

Tartalom / Contents

3 Bevezető	88 Zirkuli Péter: Orientalizmusok
4 Beszélgetés Balog Zoltánnal <i>Kulin Ferenc</i>	98 Ruva Farkas Pál: „Nincsenek verseim, csak álmaim”
10 Buji Ferenc: Ex oriente lux – ex occidente lex	107 Bethlenfalvy Géza: A Sass-Brunner Erzsébet – Brunner Erzsébet, anya-leánya festőnő-páros
21 Zelnik József: Ex oriente lux(ifer)	115 Szász Zsolt: „K”, avagy a titkos gén
32 Pálfalvy Lajos: A birodalom bomlástermékei	122 Doma Petra: Kelet-Ázsia a MITEM-en
37 Szmodis Jenő: A Kelet monisztikus kultúrája és sajátos jogrendszere	128 Agócs Gergely: Bijnöger hős éneke
47 Balogh Csaba: Erdélyi János és a határtalanság költészete	137 Alexa Károly: Bevezetés egy tervezett antológiához
57 Gáspár Csaba László: Nietzsche / Zarathustra	142 Csáji László Koppány: „Szörnyen csodás” Kelet-képünk
67 Kocsev Bence: Fedezzük fel (újra) Délkelet-Ázsiát!	152 Nyilasy Balázs: Az elvalótlanítás zsákutcai
76 Pethő Bertalan: „Kelet”-paradigma	160 Rezümék / Abstracts
81 Kunkovács László: Sokunk turulmadara	167 Szerzők / Authors

**A képanyag összeállításához nyújtott
segítségükért köszönetet mondunk**

- a Kieselbach Galériának,
- a Thúry György Múzeumnak,
- a Néprajzi Múzeumnak,
- a Petőfi Irodalmi Múzeumnak,
- Penkala Éva textilművésznek,
- Varga Sinai Gizella képzőművésznek,
- valamint Scherer József akadémikusnak.

Borítón:

Scherer József

Hegyek és folyók 2.

tus-papír, 2015

Magyar Művészet

Felelős kiadó: Kucsera Tamás Gergely,
a Magyar Művészeti Akadémia főtítkára
A szerkesztőbizottság elnöke: Fekete György,
a Magyar Művészeti Akadémia elnöke
Szerkesztőbizottság: Albert Gábor, Fabényi Júlia,
Farkas Ádám, Jankovics Marcell,
Kelemen László, Mezei Gábor, Vigh Andrea
Főszerkesztő: Kulin Ferenc
Társ-főszerkesztő: Kucsera Tamás Gergely
Főszerkesztő-helyettes: Turi Attila
Szerkesztők: Balogh Csaba, Csuday Csaba
Laptervező: Árendás József
A szerkesztőség címe:
1051 Budapest, Vörösmarty tér 1. II. emelet
szerkesztoseg@mma.hu
Szerkesztőségi órák: kedden 14-től 17 óráig
Megjelenik negyedévente
Ára számonként: 990 Ft
Nyomás: Kontaktpoint
ISSN 2064-3799



MAGYAR
MŰVÉSZETI
AKADÉMIA

Bevezető

„Szent Kelet vesztett boldogsága, / Ez a gyalázatos jelen...”

Ady Endre: Az ős Kaján

Az esztétika tudománya bármennyire törekszik is egyetemes érvényű elvek, szabályok kimunkálására, a szépről és a rútról, a katartikusról és a nevetségesről, a szakrálisról és a profánról alkotott képzetek és fogalmak makacsul őrzik egy-egy földrajzilag is behatárolható kultúrkör több évezredes karakterjegyeit. A „genius loci” – a hely szelleme – rányomja a bélyegét a művekre és az életművekre, függetlenül attól, hogy kontinensnyi kiterjedésű régiók vagy csupán egy kis nemzet kultúrájának belső tagoltságáról van-e szó. S ha még a magyarság szellemi-földrajzi otthonában is – Hamvas Béla szerint – „öt géniusz” fér meg egymás mellett, még kevésbé beszélhetünk egész földrészek „egyöntetű” spirituális sajátosságairól. (Doma Petra színházi tudósítása a Nemzeti Színházban bemutatott távol-keleti drámákról és Kocsev Bence recenziója Balogh András Délkelet-Ázsiáról szóló könyvéről erre a sokféleségre hívják fel a figyelmünket, s ezt példázza a Kelet-Európa XX. századi kálváriájáról hírt adó Nobel-díjas fehérorosz író, Svetlana Alekszjevics – Pálfalvi Lajos által elemzett – riportregénye is.) Nem gondoljuk tehát, hogy a Közel- és a Távol-Kelet, Belső- és Délkelet-Ázsia művészetét és irodalmát egy csokorba lehet kötni Kelet-Európáéval, de akár csak egy kisebb – ám nyelvi, etnikai, vallási és politikatörténeti szempontból rendkívül sokszínű – tájegység kultúráit is közös nevezőre lehetne hozni. Egyetlen olyan nézőpont van, amelynek látószögében az ezerarcú Kelet valamiféle organikus egységbe rendeződik: a Földgolyó egészére terjeszkedő nyugati civilizáció emberének nézőpontja. Mindegy, hogy az első gyarmatosítás évszázadától (XVI. sz.) kezdődően mikor milyen gazdasági érdekektől vezérelve, mekkora katonai erővel és milyen ideológiával közelített is a Nyugat a Kelet felé, ha szervezett ellenállásba nem is, a keleti kultúrák szellemébe újra és újra beleütközött. Ezeknek az ütközéseknek a lökéshullámai pedig egyszerre fodrozták a nyugati kultúra felszínét, és indítottak el láncreakciókat a mélyrétegeiben. Irodalmi és képzőművészeti divatirányzatok éppúgy őrzik tehát azok nyomait, miként Európa vallás-, filozófia- és politikatörténetének nagy korszakfordulói. (Buji Ferenc, Zelnik József, Szmodis Jenő, Gáspár Csaba László, Pethő Bertalan és Zirkuli Péter tanulmányai részint e felszíni divatirányzatokról, részint a mélyben zajló tektonikus mozgásokról szólnak.) A mi kultúránknak sem a művészetekben, a szépirodalomban és a folklórban nyomon követhető Kelet-kultusza (Kunkovác László, Szász Zsolt, Alexa Károly dolgozatainak tárgya), sem annak tudományos igényű értelmezése (Csáji László Koppány, Balogh Csaba, Agócs Gergely esszéi tanúsítják ezt) nem illeszthető ebbe a kétpólusú civilizációs térbe. A magyar orientalisták nem kereskedők, katonák és politikusok előtt egyengették az utat, hanem etnikai, nyelvi és nemzeti identitásunk gyökerei után kutattak. Nem azért, mintha visszakívánoztak volna Ázsiába, hanem mert hittek abban, hogy koruk/korunk szellemi hiánybetegségeire gyógyír lehet az a tudás, amelynek csak a saját múltunk megismerése révén juthatunk a birtokába. Ha a Nyugat orientalizmusában meghatározó szerephez a pragmatizmus jutott, a magyar Kelet-kutatást elsősorban spirituális szükséglet motiválta. Az olyan kivételes esetekben is, amikor cigány származású honfitársunk a világnézetében őrzi saját népének hagyományait (lásd Ruva Farkas Pál írását Balázs Jánosról), s olyankor is, amikor magyar művészek egy távoli kultúrában találtak otthonukra. (Bethlenfalvy Géza két művészportréja példázza ezt.) A Balog Zoltánnal folytatott beszélgetés általános kulturális és oktatáspolitikai kérdésekről szól. Nyilasy Balázs irodalomtudományi írása korábbi számaink tematikájához kapcsolódik.

Kulin Ferenc

Beszélgetés Balog Zoltánnal

„... a kultúra maga az emberi nem, a nemzet, a személyiség szabadságharca, amely nem magát akarja elzárkózásában világgá emelni, hanem az a becsvágya, hogy átjárja, szabadságszerűvé tegye a világot, megnevezve és magába fogadva minden rándulásnyi törekvést és ingert, kényszert és szándékot, amely a dolgok rabságából – de nem a dologi világból – kifelé igyekszik.”

(Csengey Dénes)

■ **Kulin Ferenc:** Tisztelt Miniszter Úr!

Kedvem lenne élni az alkalommal, hogy a tárcáját érintő legaktuálisabb kérdésekről – az oktatásügy költségvetési támogatásának mértékéről, a pedagógusok túlterheltségéről, a közszolgálati médiumok kulturális szerepvállalásának elégtelenségéről, a cigányság felzárkóztatásának gondjairól – faggassam, s egy másik fórumon talán ilyen beszélgetésre is sor kerülhet. Az MMA elméleti folyóiratának képviselőjében elhangzó kérdéseim ezúttal nem egy kormányprogram végrehajtásának gyakorlati problémáit feszegetik, inkább egy negyed évezrede zajló kultúratörténeti folyamat irányát próbálják „bemérni”. Abból indulok ki, hogy a XVIII. század végén szerveződött első szellemi műhelyek – irodalmi folyóiratok, színtársulatok, szalonok, könyvesházak – egyszerre jelezték a művészeti élet függetlenségének igényét, s készítették az államot és az egyházakat arra, hogy a korábbiaknál korszerűbb eszközökkel vonják ellenőrzésük alá a kultúra világát. Minden korszakban voltak szerzők, alkotók, akik elfogadták az értelmiség és a politika kompromisszumát, s voltak, akik – ha nem is feltétlenül állampolgárként – művészként szembefordultak azzal. Az együttműködők és az ellenállók számaránya, erkölcsi/politikai indítéka és stratégiája korszakonként lényegesen különböző volt ugyan, de a szellem és a hatalom viszonyának modern kori szerkezete a „létező szocializmus” rendszerének összeomlásáig alapvetően változatlan volt. A fordulat a rendszerváltozással

következett be, s ma már ennek az új korszaknak is a második fázisában vagyunk. Az elsőben azáltal teremtődött abszurd helyzet, hogy a szabad választásokon győztes kormányzó erők nem kaptak (kétharmados) parlamenti felhatalmazást a kulturális intézményrendszer gyökeres reformjára, a második „fázisban” pedig az Európai Unió jogrendszeréhez való alkalmazkodás kényszere nehezíti meg a szuverén nemzetek kulturális politikai céljainak megvalósulását. Úgy tűnik, maga a kétpólusú szerkezet rendeződik át: az egyiket az uniós bürokrácia, a másikat az alkotó értelmiséggel együttműködő kormányok politikája képezi. Arra kérem, hogy az alábbiakban ennek az együttműködésnek a tartalmáról beszéljünk.

Ön egy – a közelmúltban tartott – előadásában többek között ezeket mondta: „Szükség van erős nemzeti kultúrákra. [...] Olyan kultúrákra, amelyek megmutatják erejüket és felvértezik a nemzeteket, egész Európát. Olyan kultúrákra, amelyek megfogalmazzák a körülöttük zajló eseményeket és reagálnak rájuk. Szükséges összezárunk Európa kultúrájának védelmében, Európa kultúráját pedig csak erős nemzeti kultúrákkal tudjuk megvédeni.” Kikkel, hogyan és milyen ellenállással szemben érzik szükségét az összezárásnak?

Balog Zoltán: Lehet, hogy nem is „összezárniuk”, hanem „hálózatosodniuk” kell azoknak, akik a helyi identitás kulturális képviselőjét fontosnak tartják.

A belső erózió, az elbizonytalanodás, Európa kulturális alapjainak és az abból kinövő élet tudatosságának hiánya a legnagyobb veszély. Ma az európai kultúrát a belső erózió túl külső támadások érik. Ma Európa nem-európai, nem a zsidó-keresztény értékeken nyugvó társadalmak kultúrájával szembesül. Ennek hosszú távú hatásait megjósolni sem tudjuk. Az első reakció az önvédelmi reflex: megerősítjük nemzeti kultúránkat. Eközben Európában erős azok hangja és pozíciója, akik az identitás nélküli befogadás hívei. Ezeket a csatákat csak erős nemzeti kultúrával tudjuk megnyerni.

Teret kell nyitnunk és teremtenünk a saját hangunknak. Nem a politika, nem a kormány, hanem mi, befogadók és alkotók tudjuk közösen kialakítani ezt a teret. A cél annak a helyzetnek az elérése, ahol valóságos teljesítmények, alkotások versenyeznek teljesítményekkel, alkotásokkal, és az emberek egyéni és közösségi szinten képesek eldönteni, melyik tetszik nekik és melyik nem, melyik mű értékrendjével tudnak azonosulni és melyikével nem.

Nem a politikának kell irányítania a kultúrát, de a kultúra és a politika tudnak egymással kölcsönhatásban lenni. A kultúra működhet „szeizmográfként”. Előre jelzi, milyen belső erők vagy éppen gyengeségek jellemzik, alakítják egy közösség életét.

Épp emiatt a művészek függetlensége nem lehet politikai vita tárgya. Az alkotás szabadsága minden művészi tevékenység alapvető meghatározottsága. Persze az alkotáshoz szükség van erőforrásokra: szellemi, emberi és anyagi támogatásra is, meg erős intézményekre. A mi feladatunk a kultúrpolitikában ennek az intézményrendszernek a megfelelő kialakítása és működtetése.

A már idézett előadásában megragadta a figyelmemet egy olyan mondat is, amely a közvetlen szövegkörnyezetében ki nem fejtett jelentést is magában rejt. Ez így hangzott: „ha nem merjük gondolni és hangosan kimondani, hogy a kultúra felől érkezőknek mi a feladatuk, el fogunk bukni a kultúrák közötti összeütközésben”.

Amikor Ön „a kultúra felől érkezők feladatáról” szólva a jövőnkkel szembe fordított aggodalmának is hangot ad, én arra is „merek gondolni”, hogy ezt a felelősségérzetet nemcsak közös ügyeink féltése, hanem egy politikus-nemzedék önkritikára kész szereptudata is motiválja. Hadd ragadjam meg az alkalmat arra, hogy egy olyan kényes kérdést is szóba hozzak, amelyre – jóllehet éppen feldolgozatlansága, kibeszéletlensége miatt lappangó konfliktusok forrása – jobbra csak folyosói vagy lépcsőházi beszélgetésekben szoktunk időt pazarolni. Arra a történelmi adottságra utalok, hogy éppen a kultúrához való viszonya tekintetében lényeges különbség figyelhető meg a magyar rendszerváltozás politikai szereplőinek első és második generációja között. Míg az első választások győzteseinek törzsgárdája történészekből, írókból, irodalmárokból, művészekből, legerősebb ellenzéke pedig főként jogászokból, társadalomtudósokból és közgazdászokból verbuválódott, a ma kormányon lévők vezérkara az egyetemek, főiskolák padjaiból, az elmúlt 25 év során szerveződött derékhada pedig a gazdaság, a közigazgatás és az üzleti szféra világából igazolta át magát a politikába. Az első nemzedéknek arra nem volt ideje, hogy professzionista politikussá váljon, a másodiknak pedig

arra, hogy a kultúra művelőjévé is kiképezze magát. A frusztráltság érzése így vagy úgy jelen van politikai diskurzusaink hátterében, s fontos közérdek, hogy kezelni tudjuk ezt a kor- és kórtünetet. Biztatónak érzem, hogy ezt a kezelést Ön közös feladatunknak tekinti.

A politikusnak vállalnia kell, hogy elsősorban politikus, nem más. Annak ellenére, hogy az első választások politikai elitje a kultúra világa felől érkezett, a kulturális szféra problémáira a '90-es években sem sikerült rendszerszerű, tartós megoldást találni. A „második politikai generáció” vezető elitjében valóban tetten érhető valamilyen bizalmatlanság, talán néha lekezelés is azok iránt, akik a kultúra embereiként azt várják, hogy őket kérdezzék először, amikor a jövő Magyarországnak nemzeti stratégiáját alkotjuk meg. Mintha attól tartanának, hogy gyámkodni akar felettük egy olyan kultúrelit, amelyik nem érti a politikacsínálás lényegét. Pedig – ezt már én teszem hozzá – lehet, hogy tagjai értik, csak nem akarják elfogadni, hogy politikát így kell csinálni.

Emellett ki kell mondani, hogy a gazdaságnak is van kultúrája, s a kultúrának is gazdasága, ez az éles szembeállítás tehát nem helytálló. A gazdasági szemlélet megerősödése nem csak a generációváltás és a politikai elit összetételének változása miatt történt. Én egyébként inkább a jogászok és a jogi szemlélet eluralkodását látom. A világ átalakulásával – ha tetszik, ha nem – a kultúrák is versenyre kényszerülnek. A felelős (kulturális) politika feladata nem az, hogy a régi rendszert, a korábbi mechanizmusokat állítsa vissza, hanem az, hogy a megváltozott körülmények között felmérje a kultúra állapotát, lehetőségeit és ehhez mértén alakítsa át az állam mind szellemi, mind anyagi hozzájárulását. A kultúra üzlet is, mindig is az volt, nem lehetünk szemérmesek annyira, hogy nem beszélünk erről. A kultúra üzlet is, és az üzlet a kultúra esetében a gyarapodás feltétele is. Üzlet, ami nem csak pénzt hozhat az országnak, de – ami most sokkal fontosabb az információs társadalom korában – sok ember számára „felteheti Magyarországot a térképre”. Egy-egy kitűnő művész olyan hírértéket képvisel, amit dollármilliók árán lehetne csak megvásárolni. És a kultúra üzlet idehaza is – sok-sok munkavállalóval és adófizető vállalkozással, közalkalmazottal és nemzeti intézményekkel. A kultúra fontos része a nemzetgazdaságnak és az államháztartásnak.

Visszatérve a rendszerváltás első és második nemzedékére: Több tiszteletre lenne szükség az alkotók és alkotások, a gondolkodók és gondolatok iránt – ha a politikusokról beszélek. A kultúra művelőinek meg több energiát kellene fordítani arra, hogy megértsék, hogyan lehet sikeres nemzetstratégiát alkotni és megvalósítani. S ha megér-

tik ezeket az adottságokat, akkor hatékonyabban tudnak beleszólni akár kritikusan, akár támogatóan a politikába. Már persze, ha van ilyen igényük és indíttatásuk.

Magam nem vállalkoznék arra, hogy fontossági sorrendet állapítsak meg az oktatáspolitikai legsürgősebb teendői között, mert úgy gondolom, hogy a legapróbb napi gondoktól a legátfogóbb elvi alapvetésig a közoktatás minden szegmensével egyszerre és ugyanolyan érzékenységgel kell foglalkoznunk. Sem a krétabe-szerzés „hivatali útjának”, sem a Nemzeti Alaptanterv néhány tézisének újragondolása nem várthat magára. Biztatónak érzem azokat a kezdeményezéseket, amelyek – nemzetközi hírű diákkórusaink eredményeire is támaszkodva – a zenepedagógiának a közoktatásunkban kiaknázható lehetőségeire hívják fel a figyelmünket, s hasonló törekvéseket tapasztalok az MMA képzőművészeti tagozatának szellemi műhelyeiben is. Eljutnak-e az oktatáspolitikai asztalára a művésztszadalom szakmai javaslatjai?

Eljutnak. A „mindennapos éneklés” felvetésével is épp ez a célom, ezért érzem személyes ügyemnek. Valamennyi fórumon hangot adok annak a meggyőződésnek, hogy mindennap énekelni jó. Sőt táncolni, festeni, alkotni, egyáltalán művészetekkel foglalkozni jó. És amellet, hogy jó, tudományos kísérletek igazolják, hogy hasznos is. A zenével egy kreatívabb, testben és lélekben egészségesebb generáció felnövekedését támogathatjuk. Büszke vagyok arra, hogy a kezdeményezés mellé állt Kodály Zoltánné Sarolta asszony, aki férje örökségének és szellemiségének gondozójaként pontosan tudja, hogy az éneklés, és különösen a közösségben, kórusban éneklés társadalmilag és az egyéni jellemfejlődés szempontjából is milyen hasznos.

Fontos, hogy a művészettel, alkotásokkal való találkozások részévé váljanak a gyermekek életének. Éppen ezért nem csak a tanórákon és az iskolai foglalkozások alkalmával igyekszünk lehetőséget teremteni ezekre a „találkozásokra”. Határozott célkitűzésünk, hogy támogatott programok keretében biztosítsuk a gyerekek számára mind a képzőművészetekkel, mind az igényes zeneművészettel való megismerkedést – ezt hivatott szolgálni például a nagy sikernek örvendő *Operakaland* program. Sőt – ami a kormány igazán büszke lehet – a *Határtalanul* program, mely arra szolgál, hogy gyermekeink a határon túli kultúr- és természeti kincset is megismerhessék.

Hamarosan elérünk oda, hogy minden általános iskolás fiatal legalább egyszer eljut a magyar állam jóvoltából a határon túli magyarokhoz. Érzelmű kultúra és versenyképes tudás egymásnak nem ellenségei, hanem szövetségesei.

Ezért hívtuk meg a Köznevelési Kerekasztalhoz a művészeti nevelés, a Magyar Művészeti Akadémia szakértőit is.

Az oktatás világához tartozó közös ügyeinket töprengve – talán személyes érdekeltségem miatt is – az irodalomtanítás egyre súlyosbodó dilemmáit szeretném szóba hozni. Szemléletes példaként annak is, hogy mit jelent valamely kormányzati szándék megvalósíthatóságának a politikai és mit a szakmai feltétele. Ez utóbbival kezdem.

Számos meggyőzőnek ható érvt vonultatnak fel azok a szakemberek, akik a mai tizenévesek szövegértési nehézségeire hivatkozva okkal-joggal szánának több időt az „érthetőbb” kortárs irodalommal való ismerkedésre, „cserében” viszont kiiktatnák a tananyagból például Berzsenyit, Aranyt, Jókait, Móriczot. Az az irodalom- és művészettörténeti ismeretanyag, amely kiszorítja a klasszikusokat, a törzséről lemetezett faágak sorsára jut: kulturális hulladékká válik. Itt nem pusztán az általános műveltség tartalmának szükségszerű átrendeződéséről, hanem a kultúránk egészét érintő értékszemléleti problémáról van szó. De maradjunk ezúttal a tanárképzésnél! Az irodalmi hulladék-műveltség éppúgy elégtelen a felsőfokú humán stúdiumok folytatásához, ahogyan a középiskolákban megszerezhető „reál-műveltség” sem bizonyult kellő alapnak a műszaki- és természettudományi egyetemi szakokon folytatandó egyetemi tanulmányok megkezdéséhez. (Ne feledjük: a fizika, a kémia, a matematika, a biológia szakokra éveken keresztül alig volt jelentkező, s mindmáig kevesen választják a mérnöki pályákat!) Hogy a két műveltségterület közül csak az utóbbinál vált feltűnővé a mélyülő szakadék a középfokon megszerzett tudás színvonala és a felsőfokú képzés követelményei között, annak csupán az a magyarázata, hogy a felkészültség elégtelensége a reáltárgyak esetében egzaktabb módon mérhető.

Divatos szóval itt a „hozzáférés” megteremtése a legfontosabb. Hogyan kerülhet egy mai diák abba az állapotba és helyzetbe, hogy értse, élvezze, vagy legalábbis izgassa Arany János nyelve?! Ha van személyes találkozás, akkor az ismeret is könnyebben talál utat a fejhez és a szívhez. Én itt az élmény alapú pedagógia pártján állok. Erről személyes élményeim vannak, diákként és tanárként is. Igaz a megállapítás, ma számos esetben a középiskola azt próbálja pótolni, amit az általános iskola elmulasztott. A felsőfok meg a középiskola hiányosságai-val szembesül. Vagy megsértődik ezen, s rábízza a hallgatóra, hogy mit kezd a deficittel, vagy erőltetett menetben bele próbálja erőltetni a fejébe, ami nem került bele. De hogy lesz ebből tudásélmény, mely növeli a kreativitást és a befogadóképességet?!

De az is igaz, hogy alaposan átgondolandó a tanított, kötelezően előírt, ajánlott irodalom összetétele mind tartalmi, mind műveltségi, mind nyelvi, nyelvhasználati szempontból, ez utóbbiba beleértve a magyar szókincset is.

A nyelv folyamatosan változik, de a változás során annak silányulásával szembe kell szállni. Ezért nem vonhatóak ki a kötelező irodalomból a tanuló életkorának megfelelő művek. Sőt, az irodalom számtalan önmagán túlmutató érték hordozója is. Ha kiiktatnánk Berzsenyit a tananyagból, akkor eltűnne a nyelvileg aprólékosan megmunkált, mély nemzettudat átadásának képessége. Ha kiiktatnánk Aranyt, akkor szókincsünk egy jelentős részéről mondanánk le. Ha kiiktatnánk Jókait, Mikszáthot vagy Móriczot, akkor társadalmi problémákra is érzékeny, hihetetlenül színes prózavilágunk jelentős szereplőit iktatnánk ki. Vagyis, ha kiiktatnánk ezeket a műveket, akkor történelmünk leírásáról, az egyes korszakokról való tudásunk jelentős részéről mondanánk le önként, elvesztve így azt az ismeretet is, mely közösségi önismeretünk anyaga lehet.

Mára mintha a lektűrre is valódi és mély irodalomként tekintenének azok, akik még olvasnak. Ez az irodalmi műveltség szintjének csökkenése. Olyan ez, mint a minőségi étkezés. Nem az a kérdés, hogy gyorsan meg tudom-e enni, amit elem tesznek, hanem az alapanyag, az elkészítés és a tálalás módja. Nem beszélve a társaságról, akikkel egy asztalnál ülünk. A mi felelősségünk is, hogy a mai művekből kiválasszuk azokat a minőségi alkotásokat, amelyeket az elkövetkező nemzedék úgy fog olvasni, mint mi Arany, Móricz és Berzsenyi műveit. Ezt pedig felelősséggel csak megfelelő alpműveltség birtokában tudjuk megtenni.

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy az információs robbanás következtében a szövegek, a látott, hallott és főként az olvasott szöveg megfelelő értelmezése elengedhetetlenné vált. Az irodalom, az olvasás tanítása tehát nemcsak a műveltség mélyítését és a hagyomány átörökítését célozza, de a mindennapi élethez szükséges alapvető képességeket is ki kell alakítania, fejlesztenie kell.

A humán és reál műveltségterületek elkülönítése, elkülönülése nem értelmezhető az egyén szintjén, csak a tudomány és a kutatás szintjén. Az ember nem úgy éli az életét, hogy ez reálismeret, az meg humán. Ezért az iskolai oktatás területén sem választható szét a kettő.

A még olvasó embereknek – és nem csak nekik – ezért jó szívvel javaslom Simonyi Károly professzornak *A fizika kultúrtörténete...* című korszakos művét.

A beszélgetésünkből kirajzolódó diagnózis érzékeny oktatáspolitikai kérdéseket is felvet. Arra figyelmeztet tudniillik, hogy az egyetemi képzés – sem a reál, sem a

humán tantárgyak esetében – nem alapozható meg a gimnáziumi oktatás monolit rendszerén belül, mert az iskolarendszerrel szemben támasztott társadalmi igények között egyre élesedő ellentmondás feszül. Egyszerre működik a szaktudományok száguldó iramú fejlődésének szívóhatása, másfelől az a nyomás, amely a társadalmi egyenlőtlenségek folytonos újratermelődése miatt nehezedik az oktatáspolitikára. Az egyik egyre magasabb minőségi követelményeket támaszt, a másik – a gimnáziumi érettségi egykori presztízsének (egy fakuló státuszszimbólumnak) megőrzésére törekedve – az oktatás drámai színvonalcsökkenését eredményezi. A szakközépiskolák rangját visszaállító differenciáltabb középiskolai rendszer elsősorban a gazdasági és a munkaerő-piaci követelményekhez igazodik, de nyitva marad a kérdés: megerősíthető-e benne a humán tárgyak kultúrákövetítő szerepe?

Mindenképpen figyelemmel kell lenni arra, hogy valamely magatartásminta a tanuláshoz, önfejlesztéshez való viszony nem a középiskolában alakul ki. Az is nyilvánvaló, hogy az iskolai mindennapok mellett meghatározó lehet a családi, közösségi háttér. Az óvoda, az általános iskola segíteni tudja ebben a szülőket, és ez az egyik fő feladata. Vagyis nem az az alapvető kérdés, hogy általános középiskolában vagy a szakképzést végző intézményben tanul-e a fiatal, hanem az, hogy hogyan, milyen szülői mintával és pedagógiai eszközökkel tudjuk erősíteni, életben tartani a mindenkiben meglevő kíváncsiságot és az önművelés nélkülözhetetlen igényét. Ha ezt a gyermek számára elfogadhatóan és saját erőfeszítést igénylően kínáljuk, akkor van esélyünk arra, hogy a fejében és gondolkodásában nem különül el a „humán” és a „reál”, s műszaki, gazdasági pályára kerülve is keresni fogja a humán kultúrát.

A szakmák és a szakemberek rangját az teremti és tartja meg, ha széles körű műveltség alapján tudják végezni tevékenységüket. Legyen akár villanyszerelő, asztalos, fizikus, történész, szociológus, vagy pedagógus. A politikusokról nem is beszélve.

A művészeti tárgyak és az irodalom oktatóinak meg kell küzdeniük egy világnézeti természetű előítélettel is. A használható tudás fogalmának félreértésére gondolok. Túlságosan leegyszerűsítő az a szemlélet, amelyik a humanioráknak a személyiség fejlődésében betöltött szerepét (eszmei értékeit) szembeállítja a reáltárgyak tanulásának gyakorlatias céljával. Mintha az irodalom és a művészetek egy virtuális valóságról közvetítenének szabadon értelmezhető (és használható) ismereteket, s csak a természeti és a civilizációs környezetünknek lennének objektív törvényszerűségei. Nem szabad a művészeti tárgyakat úgy tanítani, hogy azok csak az érzelmi kultúra, a

kommunikációs készség, a kreativitás, általában az alanyi „kompetenciák” fejlesztésének céljait szolgálják, s ne közvetítsék azokat az esztétikai tapasztalatokat, amelyek nagyon is hasznos, gyakorlatias ismereteket kínálnak a természeti és a történelmi világban való tájékozódásunkhoz. Ahogyan a tudományok objektív igazságai a „személyes tudás” (Polányi Mihály) részévé válva a rádöbbenés, a rácsodálkozás katartikus érzelmi élményét is kínálják, a szubjektív esztétikai tapasztalatban az emberi lélek, az erkölcsi törvény és a történelmi világ titkai is feltáruznak.

Erre csak azt tudom mondani, hogy így van. Kulturáltan élni, kultúrával élni nemcsak valami járulékos elem a kemény gazdaság által meghatározott világban, hanem a kreativitás és a gazdasági sikeresség egyik fontos feltétele is.

Vegyük csak az emberi érzékelés számára legszebbnek látszó – valójában matematikailag egyszerűen leírható – arányt, az aranymetszést. Erről nem csak művészeti vagy csak matematikai szempontból beszélünk, amikor megtanítjuk. Akkor indulunk jó úton, ha a különösből kiindulva haladunk az általános felé. Így lesz esélyünk, hogy a világot egységében lássuk. Nem az a lényeg, hogy mit tudunk mondani a használható tudásról, és ezt mely tanórán sajátíthatjuk el, hanem annak az érzelmi és értelmi világnak, gondolkodási mintáknak a kialakítása, amelyekről a hasznos és haszontalan tudás kérdése szóba sem kerül.

Nem azért tanulunk a Pitagorasz-tételről, Mona Lisáról, a gráfokról, statisztikáról, az egysejtűekről, Petőfi életéről, mert az hasznos, hanem azért, mert az erről szóló tudás nélkül, az így elsajátított gondolkodási formák, képességek nélkül szegényebbek lennénk. Azt is mondhatnám, életképtelenebbek.

Köszönöm a beszélgetést!

Buji Ferenc

Ex oriente lux – ex occidente lex

„A Nyugat messze előttünk jár, de tévúton.”

Lev Nyikolajevics Tolsztoj

1. Kelet és nyugat mint szimbólum

■ A premodern ember, a *homo religiosus* a tér irányai közül nemcsak a fent és a lent között tett minőségi különbséget, hanem a kelet és a nyugat között is. Mást jelentett, más minőséget hordozott számára az az égtáj, ahol a Nap felkel, s mást, ahol lenyugszik. A keletet mindig a friss, éledő és növekvő erővel társította, a fény születésével, a nyugatot pedig a kimerülő, hanyatló, csökkenő erővel hozta kapcsolatba, a fény halálával. A premodern műveltség egyik, modern korban is tovább élő örököse, az asztrológia szerint az égbolt – és a horoszkóp – keleti fele a személyiség aktív, nyugati fele pedig a passzív vagy reaktív oldalát képviseli. A keleti irány kiemelt jelentőségét jól mutatja az „orientáció” szavunk, amelynek nincs nyugati megfelelője („okcidentáció”). Nyugat nem az odafordulás, hanem csak az elfordulás értelmében jelent meg.

A premodern ember gyakran alkalmazta szakrális épületei és sírjai kapcsán a *keletelést*, mert tudta: *ex oriente lux* – keletről jön a fény. Ahogy az iszlám világban a szakrális aktus iránya – a *kibla* – mindig Mekka, a bizánci világban az ennek megfelelő irány a kelet. A IV. századi, feltehetőleg szíriai eredetű *Apostoli Konstitúciók* a liturgikus imádsággal kapcsolatban kifejezetten előírja, hogy „imádkozzatok Istenhez kelet felé fordulva”.¹ A bizánci bazilika keletelése nemcsak az oltár helyét jelzi, hanem azt az irányt is, amely felé a híveknek a pappal együtt fordulniuk kell, míg a nyugat az az irány, amerre a főkapun keresztül újra visszatérnek a profán világba. A keleti kereszténység keresztségi szertartásában a pap a Sátán megtagadását megelőzően a mezítelenül álló hitjelöltet nyugat felé fordítja, mert – mint Jeruzsálemi Szent Kürillosz (313–387) fogalmaz – „nyugat a látható sötétség területe, és a Sátán, ki maga a sötétség, birodalmát e sötétségben alapította meg. Ezért van az, hogy miközben megtagadod az éjsza-

ka e sötét hercegét, szilárdan nyugat felé nézel.” Amikor pedig elérkezik a szertartásnak az a pillanata, amikor a Krisztushoz való tartozás megvallására kerül sor, a pap kelet felé fordítja a hitjelöltet. Kürillosz szerint „amikor ellene mondasz a Sátánnak, akkor [...] feloldod az alvilággal kötött régi szerződést, s megnyílik előtted Isten Paradicsoma, amelyet kelet felé ültetett, ahonnan a törvényszegés miatt összülönk kiűzetett. És ennek jelképe, hogy te nyugat felől kelet felé, a fény országa felé fordulsz.”² Az iszlám misztikájában, jelesül az iráni szúfizmusból különös erővel jelenik meg a keletnek mint az eredetnek és ugyanakkor a végső transzcendens otthonnak a képe, különösen az egyik legeredetibb szúfi szerző, a fiatalon kivégzett Szuhravardí Maktúl (1153–1191) műveiben. Szuhravardí számára a keletet és nyugatot összekötő vízszintes tengely átalakul a zenitet és a nadírt összekötő függőleges tengellyé. „A spirituális és megvilágosodott ember, aki tudatában van »orientális« eredetének, idegenként és száműzetésben él ebben a világban, mint ahogy Szuhravardí leírja az egyik leginkább emelkedett szimbolikus elbeszélésében, a *Nyugati száműzetés történetében*. Visszaemlékezve eredeti lakhelyére az emberben felébred a nosztalgia voltaképpeni otthona után, és az illuminatív megismerés révén képessé is válik arra, hogy visszatérjen oda.”³ Az iráni szúfizmus egyik kedvelt metaforája ahhoz az elefánthoz hasonlítja a misztikust, akit fogságba ejtettek, és szülőföldjéről, Indiából idegenbe, nyugatra hurcoltak, de amint egyszer megpillantotta álmában otthonát, felébredve elszakította kötelékeit, és meg sem állt egészen hazáig. Mint ahogy Annemarie Schimmel fogalmaz, „tökéletes képe ez a misztikus léleknek, mely ugyan belegabalyodott a világ hálójába, mivel azonban megjelenik előtte örök hazájának látomása, visszatér a primordiális Hindusztaánba”.⁴ A keresztény Európa úgy tudta, hogy a fönix úgyszintén eredeti otthonából, keletről – Indiából vagy Arábiából – indul el nyugat felé, hogy ott, az egyiptomi Héliopoliszban illatos füvekből

fészket rakva, saját hevétől lángra lobbanjon és elégjen; harmadnapra azonban feltámad, és nyugatról visszatér keleti hazájába.⁵ A magyar népdal számára úgyszintén nyugat a száműzetés helye: „Fordulj, kedves lovam, napszentület felé, / Ugyse jövünk többet soha visszafelé; / Messze földre megyek, elbujdosom innét, / Szép szülőházamat nem látom meg többet.”⁶

2. Kelet és Nyugat mint földrajzi meghatározottság

A premodern ember számára tehát kelet a világosság, nyugat a sötétség szimbóluma volt. Azonban amilyen arányban tágult az ember földrajzi tudása, olyan arányban veszítették el szimbolikus jelentőségüket a világtájak, hogy helyüket átvegye egy tapasztalaton alapuló geográfiai megkülönböztetés: Kelet és Nyugat megkülönböztetése. Keletet elsődlegesen Kelet-Ázsia képviselte (India, Kína, Japán), Nyugatot Európa és Észak-Amerika. A „Közép-Kelet” és „Közel-Kelet” megnevezések nemcsak az adott területek földrajzi elhelyezkedésére vonatkoznak, hanem a „keletiségből” való részesedésük mértékére is. De Kelet és Nyugat különbsége megjelent Európa ortodox és katolikus/protestáns fele közötti különbségben is, hogy aztán hetven évre egy határozottan politikai megkülönböztetést jelentsen a „népi demokrácia” (Kelet) és a „liberális demokrácia” (Nyugat) között. Végül Kelet és Nyugat különbsége még ennél kisebb földrajzi egységekben is megjelenik (pl. Kelet-Magyarország és Nyugat-Magyarország). A legmarkánsabb törésvonal azonban egyértelműen Délkelet-Ázsia és az észak-atlanti térség közötti húzódik.

Ebben az új földrajzi megkülönböztetésben nem sok nyoma maradt a régi szimbolikus különbségnek. A mindenki által jól ismert, sztereotip jellemzés alapján Kelet elmaradott, passzív, regresszív, statikus, jobb esetben mesés, színes vagy misztikus. Ezzel szemben Nyugat fejlett, aktív és progresszív, dinamikus és racionalista (a Nyugat jelzői közül rendszerint kimarad a „mesés” és a „színes” ellentéte, a „prózai” és az „egyhangú”). Eredete szerint ez a megkülönböztetés nyugati, de – ha más felhangokkal is – a keleti ember is osztja. Mielőtt azonban részletesebben is kitérnénk Kelet és Nyugat különbségére, meg kell vizsgálnunk történetiségében, hogyan alakult egymáshoz való viszonyuk.

3. Kelet és Nyugat mint történelmi meghatározottság

Kelet és Nyugat különbségének elemzése könnyen félrevezetheti azt, aki nem veszi figyelembe a történelmi szempontokat. Először is jól látszik, hogy a Kelet és Nyugat közötti különbségek eltűnőfélben vannak. A globalizáció, amely a földet egyetlen informatikai és kulturális rendszerre alakította (hogy ne is említsük a politikai és gazdasági vonatkozásokat), egyre nagyobb sebességgel

A szépség és a harmónia keresését a világon mindenütt az elveszett földi paradicsom visszavarázslásának öntudatlan vágya hatja át. A képzőművészet területén e törekvés legtokéletesebb példáit a mogul kalligráfiákban találhatjuk.

*A keresztény szellem és az ír lélek találkozása.
Az ornamentális gazdagság annak a belső
gazdagságnak a kivetülése, amelyet az ír
lélekből a keresztény szellem megtermékenyítő
ereje váltott ki.*

számolja fel a Kelet és Nyugat közötti különbséget, és nincs messze az a pont, amikor e folyamat gyakorlatilag véget ér. A találkozási pont azonban nem félúton van Kelet és Nyugat között, mert miközben Kelet elveszítette, addig Nyugat megőrizte, sőt megerősítette és kiteljesítette önazonosságát. A globalizáció tehát egyúttal *westernizáció* is. Régen elmúltak már azok az idők, amikor Matthew Arnold (1822–1888) így írhatott:

*Türelmes és mély megvetéssel
Kelet földig hajolt Nyugat előtt.*

Obermann once more (1867)⁷

Azóta Kelet egyre készségesebben engedi át magát a színes üveggyöngyök – a nyugati civilizációs javak – csáberejének, és már csak idő kérdése, hogy a globálissá váló kulturális térben mikor lesz a specifikusan keleti sajátosságokból pusztán „hagyományörzés”.

Kelet és Nyugat tehát nem vethető egybe a XXI. század elején, de még a XX. században sem, hanem csak fejlődésüknek ugyanabban a fázisában, vagyis amikor a modernizációs folyamat még sem ott, sem itt nem indult el. Ez azonban Keleten és Nyugaton más-más történelmi periódusban indult be. Ami Keletet illeti, azt mondhatjuk, hogy a XIX. században még nem módosította olyan mértékben a modernizáció, hogy számottevően meggyengítette volna évezredes sajátosságait; ami pedig Nyugatot illeti, azt mondhatjuk, hogy a reneszánszt megelőzően, vagyis a középkorban volt fejlődésének azon a szintjén, amikor a modernizáció kezdeti, humanista megnyilvánulásai még nem jelentek meg. S ha összevetjük a XIV. századi Nyugatot a XIX. századi Kelettel, akkor bizony azt mondhatjuk, hogy a Kelet és Nyugat közötti különbségek jórészt elolvadnak. Ha ma Kelet ezer jelét mutatja a nyugati sajátosságoknak, akkor a 600 évvel ezelőtti Nyugat ezer jelét mutatta azoknak a sajátosságoknak, amelyeket ma Kelettel vagyunk hajlamosak társítani. Mindez nem kevesebbet jelent, mint azt, hogy a Kelet és Nyugat közötti különbségek nem annyira e régiók földrajzi elhelyezkedéséből, vagyis keleti és nyugati mivoltából fakadnak, hanem történelmi fáziskülönbségükből. Kelet és Nyugat csupán az *időeltolódás* miatt jelenik meg földrajzi helyzethez kötött sajátosságként.

Ami a mai Kelet nyugati vonásait illeti, ezzel nem kell foglalkoznunk, mert a hétköznapi tudás kategóriájába tartoznak. Ami ellenben a hajdani Nyugat keleti vonásait illeti, arról röviden szólnunk kell. A modern Nyugatról nézve a fent említett keleti jelzőkből rögtön az első négyet nyugodtan vonatkoztathatjuk a középkori Nyugatra: elmaradott, passzív, regresszív, statikus. Ezt összefoglalóan úgy ismerjük, hogy „sötét”: „sötét középkor.” A reneszánsz és az azt követő korok emberének véleményét az általa gótikusnak – vagyis barbárnak⁸ – elnevezett stílusról jól érzékeltetik Molière (1622–1673) szavai, aki a gótikus emlékeket „tudatlan századok szégyenteljes torzszülötteinek” tekintette, melyeket „az eltompult ízlésű barbárság folyamai okádtak”.⁹

De ha nem elégszünk meg ezzel a megközelítéssel, akkor azt mondhatjuk, hogy a középkori Nyugat a kultúra pontosan ama *szakrális* típusának volt egy változata, mint amelyhez az elmúlt évszázadot leszámítva a Kelet is tartozott. E kultúrák minden szinten az égi világ és a földi világ feszültségében éltek meg önmagukat, és legfőbb vonatkoztatási pontjuk a transzcendencia volt. Politikai vezetőik Keleten és Nyugaton egyaránt hitük szerint isteni felhatalmazással, „Isten kegyelméből” látták el feladatukat, mit sem tudva arról a demokráciáról, ami a modern Nyugat egyetlen elfogadható politikai rendszere. Társadalmi szerkezetükben is feltűnő hasonlóságot láthatunk: az indiai kasztrendszer hármasságának (*bráhmana* – *ksatrija* – *vaisja*) csaknem pontosan megfelel a középkori társadalom három rendje: a papság, az arisztokrácia (lovagság) és a polgárság.¹⁰ A szó mai értelmében vett tudományról éppúgy nem lehetett szó az autentikus Keleten, mint ahogy a középkori Nyugaton sem, mert a tudásnak egy merőben más módját részesítették előnyben. Művészetük anonim szakrális művészet volt, amely az égi világ földi világ felé forduló képének bemutatását tekintette feladatának, s így teljesen hiányzott belőle az az individuális önkifejezés, amely a középkor utáni Nyugat művészetét jellemzi. S ha mindezek az elvek nem érvényesültek tisztán, azért csak az emberi természet veleszületett tehetetlensége tehető felelőssé. Ennek megfelelően e társadalmak legmagasabbra értékelt tagjai azok voltak, akiknek lényét legjobban átítatta az egész társadalom transzcendens vonatkoztatási pontja.

Anélkül, hogy részletekbe merülnénk, mindez világosan mutatja, hogy Keletet és Nyugatot hosszú időn keresztül nagyon is hasonló princípiumok mozgatták, és ha volt is közöttük különbség, akkor az inkább az esetleges kulturális formák szintjén jelentkezett. Azonban még ezt sem szabad túlértékelni: a középkori keresztény Nyugat (és itt a Nyugatba beleértendő a bizánci és szláv ortodox Kelet is) nem különbözött jobban a hagyományos Indiától, mint mondjuk amennyire a modernizáció előtti Japán különbözött a modernizáció előtti Indiától. Egy francia gótikus katedrális nem különbözik jobban egy dél-indiai hindu templomtoronytól (*gópuram*), mint emez egy japán pagodától (*tō*).

Mindez világosan mutatja, hogy a „keletiség” és a „nyugatosság” nemcsak földrajzilag, hanem történelmileg is meghatározott. A civilizációknak van egy szakrális-tradicionális típusa, amely Keleten és Nyugaton párhuzamos vonalak mentén bontakozott ki, de amellyel Nyugat sokkal hamarabb szakított, mint Kelet. Ne feledkezzünk meg azonban arról, hogy a keresztény Nyugaton belül is

jelentős diakronikus különbségek voltak: az ortodox Kelet sokkal tovább megőrizte hűségét eredeti önmagához, mint a katolikus Nyugat.¹¹

4. Egy ellentmondásos viszony: Nyugat és a kereszténység

Van tehát egy meglehetősen általános történelmi tendencia, az elnyugatiasodás, amely azonban nemcsak Keletet – előbb az ortodox, később a nem keresztény Keletet – érintette, hanem paradox módon a Nyugatot is. Vajon ebből az következik, hogy a reneszánsz előtti Európa valamiféle keleti jelenség lett volna? Meglehetősen mérész volna fölvetni ezt a gondolatot, de mégsem teljesen indokolatlan, ha arra gondolunk, hogy a kereszténység a Mediterráneum, vagyis Nyugat legkeletebbi csücskéből származott, s maga is egyike volt annak a számos közel- vagy közép-keleti misztériumvallásnak, amelyet a Mediterráneum vallási vákuuma beszippantott.

Ha úgy tetszik tehát, a kereszténység hatása Európában bizonyos fokig „orientalizációként” is értelmezhető, legalábbis ha „keletin” nem a jól ismert kulturális formákat értjük, hanem a *formák mögötti princípiumokat*. Nem kell ugyanis különösebb éleslátás annak felismeréséhez, hogy a kereszténység Nyugaton csupán *átmeneti jelenség*, amely sok tekintetben kívülről jövő erőként letérítette a Nyugatot eredeti fejlődési pályájáról: arról a pályáról, amelyre már a kereszténység születése előtt ráállt. A kereszténység, bármekkora hatással volt is a Nyugatra, és bármennyi ideig is tartott, nem integráns része a Nyugatnak, hanem csupán egy történelmi *intermezzo*, egyfajta *idegen test*, amely – legalábbis történetileg nézve – a specifikusan nyugati civilizáció két, kereszténység előtti és kereszténység utáni fázisa közé ékelődött. Világosan látszik ez nemcsak abból a rendkívüli lelkesülségből, amellyel a posztkeresztény Nyugat – mintha csak egy hosszú öntudatlan állapotból tért volna magához – visszakapcsolódott az antik hagyományokhoz, hanem abból is, hogy milyen intenzitással fordult szembe a kereszténységgel, még hozzá nem is annyira az eredeti, evangéliumi kereszténységgel, hanem a magát a társadalmi totalításban megvalósító kereszténységgel, vagyis a nyugati középkorral – *kikényszerítve* a kereszténységnek egy olyan interpretációját, amely már kompatibilis a nyugati életszemlélettel. E kettő – a visszakapcsolódás és a szembefordulás – ugyanis nem választható el egymástól: egyazon érem két oldalát alkotják. Megdöbbenő például, hogy a *par excellence* középkori építészetről, a gótikáról – mint láthattuk – milyen mélyről fakadó, a modern ember számára már ismeretlen ellenszenvvel

volt képes írni a reneszánsz ember. Az építészeti formák mögött ugyanis ő még érezte azt a szellemet, amely azokat létrehozta, míg a mai ember, aki nem kevesebb ellenszenvvel viseltetik a középkori kereszténység iránt, mint elődei, az időbeli és kulturális távolság miatt már csak a formákat látja, a mögöttük lévő szellemre nincs szeme, s így – nem minden következtetés nélkül – akár rajongó híve is lehet a gótikának. A reneszánsz volt az, amely *elkezdte* visszavezetni Európát *saját* antik – görög és római – gyökereihez, voltaképpen saját nyugatiságához, és az a kirobbanó életszeret, amellyel a történelem színpadán feltűnt, világosan jelzi, hogy a kábultság és a sötétség hosszú évszázadai után tért magához – tért *vissza* magához. A Nyugat saját történelmi létének keresztény évszázadait úgy értelmezte, mint az eredendő nyugateszme „babiloni fogságát”.

Bár az elmúlt kétezer év európai történelmének ez az értelmezési kerete nagyon is kézenfekvő, két dolog is akadályozza az ezzel kapcsolatos tisztánlátást: keresztény részről az, hogy a kereszténység szívesen azonosítja magát a Nyugattal vagy inkább Európával, s ugyanakkor nem szívesen ismeri be történelmi kudarcát; „pogány” részről pedig az, hogy a humanizmus nem szívesen tárja fel a középkor utáni európai kultúra egészének rejtett mozgatórugóját (a kereszténység kiküszöbölése).

5. Kelet és Nyugat polaritása

Most, hogy Európa vonatkozásában zárójelbe tettük a kereszténységet mint „idegen testet”, újra szembesülnünk kell Kelet és Nyugat kérdésével. Kiderült ugyanis, hogy Nyugat mégiscsak jellegzetesen Nyugat, vagyis mégiscsak határozottan különbözik Kelettől, és csupán a keresztény „intermezzo” tévesztett meg bennünket, amely eredete szerint egyébként is félig-meddig keleti, de legalábbis *semmiképpen nem autochton nyugati*. Nyugat tehát *Nyugatnak* született, és születésétől fogva magát viselte azokat a vonásokat, amelyek aztán második születésétől, vagyis újjászületésétől (reneszánsz) kezdve fokozatosan kibontakoztak, és csak egy hozzá képest keleti forrásból érkező hatás fosztotta meg hosszú – és „sötét” – évszázadokra önazonosságától.

Mielőtt azonban továbblépnénk, nézzük meg röviden, hogy mik is ezek az eredendő és jellegzetesen nyugati vonásai Nyugatnak, de korlátozzuk magunkat csak a valásra és a politikára.

Vallási értelemben mind ógörög, mind római vonatkozásban mindenekelőtt egyfajta *evilágiságot* figyelhetünk meg, vagyis a vallási tényező Keleten teljesen ismeretlen regresszióját. Ami a görögséget illeti, mitológiája már

történelmi megjelenésének pillanatában is túlrejt és túlbujánczott volt, s így meglepően hamar vált egyszerű „irodalommá” (Homérosz). Nem véletlen, hogy a „görög vallás” gyakorlatilag kimerül a „görög mitológiában”, s ha arra gondolunk, hogy a görög istenek mennyire emberek, mennyire hús-vér lények, akkor máris előttünk áll a görög vallásosság evilágisága. Ezzel szemben a római mitológia istenei éppenhogy vértelenek, mintha üres koncepciók lennének, a római ember saját világtételének megszemélyesített, de mégis halovány projektumai. A görög és római vallásnak ez az evilágiassága jól látszik művészetükön, amely – különösen klasszikus korszakukban – a maga nagyon is hús-vér realizmusával még jóindulattal sem nevezhető szakrális művészetnek. Ugyanakkor mind a görög, mind a római vallásból hiányzott a keleti vallásosság két jellegzetes – egymáshoz szorosan kapcsolódó – eleme: egyrészt a transzcendálás, vagyis az emberi korlátozottságok fölé emelkedés, a fölfelé törekvés, másrészt pedig a befelé fordulás, az emberi lény legmélyebb régióiba való alászállás. De nemcsak a transzcendálás hiányzott belőlük, hanem már a valódi transzcendencia eszméje is, amelyre éppen erősen politeisztikus mitológiájuk nem adott alkalmat. Hozzá kell tenni, hogy a görög és római vallásosságnak ebben az eredendő „földiességében” a germán és a szláv vallás is osztozott, sőt bizonyos fokok a zsidó is, amelynek bár viszonylag tiszta fogalmai voltak a transzcendenciáról, a transzcendálást mégsem ismerte. Bárhogy is legyen, a görög és római vallásosság a hellenisztikus korra már elveszítette minden valódi tartalmát, és a kultusz átalakult kultúrává.

Ha a politika világát vizsgáljuk, akkor azt láthatjuk, hogy Athénban a királyság már a prehisztórikus időkben megszűnt, egyre demokratikusabb államformáknak adva át a helyét (arisztokrácia, timokrácia, oligarchia), míg végül Kr. e. 509-ben megszületett a jellegzetesen athéni politikai rendszer, a demokrácia. Rómában – Athéntól teljesen függetlenül – hasonló folyamatoknak lehetünk tanúi: a monarchikus államforma mindössze hét királyt bírt ki, és nem sokkal a prehisztórikus idők után, a hagyományos kronológia alapján úgyszintén Kr. e. 509-ben meg is szűnt.¹² Az ekkor létrejövő arisztokratikus-timokratikus köztársaságban a 300 fős *senatus* töltötte be a vezető szerepet, de fokozatosan egyre nagyobb szerepet kaptak a plebejus törekvések, majd a *köztársaság fundamentumán* megjelent a császárság. Bár mind a királyság, mind a császárság az egyeduralkodó (monarchia) egyik formája, de élesen megkülönbözteti őket az, hogy míg az előbbi szakrális, addig az utóbbi profán hatalmi rendszer.¹³ Hogy mekkora szakadék van az autentikus

nyugati és a keresztény szemléletmód között, azt talán az mutatja legjobban, hogy míg Athén és Róma királysága már történetük hajnalán megszűnt,¹⁴ a XX. század elejéig Európa legtöbb országát még „Isten kegyelméből uralkodó” keresztény királyok vezették. S ha arra gondolunk, hogy az autentikus Nyugat újjáéledő szelleme az Oltár mellett a Trónban látta legfőbb ellenségét, akkor ennek alapján felmérhetjük azt, hogy amit a kereszténység vallási és politikai síkon megvalósított, az mennyire ellenkezett Nyugat valódi szellemével. A kereszténység történelmi instabilitása abból fakadt, hogy *Nyugaton* képviselt valamit, ami végképp nem volt nyugati.

Nyugaton tehát már történelmének hajnalán megjelentek azok a csírák, amelyek aztán véglegesen csak a kereszténység háttérbe szorulását követően tudtak kibontakozni. Nyugat alapvetően „klasszikus” (keresztény terminológiával: „pogány”), és ez a kora nyugati klasszicitás alapozta meg a késő nyugati humanizmust, amely aztán elvezetett a modernitáshoz, hogy aztán a modernitás talaján kibontakozhasson logikus betetőződése: a posztmodernitás. Nyugat „pogánysága” elsősorban nem a vallásosság valamiféle alternatív formáját képviseli a kereszténység viszonylatában, hanem az ember földi boldogulásának előmozdítását. Voltaképpen már az ókori görög és római vallás is ezt a célt szolgálta, mint ahogy a zsidó vallásban is föllelhetők ennek az attitűdnek a határozott jelei. Nagyjából előttünk van tehát a Nyugat „szubsztanciája”, mely valóban radikálisan különbözik attól a Kelettől, amely vallásában kifejezetten „másvilági”, politikájában pedig az égi rend földi leképeződését igyekszik megvalósítani. Mint ahogy a perzsa Dzsálál al-Dín Rúmí (1207–1273) fogalmaz „asztali beszélgetéseinek” egyikében, „vannak emberek, akiknek Isten lepecsételte a szemét, hogy ők e világ javára munkálkodhassanak. Ha senki nem volna vak a túlnani világra, e földi világ parlagon maradna. Ami a kultúrát és a haladást lehetővé teszi, az ez a vakság. Figyeljétek csak meg a gyerekeket, hogyan fejlődnek semmivel sem törődve, s hogyan válnak egyre magasabbá – de amikor ítélőképességük eléri az érettséget, nem nőnek tovább. Így hát a civilizáció oka és forrása a vakság, míg az enyészet a látásban gyökerezik.”¹⁵

Kelet a „látás” mellett döntött, vagyis az „enyészet” mellett, ami azt jelenti, hogy civilizatorikus viszonylatban kifejezetten konzervatívnak bizonyult, és így áldozatul esett Nyugat politikai és katonai, gazdasági és kulturális imperializmusának. Ha Kelet a fény forrása, akkor Nyugat a törvényé, a rendszabályé, a racionális rendé: *Ex occidente lex*. És a *lex* diadalmaskodott a *lux* fölött. Ter-

mészetesen Nyugatnak is meg kellett fizetnie a fokozatos progresszió árát, és talán nem véletlen, hogy éppen ott, ahol a leggyengébb: *belül*. Mintha a nyugati világ rendkívüli teljesítményei csak arra szolgálnának, hogy eltakarják előle azt a belső ürességet, amely köré faforgácsként csavarodik. Talán nem véletlen, hogy az egyik legelterjedtebb, posztmedievális nyugati mitológéma a Faust-mondakör, melynek központi motívuma az, hogy külső sikerei érdekében a főhős eladja a lelkét Gonosznak. Az újra és újra feldolgozott Faust-toposz nem más, mint Nyugat elnyomott történelmi lelkiismeretének felszínre törése. Nyugat belső aktivizmusa persze már keresztény korszakában is jól átütött, és itt elegendő a gótikus formákban rejlő dinamizmusra gondolni. Nyugat „megkeresztelt” dinamizmusa azonban ekkor még fölfelé, az ég felé tört.¹⁶ Ahogy azonban fokozatosan eloldotta magát a kereszténységtől, ez az eredendő dinamizmus egyre inkább a horizontális terjeszkedés, az anyagi világ fölötti hatalomszerzés szolgálatába állt. Nyugat a tudásnak egy olyan formáját preferálta, amely közvetve vagy közvetlenül átváltható hatalomra (Francis Bacon: *scientia potentia est* – „a tudás hatalom”).¹⁷ S már jó néhányszor felrémlt a nyugati kultúra felelős képviselői előtt az a vég, amit a legelső és *par excellence* nyugati mítosz, Atlantisz mítosza megfogalmazott: fejlődése csúcán, „éppen akkor, amikor a legszebbnek és a legboldogabbnak tűnt azok szemében, akik képtelenek az igazi, a boldogság felé vezető életet meglátni”, kapzsisága és hatalomvágya miatt Atlantisz fölött összezsaptak a tenger hullámai.¹⁸

Kelet és Nyugat tehát nemcsak egyszerűen markánsan különbözik egymástól, de voltaképpen két pólust is alkotnak. És most érkezünk el az egész problematika legkényesebb kérdéséhez, a *szimbolizmus* és a *historizmus* kapcsolatához: vajon kapcsolódik-e, s ha igen, miképpen kapcsolódik a keleti és nyugati égtáj szimbolikus megkülönböztetése Kelet és Nyugat történelmi-földrajzi különbségéhez? Mert ha erre a kérdésre válaszolni tudunk, akkor már tulajdonképpen válaszoltunk arra a kérdésre is, hogy Kelet miért lett Kelet, és Nyugat miért lett Nyugat.

Idézzük fel röviden kelet és nyugat szimbolikus jelentőségének leginkább magától értetődő vonásait. Kelet a nap felkeléséhez, a fény születéséhez, a világosság növekedéséhez kapcsolódik, általában a kezdethez és a világossághoz, a friss és növekvő erőkhöz, a felemelkedéshez, az aktivitáshoz és a progresszióhoz. Ezzel szemben nyugat a nap leszállásához, a világosság csökkenéséhez, a fény halálához kapcsolódik, általában a véghez és a sötétséghez, a hanyatló és kimerülő erőkhöz, az alászálláshoz, a passzivitáshoz és a regresszióhoz.

Nos, első pillantásra az ember hajlamos lenne azt mondani, hogy a progresszió és az aktivitás egyértelműen Nyugattal társítható, és hogy paradox módon a Nyugat ülteti át a gyakorlatba a kelethez mint égtájhoz kapcsolódó szimbolikát. Ha azonban megpróbálunk mélyebbre tekinteni, akkor könnyen más megvilágításba kerülhet az égtájak és a földrajzi egységek kapcsolata.

Mindenekelőtt nem szabad megfélemlenkezni arról, hogy az égtájak szimbolizmusa a fényhez/világossághoz, a napfényhez, specifikusan pedig a Naphoz kapcsolódik. A posztkeresztény Nyugat alkalmazza ugyan a fény szimbolizmusát („sötét középkor” *versus* „felvilágosodás”), de a Nap szimbolizmusa már nem fér bele szellemi horizontjába. A Nap mint szimbólum ugyanis az istenihez és a transzcendenshez kapcsolódik, és fokozott erővel hordozza a „lenttel” szembeállított „fent”, illetve a „földdel” szembeállított „ég” eszméjét. Fénye az Ég ajándéka a Földnek. Kelet és Nyugat különbsége azonban elsősorban abban van, hogy Kelet az Ég, Nyugat ellenben a Föld mellett döntött. Nagyon is kérdéses tehát, hogy Nyugat, mely emancipálta magát minden metafizikai instanciától (vö. „Isten halála”), s melynek minden eszménye a földhöz kötődik és a társadalom tagjainak földi boldogulását szolgálja – és amely szerint az „ember alapvetően egy kétlábú szárazföldi állat, akinek az a rendeltetése, [hogy] társadalmi, politikai és gazdasági önérdékét hajszolja, és egyre növekvő számban és választékban biztosítsa magának az anyagi javakat”¹⁹ –, mennyiben kapcsolható a Naphoz és a világosság növekedéséhez. És pontosan ez az *esszenciális attitűd* volt az, amit Kelet szakrális civilizációi már több mint kétezer évvel ezelőtt hanyatlásként, regresszióként fogalmaztak meg (lásd különösen az indiai puránikus irodalmat). Hogy ezt az esszenciális hanyatlást milyen *akcidentális fejlődés* kíséri (amely elsősorban nem is az ember, hanem az őt körülvevő civilizatorikus armatúra fejlődése), autentikus keleti szemszögből érdektelen, de még nyugati szempontból sem értékelendő maradéktalanul pozitívumként (vö. Faust).

De van itt még valami, ami Keletet félreérthetetlenül kelethez, Nyugatot pedig félreérthetetlenül nyugathoz kapcsolja. A keleti szakrális-tradicionális társadalmak számára az *orientációs* pont mindig is a kezdet, az eredet, a forrás volt: mindig is az isteni kezdethez akarták magukat tartani. Kelet számára a tökéletességet a kezdet képviseli, és azt a *múltban* birtokolta, és ezért a történelmet regresszióként, folyamatos visszafejlődésként éli meg, s mindent meg is tesz azért, hogy ezt a regressziót – a távolodást az isteni kezdetből – lassítsa. A nyugati társadalmak számára ezzel szemben az „*okcidentációs*” pont

mindig a vég, mert a fejlődés mindig valamiféle végső, de soha nem körvonalazott célra irányul. A Nyugat számára a tökéletességet ennek megfelelően a *vég* képviseli, és az a *jövőben* fog megvalósulni. Nyugat ezért evolucionista és progresszivist, és mindent meg is tesz annak érdekében, hogy progresszióját – közeledését a vágyott végső célhoz – gyorsítsa. Kelet tehát tekintetével és vágyaival kelet felé fordul, a forrás felé (= orientálódik), Nyugat ellenben tekintetével és vágyaival nyugat felé fordul, a „torkolat” felé (= „okcidentálódik”).

Kelet mint kronogeográfiai kategória ilyen módon szimbolikus értelemben éppúgy szorosan összetartozik kelettel mint égtájjal, mint ahogy Nyugat is összetartozik nyugattal mint égtájjal. Ez volna az oka a Kelet és Nyugat közötti markáns különbségnek? Ezt nem tudhatjuk, de azt tudhatjuk, hogy *Nyugat nyugaton már születése pillanatában is Nyugatnak született, Kelet keleten pedig már születése pillanatában is Keletnek született.*

6. Orientalizmus – orientalisztika – Oriens

Azokat a transzcendens értékeket, amelyeket az európai ember a kereszténységben, Nyugat e történelmi intermezzójában korábban keresett és meg is talált, immár nem találhatja meg benne, éppen azért, mert azt az elmúlt évszázadokban sikerrel dekonstruálta. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a jelenkori nyugati embernek nyugaton már semmi nem kínálja azt, amire lényé legmélyén szomjazik, hanem azt is, hogy az *individuális történelmi visszakapcsolódás* lehetősége is bezárult előtte. Részint („keresleti oldalról”) a kereszténységgel mint történelmi valósággal szembeni fundamentális animozitása miatt, részint („kínálati” oldalról) pedig azért, mert a jelenkori kereszténység saját *történelmi valóságát* is jórészt megtagadta, miközben – megfélelkezve arról, hogy a betű öl, s csak a lélek az, ami élte – önmaga evangéliumi rétegeit egy olyan analitikus vizsgálatnak vetette alá, amely egyenértékű a viviszekcióval.

Ha a nyugati ember fényre szomjazott (nem saját fényre, hanem az isteni fényre), akkor *mindig* – már az antikvitásban is – *kelet* felé nézett. *Ex oriente lux*. Most is kelet felé néz, és onnan várja a „csodát”. A nyugati eredetű – és már a felfedezésekkel és a gyarmatosítással meginduló – globalizáció azonban felszámolta azt a Keletet, amelytől a nyugati ember megkaphatta volna azt, amire szomjazik, hiszen a globalizmus egyúttal nyugatosítás, illetve elnyugatiasodás is. Ami maradt Keletből – nem történeti, hanem informatív és teoretikus értelemben –, azt Nyugat számára jórészt az orientalisztika őrizte meg. A nyugati orientalisztika egy virtuális múzeum: többé-kevésbé hi-

teles képet ad Keletről, de amiket mutat, azok csak fényképek. Minthogy azonban az orientalisztika tudomány, természetesen hiba lenne ettől többet várni tőle. Az orientalisztika – különösen korai állapotában – kétségtelesen a nyugati globalizmus és felsőbbrendűség jegyében fogalmazta meg önmagát, de már ekkor is bőségesen voltak olyan utazók, kutatók és tudósok, akik többé-kevésbé függetleníteni tudták magukat történelmi-földrajzi meghatározottságaiktól. Az újabb orientalisztika pedig – társ-tudományaival egyetemben –, ha legtöbbször csak tárgyi értelemben is, de hiteles képet tud mutatni a Kelet bizonyos aspektusairól. Se szeri, se száma az ilyen jellegű, felbecsülhetetlen értékű „leletmentéseknek”, és különösen az elmúlt két-három évtizedben ezek száma és minősége a nagy nyugati nyelveken ugrásszerűen megnövekedett.

Az aktivizmusban uralomra jutó linearitás a kiteljesedett nyugatiság letisztult formavilágát képviseli, s éppúgy kifejezi a technikai civilizáció diadalát a kultúra fölött, mint azt a szimplifikációt, amely a tudomány redukcionista látásmódját áthatja.

Kelet „fizikai” – politikai, gazdasági, kulturális – értelemben vett felszámolása azonban csak első fázisa a nyugati globalizációnak. Edward Said nagy port felvert könyve, az *Orientalizmus*²⁰ éppen Kelet e „fizikai” felszámolása elleni tiltakozás jegyében született. Said határozottan és élesen fordult szembe azzal az orientalizmussal, amelyet ő teljes mértékben a gyarmati elnyomás és kizsákmányolás kontextusában értelmezett. Said azonban a maga kritikájában nem állt meg itt: mivel úgy gondolta, hogy ahogyan az orientalizmus, mint anyugati ember Kelet felé megnyilvánuló általános attitűdje, a kolonializmus egyenes ági leszármazottja, éppígy egyenes ági leszármazottja az orientalizmusnak Nyugat Keletet tárgyiasító tudománya, az *orientalisztika*, s mivel szemlélete erősen a posztmodern iskola hatása alatt állt, az orientalizmussal együtt lényegileg dekonstruálta az orientalisztikát is.²¹ Nem lett volna azonban következetes, ha itt megállt volna: az orientalisztika dekonstrukciója ugyanis maga után vonta tárgyának, *Oriens*nek – Keletnek – a dekonstrukcióját is. Said szerint Kelet mint „eszmei tárgy” Nyugat produktuma, és csak úgy lehetünk hűségesek Kelethez, ha semmit nem jelentünk ki róla, ugyanis bármilyen kijelentés csak meghamisítja a valóságot, mivel Nyugat hamis, korlátozó és represszív (pre)konceptióit vetíti ki Keletre. Emiatt Said is kifejezetten óvakodott attól, hogy bármiféle állító kijelentést tegyen Keletről. Ez viszont egyet jelent Keletnek *mint eszmének* a dekonstrukciójával, illetve a Keletről való „beszéd” ellehetlenítésével. Said módszere ékes bizonyítéka annak, hogy mire Keletről a hitelesség jegyében lehántunk minden idegen nyugati ráakódást, kiderül, hogy semmi sem marad belőle. Said szembefordulása a nyugati orientalizmussal éppen ezért egyúttal *okcidentalizmus* is, sőt annak az egyik legkövetkezetesebb formája, hiszen a posztmodern ideológia a Nyugat eszmei fejlődésének egyfajta végső konklúziója és *non plus ultrája*. Az általa alkalmazott sajátosan posztmodern módszertan annak a törekvésnek egy változata, amely az elmúlt évszázadokban Nyugaton fokozatosan lebontotta a keresztény kultúrát. Edward Said tehát paradox módon éppen annak a gyarmatosítással kezdődő globalizációs folyamatnak volt a végső beteljesítője, amely ellen könyvével harcolni akart.

Said véleményével ellentétben azonban nagyon is szüksége van a nyugati embernek – s immár a keleti embernek is – az orientalisztikára, mert egyedül ez a tudomány őrzi hitelesen, ha nem is a „lelkét”, de legalább a „testét” Keletnek – arra figyelmeztetve, hogy a még nem

is olyan régi múltban volt egy olyan világ, amely teljesen más princípiumok mentén bontakozott ki és virágzott, mint a modern nyugati civilizáció. És talán lesznek olyanok, akik Kelet „testén” keresztül eljutnak majd Kelet „lelkéig”, és felismerik, hogy mindaz a tudás, amit Kelet birtokolt, egykoron a kereszténység formájában lényegi értelemben a nyugati embernek is a sajátja volt.

JEGYZETEK

- 1 *The Ante-Nicene Fathers. The Writings of the Fathers I–X. Vol. VII. Fathers of Third and Fourth Century.* New York, Cosimo Classics, 2007, 421.
- 2 Lásd SCHMEMANN, Alexander: *Vízből és Szentlélekből. Liturgikus tanulmány a keresztségről.* Bp., Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2012, 35., 39. és 286. VANYÓ László Kürillosz-fordítását kissé módosítottam.
- 3 HOSSEIN NASR, Seyyed (ed.): *Islamic Spirituality I–II.* London, SCM Press (World Spirituality), 1991, Vol. II. *Manifestations*, 430.
- 4 *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975, 308.
- 5 Egy nagyon hasonló témát dolgoz fel a gnosztikus ihletettségű Gyöngyhimnusz is. Lásd VANYÓ László (szerk.): *Apokrifek.* Bp., Szent István Társulat (Ókeresztény írók 2.), 1980, 9–15. („A Tamás-akták gyöngyhimnusza.”)
- 6 KALLÓS Zoltán *kedves dalai. Romániai magyar népdalok.* Bp., Hungaroton. LP album. SLPX, 1984, 18110.
- 7 Ford. TÖRÖK Zoltán. Idézi K. COOMARASWAMY, Ananda: *Hinduizmus és buddhizmus.* Bp., Európa, (Mérleg), 1989, 47. A verset – mely voltaképpen J. N. Samaddar Arnold-parafrázisa – Coomaraswamy tévesen Thomas Macaulay-nak tulajdonítja.
- 8 A reneszánsz ember történelemképében a gót hódítók játszották azt a szerepet, amit a modern ember történelemképében a vandálok.
- 9 Idézi KIMBALL, Fiske – EDGELL, Georg Harold: *A History of Architecture.* New York, Harper and Brothers Publishers (Harper’s fine arts series), 1918, 275.
- 10 Lásd ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története I–III.* Bp., Osiris, (Osiris Könyvtár), 1994–1996, I. k. 168–171. (63. fejezet. „A háromosztatú indoeurópai ideológia.”)
- 11 Bizáncnak nem is állt módjában elnyugatosodnia, mert mielőtt ez megtörténhetett volna, áldozatául esett az oszmán hódításnak.
- 12 A demokrácia születése Athénban és a királyság megszűnése Rómában egymástól teljesen független folyamat volt, mégis figyelemreméltó egészen pontos egybeesésük.
- 13 Az a folyamat, amin a római császárság a maga öt évszázada alatt keresztülment, hozzávetőlegesen megfelel annak a néhány éves folyamatnak, amelyen Napóleon alatt végbement a császárság intézménye.
- 14 Ugyanakkor arról se feledkezzünk meg itt, hogy a középkori Nyugat legelső, királyság nélküli parlamentáris rendszere egész Európa és a germán világ legnyugatibb csücskében, a még kereszténység előtti Izlandon jött létre 930-ban.
- 15 *Discourses of Rūmī.* London, Curzon Press, 1993, 67. (18. beszélgetés.)
- 16 A keresztény Nyugaton csak nominálisan élt tovább az antik imperiális eszme („Szent Római Birodalom”), amely aztán a posztkeresztény Nyugatban újjáéledt, és az egész Földet maga alá gyűrte (felfedezések, gyarmatosítás, imperializmus, globalizmus, „egypólusú világrend”).
- 17 Ezzel szemben Kelet a tudásnak egy olyan formáját részesítette előnyben, amely az embert megszabadítja kötelekeitől (Sankarácsárja: *dzsnyána móksa* – „a megismerés megszabadulás”). Az evangélium egyértelműen az utóbbihoz áll közelebb: *hé alétheia eleutheroszei* – „az igazság szabaddá tesz”.
- 18 *Platón Összes Művei I–III.* Bp., Európa, (Bibliotheca classica), 1984, III. k. 431–432. és 322. (Kritiasz 121b–c és Timaios 25d.) Ford. KÖVENDI Dénes. Ma a modern irodalom – és filmkultúra – egy egész műfaja, a *science fiction* figyelmeztet lankadatlanul arra, hogy a haladás egyre hatalmasabb és lenyűgözőbb buboréka egyszer csak elpattan – miközben Nyugat e futurisztikus mitológiájának szinte napról napra egyre erősödő kiáltása szemlátomást egyáltalán nem jut el a *science* füléig.
- 19 SHERRARD, Philip: A modern tudomány és az ember dehumanizálódása. *Ars Naturae. Ökológiai, társadalmi, kulturális folyóirat* 2011/3–4., 35. Ford. VUKICS András.
- 20 Bp., Európa, 2000.
- 21 Said kísérlete az orientalisztika dekonstruálására annak az általános posztmodernista törekvésnek az egyik megnyilvánulása, amely számos diszciplínával igyekezett hasonlóképpen eljárni, ideértve még a természettudományokat is.

Zelnik József

Ex oriente lux(ifer)*

■ A modernség lényegében gnosztikus eredetű. Ez volt a XX. század valójában észre sem vett legkihívóbb elmélete. Eric Voegelin robusztus életműve erre a tételre épült. A század szellemi nagyságai viszolyogtak ettől a gondolattól. Bár lehet, hogy Voegelin „csak” úgy járt, mint Kolumbusz, aki, ha Indiát nem is találta meg, de felfedezett egy új világot. Azt, hogy a modernség ateológiája mögött egy évszázadokon (ezredek?) át rejtőzködő teológia, az „idegen isten” teológiája triumfál. Vélhetőleg nem az volt Voegelinnek a fő baj, hogy rámutatott, a nyugati kultúrának a reneszánsz óta nincs tiszta képe a mozgását alapvetően befolyásoló (neo)gnoszticizmusról, hanem hogy feltárta a marxi forradalom-tétel hamis Prométheusz-gyökereit, azon túl pedig a kommunizmus és a faszizmus ontológiailag közös gyökereit. Részletesen elemezte többek között Marx, Nietzsche, Hegel, Heidegger filozófiáját, mint a (neo)gnoszticizmus fedőelméleteit. Leírta a modern gnoszticizmus mozgalmait, amelyek a következők: progresszívizmus, pozitívizmus, marxizmus, pszichoanalízis, kommunizmus, faszizmus, nemzetiszocializmus.

Mikor azt mondjuk, hogy a modernitás lényegében gnosztikus eredetű, akkor ezzel a gesztussal az egész modernizmusra „emelünk kezet”. Nehogy úgy járjunk, mint Szolón, akit egy egyiptomi pap figyelmeztetett, hogy: „Ti görögök olyanok vagytok, mint a gyerek, aki kezet emel saját dajkájára. Nagy tudósnak képzelitek magatokat, holott még a világ történetét sem ismeritek.” Szolón vélhetőleg az ilyen intéseknek és talán egy mélyebb beavatásnak köszönhetően lett a görögség legnagyobb államfője. A régi, még archaikus mosolyú görögség tipikus megtestesülése, a görög világgal kezdődő új világtörténet egyik legeszményibb alakja. A hagyomány neki tulajdonítja azt a jelmondatot, hogy legjobb mindenben a középút.

Ha eléggé érzékenyen akarunk közeledni világunk mai szellemi meghatározottságaihoz és mozgásaihoz, úgy véljük, megkerülhetetlen a gnoszticizmus körvonalazá-

sa, a kereszténység és a gnosztikus tanok párharcának felvázolása. Annak megvizsgálása, hogy a gnoszticizmus az Kr. u. utáni első századok vallási mozgalma-e csupán, vagy az emberi elme örök kísértése. Felmerül az a kérdés is, hogy valójában mit üldözött és fogadott be a római kereszténység a gnózis tanításaiból. Hogyan indítja és merre Fiorei Joachim gnosztikus reneszánsz próféta a modern gnoszticizmus korát?

A jelenkori szekularizáció egyik fő oka nem az-e, hogy a római kereszténység a hitet szembeállította a szakrális gnózissal, és nem csak a gnoszticizmussal?

A modernizmus, főleg a késő modern világidegensége vajon nem a gnózis birtokosainak arisztokrata idegenség kultuszából és megközelíthetetlen „idegen istenük” képzetéből, valamint evilágba vetettségük tragikus világképéből fakad-e? Ebben a világban sehol semmi Árkádia, csak arkanum, amivel elkülönülhetnek az emberiség nagy sokaságától.

Mi alapozta meg a modernkori nihilizmust? Meghatározók-e a gnosztikus gyökerek?

Melyik isten halott? A kozmosz istene a Demiurgosz, aki a gnosztikusok szerint Jahve, vagy az „idegen isten”, vagy akire Nietzsche gondolt? De kire gondolt Nietzsche saját magán kívül?

Világunk börtön, és – heideggeri kifejezéssel – belévetettség (Geworfenheit), és csak a semmiségből a semmiségbe vezető út koncentrációs légere? Milyen tőkével sáfárkodik a (neo)gnosztikus irodalom félelembankja?

Az ember létezése véletlen szülte demiurgoszi bal eset-e, vagy mindahányan az Isten által teremtetett élet vendégei vagyunk?

A Föld idegenje

Amikor Nietzsche a XIX. század végén azt mondta, hogy a nihilizmus, ez az iszonyatos vendég az ajtónk előtt áll, tévedett, mert azt kellett volna mondania, hogy újra az ajtónk előtt áll. Az újdonság legfeljebb az, hogy nemcsak

az eliten hatalmasodik el, hanem az egész emberi társadalmon is.

A világ egyetemes bűnösségének a kinyilvánítása majdnem kétezer évvel ezelőtt megtörtént. A földi szellem két, egymást átható iker-Napja, a gnoszticizmus és a római kereszténység a földi létezés bűnössége köré szervezte megváltásait. Ahogyan a börtönviseltek – maguk által sem ismert okból – magukra tetoválják a „bűn az élet” „kinyilatkoztatást”, úgy a gnosztikusok kivetettségként, húsba börtönzéseként fogják fel a földi életet. A római keresztények is kacérkodnak a bűn misztikumával, mikor az eredendő bűn valójában soha pontosan meg nem határozott képletét odaszögezik az almafára az emberi jelenség kezdetéhez. Érdeemes lenne megvizsgálni, hogy az emberi teremtés kezdetének kriminalizálása milyen negatív és esetleg pozitív hatással volt az elmúlt évezredek európai fejlődésére. Az Ószövetségben a bűn szó több mint négyszáz helyen jelenik meg. Összehasonlításként a szeretet szó százötven helyen. Jézus a négy evangéliumban nem beszél az áteredő, az eredendő bűn fogalmáról. Az ószövetségi könyvek nem írnak az áteredő bűn fogalmáról. Majd csak JSir 25, 24 és a Bölcs 2, 23 szól arról, hogy a halál az ősszülők bűnének következménye, de nem állítja azt, hogy a bűn átszáll az utódokra.

Az Újszövetség említi az ősszülők bűnét, de nem vonja le azt a tételt, hogy az ősök bűne egy általános bűnös állapot oka lenne. A római kereszténységbe Pál apostol hozza be a bűnös állapot átöröklésének tételét. Kérdés, hogy Pál honnan szerezte ezt a tant, ha az sem az Ószövetségben, sem Jézusnál nem szerepel? Többben a megvilágosodása utáni titkos hároméves Arábiai tartózkodását és ottani beavatását tekintik forrásnak. Szintén kérdés, hogy ezt az utazást földrajzi vagy metafizikai utazásnak kell-e tekinteni? A metafizikai hagyományban Arábia a vad, rendezetlen, tudati természet világa, tendenciájában destruktív, műveletlen.

Mire akar utalni Pál arábiai utazása? Azé a Pálé, aki a legműveltebb kortárs farizeus törvénytudó Gamáriel – a nagy Hillel unokája – tanítványa. Gamáriel viszont szintén kétarcú ember. Ő fogatja el az apostolokat, majd – egy furcsa megvilágosodás után – ő harcolja ki szabadon bocsátásukat. Védőbeszédében – az eredetileg üldöző – felmutatja a földön működő mélyebb (vagy inkább magasabb) erők megértésének szükségességét. Felszólítja a főtanácsot: „álljatok el ez emberektől, (ti. az apostoloktól), és hagyjatok békét nekik: mert ha emberektől van e tanács, e dolog semmivé lesz; Ha pedig Istentől van, ti fel nem bonthatjátok azt; nehogy esetleg Isten ellen harcolóknak is találtassatok”.

Gamáriel a Talmud szerint zsidó maradt, a keresztények viszont azt állították, hogy megtért, de megtérését elhallgatta, hogy a Főtanácsban segíteni tudjon a keresztényeken. A Római Martyrologium szentként tiszteli. Lehet, hogy Gamáriel és Saul-Pál helyzetére úgy is lehetne tekinteni, mint Keresztelő János és Jézus helyzetére.

Ez persze nem magyarázza meg azt a tételt, hogy Pál honnan vette és miért az eredendő bűn tételét. Azt az elképzelést, hogy az emberi jelenség indulása a Földön bűnnel kezdődött, ráadásul egy olyan bűnnel, amely nemzedékről nemzedékre átöröklődik. Így maga a bűn, mint egy kozmikus vírus az emberi nembe való beleszületéssel terjed, és nem például egy olyan utánzással, amit szabad akarattal követünk el. Ez az elképzelés a gnosztikus mitológia alaptételeiből származik. A mandeus irodalom például így fogalmaz: *az élet a világba vettetett, a fény a sötétbe, a lélek a testbe*. Ez az eredendő erőszak tétel az idegenséget tette a kozmoszban való létezésünk középpontjává. Az ember lett a Föld idegenje, Isten pedig a teremtéstől távoli idegen, az ismeretlen isten. A kettő között pedig egy elszabadult Demiurgosz, a Nagy Öntelt barkácsolja a teremtést.

Jön a Kelet számárháton

Eme vázlatos bevezető és problémafelvetés után nézzük meg, hogyan fejlődött ki a modernség világidegenség képlete, amiben az emberi jelenség szellemileg tobzódik, és lelkileg remeg.

A XV. század elején nagyon hasonló helyzetben volt Európa, mint manapság. Az iszlám készülődött, hogy egy szent háborúnak nevezett kiáramlással rátegye kezét Európa gazdagságára. A politikai elit mélyponton volt. Két örült király uralkodott: a francia VI. Károly és a cseh Vencel, aki a szakácsát nyársra húzatta és megsüttette. Ehhez járult két gyengeelméjű az angliai VI. Henrik és III. Frigyes, akiről egy német krónikás azt írta Konstantinápoly elestének hírére: „A császár otthon ül, kertjét ápolja, és kis madarakat fogdos a nyomorult.” Ebben a században volt úgy, hogy pápából három is akadt egyszerre. Most jobban állunk, csak kettő van.

1436–37-ben Palaiologosz VIII. Mihály a török veszedelem ellen Nyugatról várt segítséget. Tudta, hogy ennek feltétele az egyházszakadás megszüntetése. Hajlandó is volt erre. A bizánci császár a kor talán legnagyobb filozófusát – Géorgiosz Gemisztoszt, akit Plethónnak (kis Plátónnak) is neveztek – küldte a zsinatra. A „Nyugat” képtelen volt kezelni ezt a helyzetet. Máig is ettől pusztul. Pedig ekkor egy Nyugat-keleti díványon jöhetett volna létre a kulturális („szakrális”) nász. Mivel ez nem

sikerült, megfordult a helyzet, és egy Kelet-nyugati diványon jött létre Európa szellemi fordulata. De nem az a Kelet jött, és a Nyugat ettől nem az a Nyugat lett. Nem véletlenül játszadózom itt Goethe Nyugat-keleti diván szóképével. Goethe megundorodva a háborúktól, a hatalmi politikától lélekben elköltözik Keletre:

*Észak, Dél és Nyugat reszket
birodalmak, trónok vesznek,
Napkeletre, fuss el messze...*

Ám van egy kézzelfoghatóbb oka is Goethe Kelet felé fordulásának. Éppen az idő tájt a weimari protestáns gimnázium dísztermében muszlim istentiszteletet tartottak. Goethe multikulturális áhítatba esik. Ez nem olyan nehéz neki, mert különben is utálja Rómát. Még arra is képes volt, hogy fiatal barátja, Novalis művét cenzúrával sújtotta csak azért, mert ő, Európa egyetlen lehetőségeként a kereszténységet nevezte meg.

Visszatérve az európai XV. század sorsformáló idejéhez, látnunk kell, hogy a nagy alkalom: Kelet és Nyugat (legalábbis annak keresztény) szintézise elmaradt. Mi magyarok erre könnyelműen szoktuk mondani, hogy „több is veszett Mohácsnál!”. Csak az a baj, hogy Mohács is ott veszett el. Bizánc és a Nyugat összefogása híján. Mentségükre legyen mondva akkor is a magyaroknak, hogy az ő vezetésükkel megpróbálkoztak a lehetetlennel, és kereszties hadjáratot indítottak, ám 1444-ben, Várnánál, megsemmisítő vereséget szenvedtek. Különben azt se feledjük, hogy a magyar király a nagyváradi török–magyar békeszerződést szegte meg a támadással.

Konstantinápoly Várnánál esett el. Európa akkor is zavaros, értelmetlen, kicsinyes széthúzása miatt veszített. Talán máig sem mérte fel mekkorát. Egy évtizeden belül a török félhold már a Balkán szívében, Bosznia előtt triumfál. És akkor, 1460 júliusában, az éppen haldokló bogumil világból elindul számárháton egy Leonardo de Pistoria nevű toszkán származású szerzetes Firenze felé. A számár vélhetőleg a leggyanúsabb állat a Földön. Ha valaki számárháton belovagol Jeruzsálembe, összedől a Templom is. Ha egy szegény, egyszerű szerzetes számárháton néhány könyvet Keletről elvisz Firenzébe és azokat Cosimo de Medici lefordíttatja, akkor – mint (egy) élesztőtől – a kenyér megerjed, és Európa felfúvódik. A keresztény világ – legalább is Róma – éppen azt ünnepli, hogy a törökök megsemmisítették az európai manicheus kereszténység utolsó ágát, a bogumilokat, s ezzel vége a Rómára legveszedelmesebb eretnecségnek. Annak, ami ellen ők a katarok kiirtásával harcoltak.

Mikor Ficino hozzáfog – Cosimo biztatására – a frissen szerzett rejtélyes könyvek (a *Corpus Hermeticum*) lefordításához, még senki sem sejtí, hogy Kelet megérkezett. De nem az, amit a római kereszténység várt, hanem az, amitől máig is a legjobban retteg. Ez Hermész Trismegisztosz és a gnoszticizmus Keletje. A reneszánsz kitalálja azt a formát, hogy ez a gnózis (tudás) ezután az egyházban is rejtőzködjön, mint egy gazdatestben. Érdekes megvizsgálni, hogy mit veszélyeztetett ezzel a vállalkozással az európai szellem, és főleg azt, hogy felfelé vagy lefelé kockáztatott. Nem először kockáztattunk, ha figyelembe vesszük azt a vélhetőleg igaz tételt, hogy a középkor Markion és a manicheus gnoszticizmus elleni harcból született. Mintha úgy lenne megszerkesztve a világunk, hogy a coincidentia oppositorum, az ellentétek különös egybeesése közben mozdul a legnagyobb. A kérdés az, hogy a mozdulat iránya milyen hatást fejt ki az emberi pszichében. Föl tudja-e dolgozni, vagy maga alá temeti ez az új mozgás. Tételezzük fel, hogy a középkor kezdetén a keresztény kontra gnosztikus háború pozitívan hatott, és felfelé mozdította az emberi jelenséget. Fel egészen a gregoriánig és a katedrálisok koráig. Ezzel szemben a reneszánszsal induló – ráadásul rejtett – neognosztikus – keresztény összecsapás lefelé hatott a létezésünk minden szférájára kiteljesedő újkori nihilizmusig.

A materialista úrfelmutatás

Az újkor első igazi sikerkönyve lett Marcilio Ficino fordítása, a *Pimander*. A benne (újra)felfedezett hermetikus világkép lánggra lobbantotta a reneszánsz képzeletet, s mint egy világítótest a körülötte keringő bódult bogarakat az egész szellemi életet uralni kezdte. Kikezdte a keresztény szimbolikát is, és tudva-tudatlanul rejtőzködve – és dicsekedve – elkezdte átírni az addigi szakrális kánont.

Jelképes pillanat, amikor, 1482-ben, már a sienai katedrálisba bekerül Hermész Trismegisztosz képe. Különös a gyorsaság és fogékonyság, ha figyelembe vesszük, hogy a *Corpus Hermeticum* csak néhány évvel azelőtt jelent meg Trevisóban: *Mercurii Trismegisti. Liber de patesztate et sapientia Dei, or Pimander* címmel. Évszázadokon át rejtett és néha kevésbé rejtett szellemi építkezés volt amögött, hogy ez lett akkor a Zeitgeist. A sienai kép aláírása, vélhetőleg az egyházi cenzúra megnyugtatóására az, hogy Hermész Trismegisztosz, Mózes kortársa. Kellően fel nem tárt az a tétel, hogy ez a hermetikus szellemiség valójában az Ószövetséget és Mózeszt akarta leváltani a

római kereszténység mögül. Szemlélteti ezt a szándékot, hogy Ficino elsőbbséget tulajdonított Zarathusztrának Mózessel szemben. Művében több mint hetven alkalommal említi Zarathusztrát, és egyértelműen a mágiával társítja. Feltehetjük azt a kérdést is, hogy a protestantizmusban – majd az ellenreformáció után a katolikus egyházban (liturgiában) – az Ószövetség talán éppen a hermetikus befolyással szemben került túlzott szerepbe az Újszövetség rovására.

A hermetikus isteni figura felmutatása után nem sokat várat magára a hermetikus ember felmutatása. Ráadásul nem akárhol, magában a Vatikánban, 1510-ben elkészül Raffaello *Athéni iskola* című műve. A kép a különböző tudásterületek – a metafizika, a teológia, a mágia és a természetfilozófia – összecsengését illusztrálja. Sugalmazza, hogy a matematika és a perspektíva ismerete viszi közel a művészt és a gondolkodót Isten művéhez. (Erre később Florenszkij kapcsán visszatérek.) A kép bal oldalán lévő oszlop és az előtte álló növénykoszorús figura azt jelenti, hogy az orfikus kinyilatkoztatás a filozófia fundamen-

tuma. A kép közepén Platón – a művész-filozófus – az ideális szépség megfogalmazója. A kép jobb oldalán Zarathusztra – a káld mágus – (mit is keres az athéni iskolában?) tartja az égboltot, hirdetve, hogy a csillagismeret az út a lelki megvilágosodáshoz és a spirituális felemelkedéshez. Raffaello, mint hermetikus ember Zarathusztra mellett áll, tudatosítva, hogy a művészeti alkotás az isteni teremtettség mintájára működik. A hermetikus ember így a Vatikán hőse lett. Néhány éven belül az oltárt is elfoglalja. Matthias Grünewald az isenheimi oltárképen megfesti (1513–15) Krisztust mint a hermetikus ember feltámadását. A Krisztust emelő fénykörív visszavezeti az elemeket az ősi mindenség egységébe. A sírkendő és a szent fény mágikus összhangban van a négy kozmikus elemmel. A feltámadás ragyogó spirituális fénye elvakítja, földre sújtja a materiális világot jelképező katonákat. A feltámadó Krisztus az ezoterikus ember foglalataként jelenik meg az ő érzeki és testi minőségében és tiszta szellemi valójában. Grünewald ebben a látomásos képében 400 évvel megelőlegezi Teilhard de Chardin rajongó pánevolucionista panteizmusát, amelyben a kozmosz egy élő, lüktető, magát tökéletesítő jelenség, és fejlődésének a csúcsa az őt majd betöltő krisztusi ember. Némileg illúzióromboló, hogy Teilhard a tudományt istenítő lendületében a saját elmélete – a nooszféra – működő modelljének tekintette az 1955-ös Geofizikai Kongresszust.

A lényeg az, hogy a reneszánsz művészeknél és a XIX–XX. századi intellektuális világban megerősödik a keresztény nyugati civilizációellenesség, provinciálisnak tekintik azt, és elvágyódnak egy „egyetemesebb” történelem fölötti „mitikus” „vallás”-ba. Az a kérdés, hogy a reneszánszban és most a mi világunkban mit készít elő ez az elvágyódás? Valódi szellemi építkezés működik-e ezekben az elképzelésekben, vagy az emberi jelenség ismeretlen hátterére vetített előítéletek ezoterikus kimunkálása folyik?

A művészetben, mint a legérzékenyebb ismereti formában megjelenő ideák előbb-utóbb a tudományra és a társadalom más területeire is hatnak. Ez jellemzően így volt a reneszánszban. A hermetikus miszticizmus salto mortaléja a tudományos világkép radikális megváltozásához vezetett. Ex oriente lux, keletről jött a fény és elhozta a Napot. Leváltotta a Föld-centrikus világképet. A Napnak világképet meghatározó centrumba helyezése Egyiptomban már majdnem háromezer évvel korábban, Ehnaton alatt megtörtént. Ezt a mozgalmat érdekes módon ott is reneszánsznak, újjászületésnek nevezték. Amennyire ki lehet következtetni a ma már bőven rendelkezésre álló anyagokból, Ehnaton robespierre-i alkat

volt. Az ő felvilágosodás utáni ünneplése az egyház és a teremtető Isten ellen fellázadó fáraónak szólt. Ráadásul – tévesen – egy mítoszt építettek köré az egyistenhit megteremtéséről. Ez a tétel egy evolucionista dogmának mechanikus kivetítése; annak, hogy a kezdeti egyszerűség, primitívség halad a tökéletesség felé, így a primitív vallások az egyistenhit felé. Csakhogy a kultúrantropológiai vizsgálatok, empirikus anyagok az ún. primitív népek körében kimutatták, hogy mindenütt, eredendően létezik az egy teremtető Istenbe vetett hit.

Ehnaton ezt az eredeti egyistenhitet, az Amon-hitet próbálta leváltani az Aton-hitre, és abban saját személyes istenségére. Az Amon-hit magasrendű transzcendenciájához képest az Aton-hit egyszerű napkultusz materialista színezettel. Gyanúsak tűnhet, hogy ahol a Napot helyezik a világkép középpontjába, ott előbb vagy utóbb uralkodó lesz a materializmus. Ezt láthatjuk a reneszánsz idején is. Giordano Bruno a zseniális szélhámos – akit Európa minden szellemi központjából, vagy veréssel, vagy pénzzel eltávolítottak – kifecsegi a lényegét. Szerin-

te azért kell dicsőíteni Kopernikusz felfedezéseit, mert annak lényege nem tudományos, a heliocentrizmusnak ugyanis mágikus jelentősége van. Lenézte Kopernikust, aki „csak” matematikusként értette meg saját teóriáját, miközben ő az isteni misztériumok hieroglifájaként képes megfejteni a kopernikuszi, égi diagramot. Végso-ron ennek a máglyáig összeférhetetlenkedő szellemnek lett igaza, mert a heliocentrikus világkép mára érdeklenné vált (lásd relativitáselmélet, kvantummechanika), az a világkép pedig, amit elindított a materializmus, a XX. századra uralkodó lett.

A Föld–ember–Isten világkép leváltása kaotikus mozgásokat indított el. Ha igaz az a tradicionalista elképzelés, hogy a társadalmi rend a kozmikus rendet tükrözi, akkor egy rosszul értelmezett kozmikus rend társadalmi káoszhoz vezet.

Rossz publicisztikus elmélkedés természetesen felvetheti azt a kérdést: de hát nem az a tény, hogy a Föld forog a Nap körül? Dehogynem, csak nem ez a lényeg, hanem az, hogy minden nézőpont, világnézőpont kérdése, és az, hogy eléggé emelkedett és tisztességes-e a szemlélő. Általában a Napot középpontba helyező világképhez nemcsak egy új létszemlélet, a materializmus, hanem egy új – ráadásul (törvényszerűen?) hasonló – ábrázolás szemlélet is kapcsolódik. Ehnaton megváltoztatja az addigi egyiptomi „ikonikus” ábrázolást, és bevezeteti a profilból valót, a naturalist. A reneszánszban is eluralkodik a félprofil. Nem véletlen ez a stílus, teret enged a kánonoktól nem kötött alkotói egyéniség, az individualizmus működésének. Úgy látszik, hogy a bármikori heliocentrikus felfogás felerősíti a materializmust és a naturalizmust. Elindít egy olyan folyamatot, ami végül a tartalom nélküli üres önmegvalósító és önmegváltó kreativitás felé irányul. Talán ennek a végeredményét jelzi – tökéletesen okkult – szinten a fehéren fehér ábrázolása, ahol már oly teljes a kiüresedés, (számára a kiteljesedés!), hogy önmagát misztifikálja úgy, hogy a Keletről jövő fény nagy nemes sugárzó forrását, a Napot egy fehéren sugárzó égi atomerőművé degradálja (emeli!). Ám tudva-tudatlanul azt is demonstrálja ez a materialista úrfelmutatás, hogy befejeződött a Föld iparosítása és elkezdődött a Kozmoszé.

A kérdés persze az, hogy megfejthettük volna-e más képpen a Keletről jövő fényt, és egyáltalán miért is vágyakozik a Fény folyamatosan, hogy Keletről Nyugatra jöjjön. Miért nem tud Keleten kiteljesedni, vagy nem úgy. Miért vállalja, hogy majd fölfalja a Napot a Nyugat oroszlánja?

Nagy tanúink vannak arra, hogy Kelet nagy, tiszta, ál-misztikától mentes fényének lehetett volna és lehetne ma is más útja egy másik Nyugattal együtt.

Az ötödik fény

Nem véletlenül tartják az *Isteni színjátékot* az európai irodalom legrejtelmesebb művének. Könyvtárnyi irodalomban zseniális szellemek és hivatásos fecsegők próbálták, kísérlik meg még ma is szellemileg körbetáncolni azt a varázslatot, amit Dante művelt. Ha az irodalomesztétika többnyire száraz elemzéseitől eltekintünk, akkor is óriási az a szellemi teljesítmény – sokszor erőlködés –, ami körbefonja ezt a művet. Ha az eretnek kontra hívó dialektika csapdájában mozgó kritikákat figyelmen kívül hagyjuk, még akkor is óriási a tömege azoknak a kísérleteknek, amelyek a mű szimbolikájából próbálnak levonni mély értelmezéseket a dantei valami, és a „gondolta a fene” tartományából.

Mi most legyünk racionálisak, mint a matematika, ha eltekintünk itt a $\sqrt{1}$ -gyel kezdődő elméleti matematika tartományoktól. Talán nem tévedés, hogy Dante az *Isteni színjátékban* egy egészen más Fényt idézett meg, mint Galilei s főleg, mint Giordano Bruno szellemi imposztorsága. Ők nem olyanok voltak, mint az ókor nagyjai, akik Dante kifejezésével önmaguknak világítottak.

A Paradicsom tizenharmadik énekében Dante pontosan meghatározza azt a Fényt, ami őt vezérli:

... az Eszme fénye, mely szeretve
nemz, és ezt lelkünk Istenének érzi.
Mert az élő Fény, Napjából eredve,
s nem válva Attul, sem a Szeretettül,
mely harmadik lesz kettőből születve,
jósága által egy sugárba meggyűl
tükrözve mintegy kilenc égi karban,
mégsem oszolva többfelé az Egyből.

A Paradicsom tizenharmadik éneke különben is igazi fényhimnusz, amit a költő egy szellemi kihívással kezd: „Képzeld, aki érteni akarja...” A folytatás egy olyan „Naphimnusz”, amihez képest Ehnaton Naphimnusza – és annak „nyersfordítása”, a 104. zsoltár – egyszerű materialista természetleírás.

A Dante által sokszor említett „édes fény” megidézésével indul a fényhivatkozások költői arzenálja, amiben fényszimbolikával körbeírja a Szentháromság misztikumát és még valamit, az ötödik fényt, ami az „erők ősi Kútjából” ered, onnan, ahonnan a „tiszta Fény”.

De mi, vagy ki az az „ötödik fény”? Az „ötödik fény” Salamon király, aki mikor az Ég azt mondta neki, hogy: Kérj, „amid hiányzik!”, azt kérte, hogyan kell király-módon élni. Dante itt valamiért nyomatékosan felsorolja, hogy mit nem kért, amit akár kérhetett volna is. Nem kér-

te az „egetmozgató égi népet számba venni”. Ezzel kijelentette, hogy érdektelen számára a filozófia, – főleg a középkori – egyik központi kérdése. De a tudományt sem kérte. Ezt a korabeli tudomány egyik fontos kérdésének elhárításával jelezte, azzal, hogy egy szükséges (necesse) és egy esetleges (contingens) tételből milyen következik. Számunkra az utolsó nem kért dolog a legizgalmasabb: „hogya félkörbe háromszöget írván az mindenképpen derékszögű lesz-e?” Ez viszont itt már egyértelműen a nem euklideszi geometria kérdése. Tehát Dante felteszi a modern világ vége, a mi világunk egyik legizgalmasabb kérdését. Ezzel tudta a szélsőségekig fokozni azt a feszültséget, ami az európai világkép és az ősi bölcsesség – a „királyi-módon élni” – tétele közé feszül.

Dante még látta, mi Kelet igazi Fénye. Galilei csak a tudományos fényt látta, ráadásul ő és követőinek többsége belecsúszott abba a „felvilágosult” csapdába, hogy ideologizálták a tudományt, a vallással és főleg annak római katolikus változatával szemben. Ebből a helyzetből a tudomány a mai napig sem nagyon tudott szabadulni.

Jó lenne tudni, hogy megfordult-e Galilei fejében, hogy egy nemeuklideszi geometria keretein belül mi a jelentősége annak, hogy a Föld vagy a Nap van-e a világképünk középpontjában. Nem lehet arra hivatkozni, hogy nem ismerhette. De hát olvasta Dantét. Különben is a nemeuklideszi tétel 4500 éve bűvópatakként jelen van a gondolkodásunkban. Hogyhogy Galilei – aki nem volt rossz matematikus –, mikor egy olyan kényes kérdéshez fog, mint egy új világkép megteremtése, nem bizonytalanodik el egy pillanatra. Éppen ő, akit úgy ünneplünk, mint aki a kísértételezést összehangolta a matematikai elemzéssel.

Mintha a reneszánsz zavaros kamaszként rettegett volna a geometria matematikai libidójától. Pedig ha volt tétel, ami már akkor nem hagyta nyugodni a matematikusokat, akkor ez volt. Látszik ez azon a sejtelmes képen is, amit Jacopo de' Barbari festett, és a híres matematikust, Fra Luca Paciolit ábrázolja egy tanítványával együtt. A kép – a reneszánsz szellemes rejtőzködésével – egy „egyszerű zsánerkép” mögé rejtje az ezoterikus tudás teljességét. A perspektivikus (keresztülnéző) ábrázolást kétszeresen kihasználja: térben és szellemileg is. A „szellemi perspektíva enyészpontján” a kép matematikai diagramok és geometriai testek rejtjelezésében egy sokrétegűen elzárt szimbolikával szól az értőkhöz. Ennek a szimbolikus és ezoterikus geometriának a központi figurái a háromszög, a kör és a négyzet. Ők jelenítik meg a szellemi, az égi és a földi világot. A háromszög a Háromság (keresztényeknél Szentháromság, szabadkőműveseknél a bölcsesség jelképe), a kör a visszatérés az örök egységbe. A négyzet a Pa-

radicsom tökéletessége és a kozmosz stabilitása. Ebben a rendszerben a kör négyszögesítése – a bölcsek köve – az univerzális teremtetés legmagasabb bölcsessége. Ha így tekintünk a képre, az nem más, mint a salamoni bölcsesség átadásának pillanata. Csak sajnálhatjuk, hogy Galilei nem Fra Luca Paciolitól, hanem csak a toszkán udvar egyik tanárától Ostilio Riccitől tanult matematikát, és főleg azt, hogy miért nem „kérdezte meg” a festőt, Jacopo de' Barbarit – aki tökéletes háromszögeket festett ezen a képen –, hogy miért hajlanak ívesen kifelé a derékszögű eszköz szárai? Mi is vajon az az előbb említett salamoni bölcsesség? Mi kápráztatta el Dantét erről gondolkodva?

A középkorban a mitikus Salamon király személye köré szerveződött a világ megértése egységes szemléletének

képzete. A Biblikus Teológiai Szótár szerint a salamoni helyzet az, ha az elme állapota úgy alapul a tudatosságon, hogy a lélek egységben van a bölcsességgel és a szeretettel. A reneszánszt a felvilágosodás után – felületesen, de súlykolva – úgy értelmezték, mint visszatérést az antikvitás szabad szelleméhez, a sötét középkorral szemben. Ebben a tételben két kapitális tévedés van jelen. Természetesen a reneszánsz is – mint általában a nem elmélyült szellemi mozgások – valami ellen határozta meg magát. Lásd, hogy könnyebb lázadni valami ellen, mint valamiért. A reneszánsz az egész életet átható gótika ellen lázadt, és már Spengler is észrevette, hogy egy szűk firenzei elit rendkívül sikeres lázadása volt. A *Pimander* és a *Corpus Hermeticum* nélkül vélhetőleg szervezesebben léphetett volna és magasabb szintre a reneszánszban kétségtelenül csábítóan tündöklő dionüszoszi jelleg. Valójában nem a hermészi tudás – ami lehetett volna pozitívan megtermékenyítő is – volt a fő probléma, hanem az, hogy az antik, a Kr. e. V. század előtti Koré-mosolyú görög életigenlő világkép helyett valami nagyon más, valami azzal is ellentétes életidegen világlátás surrant be és uralta el szinte észrevétlenül az európai szellemiséget. Érdekes itt magunk elé idézni azt a Veiiből származó terrakotta Hermész-fejet (Kr. e. 500 körül), ami a római

Museo Nazionale de Villa Giulia gyűjteményében van. Ha a gótikára épülve ez a Hermész és ez a mosoly sugározta volna be Európát... Ha a hermeneutika gadameri értelmezésében ennek a két világnak a „múlt és jelen horizontja” olvadt volna össze...

Hogy történt az és miért, hogy a *Corpus Hermeticum* könyvei közé odakerült egy kakukk-mű, a *Poimandrész* (*Pimander*). Ráadásul ez lett a nyitómű, pedig ez egy önálló gnosztikus irat, és Hermész neve elő sem fordul benne. Előfordul viszont Poimandész az „Emberek pásztora” elnevezés. Vélhetőleg innen vette Heidegger azt a költői képet, hogy az *ember a létezés pásztora*. A *Pimander* fő témája a *gnózis*, az igazi tudás-ismeret elnyerése egy beavatásos vízió keresztül, majd az így beavatott kevesek a tudás birtokában megistenülnek. Itt hagyhatják ezt a földi lélekbörtönt, ahol a test élő halál, érzékeket birtokló hulla, egy bűnösen gonosz gazdatest, amibe az igazak lelke egy demiurgoszi kozmikus baleset következtében *belévtetett*. Ez volt az a csíra, az a negatív mustármag, amely az új „mennnyországbán” növekedésnek indult. Ez a világ így az idegenség centruma, s még az az *idegen isten* is – ami ugye „nincsen, nincsen” – elfordult tőle. Így ennek az idegenségfészeknek minél hamarabb el kell pusztulnia. Jöjj el, apokalipszis, *te szűlj nekem rendet!* Jöjj el, Lucifer, új fényeddel, új kozmikus világrenneddel! Hozd el az isten országát, a mi országunkat, ahol mi lehetünk az isten, ahol mi végre otthon lehetünk, s nem kísért többé bennünket az a megismerhetetlen, csak a hívőket hívó ismeretlen idegen Isten!

Egy tradicionalista közbevetés a reneszánszról és következményeiről

A legkeményebb ítéletet a reneszánszról és annak következményéről a tradicionalista gondolkodásmód adja. Eszerint a reneszánszsal kezdődően egy áltranszcendencia – a gnoszticizmus – szövetezett a hermetikus „tudománnyal”, és csapdába ejtették a vallást. Ezt talán akkor értjük meg, ha figyelembe vesszük N. Gómez Dávilának, az ultramontán hagyomány remetéjének a következő tételét: „Nem az volt az Egyház súlyos tévedése, hogy elítélte Galileit, hanem, hogy jelentőséget tulajdonított a témának, amivel foglalkozott.”

Így az Egyház balekja lett a transzcendencia nélküli modernitásnak, ami valójában nem más, mint a Föld iparosítása, ami természetesen – s nagyüzemileg – álmitológiákkal van díszletezve. Ráadásul a vallás belekényszerül, hogy tudományos álvallásokat – mint az evolucionizmus – széljegyzeteljen, s tűrje, hogy lökdössék egy

olyan úton, melynek végén tudomány és vallás egyesülését – mint az utópia-világrend vágyott célját – elérheti. Ráadásul úgy ejtette csapdába ellenfelét az új világkép, hogy maga is csapdában volt.

A nagy revelációval felfedezett hermetikus ismeret – a világegyetem részeit mozgó szimpátia és antipátia törvényeit kutatva – csődöt mondott, mert ezeket a hatásokat analitikus módszerekkel nem lehetett kimutatni. Ezért isteni kinyilatkoztatáshoz folyamodott. Szövetségre lépett a gnoszticizmussal, és hirdetni kezdte, hogy a világ és az ember megismerése (gnószisz) révén az ember megistenül, és így létrejön az egyetlen transzcendens Isten.

A zavart a megismerésfajta szervetlen keveredése okozta. Így Keletről nem a Lux jött, hanem a Lucifer, aki – a megtévesztés arisztokratájaként – egyszerre sziporkázott hasznosan és ártalmasan. Fénnyel házalt, de nem a teremtetlen fénnyel, hanem saját illuminációjával. A korszellem Faustjai szenvedelmesen és tékozlóan dőzsöltek ebben az álbeavatásban.

Másik út

Továbbra is az a kérdés, hogy létezett-e, létezik-e másik út, jobban mondva másik, ami jobb.

A reneszánsz kutatásában Frances A. Yates *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* című kötete volt a fordulópont, és nem csak alaposságával, tágas szellemiségével is. Robert S. Wesman a hermetizmus és a tudományos forradalom közötti viszonyt elnevezte „Yates tézisnek”. Ennek egyik alaptétele az, hogy Yates szerint létezik „a Hermetikus Hagyomány”, amely mind a kereszténység, mind a természettudományok világképétől különbözik, sőt, ezeknek titokban az ellenzéke. A másik tétel szerint a „mágia” alapvető hagyománya nagyon fontos tényezőnek bizonyult a tudományos forradalom során. Ez a meglepő kijelentés ma már elég széleskörűen bizonyított. Elég, ha Newton naplóira, vagy Einstein „elszólásaira” gondolunk. Nem is érdemes a különböző ismeretvilágokat nagyon egymással szembeállítani, mert megviccelhet bennünket az ördög. Azzal, hogy megmutatja, a tükör mindkét oldalán mi vagyunk, és ehhez még csak nem is kell párhuzamos világok elméletének szellemi imposztorkodásaival zsonglörkődni. Különbözik is a párhuzamos világoknak mindig van egy kis kénköszaguk, ami abból az irigységből eredhet, hogy Istennek ezt az egy „kicsinyke” világot nem sikerül privatizálni. Pedig, ahogy Cioran mondja, „a luciferi kalandban nagy jártasságra tettünk szert”.

Az európai szellem egyik igazi óriása, Pavel Florenszkij 1922-ben nem élt azzal az utolsó lehetőséggel, hogy Bul-

gakovval és másokkal az ún. „filozófus-hajón” elhagyja Szovjet-Oroszországot. Ő inkább a szabadságot választotta, a „*Szvodnij*” (szabad) lágerbe került.

Mi lehet a diktatúra szerint a halálos bűne egy olyan papnak, aki a *Paradoxonok a geometriában* című dolgozatot megírta? Nagy érzéke van az ördögnek a veszélyre. nem véletlen, hogy ez az értekezés volt Bulgakov legfontosabb – agyon aláhúzatott – olvasmánya. Ő is az ördöggel, s annak kusza tereivel bajlódott a *Mester és Margaritában*. Ha pozitív értelemben akarjuk használni a reneszánsz szót, akkor Florenszkij volt az igazi reneszánsz elme. Ő hozta el Kelet újraszületett, igazi fényét. Florenszkij egyszerre volt pravoszláv teológus, filozófus esztéta és nemzetközi rangú matematikus. *Eppur si muove* (E pur si muove) *És mégis mozog* (a Föld): erre a Galilei féle bombasztikus tautológiára épült fel modern világképünk. Mozog a Föld? Kérdézné egy cinikus, és hozzátenné, hogy ezt már Diogenész is tudta, mikor részen szegen arról gondolkodott, hogy mitől mozog a hordója s közben rájött a relativitás-elméletre, csak nem jegyezte le. Ne legyintsünk Galilei világképére, zseniálisan gyorsította fel a Föld iparosítását, és lassította le a szellem emelkedését. Ezzel szemben Florenszkij világképe és emblemikus mondata jelenthetné a fordulatot: „Mivel létezik Rubljov Szentháromsága, ezért létezik Isten.” Florenszkij szerint a képzőművészet alapvető célja a képi egység megteremtése, de ugyanakkor a geometriai, fizikai illetve fiziológiai tér egységének a megteremtése is.

Florenszkij a püthagorasz és a platóni természetfilozófiához nyúlt vissza. Ezt könnyen tehetette, mert úgy ismer- te Platont, hogy nevezhetnék a XX. század Ficinójának is. Csak ő nem az okkult felé fordult, hanem a legtisztább matematikai racionalitás felé. (Tóth Imre és Zaválnij Bogdán kutatásai kiemelten figyelemre méltóak ebből a szempontból.) Florenszkij munkássága is bizonyította, hogy kikerülhetetlenül összetalálkoznak a testvérszellemek. Amit Gallileiék nem tudtak, vagy nem akartak – az odafordulást Dante világképéhez –, azt Florenszkij kongeniálisan megtette, ráadásul egy magas szintű elméleti-matematikai vértetben. Így megfogalmazhatta: „a speciális relativitáselmélet fényében újfent értelmet nyer és megalapozásra kerül az az arisztotelész-ptolemaiosz-dantei világkép, mely leginkább az *Isteni színjátékban* kristályosodik ki végleges formájában”.

Tételes kutatásai végén természetesen felteszi az alapvető kérdést: *Mozog-e egyáltalán a Föld?* – *A Föld nem mozog, ez a Michelson-kísérlet közvetlen következménye* – válaszolja. Ezt az elképzelését a relativitáselmélet ve-

zető tudósai sem cáfolják meg, mikor kijelentik, hogy a két eset, miszerint a Föld forog-e, vagy az állócsillagok fordulnak el a Föld körül, megkülönböztethetetlen. Florenszkij természetesen nem egy természettudományos eredményt akar bizonyítani, hanem nem kevesebbet, mint Isten létét, és ehhez lesz neki fontos Rubljov *Szentháromsága*.

Florenszkij azt bizonyítja, hogy a reneszánszban eluralkodó lineáris perspektíva nem valódi emberi térérzékelés, hanem – ma úgy is mondhatnánk – virtuális világ. Ennek az ellentmondásnak eklatáns kifejezői Leonardo és Dürer vallásos művei is lehetnének akár, mert nem lehet egy képen egységes perspektívával hitelesen ábrázolni a földit és az égit.

Ezt az ellentmondást szerinte az ikonok fordított perspektívája oldja meg. Az ikon nézőpontja az, ahogy az adott jelenetet „Isten látná” azaz nem a gyülekezet felől, hanem a gyülekezet felé fordítva a nézőpontot. Innen nézve mit is jelent az oltár megfordítása? Az említett fordított vagy igazi perspektíva helyreállítja a világ szemléletének teljes nézőpontját. Összeszerkeszti a teológiai és az antropológiai teret, és belehelyezi a valóság és az örökkévalóság idő (időtlenység) dimenziójába. Ehhez a fényidő dimenzióját vezeti be, amit Florenszkij szerint az arany háttér képvisel: „A fény az ikonfestészet tradíciói szerint aranyozott, azaz nem színe van, hanem tiszta fényessége. Másképp szólva, minden ábrázolás az isteni kegyelem arany tengerében fürdik, amint az Isteni Fény hullik reá”.

Florenszkij új perspektívaelméletével és új fényelméletével akarva-akaratlanul úgy átvilágította a reneszánsz világképet és a belőle született modern nyugati világképet, hogy – úgy tűnik – a Nyugat alkonya a reneszánszsal kezdődött és Amerika „kultúrájával” végződik. Viszont arra is rámutat, hogy az igazi Nyugat így nem biztos, hogy válságban van, mert újra jöhet Keletről a Fény – olyan, amire például Florenszkij mutatott rá – ami új perspektívát világíthat meg. Ex oriente lux. Ja, és Luciferrel mi lesz? Az iszlám hagyomány szerint, amikor Mária fia, Jézus megszületett, elmentek az ördögök a Sátánhoz és ezt mondták neki: „Ma csüggedtnek látszanak a bálványok a földön.”

JEGYZET

* Részlet *Az idegen megváltása* című készülő kötetből.

Pálfalvi Lajos

A birodalom bomlástermékei

Szvetlana Alekszijevice kis posztszovjet enciklopédiája

■ Hadd kezdjem egy személyes adalékkal a Nobel-díjas fehérorosz író bemutását. 2003 nyarán eljutottam Krynkibe, a határ lengyel oldalára, egy konferenciára, és hallottam, amikor azon keseregtek fehérorosz irodalmárok, hogy Vaszil Bikau halálával talán évtizedekre elvesztették az esélyüket a Nobel-díjra. Egyikül meg is kérdezte, kit jutalmaztak tavaly – és mondhattam volna akárkit, szerintük nyilván nem élt olyan író a világon, aki jobban megérdemelte volna ezt a díjat a fehérorosz ellenzék szellemi vezetőjénél. De hiába járt közben az érdekében Václav Havel és Czesław Miłosz, hiába látszott néha oly megértőnek a már szabad Közép-Európa az újragyarmatosított posztszovjet Kelet-Európával, a nagy szovjet háborús eposzt fehérorosz nemzeti eposzra cserélő Bikau életművéből hiányzott az egyetemesség dimenziója, amely azokhoz is közel hozta volna a műveit, akiket hidegen hagyott a Szovjetunió felbomlását követő szabadságharcban az elsők közt elbukó ország sorsa.

Különös érzés volt arra gondolni, hogy Kertész Imre kitüntetése, a magyar irodalom első Nobel-díja gyászhangulatot keltett az európai periférián, mert a fehéroroszok már kezdték feladni a reményt arra, hogy valaha is észreveszik őket, és világraszóló kulturális sikerekkel ébreszthetik rá magukat és a környezetüket arra, hogy sikeresen befejezték a maguk posztkommunista etnonemzeti projektjét, modern nemzetté váltak, és talán az anyanyelvüket is sikerül – inkább föltámasztani, mint megmenteni. Mivel elmaradt a külső megerősítés, még inkább meg voltak győződve arról, hogy messze le vannak maradva Ukrajnától a nemzetépítő munkában, sőt egyre nő a különbség a két ország között. Amikor pedig Lengyelországban úgy kezdték reklámozni a kitűnő ukrán író, Jurij Andruhovicsot, hogy néhány év múlva ő lesz az ukrán irodalom első Nobel-díjasa, nem is gondoltak arra, hogy épp most fejezi be az egyik fő művét az a fehérorosz író, aki nemcsak egyike lesz a számos esélyesnek – mint Bikau vagy Andruhovics –,

hanem tizenkét évvel Bikau halála után valóra is váltja ezeket a reményeket.

Más kérdés, hogy Szvetlana Alekszijevice aligha azonosítható úgy a fehérorosz nemzeti törekvésekkel, mint Vaszil Bikau, még akkor sem, ha mindketten felléptek a diktatúra ellen, és nagyjából ugyanakkor hagyták el az országot. Inkább az egykori Fehérorosz Nemzeti Front hagyományait folytató ellenzék szövetségesének, szellemi partnerének, nem pedig a részének tekinthető. Hisz Alekszijevice oroszul ír, a második hazájának tekinti Ukrajnát, és otthonosan mozog az egész posztszovjet birodalmi térben, emellett erősen kötődik az orosz irodalmi és kulturális hagyományokhoz. A fehérorosz posztkolonialista ellenzék vele ellentétben inkább Közép-Európában és a balti államokban érzi elemében magát, nagyon is méltányolható távolságtartással tekint Oroszországra, az orosz birodalmi törekvéseknek ellenálló új Kelet-Európában keres szövetségeseket, nem az orosz értelmiségben.

Mivel nyelvvileg is különvált, nem belülről éli át az európai és ázsiai elemek összeegyeztethetlenségével küszködő orosz irodalom kétségbeejtő dilemmáit. Az újra felfedezett anyanyelv kulcsszavait nem mérgezte meg a birodalmi ideológia. S ami legalább ilyen fontos, egész másképp rendezi be a teret és helyezi el magát benne. Ebben a kontextusban Minszk nem Moszkva egyik nem túl távoli bolygója. Nem a Moszkva vagy Szentpétervár köré szerveződő, belül strukturálatlan birodalmi tér jelentéktelen regionális központja – amely ugyanabba a kategóriába tartozik, mint Taskent vagy Novoszibirszk –, hanem Európa perifériája, amely miután elvesztette középkori államiságát, a lengyel-litván államon keresztül kötődött a római központú keresztény kultúrához. Ilyen örökség birtokában a fehérorosz értelmiségnek nem kell azzal gyötörnie magát, hogy bár az orosz kultúra rendkívüli értékekkel gazdagította az európai kultúrát, az orosz létnek mindig olyan felfogása válik uralkodóvá (kötelezővé), amely Európa vetélytársaként, nem pedig a részeként határozza meg magát.

Nézzünk egy alternatív változatot a Budapestről nézve is homogénnek látszó, sokak számára a talányos „orosz világ” (russzkij mir) szerves részének tekinthető kelet-európai tér átrendezésére. Ihar Babkou minszki költő, író és filozófus a Jagelló-Lengyelországban keletkezett Tengerköz fogalmához fordul, amely a Balti-tengertől a Fekete-tengerig húzódó térséget jelöli, nagyjából Tallinntól Odesszáig. Már maga a fogalom is dühödt indulatokat vált ki abból a néhány oroszból, aki hallott róla, mert érzik, hogy már a létevel is tagadja a moszkvai birodalmi eszmét.¹

A tengerközi civilizáció antitotalitárius, posztkolonialista utópiájában Fehéroroszország és Ukrajna északként és délként, egymást kiegészítve, egymás számára vonzó titokként létezve hoz létre közös kulturális teret, melynek déli pólusán a Krím, a fekete-tengeri antik és bizánci kultúra, a „sztyeppe Hellász” található; északi pólusa, a történeti Litvánia már Skandináviával érintkezik.

Ez a tájolás nemcsak „az uralkodás és az eltüntetés” orosz neokolonialista gyakorlatától, hanem a szellemi tekintélyként, nem pedig hatalmi központként fellépő nyugati „helyettes hegemon” stratégiájától is megvéd, amely „orientalizálja” ezeket a kultúrákat. Segít szabadulni a „posztszovjet kísértetek” geopolitikai státuszától. Hisz a Kelet–Nyugat tengelyen állandóan a rút kiskacsa posztkolonialista történetét tartják műsoron, amely képtelen szépséges hatyúvá változni.²

Csak azért vázoltam ezt a szokatlan perspektívát, hogy jelezzem: az Alekszijevec műveiben kirajzolódó posztszovjet patthelyzetnek, melyben a birodalom ugyan szétesik, de újjászerveződik, nem adja át a helyét új, életképes alakulatoknak, így a megtagadott vagy elvesztett szovjet identitás helyébe sem lép automatikusan új fehérorosz azonosságtudat, marad „az öngyilkos mazochizmus széansa” – van alternatívája, egy másik nyelvben.

Ezzel a Nobel-díjjal nemcsak egy marginalizált nemzetet és a birodalom hajótörötteit ismerték el, hanem egy méltatlanul mellőzött műfajt is, ez pedig a tényirodalom vagy a riportkönyv. A Lengyelországban korábban Kapuściński-díjjal kitüntetett Alekszijevec művei sok tekintetben emlékeztetnek a Lengyelországban virágkorát élő Kapuściński-iskolára. Alekszijevec is az újságírástól jutott el a tényirodalomig, vagyis meg kellett tanulnia, hogyan lehet feldolgozni egy témát azonnali fogyasztásra és időtálló formában is. Hogyan lehet alkalmi írássokként készült cikkekből kimenteni azt, amin érdemes tovább dolgozni, mert az aktualitás elmúltával is fontos marad. Hogyan egészítik ki a szépirodalmi eszközök az újságírók technikáit.

Bár Alekszijevec 1972-ben végzett a minszki egyetem újságírói karán, már a hatvanas évek közepén dolgozott a Pripjaty-vidék lapjának (vagyis már akkor megismerte a leendő csernobili zóna fő helyszíneit, ahol később anyagot gyűjtött a *Csernobili ima* című könyvéhez). Nyilván fontos szerepet játszott írói fejlődésében az olyan világvégi lapoknál töltött tanulóidő, mint a *Kommunizmus Világítótornya* (Majak Kommunizma), amelyhez képest az országos *Falusi Újság* (Szelszkaja Gazeta) már nagyvilági orgánus volt.

Alekszijevec mindvégig elkötelezett szószólója volt annak a legkiszolgáltatottabb, legelesettebb társadalmi rétegnek, amelyet pályája kezdeti szakaszában ismert meg, még a Nobel-díj átvétele után mondott beszédében sem feledkezett meg róla. Nemcsak az érdekeit képviseli, mint egy elkötelezett értelmiségi, hanem az ő hangjukon szólal is meg, a magnóra vett monológjaikból készíti könyveit, kórossá formálva őket. Nem véletlen, hogy Alekszijevec a színházakban is komoly sikereket arat, az előszóra épülő művekből kitűnő színházi adaptációk készülnek. Ez tökéletesen beleillik abba az új tendenciába, melyben találkozik a tényirodalom és a dokumentarista színház (bár Kapuściński *A császár* című könyve már a nyolcvanas években színpadra került Lengyelországban).

Mivel Alekszijevec olyan traumatikus eseményeket dolgoz fel ezzel a technikával, mint például az afganisztáni háború, megszólaltatva szemtanúkat, áldozatokat és hozzátartozókat, művei az *oral history*hoz is közel állnak. De nem újságíróként találkozott először olyan emberekkel, akik olyan mély benyomást tettek rá a történeteikkel, hogy a médiumukká vált. Már gyermekkorában találkozott ilyen mesélőkkel, jellemző módon nőkkel, akiknek köszönhetően hamar megismerte a történetmondás és a történelem (mindenekelőtt a második világháború) női változatát. De ehhez vissza kell térnünk a gyerekkorába.

1948-ban született Ivano-Frankivszkban, Nyugat-Ukrajnában, amely a háború előtt még Lengyelországhoz tartozott Stanisławów néven. Így anyai ágon, főként a nagyanyján keresztül ahhoz a paraszti civilizációhoz kötődik, amely nem azonosult a kommunista utópiával, megőrizte emlékezetében a rezsim rémtetteit, és tovább is adta a történetet az unokáknak (így hall Alekszijevec már gyerekkorában ijesztő történeteket a nagyanyjától a több millió áldozattal járó ukrainai mesterséges éhínségről, amelyet nem természeti katasztrófa, hanem az önkény okozott, mert a meggyőzés hatékony eszközét látta az éhhalálban). Apja viszont a rendszer preparált tudatú terméke volt, aki még a birodalom összeomlása után is hithű kommunista maradt, még a koporsóba is magával vitte a párttagkönyvét.

Nem a lehetőségeket cinikusan kihasználó konformista volt (ilyen figura ellen nyilván már fiatalon föllázadt volna Alekszijevecs), hanem szent együgyűséggel ragaszkodott a kommunista ideológiához – akkor is, amikor alap már nem is volt, csak a felépítmény emléke. Ezért lehetett olyan nehéz túllépni az apjától tanult szimbolikus rendben. Miskin herceg is azért olyan meggyőző, mert nem céltudatos demagóggént, hanem nemes Don Quijoteként átkozza a római civilizációt, a birodalom ősi ellenségét. Alekszijevecs szülei falusi tanárok voltak Fehéroroszországban, az apa nem alkalmazkodásra vagy behódolásra nevelte, hanem arra, hogy higgyen az ideológiában.

A Nobel-díj átvétele után mondott beszédében is megemlékezett arról, hogy mielőtt Afganisztánba utazott, hitt az „emberarcú szocializmusban”. Itt csak néhány bekezdésben idézi fel azt, amiről *Fiúk cinkkoporsóban* címmel írt könyvet. Megmaradt az emlékezetében a „fekete tulipán” (azt a repülőgépet nevezték így, amely hazaszállította a cinkkoporsókat Afganisztánból) és a hűtőbe hozott új halottak után maradt „romlott vaddisznóság”. Mindkét kép sokkoló, de beleillik a mérhetetlen áldozatokkal kérkedő partizánmitológiába. De a következő történetre már aligha mondhatnánk, hogy akár egy orosz is írhatta volna, mert arra az irodalomra nem jellemző az olyan katarzis, melyet az áldozattal való szembesülés vált ki. Alekszijevecs, aki az első könyvét épp a háborút végigharcoló nőkről írta, borzasztó helyzetbe került, amikor beállított egy afgán civil kórházként szolgáló barakkba – öt plüssmackóval megrakodva, mint a harmadik világba látogató jóságos vörös télapó. Amikor pedig odaadta az elsőt egy gyereknek, csodálkozott, hogy miért a fogával veszi el. Mire az afgán nővér lehúzta a gyerekről a takarót, és megmutatta, hogy nincs karja „a te oroszaid bombája” miatt.

Alekszijevecs tudatában egymás mellé kerülnek az afgán és a fehérorosz áldozatok, és összeomlik a hazugság építménye. Különös, hogy egy negyvenéves nő, aki két évtizedes tényfeltáró munka után jut el a nagy kiábrándulásig, apjával együtt sírva vonja le a következtetést: „Bocsáss meg, apám [...], de elég egyszer látni, ahogy a fiúk, akik nemrég még szovjet iskolások voltak [...], idegen földön számukra ismeretlen embereket gyilkolnak, hogy minden szavad porrá váljon. Mi gyilkosok vagyunk, papa, érted?!³ Az afgán gyerek a papa és a mama iskolájából kikerült szovjet fiúk miatt nem veheti magához a plüssmacit – ez így már nincs rendben.

De Alekszijevecsnek már akkor meggyűlt a baja a cenzúrával, amikor még az „apja lánya” volt. 1975-ben kezdett dokumentarista prózát írni a második világháború-

ról. Alesz Adamovics (1927–1994) indította el a pályán, aki szintén sokat írt erről, emellett a rendezővel, Elem Klimovval együtt írta az emlékezetes *Jöjj és lásd* (1985) című film forgatókönyvét. Ma már talán furcsának tűnhet, hogy negyven évvel a háború után felkavaró művek születtek erről a témáról – de igazából csak ekkor kezdődött a trauma társadalmi feldolgozása (akkor is inkább Minszkben, mint Moszkvában). Hamarosan le is állt a folyamat, Lukasenka jóvoltából már két évtizede újra régi fényében tündököl a szovjet-fehérorosz partizánmitológia, mint ahogy az oroszok is még mindig a világ legerősebb áldozatának állítják be magukat.

Ma is összeütközésbe kerül a diktátorok hivatalos emlékezetpolitikájával az, aki kétségbe vonja a birodalom Sztálin óta változatlan háborús öngigazolását (például kiszámolja, hogy a szovjet áldozatok között hány millió fehérorosz és ukrán volt). Alekszijevecs már azzal megszegte a szabályokat, hogy magyarul is megjelent: *A háború nem asszonyi dolog* (1988) című könyvében annak a mintegy nyolcszázezer nőnek állít emléket, aki tizenhat és húszéves kora között harcolt a nagy honvédő háborúban. Bár Alekszijevecs már 1983-ban befejezte, a mű két évig kéziratban maradt, mert összeegyeztethetetlen volt az összkép a hazával azonosított hős anya emlékművével. Ezért is vádolták többek között pacifizmussal és naturalizmussal.⁴

Főbenjáró bűnt követ el, ellenséges elemmé válik az, aki ellentmondásba kerül a nagy szovjet háborús eposzszal. A *Csernobili imába* is bekerült néhány ilyen történet. Ezt is a gyerekkorában hallotta egy szereplő. A szomszédasszony mesélte neki, hogy a háború alatt partizáncsapatban harcolt, egyszer bekerítették az egységüket, de sikerült kijutniuk. Egy hónapos csecsemőt vitt a karján a mocsárban, miközben partizánvadászok lestek rájuk. Mindannyiukat lebuktathatta volna a sírása. És amikor az ember már azt várná, hogy milyen furfanggal sikerült megmentesíteni az ellenséget, hogy tudta megmenteni a csecsemőt, közli, hogy megfojtotta. Ez nem a szokásos lélekemelő, az állampolgári öntudatot erősítő partizán-történet, inkább rémületet kelt: „Mit tett ez az asszony? Hogy volt képes ilyenre? Azt hittem, azért tört ki a gyűrűből az egész partizáncsapat, hogy megmentse ezt a csecsemőt. Itt pedig megfojtották a csecsemőt azért, hogy életben maradjanak egészséges, erős férfiak.”⁵

Többek között azért sulykolják ennyire a minszki partizánmitológiát, hogy beolvasszák a fehérorosz történelem e részét is a szovjet történelem hivatalos változatába. Az oroszok mellé állítanak a fehéroroszokat, szembe fordítva őket a Nyugattal, mindenekelőtt Németországgal. Pedig a hivatalos változattal ellentétben Minszket nem

a német hadsereg, hanem a szovjet légierő rombolta le. A megszállás négy éve alatt Sztálin az októberi forradalom évfordulóján és a vallási ünnepeken is bombázókat küldött Minszkbe, a bencés templomot például a húsvéti mise idején érte találat.

Sztálin mindent megtett annak érdekében, hogy kiprovokálja a német terrort. Erre azért volt szükség, mert Wilhelm Kube főkomisszár nem degenerált szadista, hanem részben pragmatikus, részben meg csendes örült volt. Kiszabadította a börtönökből és a lágeremből a fehér orosz kultúra kiemelkedő alakjait, iskolákat és lapokat indított. Az volt a dédelgetett álma, hogy Asgard néven szent várost alapít Minszktől délre, mert azt a vidéket tartotta a germán istenek hazájának. Meg kellett hát gyilkoltatni 1943-ban, hogy véget érjen a háborús idill. Ez sikerült is, a merényletért rögtön ki is végeztettek háromezer embert a németek.⁶

A háborúról szóló korai műveiben Alekszijejics még nem állította szembe a fehér orosz nemzeti érdeket a birodalmat konszolidáló nagy mítoszokkal, inkább arra törekedett, hogy egyéni tragédiákra szálazza szét a kollektív eposzt, és ne a férfiak, hanem a nők és a gyerekek szempontjából mutassa be a történeteket. De Csernobilt már nemcsak egyéni és családi, hanem nemzeti, még hozzá fehér orosz nemzeti tragédiának mutatja be (nem szovjetként, ukránként vagy oroszként), mert elsősorban az ő országukat sújtotta a katasztrófa. Mint az egyik szereplő felidézi, a robbanásról beszámoló lapokban külön kiemelték, hogy szerencsére nem Kijev felé vitte a szél a radioaktív felhőt. Azt viszont már elhallgatták, hogy Fehéroroszországot borította el.

Alekszijejics szerint az ország ezzel a katasztrófával lépett a történelem színpadára. A szovjet ember is ekkor döbbent rá arra, hogy nem bízhatja a biztonságát a lakosokat féltő gondoskodással óvó jótékony hatalomra. Neki kell kiderítenie, hogy melyik élelmiszer származik szennyezett területről, hisz az atomkatasztrófa nem változtatott a tervgazdálkodás céljain: akkor is meg kellett termelni és el kellett juttatni a boltokba a korábban előírt mennyiségeket a zónában működő kolhozoknak, ha radioaktív hulladékkal mérgezték az országot. Még a május 1-jei szabadtéri ünnepség sem maradt el. Miközben a nómenklátúra arról győzködött mindenkit, hogy nem érhet senkit baj, ha étkezés előtt kezet mos, el volt látva szinte laboratóriumi körülmények között előállított tiszta élelmiszerekkel.

Henadz Hrusavi ellenzéki parlamenti képviselő arról számol be neki, hogyan kezdődött az ellenállás 1989. április 26-án, a katasztrófa harmadik évfordulóján. Mivel a notórius hazudozás mindenkit érintett, aki levegőt vett

vagy vizet ivott, azon a napon erősebb volt a felháborodás a félelemtől. Tüntetést hirdetett az ellenzék, és hiába fényképezték civil ruhás rendőrök a Cseljaszkin parknál gyülekező húsz-harmincezer embert, hiába árultak mozgóbüfékből sosem látott füstölt kolbászt, csokoládét és neszkavét, nem a tüntetők, hanem a rendőrök kapituláltak. És a rögtönzött szónoki emelvénnyel lépve végre mindenki elmondhatta, hogy miért érzi becsapva magát.

Ez is olyan kivételes pillanat volt, amikor elérhetőnek tűnt a szabadság. Az ellenzéki képviselő higgadtan konstatálja: „Lehattunk volna szabadok, de nem lettünk azok. Megint nem jött össze.”⁷ Egy mérnök akkor kezdett aggodni, „amikor címkék jelentek meg a tejcsüvegeken: *Tej gyerekeknek és Tej felnőtteknek*” felirattal (feltehetően az előbbiben volt kevesebb stroncium). „Bár nem léptem be a pártba, így is szovjet ember voltam” – vallja be, amikor a kudarc okát keresi. „Hol siklott félre az egész? Már a kezdet kezdetén... Mert rabságban éltünk... A szabadgondolkodás csúcsa: »Meg szabad enni a retket, vagy nem?« Bennünk volt a rabság...”⁸ Néhány évvel később már „radiofóbiának” nevezte a hatalom az ellenzékét, és oktalan pánikkeltéssel vádolta.

De nem csak Fehéroroszország áll vesztesre. Stockholmi beszédében Alekszijejics kimondta, hogy ami megmaradt a birodalomból, az is elvesztette azokat az esélyeket, amelyek a kilencvenes években még megvoltak. „A kérdésre, hogy milyen legyen az ország: erős-e vagy tisztességes, amelyben jó élni, az elsőt választottuk: az erőt. Most megint az erő idejét éljük.”⁹ Bár Alekszijejics itt nem keres választ arra, hogy miért alakult így (és azt is jó lenne tudni, hogy ki tartozik bele a többes szám első személybe), a *Csernobili ima* egyik szereplője, Alekszandr Revalszkij orosz történész alighanem megadta a választ erre – kérdés formájában: „képes-e az orosz nemzet saját történetének olyan globális revíziójára, mint amilyenre képesek voltak a második világháború után a japánok. A németek... Lesz-e bennünk elég intellektuális bátorság ehhez?”¹⁰ Nem, nem volt hozzá sem bátorságuk, sem szellemi kapacitásuk. Visszamenekültek a régi mítoszaihoz, és új birodalmat építenek. A cári és a szovjet után immár a harmadikat.

Alekszijejics persze nem azért ábrándult ki a másodikból, hogy később behódoljon a putyini birodalomnak. Ugyanakkor igen együttérzően ír azokról, akiket „a Szovjetunió árváinak” nevezhetnénk. Főként azok a családok tartoznak ide, amelyek vegyes házasságból jöttek létre, és a Szovjetunió szétesése után kiéleződött nemzetiségi konfliktusok miatt nem volt maradásuk a közép-ázsiai és a kaukázusi köztársaságokban. Számuk-

ra a Lenin-szobor ledöntése a törzsi háborúk kezdetét, nem pedig a demokrácia eljövételét jelenti. Vannak olyan számkivetettek, akik már csak a sugárszennyezett zónában találtak menedéket.

Bár a stockholmi beszédét azzal a kijelentéssel zárja, hogy három otthona is van – az apja hazája, Fehéroroszország, anyja hazája, Ukrajna és „a nagy orosz kultúra” –, mintha Alekszijevis is ugyanolyan otthontalan lenne Minszkben és Párizsban, mint a Moszkvában élő kaukázusiak. És az a több millió ember, aki a birodalom katasztrofája után nem talált magára egy új nemzeti identitásban.

JEGYZETEK

- 1 1984-ben fejezték be a varsói királyi vár újjáépítését. Az egyik teremben ma is látható az ország Báthori-korabeli térképe, melyen Riga is a lengyel–litván államhoz tartozik. A nyolcvanas években el kellett függönyözni, ha orosz csoportok érkeztek, mert hevesen tiltakoztak egy olyan államalakulat ábrázolása ellen, amelyet az ő ideológiájuk visszamenőleges hatállyal is nemlétre ítélt.
- 2 I. Babkou, *Białoruś – Ukraina. Podróż do kresu = Uó, Królestwo Białoruś. Interpretacja ru(i)n*, Wrocław, 2008, 84–85.
- 3 *Az elvesztett csatáról. Szwetlana Alekszijevis beszéde a Nobel-díj átvételekor.* Ford. M. NAGY Miklós, Könyvjező, 2016. január–február. Internetes elérhetősége: <http://www.konyvjezomagazin.hu/hir/az-elvesztett-csatarol> (letöltés: 2016. IV. 10.).
- 4 Vö. SZATZKER Helga: *Ami a tankönyvekből kimaradt. A háború arcai Szwetlana Alekszijevis műveiben*, Jelenkor, 2015, 1. 30.
- 5 ALEKSZIJEVICS, Szwetlana: *Csernobili ima. A jövő krónikája.* Ford. PÁLFALVI Lajos, Bp., 2016, 150–151.
- 6 KLINAU, Artur: *Minszk. Az álmok Napvárosa.* Ford. PÁLFALVI Lajos, Bp., 2012, 86–88.
- 7 ALEKSZIJEVICS, Szwetlana: *Csernobili ima...* 193.
- 8 *Uo.*, 325–326.
- 9 *Az elvesztett csatáról...*
- 10 ALEKSZIJEVICS, Szwetlana: *Csernobili ima...* 262.

Szmodis Jenő

A Kelet monisztikus kultúrája és sajátos jogrendszere

Néhány bevezető gondolat

■ A „mesés Keletről” számos sztereotípia él a köztudatban, mint ahogyan Kelet mesés világának képzete maga is egy adott kor sztereotípiája volt. Azé a koré, amelyben a Nyugat civilizációs (tehát nem kulturális) fölénye még nem vált egyértelművé, azonban nem is érkeztek, nem érkezhettek hírek a keleti világ hétköznapijainak nyomorúságairól. A késő középkor és a kora újkor utazói, kereskedői és diplomatái adtak számot benyomásaikról, tapasztalataikról, melyeket a keleti uralkodó réteg körében szereztek. A gyarmatosítás korában, majd azt követően a kép igencsak megváltozik a Keletről – gyakran egy ellenkező sztereotípiával váltva fel a korábbi, gyakran megalapozatlan lelkesedést, az egyoldalúan kedvező képet.

A változó képek egyes vonásai időről időre persze visszatérnek és egymással is összekeverednek, hogy még nagyobb zavar támadjon a Nyugat és a Kelet kulturális jelenségeit szakmunkákban vagy a zurnalisztikusan tárgyaló irodalomban. Ami azonban a XVI. századtól dinamikus fejlődést mutató Nyugatnak mindenképpen feltűnő lesz a Keletben, az viszonylagos állandósága és tradicionalitása. A Nyugat pedig ezt éppen a saját fejlődéséhez-változásaihoz képest állapíthatja meg viszonylagos biztonsággal, függetlenül attól, hogy a Kelettel foglalkozók körében senki nem vélekedett akként, hogy a fejlődés-változás jelensége teljességgel idegen volna a Nyugattól keletebbre eső civilizációkban. A fejlődés nyugati jelensége persze olykor megfertőzte a nyugati gondolkodást, ami aztán – például Spenglernél – a fejlődésnek azokat az íveit vetítette a Kelet folyamataira is, amelyek sokkal inkább a Nyugatra jellemzőek. Különösen szépen megragadható azonban a Kelet hagyományörzése a jogi jelenségek vonatkozásában, amire az elsők között Sir Henry Maine figyelmeztetett.

A Kelet sokáig megfigyelhető „állandósága” – pontosabban a nyugati fejlődéshez képest lényegesen lassabb változása – aligha választható el attól a sajátosságától,

hogy területein a művészet és a tudomány, illetve ezeken belül az egyes kulturális jelenségek nem határolódtak el egymástól oly határozottan, mint a Nyugaton. A specializációnak ez a hiánya – de legalábbis viszonylag mérsékeltebb volta – többé-kevésbé összefügghet a keleti kultúrák – később bővebben is kifejtendő – monisztikus struktúrájával, másfelől a specializálódás mérsékelt jellege gátlón hathatott az újdonságot kereső készletetésekre.

Annak érdekében, hogy viszonylag pontosan lássuk a Nyugat és a Kelet kultúrájának eltérő útjait, és beláthassuk, hogy a gyakorta hangsúlyozott eltérő vonások nem csupán szellemi konstrukciók délibábjai, érdemes előzetesen megvizsgálnunk a kérdés történelemfilozófiai vonatkozásait. Ebből a szempontból kitüntetett jelentősége van annak a problémának, hogy a különböző kultúrák fejlődési útjai tökéletesen eltérőek-e, esetleg azonos mintázatok szerint alakulnak-e, avagy vonatkozásukban főbb típusok állapíthatók-e meg. Mivel a társadalom- és kultúrafejlődés ciklikus modellje nem csupán antik előzményekkel rendelkezik, de Spengler nyomán igen elterjedté is vált a nyugati kultúrkörben, vizsgálódásaink során érdemes ebből kiindulnunk.

A ciklikus történeleminterpretáció lehetőségei és korlátai

Machiavelli *A fejedelemben*¹ – e jó tanácsok gyűjteményében – a történelmet és annak résztörténeteit még eseti hasonlóságaiiban kezeli. Tehát hasonló eseteket, hasonló szituációkat (nem nagyobb folyamatokat) keres és fedez fel egy-egy illusztrálni kívánt uralkodói erényhez, magatartásformához. A XIX. század az, ahol már jól kitapinthatóan megjelenik a ciklikus fejlődés gondolata, a születés, érés, felnőttkor, öregkor, halál ciklusának elképzelése, és nem csupán az élettan területére való alkalmazása.² Már Maine megemlékezett az úgynevezett stagnáló társadalmakkal szemben a haladó társadalmakról, noha nem fejtette ki bővebben, hogy ez utóbbiak sorsai

mely pontokon mutatnak egymással rokonságot. Kijelentette azonban – azóta igen vitatott megállapítását –, hogy „a haladó társadalmak mozgása eddig a státustól a szerződés felé tartó mozgás volt”.³

Max Weber jogfilozófiája kortársa és szellemi testvére Spengler történelemfilozófiájának. Weber szerint a végső célok történelmileg változók, és teoretikus tudásunk legbiztosabb szabályainak felismerése is a kultúra terméke.⁴ Weber, miközben az uralmi típusokat (teokratikus, karizmatikus, legális-bürokratikus modellt) írja körül, óhatatlanul egy kulturális ciklus bizonyos periódusaihoz szolgáltat adalékokat. S talán akkor sem rugaszkodunk el a valóságtól, ha a ciklikus történelemfelfogás kialakulásában jelentőséget tulajdonítunk Charles Darwin 1859-ben megjelent művének a fajok eredetéről. Az úgynevezett szociáldarwinizmus számos vadhajtást eredményezett ugyan, ám a társadalom organikus felépítésének és fejlődésének elgondolását sok értékes felvetéssel gazdagította. A fajok kialakulásának és letűnésének eszméje nemcsak újabb emberképet, de újabb történelemképet és újabb kultúráképet vázolt fel. A kultúrák mint születő, delelő és elhaló organizmusok jelennek meg immár.

Spengler zsenialitása túl azon, hogy – Szerb Antalt idézve – „értelmet vitt az értelmetlenségbe”,⁵ abban állt, hogy az eseti történeti analógiát általános érvénnyel váltotta fel a folyamatok történeti analógiájával. Felismerve, fel nem ismerve, levonta mintegy a darwini modell konzekvenciáját a történelem és a kultúra vonatkozásában. Ő maga a kultúrák fejlődésének periódusait az évszakok változásaihoz hasonlította: tavaszhoz, nyárhoz, őszhöz és télhez. És valóban, a látszólag oly távol álló kultúrák bizonyos periódusaiban meglepően erővel képes kimutatni az „egyidejűséget”. Például az antik kultúra „telét” párhuzamba állítva a nyugati kultúra „telével”: „kortársakká” teszi Epikurosz és Schopenhauert, Eukleidész és Gauszt.

Ám Spengler periodizációját néhol kissé erőltetettnek érezhetjük, és úgy tűnhet, hogy itt-ott meg-megbicsaklik az analógia. Mindaz azonban, amit az antikról és a nyugati történelemről, illetve ezek párhuzamairól megállapít, összességében megdöbbentően pontos. Ahogy az évszakokra tagolt ciklust az egyiptomi történelemre és kultúrára vonatkoztatja, és a hasonlóságok, amiket az egyiptomi és az antik, illetve nyugati jelenségek között koronként bemutat, szintén meggyőzőek még. Ám e ciklus alkalmazása például Kínára vagy Indiára már meglehetősen nehézkes. Hiszen, ha a kínai politikai fejlődés végére helyezzük a keleti Han-dinasztiát (Kr. u. 25–220.), és Aurelianuszal vesszük azt egyidősnek – mint ahogy

Spengler tette –, akkor például Kína Tang-dinasztiabeli, tehát VII–IX. századi fénykorát úgymond egy „kínai történelem utáni” periódusnak kell tekintenünk. S hol vagyunk akkor még Kína XIII. századi mongol hódoltságától, s hol még a Ming-dinasztia (1368–1644) virágzásától!

Hasonlóan bajba kerülünk a spengleri periodizációval India esetén, amelynek történetét szintén nem lehet leírni a védikus korszaktól a buddhizmus koráig terjedő ciklussal, amint szintén problémás a periodikus leírás az arab kultúra és történelem vonatkozásában is.

Felmerül a kérdés, van-e egyáltalán létjogosultsága a ciklikus történelemszemléletnek, ha alkalmazhatósága ilyen esetleges. Illetve le kell-e mondanunk a spengleri gondolat igazságáról, az antik és a Nyugat fejlődésének (s részben az egyiptomi fejlődés) vonatkozásában csupán azért, mert bizonyos területeken nem látszik helytállónak? Nyilvánvalóan nem kell lemondanunk Spengler igencsak létjogosultnak tűnő elgondolásáról. Hiszen az a körülmény, hogy Spengler gondolatát kiterjesztette olyan történeti közegekre is, amelyek levetik azt magukról, még nem kellő ok arra, hogy a ciklikus történetfejlődés gondolatát egészében elvessük. Mindössze meg kell állapítanunk, hogy e sajátos ciklikus fejlődés mely kultúrkörökre jellemző, és esetleg fel kell tenni azt a kérdést is, hogy e kultúrkörökben mi az egyéb közös vonás, amely megkülönbözteti ezeket a létük során más „fejlődési” (alakulási) vonásokat mutató kultúrköröktől.

E helyen azonban meg kell jegyeznünk, hogy a korábban felvázolt három történeti szemléletmód közül a ciklikus felfogás az, amely a legtöbb meggyőző erővel rendelkezik. Spengler gondolatának lényege – amint Szerb Antal is rámutat – nem a részletek pontosságában van, hanem az egészben: a struktúrában, a fő irányok helyes felismerésében. Abban, amint felismeri például a metropoliszok létrejöttében (Alexandria, Róma, London), a nagyvárosi életforma kialakulásában az egyes kultúrák hanyatlásának tüneteit, abban, ahogy felismeri a kultúra feloldódását a civilizációban, s ez utóbbi pürrhoszi győzelmét az előbbi felett.⁶

E momentumok eleve cáfolni látszanak a történelem tisztán esetleges voltának elképzelését, illetve e felfogás helyességét, hiszen kimutathatók bizonyos pontok meghatározott történeti periódusokban, amelyek – úgy tűnik – belső szükségszerűségek következményei.

Ám a teleologikus elgondolást szintén helytelennek érezzük, hiszen a történeti célra törekvés ténye csupán akkor állapítható meg, ha azt a célt – akármilyen célt – tételezzük egyáltalán. Az ezeréves birodalom megfoghatatlan távolságban van, a kommunizmus mint világregend

megbukott, a szociális piacgazdaság pedig naponta érezhető válságtüneteket mutat. Mindenesetre alig hihető, hogy a történelem végét egy, a maihoz hasonló állapot konzerválása jelentheti, és főleg az, hogy ez az állapot magának a történelemnek az értelme és célja lenne.

Elfogadhatjuk tehát a ciklikus fejlődés gondolatát, ám korlátozottabb „alkalmazási” körben, mint Spengler tette. Mint utaltunk rá, Maine már a XIX. században megkülönbözteti az általa haladónak nevezett társadalmakat azoktól, amelyek fejlődése – szerinte – megállt.⁷ Ez utóbbiakra példaként említi a brahmanikus Indiát. A fejlődés és a fejlődésben való megtorpanás okát nem kísérli megadni. „A stagnáló és haladó társadalmak közötti különbség – írja – mindenesetre egyike azoknak a nagy titkoknak, amelyeknek mélyére a kutatásnak még le kell hatolnia.”⁸ Több mint egy évszázad elteltével megállapíthatjuk, hogy a kutatás e titkok mélyére nemhogy nem hatolt le, hanem még a maine-i kérdést is elfelejtette, noha például Prohászka Ottokár is megemlékezett arról a csodálatos időtlenségről, ami az arab kultúrát évszázadok óta jellemzi.

A kultúrák jellegeinek eltérő vonásait Spengler is felismerte, és a törésvonalat is nagyjából ott tapintotta ki, ahol az – Maine kifejezésével – a stagnáló és haladó társadalmak között meghúzódik. Ám Spengler e jellegeket nem tekintette befolyásoló erejűnek az egyes kultúrák fejlődési útjára nézve.⁹

Megkülönbözteti ugyan a mágikus lélek kultúráját az antiktól és a nyugati kultúrától, ám a mágikus kultúrák (pl. arab) tekintetében is fenntartja a ciklikus fejlődés elképzelését.¹⁰ Maine utal ugyan a stagnáló társadalmakra, ám azok alapvető jellegeként nem ismeri fel a mágikus karaktert. A mágikus gyökerű kultúrák rokonságát Max Weber is érezte, és egymás mellett tárgyalta India, Kína jogát, az iszlám, a perzsa és a zsidó jogot. Megvonta továbbá a párhuzamot ezek és a keresztény kánonjog között, rámutatva egyben arra is, hogy ez utóbbi „bizonyos fokig különleges helyzetben volt minden más szent joghoz képest”.¹¹ Hiszen a kánonjog: „...jelentős részben racionálisabb és formális szempontból jogászilag kidolgozottabb volt, mint a többi szent jog. Továbbá kezdettől fogva viszonylag világosan állt szemben a profán joggal: ebben a formában soha másutt nem létezett ilyen – a területeket mindkét oldalon meglehetősen egyértelműen és kölcsönösen elkülönítő – kettősség.”¹²

Weber rámutat a nyugati kánonjog bizonyos racionalizálódására, és azt megkülönbözteti a viszonylagos állandóságot mutató egyéb keleti jogoktól. Voltaképp nem mást tesz, mint – kimondva, kimondatlanul – fel-

idézi Maine gondolatát a haladó és stagnáló társadalmak kettősségéről. Weber más helyütt kimutatja a jog professzionalizálódásának, élethivatássá válásának és fokozatos kodifikálódásának folyamatát, és párhuzamot von e tekintetben az antik római és a nyugat-európai jogfejlődés között.¹³ Ezáltal pedig a jog területén megelőlegezi Spengler eszméjét a párhuzamos történeti fejlődésről. Azonban az eltérő korokban ciklikusan és párhuzamosan fejlődő kultúrák és jogok tételét általános érvénnyel még nem mondja ki. Mint ahogy a stagnáló mágikus, illetve fejlődő nem mágikus jogi régiókat sem határolja még el egymástól elvi igénnyel, csupán az eseti különbségekre hívja fel a figyelmet.

Maine, Weber és Spengler látszólag teljesen eltérő területekre vonatkozó megállapításai azonban – mint látható – mutatnak közös pontokat, és ha e megállapításokat nem elszigetelten és kizárólagos érvényűekként kezeljük, hanem egymással való összefüggésükben, úgy kirajzolódik előttünk egy sajátos szellemi koordináta-rendszer, amely a történelem értelmezését árnyaltabb módon teszi számunkra lehetővé, mintha csupán egyetlen rendező eszme köré igyekeznénk csoportosítani ismereteinket. Maine – mint említettük – megkülönbözteti a haladó és stagnáló társadalmakat. Az előbbire, a haladóra példaként említhetjük az antik és a nyugat-európai társadalmat, míg a stagnálóra az indiait, a kínait és többé-kevésbé az arabot is.

Látható talán, hogy a stagnáló társadalmak azok, amelyekre leginkább illik az, amit Spengler a mágikus kultúrákról mond, nevezetesen hogy a világérzület tökéletes belső egységét nyújtják.¹⁴ E társadalmak azok, amelyeknek jogát Weber tartósan teokratikus jellegűnek ítélte, szemben például a keresztény kánonjoggal, amely mind több racionális jegyet felmutatva képes volt a fejlődésre.¹⁵ Felismerhető tehát egy nyugati szemmel stagnáló, mágikus, Spengler kifejezésével a világérzület egységét magában hordozó társadalom- és kultúratípus, amelytől jól elhatárolható az antik és nyugati, illetve ezek alaptípusa, a mezopotámiai társadalom- és kultúratípus. Ez utóbbira egyfajta haladás, ciklusosság a jellemző. Az a fejlődési ív, amit Spengler oly találóan leírt. Az e típusba tartozó társadalmak és kultúrák túlnőnek mágikus korszakukon (s már mágikus jellegeik is merőben eltérnek ama keletebbi kultúrákétól), és világképükre nem egy monisztikus univerzum viszonylag zárt tere a jellemző, hanem egy dualisztikus, dinamikus, nyitott lételegondolás, amely természetszerűleg szüli meg a társadalmi jelenségek fokozott differenciálódását és specializálódását. Ezen alapvető jellegek alapján különböztethetünk meg

két kulturális alaptípust, a stagnáló, monisztikus, illetve a ciklusos duális kultúrákat.

A Kelet világa mint „stagnáló”, „monisztikus” kultúra

Noha az elnevezés bizonyos fókig félrevezető, hiszen e kultúrák csupán a Nyugat szemszögéből minősülnek stagnálóknak és monisztikusoknak, mégis ezek alapvető sajátja egy belső állandóság, lelkiéletbeli folyamatos azo-nosság, valamint egy szellemi egységesség, amely hosszú távon elutasít minden kategorizáló, részek alapján az egész-
set megérteni vágyó igyekezetet.

A kulturális jelenségek itt nem differenciálódnak olyan módon és mértékben, mint akár a görög vagy akár a nyugati kultúrában. Az iszlám egyszerre jog, egyszerre vallás, egyszerre művészet és egyszerre filozófia. Elképzelhetetlen itt a hit igazságának és a tudás igazságának Szent Tamás-féle kettéválasztása. Figyelemre méltó azonban az is, hogy az iszlámban, amikor a vallás és a filozófia monisztikus kapcsolata meglazul, akkor egyfajta monopszichizmus, egyetemes világértelme egységének képzete jelenik meg, mint pl. Ibn Sina (Avicenna) és Ibn Rusd (Averroës) filozófiájában.¹⁶

A buddhizmus és brahmanizmus egyszerre vallás, társadalom, filozófia, életmód és művészet. A *Rig-véda* himnuszai a „minden egység” elve fogalmazódik meg, és a brahmanák és upanisadok mindezt még teljesebben magyarázzák. A Pradzszapati s majd Brahman fejezi ki ezt az egységet. A szánkhja elemző, felsoroló módszer és dualisztikus felfogása az ősanagról (prakriti), illetve a szellemről (purusa), amelyek elegyítetlenül léteznek, nyugatias elképzelésnek tűnhet külsőleg, ám a megváltásról alkotott elgondolása – amelynek lényege a lélek testtől való függetlenségének mély belátása – monisztikus értelművé teszi e tant, amely szűkösségében is univerzális.¹⁷

A jóga, amelynek szintén a tárgy nélküli alanyiség elérése a célja, már morális követelményeket is támaszt követőivel szemben, ám a világ feltárulása itt is az alany univerzumában valósul meg. Művészet és filozófia, életmód és tudomány egyben, anélkül azonban, hogy bármelyiknek is kijelentené magát: Jóga = erőfeszítés – így egyszerűen. Konfuciusz tanai egyszerre erkölcsi, filozófiai és államelméleti tanítások, ám nem akként, mint például Platón tanai, melyek viszonylag elkülönülten fogalmaztattak meg. A konfucianus tanítások a kölcsönösségről, az emberszeretetről és a tiszteletről egyaránt vonatkoznak az egyénre, a társadalom kisebb egységeire és az államra is.¹⁸

De a művészet terén is ez az egységesség a meghatározó, hisz az úgynevezett kínai opera egyszerre zene, tánc, költészet, festészet, de leginkább egyik se, hanem valami egészen más. Összművészet eleve és igazában, szemben például a wagneri összművészettel, amely zenéből, költészetből és vizualitásból van összerakva úgy, hogy méltán a zene uralkodik az egész mű fölött, tehát voltaképp mégsem összművészet, bár több mint zene. A kínai opera didaktikusnak tűnő kifejezőmódjai és szűk akusztikus eszköztára mégis valami olyan egységes közlőerővel bír, ami még azt is megéri, aki először találkozik e jelenséggel.

És nemcsak egységes, hanem viszonylag állandó is a stagnáló monisztikus kultúra, hiszen a változásnak itt önértéke nincs. Sőt, a buddhizmus alapfelismerése pontosan a világ változandósága, amely e vallásban negatív érték, és amelytől el kell szakadni, hiszen a változatlan létre vágyó lélek számára a változó anyagi lét csak szenvedést és kielégületlenséget hozhat. Minden új csupán akkor lehet értékes itt, ha létét a régi igazolja.

A tradicionalitás éppúgy megnyilvánul az iszlám szertartásaiban, mint a buddhista ikonográfiában, a kínai operában, és megannyi más területen. Kínában festészet és költészet, kép és vers egyazon táblán jelenik meg, együtt egy műalkotás. És e „festészetnek” nincsenek korstílusai, gótikája, reneszánsza, barokkjá, klasszicizmusa és romantikája, csupán ikonográfiai szabályai, amelyek hajszálnyit módosultak csak – dinasztiaról dinasztiára. És az arabeszkék változatossága is csupán a keleti szellem gazdagságát mutatják, de nem a múltó időt, és végképp nem a szellemiség változékonyságát.

A növényi díszítés, ami például az asszíroknál még csupán egyike volt a képzőművészet kifejezési formáinak, s ami a reneszánszban is általában mellékes keretül szolgált, az araboknál a művészi közlés tengelyébe került, hisz a Korán tilalmazza az emberábrázolást. Náluk e kifejezési mód olyan belső gazdagságot és mégis századokon átívelő állandóságot mutat, amelyhez képest kifejezetten nyugtalannak hat az arabeszk nyugat-európai művészetben való alkalmazása, Raffaello groteszkjeinek és arabeszkjeinek csapongása.

A mohamedán művészet a *Korán* parancsának engedve így főleg az iparművészetben és az építészetben nyert kifejezést. Ám az építészet, a vallás és a képzőművészet szoros kapcsolatát mutatja, hogy a mecsetek falaira nem csupán gondolatok jelzéseként, hanem kifejezetten díszítményként kerültek fel a *Korán*-ból vett idézetek. E művészet állandóságát térben és időben pedig mi sem mutatja jobban, mint ha összevetjük például a sevillai Alcázart vagy a granadai Alhambrát, Iszfahán, Buhara

vagy Szamarkand csodálatos épületeit a mohamedán kultúrkörben ma épülő köz- és egyházi épületekkel.¹⁹

Különösen tiszteletreméltó ez az állhatatosság, ha arra gondolunk, hogy Európában egy-egy városban belül ugyanazon kultikus célt szolgáló két templom – például egy gótikus és egy barokk – mennyire más lelkületet sugároz, noha térben a távolságuk esetleg csupán néhány száz méter, időben pedig esetleg csak kétszázötven esztendő.

Ez az állandóság megmutatkozik a kínai képzőművészetben is, hisz a ma is széles körben alkalmazott sárkány, teknős, egyszarvú és tao-tie szörnyetegábrázolásokat már a Sang-dinasztia idejében, a Kr. e. II. évezred bronz emlékei között is megtaláljuk. A kulturális jelenségeknek ilyen évezredek átívelő állandóságát nem hasonlíthatjuk például a XIII. századi gótikus szörnyeknek a XIX. századi neogótikus építészetben való ismételt megjelenéséhez. Nem csupán azért, mert hétszáz esztendő elenyészően csekélynek tűnik három és félezer évhez képest, hanem azért is, mert mindaz, ami például Kínában évezredek át jelen van, a világhoz való viszonyulásnak ugyanazt a módját és érzését fejezi ki, míg a motívumok visszatérése Nyugaton esetleges, és a motívumok keleti – őszinte – jelenvalóságához képest modorosságnak (nosztalgianak) tűnik.

Hogy a kínai kultúrára mennyire egyfajta összművészet a jellemző, azt jól mutatja az, hogy a jo (zene) szó nem csupán a muzsikát jelenti, hanem minden zenés-táncos ünnepi mulatságot is.²⁰ Amint az antikonzfucianus Mo Ti tanítványa lejegyzí: mestere a zenét nem azért ítélte el, mert „nem találta gyönyörűségnek a nagyharangok, zengő dobok, lantok és hárfák, furulyák és sípok hangját, nem is azért, mert nem találta szépnek az alakos hímzések és tarka ékítmények színeit [...], hanem mert nem szolgálja a nép javát”.²¹

Az akuszticitásnak és vizualitásnak az egysége a kínai kultúrában nem akaratlagos cselekvés eredményeként jön létre – szemben a nyugati összművészettel vagy komplex művészettel. De merőben különbözik a görög Dionüsziai nevű extatikus ünnepektől is, amelyek a Kr. e. VII. században nem valamilyen egyenes vonalú fejlődés folyamán alakultak ki, hanem hirtelen támadt vihként köszöntöttek be az addig oly harmonikus és derűsnek tűnő homéroszi világba.

És az időtlen állandóság jellege köszön vissza a régi ind regevilág költészetében is, „mely Indiában nem jutott arra a sorsra, mint Nyugaton – például a görög hősregék, amelyeket klasszikus értékeknek tartunk, de csak kevesen olvassák, ismerik. Ezek ma is eleven költészetet jelentenek, amelyeket szanszkritul, illetve az

újabb indiai nyelvekre fordítva széles körben olvasnak, illetve mesélnek.”²²

A történelem során tartósabbaknak bizonyultak azok a struktúrák és társadalmak, amelyeket monisztikusoknak nevezünk. Ezekben az isteni eredetűnek tekintett emberi természet olyan szerves egységet alkot, amely egység maga is univerzális és isteni, s így megbolygathatatlan.

Ez az érzület és az individualizmusnak a nyugatihoz viszonyítva csekélyebb hangsúlyossága átítatja vezetőket és vezetetteket kapcsolatát is. A monisztikus kultúrában a vezér szerepe leginkább az emberi és isteni természet rendjének megőrzésére szolgál. Az ókori India államainak élén álló királyok hatalmával szinte vetekszik a papi, a brahman kaszt befolyása. Érthető tehát, hogy a királyok egyik legfőbb feladatukat annak a szellemi és társadalmi rendnek a fenntartásában látták, amelyet a *Rig-véda* és a nyomában született vallásos művek, a brahmanák és az upanisadok gondolatisága fejezett ki, és amely voltaképp azonos volt az emberi és isteni természet rendjéről alkotott általános képpel.

A Kr. e. VI. századra esik Gotama Sziddhartha, Buddha fellépése is, akinek tanai nagyban oldották a kasztrendszer szellemének merevségét, de nem magát a kasztrendszert, amely formailag továbbra is átjárhatatlan maradt, és amelynek kasztjait a mai demokratikus Indiában is számon tartják, mert abban az emberi természet és isteni rend mélyebb kifejeződését látják.

Az iszlámban az uralkodónak a valláshoz és a néphez való viszonya hasonló India rádzsáinak a vallással és a néppel való kapcsolatához. Meg kell jegyezni, hogy a monisztikus szemlélet kevésbé koherens az iszlám kultúrában, mint az indben. Ez utóbbiban a „minden egység” *Rig-védá*ban felmerülő elve jól érvényesül. Ám annak ellenére, hogy az arab kultúra a hit és tudás ellentétét nem tudta maradéktalanul áthidalni,²³ nem válik benne ketté a hit és tudás olyan végletesen, mint a nyugati tomizmusban és az azt követő századokban.²⁴

Világi és egyházi hatalom lényegesen szorosabb és tartósabb egységet képez az iszlámban, mint Nyugaton. Az arab kalifa – amely szónak a jelentése utód, azaz a próféta, Mohamed utódja – sajátos egyházi és világi vezető: a mohamedán egyház imámja, vezére és egyben az állami kormányzás letéteményese. Noha hatalma közjogilag az igazhitűek közmegegyezésén alapult, a gyakorlatban azonban a tisztséget a próféta rokonai viselték. A kalifa méltóság a vallás, a nép és a vezető olyan egységét képviselte, ami Nyugaton ismeretlen volt. A Kr. u. X. században Al-Radhi idején kialakul az Emir-al-umara (fejedelmek fejedelme) tisztsége, mely a világi kormányzás intézésére

volt hivatott, s a kalifa – mint az igazhitűek fejedelme – inkább csak egyházi vezetővé vált, míg a Kr. u. 1258-ban Hulagu mongol kán fel nem dúlja Bagdadot, és meg nem gyilkoltatja Al-Muszta'szim kalifát. Az abbászidák, akik a prófétával vérrokonságban állva (de legalábbis e vérrokonságra hivatkozással) Kr. u. 750-től egészen a mongol betörésig a kalifa méltóságot viselik, Egyiptomba menekülnek. Ott a kalifáknak csupán a világi hatalommal szemben jut viszonylagosan alárendelt szerep, míg 1517-ben II. Szelim török szultán elűzi Egyiptom világi uralkodóit, és az imámi palota utolsó abbászida lakóját Konstantinápolyba viszi, s jogairól a maga javára lemondítja.

Látható tehát az iszlám világban az állami és egyházi uralom vissza-visszatérő összefonódása és egymás föltételezésének tartóssága. Az iszlám uralkodói minden őket övező dicsőítés ellenére Allah eszközei, szemben a nyugati uralkodókkal, akik ugyan Isten kegyelméből kormányoznak, de jogköreik viszonylag jól elválnak az egyház jogköreitől, s tetteikben inkább saját és nemzetük dicsőségére cselekszenek, mint egyházukéra.

Az uralkodónak az univerzális törvényhez való kíváncsi kapcsolatát legtisztábban talán a kínai Konfucius fogalmazza meg, aki szerint az állam sorsa azon fordul meg, hogy az uralkodó méltó hordozója-e a taónak, az útnak, az univerzális szabálynak.²⁵ Konfucius gondolata nyilván a taóról való korábbi nézeteken is alapszik, mint ahogy a konfuciánus állameszme Kínában mély hatást gyakorolt a későbbiek folyamán is.

E monisztikus kultúrákban az uralkodó kevésbé individuális alak, mint a dualisztikus ciklusosan fejlődő kultúrákban, ahol a király gyakran mint hős lép elő, lázad és épít, szemléletét nem annyira a „van”, mint a „legyen” határozza meg. A feltehetően történelmi személy, Gilgames, sumer király mint nagy és kegyetlen építő jelenik meg előttünk az agyagtáblákon, aki barátjának, Enkidunak halála felett érzett fájalmában alászáll, és az elmúlás változtathatatlan törvényét próbálja semmivé tenni. Ő az első nyugati típusú lázadó hős, aki egy magában áll a világ törvényeivel szemben, és akit majd követ Prométheusz, Alkesztisz, Orpheusz, Akhilleusz, Alexandrosz, Aeneas, Romulus, Caesar, Attila, Artus, a sárkányölő Lancelot és Siegfried, Nagy Károly – a mitikus és történelmi személyeknek egész serege, akikben közös a magányosságuk és a lázadás fanatikus szelleme.

A lázadásé, amely érettebb, szellemibb formában, a kritikában ölt alakot, és közös a magányosság, amelynek árnyaltabb megjelenési módja az individualizmus.

Mindezt Löwith is felismeri a nyugati szellem vonatkozásában. Mint írja: „Az európai szellem nem utolsó-

sorban a kritika szelleme, mely képes különbséget tenni, összehasonlítani és dönten. Habár a kritika valami tisztán negatívnak látszik, megvan azonban benne a tagadás azon pozitív ereje, mely mozgásban tartja a ránk maradtat és fennállót, s előrehajtja azt további fejlődése felé. A kritika éppen ezért haladásunk alapelve, amennyiben a mindenkori fennállót lépésről-lépésre felszámolja és előremozdítja. A Kelet sem magára nézve, sem másra nézve nem viseli el a könyörtelen kritikát, mely az egész európai haladást megalapozza. A kritika ezen képességével legszorosabb összefüggésben áll Európa valamennyi sajátossága [...] mindenekelőtt: a magát egyáltalán megkülönböztető individualitás.”²⁶

Löwith Hegellel összhangban Európa lényegét „ellenázsiai szellemében” látja, és Hegelt idézve jelenti ki, hogy már a görögségben „legyőzetett az általános, mint olyan, felszámolódtott a természetbe süllyedtség”.²⁷

Csak hogy a kritikai szellem lelki előzménye, a lázadásra hajlamos attitűd és az individualitás érzelmi gyökere, a magányosság már ott van a sumer Gilgames figurájában, a magányos építőben, a halállal szembeszegülő lélekben, Uruk földi királyában, aki Istárnak, az istennőnek nemcsak kosarat ad, de szemére is veti gazságait, amiket megunt szeretői ellen elkövetett. Lázad, épít és ítéletet mond, mint majd görög, római és nyugati utódai. Teszi ezt magányosan, dacolva mindennel, nem úgy, mint a Kelet hősei, akik hozzá képest a monisztikus univerzális rend kollektív szellemének mértéktartó lovagjai. Ám ezzel az összehasonlítással voltaképp már át is kalandoztunk a duális princípiumú, ciklusosan fejlődő kultúrák világába.

Még számtalan példát lehetne hozni a keleti kultúrák egységességet, monisztikus felfogást kifejező, illetve állhatatosságot, állandóságot, stagnálást mutató jelenségei közül az ind kézművesipartól és zeneművészettől kezdve a muzulmán építészetten és társadalomfelfogáson keresztül a japán iparművészetig és az egész emberi szervezetet egységében és nem funkcióiban szemlélő keleti gyógyászatig.

E hatalmas területen – amely Észak-Afrikától és az Arab-félsziget táblájától a japán szigetvilágig terjed – az egyes kultúrákban a „fejlődést” leginkább a tökéletes forma megtalálásáig vezető út jelentette. Majd ezen túl a részben kölcsönös, részben egyoldalú recepció: a buddhizmus és az iszlám kiáradása, az indiai képzőművészet hullámmása – elsősorban kelet felé, Kínán, Koreán át egészen Japánig –, illetve a kínai irodalom és történelmi regény beszívargása a japán irodalmi kulturális kincsbe.

Ám itt – szemben az antik és nyugati fejlődéssel – viszonylag kész formák és tartalmak terjednek szét, és

meghonosodva sem lényegük, sem kifejezőmódjuk érdemben nem változik. Noha természetszerűleg némileg gazdagszanak, illetve provincializálódnak, ám nem jelentősebb mértékben, mint az autochton, törzsökös kulturális jelenségek.

A nyugati jog sorsa Keleten

A római jogi alapú, nyugati típusú jog keleti terjedésével összefüggésben egy érdekes jelenséget figyelhetünk meg. A gyarmatosítás egykor szükségképpen kényszerítette ki a nyugati jogintézmények keleti elterjedését, azonban a Kelet napjainkban tapasztalható gazdasági emelkedése nem ritkán együtt jár a régi jogi hagyományok feléledésével, a nyugati intézményekkel szemben erősödő kritikával, nem utolsósorban pedig azzal, hogy a már átvett és esetleg megtartott intézmények sajátos, helyi értékrend alapján értelmeződnek. Mert felváltották ugyan például Kínában a hagyományos mandariniskolákat a jogász-képzés Európában is ismerős formái, de vajon ott milyen szellemben nevelik a hallgatókat? Ott vajon mit tekintenek a jog sine qua non-jának? És vajon a jogot ott tételezik-e önértékként úgy, ahogyan azt mi, amidőn e szellemi konstrukciót metaiurisztikus elemektől megtisztított, önreferenciálisan zárt rendszerként képzeljük el? Aligha. Amint a mi jogi gondolkodásunkat 2500 éve több-kevesebb folyamatossággal meghatározzák az egykori etruszk műveltségű római papok, a pontifexek aggályos rituáléi, éppúgy Kína sem tud elszakadni 2500 éves konfucianus és legista hagyományaitól, amelyekben a legfőbb értéket

- a kollektivistikus eszmék,
- a morális hivatkozások,
- a nyílt konfliktusok kerülése
- és a történeti (ti. nem törvényi) tényállásközpontú gondolkodás jelentik.

Csupán a Nyugat hitte azt, hogy a javak átvétele egyúttal a lélek kicserélését is jelentette. Méltán írja Galgano: „Igaz ugyan, hogy a tizenkilencedik és huszadik század fordulóján Japán és Kína nyugati kódexeket recipiált, melyek még ma is hatályban vannak (miközben az iszlám országok csak a külfölddel fenntartott viszonyok szabályozására fogadnak el kódexeket nyugati példára), ugyanennyire igaz azonban az is, hogy ezen kódexek alkalmazásakor a japánok és a kínaiak egyáltalán nem a »nyugati jogok tükrében« gondolkodnak, sőt elvetik a nyugati jogászok és bírák értelmezési gyakorlatát és elméleti rendszerezését.”²⁸ Más szellemmel töltődnek tehát a nyugati formák és fogalmak, és csupán azon jogi struktúrák maradnak viszonylag érintetlenül, amelyek nem sértik az alkalmazó országban uralkodó társadalomfelfogást, és

amelyek nem részesítenek előnyben valamely formális mozzanatot a társadalmi együttélést szabályozó elvekkel szemben.

Sőt, épp a Nyugat bizonyos jogelvei találnak visszhangra Keleten. Amint Galgano írja: „Az alkalmazást illetően a generálklauzulák jutottak kiemelkedő jelentőséghez, mint például a szerződéses jóhiszeműség. Az efféle generálklauzulák használata, illetve ezzel párhuzamosan a tényállások tipizálásának elutasítása egyfajta szabadjognak adott helyet, ami egyrészt a jóhiszeműség és méltányosság egybeeséséhez, másrészt a szerződéses akarat és a szerződés kodifikált kategóriájának érdemi kiürítéséhez vezetett. Ebbe a folyamatba illeszkedik a szerződésekről szóló 1999. október 1-jei kínai törvény. A kínai törvény a nyilvánvaló méltánytalanságot a szerződés érvénytelenségi okai közé emeli (52. cikk 2. pont); felhatalmazza továbbá a bírót, hogy kiegészítse a szerződést a minőséget, az árat, a teljesítés helyét, idejét és módját illetően (61. cikk). A kínai jogászok a bíró ezen felhatalmazására alapítják a feltűnő aránytalanság (gross disparity) és a hardship intézményeit.”²⁹

Záró gondolatok

Amikor Keletről és Nyugatról gondolkodunk, gyakran előbukkan a kereszténység problematikája is. Huntington – nem teljesen alaptalanul – ugyancsak a vallási tényezőre helyezett igen nagy hangsúlyt. Mindez helyesnek tűnik, ám mennyiben katolikus, illetve protestáns ma már a szekularizált Nyugat? Másfelől, a kereszténység, ez a késő hellenizmusban kivirult, ám méd-perzsa gyökereket is felmutató szellemi áramlat vajon mennyiben nyugati? A kereszténység, álláspontom szerint, nem fejezi ki a Nyugat gondolkodásának és világlátásának lényegét, csupán beilleszkedett a Nyugat spirituális realitásának közegébe. Ráadásul ma már a keresztények jelentős része nem is a nyugati kultúrkörhöz tartozik. Európai karakterünk lényege tehát nem kizárólag kereszténységünkben van, hanem abban a sajátosságunkban is, ahogyan a kereszténységhez közelítünk, illetve abban, ahogyan – sajnálatosan és sajátosan – távolodunk tőle. Egy különleges és változó világlátásban, amely befogad és tovaenged bizonyos gondolati tartalmakat, de amely alkot és teremti is új szellemi kincseket. És hogy ezek a kincsek legtöbbször szekularizált újrafogalmazásai egykor keresztény eszméinknek, tökéletesen természetes. Mindez persze nem zárja ki egy nyugati keresztény reneszánsz létrejöttét, amely – megítélésem szerint – legalább annyira kíváncsú, mint amennyire valószínűtlen is – sajátos nyugati fejlődési ívünk iránya és lendülete folytán.

Számosan érvelnek amellett, hogy Nyugat és Kelet hagyományos szembeállítására merőben meddő próbálkozás.³⁰ Csupán egy Nyugat-centrikus nézőpont túlhajtása, ami a nyugati önmeghatározás számára szolgáltató hangzatos, de alapjában hamis érveket. Ez – a hagyományos Nyugat–Kelet-felosztást elvető megközelítés – egyfelől az általános emberi vonásokra, másfelől a mai globalizáció azon civilizációs folyamataira helyezi a hangsúlyt, amelyek részben elterjesztenek, részben pedig nagymértékben uniformizálnak bizonyos kulturális jelenségeket. Figyelmen kívül hagyja azonban azt a kulturális szintet, ami az ember ősi, biológiai vonásai és a mai, kétségtelenül uniformizálódó civilizációs gyakorlatai között fekszik. Kelet és Nyugat különbségét tehát egyfelől a mai állapotok nézőpontjából igyekszik meg nem történni, nem létezőnek tekinteni, másfelől valami ősi, biológiai alapra való hivatkozással próbálja elvitatni azon különbségeket, amelyek ugyan biológiai, humánetológiai alapokon, de ezen alapok kialakulását követően a kultúra szintjén jöttek létre. Nem utolsósorban ez a megközelítés nem vet számot azzal sem, hogy az azonos, illetve hasonló jelenségeknek igencsak eltérő jelentése van a különböző kultúrákban.³¹ Márpedig a dolgok nem pusztán önmagukban, hanem a számunkra való jelentésükben is adóttak. Sőt számunkra, emberek számára elsősorban abban. Vagy ahogyan másutt fogalmaztam: a kultúra maga a jelentőségteljesség.³² S hogy az egyes keleti kultúrákban ugyancsak számos eltérő jelenség és jelenséginterpretáció figyelhető meg, s hogy sokkal inkább beszélhetünk „Keletek”-ről, mint „a Kelet”-ről, ez sokkal inkább árnyalja és pontosítja az orientalisztika hagyományos látásmódját, semmint érvényteleníti.³³

Tisztában vagyunk azzal is, hogy – mint a modellek általában – Kelet-interpretációnk számos leegyszerűsítést tartalmaz. Olyan absztrakció eredménye, amely természetszerűleg hagy figyelmen kívül számos jelenséget. Olyanokat, amik nélkül a Kelet valós világa megismerhetetlen és megérthetetlen a maga mélységében és teljességében. Reményeink szerint azonban hasonlatos egy tájhoz, amit madártávlatból pillantunk meg: nem kivehetők pontosan a fák és házak körvonalai, nem látszik a városok és falvak lármája, olykor derűs, máskor fájdalmas élete. Látszanak azonban az emberi alkotások és a természet képződményeinek főbb arányai. Tükrében pedig más tájak jelenségei is talán pontosabban megérthetők. Olyan tájaké, amelyek évszázadokkal ezelőtt a Keletéhez igencsak hasonló jelenségeket produkáltak. Tehát az is talán, hogy milyenek vagyunk mi magunk; milyen és milyenné vált a Nyugat.

JEGYZETEK

- 1 MACHIAVELLI, Niccolo: *A fejedelem*. Bp., Phönix, 1944.
- 2 Szinte már csodálatos, hogy Ibn Khalún eszméi milyen későn lelnek visszhangra a Nyugat gondolkodásában. Ennek okai jelentős mértékben alighanem a korábbi századokra jellemző keresztény-teleologikus történet szemléletben keresendők.
- 3 SUMNER MAINE, Henry: *Az ősi jog*. Bp., Gondola '96, 1997, 96.
- 4 WEBER, Max: *Die „Objektivität” socialwissenschaftlicher und socialpolitischer Erkenntnis* = *Gesammelte Aufsätze*, 151–152.
- 5 SZERB Antal: *A világirodalom története*. III., Bp., Révai, 1941
- 6 Mint már említettük, ez a gondolat sem teljesen új, megvan az előzményei már Ibn Khaldúnál is.
- 7 SUMNER MAINE, Henry: *Az ősi jog*. Bp., Gondola '96, 1997.
- 8 MAINE: *i. m.*, 19.
- 9 TOYNBEE is érzékelte a keleti kultúrák viszonylagos „hosszabb életét”, ám fel nem ismerve azok alapvető strukturális különbözőségét a nyugatabbiaktól, arra a meglehetősen megalapozatlannak tűnő derűlátó következtetésre jutott, hogy a Nyugat számára is nyitva állhat egy hasonló állapot elérése. Nem ez az első és aligha az utolsó eset arra, hogy vágyaink és reményeink vakká tesznek bennünket.
- 10 SPENGLER: *i. m.*, II. 324–369.
- 11 WEBER, Max: *Gazdaság és Társadalom*. Bp., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1985, 2/2, 148.
- 12 L. uo.
- 13 L. WEBER, Max: *i. m.*, 2/2., 151–171.
- 14 SPENGLER: *i. m.*, II., 328.
- 15 WEBER, Max: *i. m.*, 2/2., 130.
- 16 KECSKÉS Pál: *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Bp., Szent István Társulat, 1943.
- 17 GLASENAPP, Helmut von: *Az öt világvallás*. Bp., Gondolat, 1987; KECSKÉS Pál: *A bölcelet története főbb vonásaiban*. Bp., Szent István Társulat, 1943.
- 18 ŐRI Sándor: *A konfuciánuszi kötelességtudat és emberbarátság, avagy az erkölcsi vezérelv, a zhong-shu fogalom páros = Mítoszok és vallások Kínában*. Szerkesztette HAMAR Imre, Balassa, 2000; GLASENAPP, Helmut von: *Az öt világvallás*. Bp., Gondolat, 1987; ECSEDY Ildikó: *A kínai állam kezdetei*. Bp., Akadémiai, 1987; HULSEWÉ, A. F. P.: *Ch'in and Han Law* = TWITCHETT, Denis–LOEWE, Michael (eds): *The Cambridge History of China*. Vol. I. *The Ch'in and Han Empires*. 221 B.C. – A. D. 220. Chapter 9. Cambridge, University Press; HULSEWÉ, A. F. P.: *The Ch'in Documents Discovered in Hupei in 1975, 1978*.

- 19 Természetesen léteznek az iszlám építészetben helyi (pl. granadai, észak-afrikai, szíriai, iráni, indiai) sajátosságokat felmutató vonások, ezek azonban inkább térbeli, mint időbeli változatai egyazon formavilágnak. (A volt szovjet tagköztársaságok esetén az építészet természetesen külön érdekes jelenségeket mutat.)
- 20 TŐKEI Ferenc (szerk.): *Kínai filozófia, I–III., Ókor. I.*, Bp., Akadémiai, 1986, 294.
- 21 Uo. 271.
- 22 L. *Indiai regék és mondák*; feldolgozta BAKTAY Ervin, Bp., Móra, 1977, 19.
- 23 Erre utal a Kr. u. X–XI. században Ibn Sina (Avicenna) és Ibn-al-Haitan (Alhazen) arisztotelianus-rationális filozófiájának és Algazel (Gazali) muzulmán teológus tanainak ütközése is.
- 24 L. erre vonatkozóan még ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története III.* Bp., Osiris, 2002.
- 25 KECSKÉS Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*, Bp., Szent István Társulat, 1943, 44.; TŐKEI Ferenc: *Kínai filozófia, I–III.*, Bp., Akadémiai, 1986.
- 26 LÖWITH, Karl: *Der europäische Nihilismus*. S. Sch. 2. 538.; idézi MIKLÓS Tamás LÖWITH *Világtörténelem és üdvtörténetének* kiadói előszavában, 31.
- 27 Uo. 32.
- 28 GALGANO, Francesco: *Globalizáció a jog tükrében*. Bp., HVG-ORAC Lap- és Könyvkiadó Kft., 2006, 38–39.
- 29 Uo. Hardship: a szerződéskötést követően kialakuló aránytalanság kiküszöbölése.
- 30 Vö. SAID, Edward: *Orientalizmus*. Bp., Európa, 2000
- 31 Vö. PETHŐ Bertalan : *Japán út/viszony I–II.* Bp., Platon, 2003.
- 32 SZMODIS Jenő: *A görögökről Nietzsche és Spengler nyomán*. Bp., Argumentum, 2012, 224.
- 33 Vö. BALOGH András: *Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe*. Bp., ELTE Eötvös, 2015.

Balogh Csaba

Erdélyi János és a határtalanság költészete

■ 1868 januárjában a Magyar Tudományos Akadémia titoknok, Arany János így összegezte a veszteséget, amit Erdélyi János korai halála okozott a magyar kultúrának: „Költő, műbíró, bölcsész: e három jelesség összhangzatban fejlett s jutott érettségre nála; mint költő néhány darabjában senki mögött nem – mint műbíró, az egyetemest a nemzetivel kapcsolva, mindenkor a jelen színvonalán áll, s tetemes része van benne, hogy költészetünk a hazai föld érintése által megizmosodjék; mint philosoph éppen a hazai bölcsészletünk kisedd pantheonának oszlopait rakja vala, midőn a kérlelhetetlen halál, a még csak 54 éves férfiút, e hó 23-án oly váratlanul kivágta sorainkból.”¹

Erdélyi János – Arany és Gyulai mellett – az abszolutizmus korának legnagyobb hatású kritikusa, még a vitriolos tollú Tolnai Lajos is úgy emlékezik vissza rá, mint „fényes elméjű s egyetlen nagy magyar esztétikusra”.² „Erdélyi európai magyar elme volt – írja később Ady –, minden nagy emberi eszmeáramlat értője és bajnövője.”³ Kivételes helyzetét életrajzi adatok is magyarázzák. Egy bő évtizeddel idősebb volt az irodalmi Deák-párt közismert publicistáinál: Gyulainál, Gregussnál, Salamonnál és Szásznál, akiknek kritikusi világa az ötvenes években formálódott, de az ő nemzedékéhez tartozó Arany tanulmányírói munkássága is csak Világos után indult útjára. Erdélyi pályája viszont már a forradalom előtt magasra ívelt: 1839-ben az Akadémia levelező tagja, négy évre rá a Kisfaludy Társaság titkára, majd folyóiratának, a *Szépírodalmi Szemlének* szerkesztője, a szabadságharc alatt a Nemzeti Színház igazgatója. A *Népdalok és mondák* (Pest, 1846–1848) kiadásával Erdélyi János rendkívüli sikert ér el: a háromkötetes népköltési gyűjtemény országosan ismertté teszi a nevét. A világosi katasztrófa után bujdosott, majd 1851-től élete végéig a sárospataki kollégium filozófia-, majd irodalomprofesszoraként működött. Külön említést érdemel, hogy 1859-ben a nemzeti ellenállás jegyében szervezte meg a Kazinczy-ünnepsé-

geket, a *Sárospataki Füzetek* megalapításával pedig a hazai protestáns szellemi élet legjelentősebb alakjává vált.

Erdélyi János szerteágazó, több tudományágban megkerülhetetlen és terjedelmében is tekintélyes életművét sokan és sokféleképpen értékelték. Töprengtek felette kortársai: Gyulai Pál, Madách Imre és Toldy Ferenc; majd a múlt század első felének tudósai: Beöthy Zsolt, Elek Oszkár és Haraszthy Gyula. A fordulat éve után olyan baloldali elkötelezettségű esztéták vallották magukénak Erdélyi kritikusi örökségét, mint Lukács György, Hermann István és Heller Ágnes. Az életmű ma is él. Ezért a legtöbbet a kegyeletet és a tudományt összhangban szolgáló unokák tették: Erdélyi Zsuzsanna és T. Erdélyi Ilona.

Erdélyi János műveinek másfél száz éves kiadás- és kritikátörténete azonban meglepően egyenetlen. A halálát követő bő három évtizedben a Franklin-Társulatnál négy terjedelmes kötetben, közel másfél ezer oldalon jelennek meg írásai. Majd ötven esztendőig, 1901 és 1951 között egyetlen sor sem lát napvilágot a tanulmányíró Erdélyitől. A Rákosi- és a Kádár-korszak kultúrpolitikája viszont felfedezi magának a neves kritikust: 1951 és 1986 között kilenc önálló Erdélyi-kötetet adnak ki. Elvileg lehetne ezt az aránytalanságot a század első felének keserves történelmi háttérével magyarázni, de az Erdélyiről szóló szakirodalom más választ sejtet. 1950 és 1990 között – az előző félszáz évhez viszonyítva – megháromszorozódik a munkásságát értékelő tudományos publikációk száma, ami a kritikátörténeti hangsúlypontok gyökeres átrendeződésére utal. A két világháború közötti monográfiák, tanulmányok, esztétika- és bölcsélettörténetek főképp a német filozófiai gondolkodás meghonosítóját, a „berlini szellem” követőjét, „Hegel bolygóját” látják és láttatják Erdélyi Jánosban. Az 1950 utáni időszak elemzői viszont „lehámozzák az idealista ködöt” munkásságáról, és – mint a népiesség elméletíróját, Petőfi költészetének eszmei előkészítőjét és Gyulai,

Madách, Toldy magányos és bátor bírálóját – a *haladó* baloldali kritikusok között méltatják.

Az Erdélyi-életmű egyes darabjait (főképp bölcséleti-esztétikai dolgozatait, valamint népdal-, monda-, közmondás- és mesegyűjteményét) aprólékosan értékelte az utókor, míg másokra feledés borult.

Erdélyi János legterjedelmesebb elfeledett munkája, *Az egyetemes irodalomtörténet* önmagában is mementója korai és váratlan halálának, hiszen szerzője már nem fejezhette be. Az utolsó oldalait egy pataki tanártárs állította össze Erdélyi jegyzeteiből. Ráth Mór – látva a munka töredékességet – *Az ókori irodalom* címmel adta ki Pesten 1871-ben (1869-es keltezéssel), és alcíme az eredeti főcím lett: *Egyetemes irodalomtörténet*. A kötet azóta sem jelent meg, könyvritkasággá vált, fennmaradt példányai néhány hazai könyvtár védett állományát gazdagítják.⁴ (Szerény vigasz, hogy a bevezető fejezetét kétszer közreadták,⁵ a teljes szöveget pedig a Columbia Egyetem tette elérhetővé a világhálón.⁶) A szakirodalom is mostohán bánt vele, százötven év alatt csupán két – a felfedezés örömét közvetítő, összességében mégis rezümészerű – áttekintés született róla.⁷ Pedig Erdélyi János kötete a magyar romantika orientalizmusának egyik jelentős tudományos teljesítménye. Érdekességét nem utolsósorban az adja, hogy a hazafiasságról és szigorú kálvinizmusáról ismert tudós *nem* európai irodalomtörténetet írt.

A romantika már Erdélyi előtt is kiemelt érdeklődéssel fordult a Kelet titokzatos világa felé. Az uralkodóvá váló korstílus a semmiből világokat teremtő alkotó egyéniséget, a korlátlan szabadságot és a szárnyaló képzelet végtelenségélményét állította eszmerendszere és érzésvilága középpontjába. Staud Géza 1931-ben megjelent *Az orientalizmus a magyar romantikában* című kötetében pontokba szedve tekintette át azokat a motívumokat, amelyek a romantikus lélek Kelet-vonzalmát megmagyarázzák.⁸ A XIX. század első fele a literátoroktól új meséket, szokatlan helyszíneket és jellemekeket – szenzációt, különlegességet várt. Erre az ismeretlen Kelet ideális témanyersanyagnak bizonyult, mert az eredetiség hatását keltette. A romantika érzelmkultusza is igazolást és kimeríthetetlen lehetőséget látott a keleti világban: az ottaniak, legyenek nők vagy férfiak, az igazi szívemberek, nem a józan, számító ész, hanem az indulat, a szenvedély, a szerelem vezérli őket. A keleti világok iránti érdeklődést bizonyosan fokozta az *Ezeregyéjszaka* meséit körülengő erotika. A szerelem távoli világának leányai és asszonyai sokszor szolgáltak mintául Hugo, Jókai és Vörösmarty

nőalakjaihoz. De külön úton jár ott az irodalmi nyelv is: színesebb, dúsabb, virágosabb és titokzatosabb, mert kitör a fogalmak rabságából. A keleti témák iránti romantikus vonzalmat tovább fűtötte a misztikus élmények iránti vágy. Az európai ember számára a távoli és a rejtélyes összekapcsolódott a ráción túli életbölcseességeket kimondó keleti vallásokban. A kiszélesedő világkereskedelem nyomán fellendülő utazási irodalom, az európai határokat átlépő történelmi események – például Napóleon egyiptomi hadjárata – is az egzotikum felé fordította a figyelmet. A keleti témák művészeti kultuszának kulcsszava az ismeretlenség: az író, a költő, a festő, a zeneszerző elszakadhat a hétköznapioktól, képzeletét nem köti a tárgyyszerű ábrázolás béklyója. A kor hőse – ahogy Lermontov regényében is – végül elhagyja az európai civilizációt, amelyben csalódott, és a romlatlan Keletre utazik. A romantika orientalizmusában szétválaszthatatlanul összeforr a világ feltérképezésére, leírására törekvő intellektuális érdeklődés a csoda iránti vággyal és az elvágódással.

A magyar romantika Kelet-kultuszát hasonló hajtóerők hozzák lendületbe, mint amelyek a nyugat-európai orientalizmus mögött munkálnak, de az eltérések is jelentékenyek. Az alkotó egyéniség felfedezése Közép- és Kelet-Európában összekapcsolódott a – többnyire elnyomatásban élő – kisnemzetek nyelvi, kulturális és politikai öntudatának megerősödésével: a régió irodalmában az eredeti a nemzetivel egyenlő. A romantikus alkotó én a magyar romantikában is úgy teljesedik ki, hogy más kultúrák felé fordul, de az egzotikus témák skálája nálunk szűkebb, mint a nyugati irodalmakban, mert hiányzik az amerikai és az észak-afrikai kolonizáció vagy a spanyol-mór érintkezés egzotikumuma. Igaz, a „keletieskedő” irányzat sem jelentkezik olyan látványosan, mint nyugatabbra, mert a hazai romantika fő témái – a hazafiság, a nemzeti történelem, a nemzeti függetlenség és a népiesség – háttérbe szorítják. Ugyanakkor a hazai orientalizmus a romantika évtizedei alatt egyfajta patrióta átalakuláson megy át: az európai kultúrába nem beleszületett, hanem azt csupán átvevő *kelet népe* számára az egzotikum egyik forrása saját őshazájának megtalálása. Tehát a hazai romantikában a Kelet felfedezése kevésbé számít kuriózumnak, mint Nyugaton, inkább a nemzeti önazonosság, a történelmi-faji gyökerek megtalálásának természetes – egészen Ady költészetéig és a népi írók mozgalmáig ívelő – útja. Amit a nyugati irodalmak témában, temperamentumban, stílusban utánozni próbáltak, az Attila Európába vándorolt kunfajta népnek többé-kevésbé a nemzeti karakterében adott volt.

Ennek egyik bizonyítéka, hogy Nyugaton a magyarságban és a Nyugatra vetődött magyarokban már egyfajta ázsiai egzotikumot láttak.

A Kelethez tartozás bizonygatásában sok habókos ötlet, képtelen elmélet akadt, mégsem homályosították el a nemzeti romantika korában fellendülő összehasonlító kultúrakutatás máig érvényes eredményeit. A magyar mese- és mondakincs, a közmondások, anekdoták és példabeszédek világa, a népdalköltés, a népzene, a népi képzőművészet: vagyis népművészetünk egészének forma-, szimbólum- és motívumrendszere Kelet felé mutat, ahogy az európai nyelvek között magányosan álló magyar nyelv is. A hazai romantika hagyománymentő tudományossága ezeket a magyar művészettörténet egészét érintő összefüggéseket kimutatta és rendszerezte.

Erdélyi János munkássága is ezt a vonulatot erősítette: az 1840-es évek elejétől vált életformájává a népi irodalom gyűjtése. Kevéssé ismert, hogy a népdalokkal és a népmondákkal együtt a közmondásokat és a szólásokat is feljegyezte. Egy évtizednyi kutatómunka után, 1851-ben jelent meg Pesten a *Magyar közmondások könyve*, amelynek záró tanulmányában Erdélyi amellet érvel, hogy a műfaj a Keletről érkezett magyarság egykori gondolkodásmódjának, mentalitásának lenyomatát őrzi.⁹ A szép és szórakoztató irodalom, a sajtó, de a politikai értekező próza is népszerűsítette és színezte a hun–magyar rokonságot, a magyarság ázsiai eredetének témáját. „[A] magyar népnek nincs csekélyebb hivatása, mint képviselni – Európában egyedüli heterogén sarjadék – ázsiai bölcsőjében rejtőző, eddigelé sehol ki nem fejlett, sehol érettségre nem virult sajátosságait...” – írja Széchenyi az 1841-es megjelenésű *A Kelet népében*.¹⁰ És a korabeli közbeszéd jellegzetes témájává vált e sajátos magyar orientalizmus.

Erdélyi János nem csupán a XIX. század gyermekeként érzekelte a romantika általános orientalista érdeklődését, hanem pályája is efelé ívelt. A korszak oktatására jellemző, hogy tanulmányai során Erdélyi nemigen hallhatott a Nyugat-Európán kívüli irodalmakról, de a magyar literatúráról sem. A görög és a római klasszikusok mellett Shakespeare, Goethe, Schiller, Herder és a német felvilágosodás képviselőinek műveiből állították össze a tanárok az olvasandók listáját. Csak később – javarészt magánszorgalomból, házitanítóként – ismerkedett meg a klasszikus és a kortárs angol, francia, spanyol szerzőkkel és a magyar irodalom nagyjával. A nemzeti és a világirodalom elmélyült tanulmányozása egy mélyen demokratikus-plebejus felismeréssel ajándékozta meg a földműves sorból kiemelkedő ifjú Erdélyit: a művészete-

ket nem korlátozzák a társadalmi, politikai és felekezeti különbségek. Az 1840-es évek elején angol, francia, német és olasz földön tett körutazásának – idegen kultúrák élménygazdag megtapasztalásának, a látottak és a hazai viszonyok összehasonlításának – egyik fontos tanulságát így összegzi: „A nemzetek kiállító erejét semmi úgy nem tükrözi vissza, mint a művészetek. Oda fejlődni a nemzetnek, hogy minden művén megtelessék a mesterség, végetlen nagy előrehaladás, melyen túl semmi nincs.”¹¹

Amikor bujdosása idején, 1850 januárjában papírra veti e sorokat, Erdélyi János világirodalmi látóhatára már messze a nyugat-európai literatúrán túl húzódik. Költőként és a szentírástudományban járatos tudósként mindvégig kísérte őt az Ó- és az Újszövetség keleti motívum- és képanyaga, filozófusként pedig a zsidó és az arab bölcsélet elemeivel találkozott. 1842-ben, a Kisfaludy Társaságban tartott székfoglalója alkalmával *nem* a nyugati literatúrából keresett példát annak bizonyítására, hogy a „nyelv és költészet mesterkéeltség nélkül saját, külső befolyás nélkül tiszta eredetiség”,¹² hanem a délszláv népdalok és hősénekek összegyűjtője, Vuk Karadžićot, valamint Lönnrot Illés, a *Kalevala* szerzője előtt hajtott fejet. Az ifjú Erdélyi világirodalmi és poétikai ismereteiben az észak-európai népköltészettel való megismerkedés is új látóhatárt nyitott. Nem csupán tanulmányozta a dán, norvég, skót és svéd balladákat, hanem az 1850-es évek elején többet le is fordított magyarra. A szemléletbeli fordulópontot az 1845-ös Vörösmarty-tanulmány jelentette. Ekkor az irodalmi sajtóban – például a *Kisfaludy Társaság Évlapjaiban* – már használatos a goethei *Weltliteratur* magyar megfelelője: *világirodalom*, de igazi meghonosítása a Társaság tikárának, Erdélyi Jánosnak az érdeme. 1843 februárjában egy pályázati kiírásban így fogalmazott: „mik legyenek az úgynevezett francia dráma jellemző tulajdonai; mutattassék ki, mily viszonyban áll a drámai *világirodalom* egyéb kitűnő irányaihoz”.¹³ Erdélyi egyre színesebb világirodalom-képének fő vonalait megingathatatlan hegelianus meggyőződése festi: az egyes nemzeti irodalmak a Világsszellem – egyszerre eltérő és rokon – megtestesülései. Amikor Vörösmartyt – „mind legmagasb tehetséget közöttünk mind a mai napig”¹⁴ – a legnagyobbak: Dante, Shakespeare és Goethe mellé állítja a világirodalom színpadára, a nemzeti és az egyetemes literatúra bonyolult viszonyrendszerét is tisztázza. A világirodalom nem a világ összes irodalmi művét jelenti, hanem azt, „melyet minden időben, minden nemzetek írnak, azaz a külön nemzetek tudományos műveltségének legmagasabb pontjait összefogván, belőlük egész alkottatik, mintha egy nemzetéi volnának”.¹⁵

A pályakezdő és negyedszázaddal később az *Egyetemes irodalomtörténet*et író Erdélyi János világirodalom-felfogása lényeges pontokon tér el, és rögzös – időtálló eredményekben gazdag, de balítéletekben sem szegény – kritikusi út vezetett a Kisfaludy Társaságban elhangzott székfoglalótól a befejezetlenségében is monumentális posztumusz kötetig. Nem tudni, mikor látott e nagy ívű összefoglalás munkálataihoz, csupán annyi bizonyos, hogy 1865 tavaszán már dolgozik, és nyár végére készül el vele. Az elmélyült kutatás eredményét tanárként is közreadja: ősszel világirodalmi kurzust hirdet a sárospataki főiskolán.

Az *Egyetemes irodalomtörténet* egyetlen befejezett, 1871-ben megjelent posztumusz kötetét, *Az ókori irodalom történetét* szerzője három belső könyvre osztotta. Az első elméleti bevezetőt nyújt, a második a Közel- és a Távolság archaikus nemzeti irodalmait mutatja be, az áttekintést az antik görög, majd a római irodalom látképe zárja. Témánk szempontjából az *Előzmények* alcímet viselő, az elméleti kérdések tisztázását célzó prólógus azon részei érdekesek, amelyek az orientalizmus nyomán felfedezett civilizációk és az európai kultúra felemás viszonyát vizsgálják. Ennek egyik emlékezetes pillanata, amikor Erdélyi látószöveget vált: vajon milyen lehet a mi kultúránk a távol-keletiek szemében? „Az európai művelődés jól érezheti ugyan magát civilizációja magaslatán, honnan kilátások nyitvák előtte az ígért földére: de a kínai mint nagyon fiatal nézi, sok ezredéves álláspontjáról, az európai műveltséget, melynek az ő szemében még elég ideje sem múlt, hogy megpróbáltatott volna. A hindu emlékezések előtt, épen úgy, a keresztyén kor csak rövid epizód az ő történelméhez képest, mely roppant épész önmagában.”¹⁶ Időtálló felfedezése, hogy a világirodalom fogalma a nemzeti sajátosságok elhagyásával – csupán esztétikai kategóriákkal és „pusztán műbölcsész magas célból” – meghatározhatatlan. „Így találta fel Goethe a világirodalom eszméjét illetve oly nagy írókra, kik tulajdonképp senkit se folytatnak, még inkább olyanokra, kiket senki se folytat. Innen számot vetni a világirodalomban oly kedvező ítélet, melynél kedvezőbb nem is kívánható. A műveltség hercules-oszlopaihoz jutottunk, melyeken túl nincs tovább. Mégis ez a fogalom gyöngye oldala, mert egyhangúságra, modorra viheti a szellemet, s ellene van a népek egyéniségének, mi az irodalmak fő-fő szépsége.”¹⁷ Ezért a világtörténet mintájára nem lehet megírni a világirodalom történetét, utóbbiban ugyanis nincsenek fontos és másodlagos szereplők. Az irodalom – és itt visszaköszön a pályakezdés nemes gondolata – az „egyenlőség

országa”: itt minden nép méltó a megemlékezésre. Az irodalomtudomány csupán a különféle szellemi éghajlatok alatt létrejövő *szellemi tömbök* változását, fejlődését tudja nyomon követni a „népekkel született erő alapján”, amely végül a tömbök mögött, a kiemelkedő irodalmi alkotásokban munkáló eszme története lesz. Erdélyi ragaszkodik ahhoz, hogy az irodalomtörténet nem hasonlítható más tudományhoz, mert – még a világirodalom történetének áttekintése is – *nemzeti tudomány*. A nemzeti nyelvű literatúra – képviseljen bár egyetemes esztétikai értéket, és csatlakozzék a világirodalom áramába – mindig az adott nemzet önmegismerésének, megvilágosodásának és egyéni szellemének a tükré: az „irodalom, jól értelmezve, a nemzeti lényeg élethű kifejezője”.¹⁸

Erdélyi szerint Európa Kelet-ismerete a felfedező-közvetítő népek – kiemelten az angolok és a franciák – leküldetés is tükrözi. „Ami a hindu irodalomból az európai tudományosság tudtára esett, mind angol csatornákon szivárgott be. A kínai, valamint az egyiptomi műveltség titkainak és zárkózottságának a francia kitartás és türelem törte meg a hallgatását. Német, olasz és orosz tudósok majdan szintúgy nevelték e tanulságot.”¹⁹

Az *ókori irodalom történetének* második könyve nyolc fejezetben tárgyalja a régi nagy keleti kultúrákat. A Kelet világnézetének és irodalmának bemutatását harmadikként Kína kultúrája, majd a hindu vallás és irodalom követi. Az ötödik Egyiptom és Perzsia literatúráját ismerteti, majd Erdélyi a héber és az arab népekkel foglalkozik. Az ókori Kelet tablóját a török népek irodalmának áttekintése zárja.

A hatalmas, húszívnyi anyagból alighanem az arab irodalomról szóló rész a legtanulságosabb, mert ez több szállal – és igen ellentmondásosan – kapcsolódik a szerző korábbi kritikusi pályájához.

Az ifjú Erdélyi János a világ- és a magyar irodalomnak csak azokat az alkotásait tartotta sokra, amelyeket biztonsággal el tudott helyezni a nép-nemzeti ősforrás, a faj és irodalom rendszerében. E szemlélet határait leginkább a korabeli magyar drámai költeményekkel kapcsolatos állásfoglalása szemlélteti. A műfaj korábbi mintáiról, a teret és időt kötetlenül kezelő, a mindenséget a képzelet szárnyán beutazó verses nagyepikai és drámai művekről tisztelettel szól: Dante *Színjátékáról*, Milton *Elveszett Paradicsomáról* és Goethe *Faustjáról*. De a kortárs drámai költeményeket már gyanakvással szemléli. Közismert Erdélyi János legsúlyosabb kritikusi tévedése: Madách *Tragédiájának* szigorú, rosszhiszeműségtől sem mentes

elutasítása. Czákó Zsigmond 1846-ban írt *Leonája* sem járt jobban. Erdélyi János – aki súlytalan művekre nem pazarolta a figyelmét – kétrészes cikkben utasította el a XIII. századi Bizánci Birodalomban játszódó, egzotikussága mellett is nyugtalanító drámai költeményt.

Ellentmondásosabb kapcsolat fűzte a forradalom előtti negyedszázad legnagyobb költőjéhez, Vörösmartyhoz. A világirodalom színpadára emelte, de nem munkásságának egészét. Különös módon pont azok a művek nem kerültek piederstálra, amelyek Vörösmartyt a magyar romantika legnagyobb keleties alkotójává tették. „Orientalizmusa nem külsőségek halmozása, nevek és etnográfiai adatok tömkelegében jelentkezik, hanem egész látásában, alakjainak lelkeiben. Vörösmarty költészetében Kelet nem érzelmi ürrügy, hanem lelki forma, amely Vörösmarty és Kelet fantáziájának rokonságán alapszik”.²⁰ – írja Staud Géza. A szakirodalom főképp a költő keleties képzelettel megrajzolt nőalakjaira utal: Hajnától Tündéig mindegyik légies, bájos és szerelemtől sújtott tündér. De e sajátosságra komor példa is akad. Vörösmarty 1830-ban írt titokzatos allegorikus költeménye, *A Rom* mitikus, már-már kozmikus léptékű arányaival, a szembenálló erők, Rom és Véd dualisztikus küzdelmével a keleti valóságok, főképp az iráni-perzsa mitológia világát idézi. De feltűnnek *A Romban* a pártus-ősmagyar orientalizmus nyomai is, ahogy a *Csongor és Tündében* is jelképértékű a mese korjelzése: „a pogány kunok idejéből”.

Az *Ezeregyéjszaka* már a XVIII. század elején megérkezett Európába. Amikor a magyar olvasóközönség megismerkedik az arab-perzsa mesefolyammal, az már számos nemzetet meghódított. Montesquieu, Goethe és Jean Paul is kedvenc olvasmányai között említi. Az ifjú Vörösmarty az 1825-ben megjelent első teljes német kiadást használva látott neki a fordításnak. Seherezádé történeteinek első tizenegy magyar nyelvű kötete 1829 és 1833 között jelent meg – a címdalakon V. M. monogrammal. Vörösmarty költészetére a fordítás és a kapcsolódó filológiai munka jelentékeny hatást gyakorolt: verses epikájában szinte összeolvad az európai tündérromantika és a Kelet meséinek motívumkincse.

Az ifjú Erdélyi János kiemelt terjedelemben foglalkozott Vörösmarty pályakezdésével a költő *Minden munkáiról* (1845–1846) írt – eredetileg könyvkritikának szánt, végül kötetté terebélyesedő – tanulmányában. Erdélyi úgy látta, hogy az epikus Vörösmarty a *Zalán futása* (1825) és a *Csongor és Tünde* (1831) megírása között nagy utat járt be: a történeti témájú hősköltemények mellett feltűnnek olyan művek, mint a *Tündérvölgy* (1825) és a *Délsziget* (1826), ahol egyre jobban érvényesül a keleti

hatás: a színhely, az idő áthúzódik a csapongó képzelet és az egzotikum birodalmába. Az irodalmi orientalizmus értékelése szempontjából Erdélyi Vörösmarty-tanulmányának azok a lényeges pillanatai, amikor a kritikus a költői képzelet szabadságáról szólva azt mérlegeli, hogy a „végtelenség” bemutatásakor meddig merészkedhet az irodalom – hol húzódnak a költői fantázia határai? Mivel a konkrét történelmi háttérrel nem bíró művek közül a keleties-varázsos *Csongorról* nem szól, és meglepő módon *A Délszigetről* sem – „meséjét, töredék lévén, nem adhatom, azért róla hallgatók”.²¹ –, ezért csupán egyetlen darab, a *Tündérvölgy* elemzése szolgálhat tanulságokkal.

Bevezetőjében Erdélyi jelzi, hogy Vörösmarty „szerencsés a tündéri mesék feldolgozása körül”, de míg a *Zalán futásában* ez csupán epizód, addig a *Tündérvölgy* már olyan országban játszódik, amelynek „egen földön nincs határa”.²² Ezért a mű megértésének feltétele a keleti költészet alaposabb ismerete. „Mi eddig csak annyit tudunk felőle irodalmilag vagy pusztán tudomásból, hogy a keleti költészet ragyogó phantasiából, szemfényvakító színjátékból áll, s ezt hinni már gyerekkorunk óta, vagy keleti raj lévén, talán vérileg is van hajlandóságunk...”²³

A *Tündérvölgyről* végül kritikusi tanácsalanságról árulkodó, bizonytalan – mint Erdélyi írja – „szeszélyes

ítélet” született. Talán mert az eddig műítész eredményeket hozó módszer itt kudarcot vallott. A rövidke keleties tündérmese filozófiai értelmezése lehetetlen és értelmetlen is, hiszen nem derül ki, hogy a képzelettel „felékesített”, „felcifrázott” teremtmények mögött „mi legyen a belső, a mageszme”. Erdélyi a válasz megtalálásához – meglepő fordulattal – átadja a szót „egy szelleműs német műbírálnak”, bár nevét nem közli. Ludolf Wienbargról (1802–1872) van szó, akinek 1834-ben publikált *Ästhetische Feldzüge (Esztétikai hadakozások)* című írását Erdélyi (feltehetően saját fordításában) igen hosszasan idézi.²⁴ Wienbarg egyike volt azoknak a filozófus-esztétáknak, akik már a harmincas évek elején visszautasították a romantika képzeletkultuszát, és az irodalom megújulását a jelenkor valóságáé bemutatásától várták. Az Erdélyinél szereplő idézetben a német kritikus arról értekezik, hogy a keleti epikus költészetben a cselekvést mindenütt elnyeli a gondolkodás, az ábránd és a képzelődés. Az európai ábrázolás jellem és tett központú, ellenben a keleti irodalmakban a költő „átengedi magát a képzelődés képtelenségeinek s az érzések ábrándos irányának, és e módon betölti az aesthetikai törvényt népe gondolata szerint, mint általhágja szerintünk”.²⁵

Az ifjú Erdélyi végül dodonai döntést hozott a reformkor legnagyobb élő költőjének művéről. „[A] *Tündérvölgy* a költői képzelődés szeszélye, daca, eget-földet megigázó szabadsága, a legszélsőbb túlság határa, amelyen kívül az indus hagymáz, képtelenségek országa kezdődik, melybe a keleti phantasia negyvenezer mérföld nagyságú isteneket rak... Költőnknek főérdeme, hogy korlátokat tud tartani, azaz, tudá használni szabadságát, mert a szabadság igazi értelme: korlátok ismerése.”²⁶

A forradalom utáni Erdélyi filozofikusabb műítész, mint pályakezdőként. A Vörösmarty-tanulmányban már érezhető fenntartás, amellyel kritikusként a nemzeti irodalom áramából kilépő alkotásokhoz közelített, a bölcséleti oldalról is megtámogatott esztétikai ellenszenvvé mélyült. 1862 augusztusában így indítja Madách *Tragédiájának* zord bírálatát: „A költészet határtalansága könnyen megengedi a határtalanság költészetét, mely szerint a képzelődés az idő és tér föltételeire *különccségből* vagy előszeretettől bizalmasan támaszkodik, vagyis az idő és a tér határozmányait nagy mérvben használja fel cselekménye színhelyéül, gazdálkodván *kénye, kedve* szerint mind a kettőből, s ez által némi *nagy arcot kölcsönözvén* az előállított műdarabnak.” Majd itt is a poétikai korlátok átlépésének „bűvös” hatását mérlegeli. „[A]z idő és tér alakjai *ámítólag* képesek hatni az elmére annál inkább, mennél kevésbé önálló az, s mint ilyen, a *költői hiúságnak* vagy *büszkeségnek külső föltételek teljesítése* által lehetne hajlandó kielégítetést szerezni.”²⁷

Erdélyi János *Ókori irodalomtörténetének* arab-fejezetét lapozgatva arra keresünk választ, hogy a Kelet irodalmát kutató kritikus vajon mennyire vált fogékonnyá a költői képzelődés szeszélye, daca, eget-földet leigázó szabadsága, a végtelen tér és idő ámító hatása: vagyis a *határtalanság költészete* iránt?

Bevezetőjében és zárszavában Erdélyi kiemeli, hogy az európai népek a népvándorlás, a keresztes háborúk és a középkor évszázadainak viszontagságai alatt „rá voltak szorulva az arab elmére”, amely „kincstartójává lett a régi tudományosságnak”. „A matematika és természettudományok, az orvosiak, a történetírás és bölcsészet nemcsak mívelve lőnek az arabok által, hanem a középkor nagy pangásában kivételesen pártoltatnak.”²⁸ A keleti – *tisztavérű* – nép portréja is gáláns. „A világ egyik őseredeti népe az arab, története kalandos, számra sok, érzületre nézve lovagias, hősi faj tulajdon eszmekörrel és szellemiránnyal bír, s történet előtti korba megy vissza emlékezéseivel.”²⁹ Erdélyi igazolásul még a francia kor-

társ Lamartine-t is idézi, aki megelőzte őt az arab jellem előtti főhajtásban.

Erdélyi az arab irodalom bemutatásakor ugyanazt a tanulságot célozza meg, mint a magyar irodalommal foglalkozó kritikusi munkásságának egészében: egy nép szellemében és természetében keresendőek művelődésének alapvonásai. Csakhogy nem talált megoldást arra, hogyan értelmezze e kivételes nép vallását, amelyről a hazai (és az európai) olvasónak a legkevésbé sem a lovaság, a nemes jellem és a tudományszeretet jut az eszébe. Ezért éles vonalat húz Mekka hitének két korszaka – a Mohamed fellépése előtti, majd utáni – közé. A Próféta előtti idők szellemi tisztaságáról felsőfokon szól. Nem így az azt követőről. „De Mohamed hite bármily nyomatékosan hatotta is meg a keleti népjellemet, bármily gyorsan hozta is államba össze az egymástól független emíreket, sokkal jobban dolgozott a hatalom gyors emelésére, folytonos előre vitelére. Ami benne általános becsre méltó, az az arab nép újjászületése politikailag, ami kivetni való, az a szellem hanyatlása irodalmilag, társadalmilag.”³⁰ Ez az ítélet az átlagosan tájékozott olvasó számára is összeegyeztethetetlen az arabok – Erdélyinél is sokszor méltatott – kultúraápoló és -közvetítő szerepével, hiszen legjelentősebb érdemük: Arisztotelész szellemi hagyatékának mentése, ápolása Mohamedet követően indult meg. Az európai középkor tiszteletét kivívó Averroës is a Próféta után félezer évvel működött. (E nagybecsülést jelzi, hogy Dante a *Kommentárius*t – egyetlen arabként – a tisztaszívű pogány bölcsek közé helyezi. [Inf. IV. 144.]). A Mohamed utáni kor szellemi hanyatlásáról szóló elgondolás nem csupán a közismert kultúrtörténeti tényekkel, hanem az arab-fejezetet bevezető laudációval is összebékíthetetlen. Az arabok „szellemének legnagyobb jelensége, világra szóló tüneménye a mohamedán hit. [...] katonai lelkesedés, vallási fegyelem és rajongás közben karddal és könyvvel terjesztették az iszlám eszméit, s az emberiség igen nagy részét tudták meghódítani részére...[és Indiától... Spanyolországig] valóságos esztétikai hatást gyakoroltak”.³¹

Erdélyi János végül igencsak vitathatóan oldja fel az ellentmondást. Az arab természetről leválasztja az iszlámot: külső, ráerőszakolt, a néplélektől idegen vallásnak láttatja. A VII. század után a közel-keleti szellem a Próféta és a *Korán* ellenében virágzott. De ez a tétel oldalról oldalra ellentmondásba fut. Erdélyi egyrészt azt bizonygatja, hogy a Mohamed előtti időszak volt az arab irodalom aranykora – maga a Próféta is e dús szellemi virágzás nyomán léphetett színre. Majd a *Korán* tekintélye és dogmarendszere ránehezedett a következő költőnem-

zedékre, így sokuk az igazságot és a szépséget elárulva udvari kegyencnek állt. De „az iszlám ellentétbe jöven az arab népizlettel, a próféta minden tekintélye sem volt képes némely irodalmi kedvtelésektől, melyek a hitet netalán rontották, a népet elszoktatni”.³² Ugyanakkor – mint Erdélyi „mellékesen megjegyzi” – a népköltészeti emlékek átfogó gyűjtése, végül tízkötetes rendszerezése Mohamed után kétszáz évvel indult meg. Az arab irodalom legjelentősebb és legolvasottabb költője, Mutanabbi is a Próféta után háromszáz évvel alkotott. Mohamed új korszakot nyitó fellépése „nem csupán politikai, hanem irodalmi is; a *Korán* nélkül, mely a mohamedánok szentkönyve és Mohamed irodalmi oldala, nem fogott volna sikerülni”.³³ A következőkben végleg tarthatatlanná válik a hódító iszlám és a *határtalanság költészetének* szembeállítás, hiszen Erdélyi a Prófétát épp azon ihlető erőért méltatja, amiért másutt meg annak elfojtásával vádolja. „Igaz ugyan, hogy Mohamed... az idő és a tér végtelen voltával ismértévtén meg az arab képzelődést, nagyot lendített az elmejárás szabadságán.”³⁴

A fejezetben meghökkentő következtetéssel változtatják egymást annak pro és kontra, hogy miként hatott az iszlám az arab művészetre. Mivel Erdélyi nem tudott pontot tenni e belső vita végére, az irodalomtörténeti anyagra is meglehetősen homályos logikát követve tér rá. Az arabok „táplálták a tudomány iránti érdekeltséget, egyúttal az értelmi fejlődés akadályait, melyeket Mohamed rakott útjába, jó sikerrel hártották el. Ez a második vereség, melyet a próféta, hitágazatai komorságát féltvén, az irodalomtól szenvedett...”³⁵ Melyik volt az első? Erdélyi János arab-fejezete erről szól a legrészletesebben.

Az iszlámtól részben függetlenített arab irodalom becsét Erdélyi már felszabadultan ünnepelheti. Bevezetőként egyik forrását, Johann Georg Theodor Grässe 1839-ben megjelent munkáját idézi. „Az arab költészet nagy eredetiség, kelmei újdonság, *fenséges és tüzes képzelődés*, válogatott és igazi költői nyelv által tűnve ki, méltó joggal tehető a legjobb görög művek mellé.”³⁶ Különös, hogy Erdélyi itt azért a költői erényért – a *fenséges és tüzes képzelődésért* – lelkesedik, amelyet a hazai irodalom értékelésekor – például Vörösmarty- és Madách-kritikájában – a legkevésbé sem méltányolt. Az arabok „*lángoló képzelődésének* megvan az a szerencséje, hogy a kelme, a természet sohasem avul el előtte, hanem mindig friss erővel hat rá, mint barátságos hatalom, melynek annyi szépséget köszön művészeti alkotásaiban”.³⁷ Erről a képről egyetlen részletet kellett retusálni – hogy a szépirodalom, mint a néplélek tükre és az irodalomtörténet, mint belső néptörténet-koncepció érvényesüljön – magát a *Koránt*.

Az iszlám szent könyvének, „Mohamed irodalmi oldalának” (vallás)történeti jelentőségét Erdélyi aligha vonhatta kétségbe, ellenben esztétikai értéke könnyebb célpontnak bizonyult. „A *Koránnak* az lesz előbb utóbb a gyöngéje, hogy igenis szorosan köttette magát a keleti élethez és szokásokhoz, némely természetvilági elvitázhatatlan igazságokhoz... Ezen alkalmas és alkalmatlan elemek, illetőleg helyi erkölcsök és örök igazságok szabadon vegyítve a *Koránban* is változó szint játszanak. Az előadás mindjárt, ahol a tárgy engedi, felséges és nagynemű, aztán, hol a tárgy ferdén van felfogva, az irány is puffadt és költőietlen...”³⁸ Kisebbik hibája e rövid és sommás széptani ítéletnek, hogy bármely szent könyvre érvényes: a *Bibliáról* is elmondható, hogy szorosan kötődik keletkezésének korához, lapjain a helyi erkölcsök és az örök igazságok találkoznak, könyveinek irodalom-esztétikai színvonala pedig változó. Nagyobb gond, hogy nem derül ki, melyek azok az alkalmas és az alkalmatlan irodalmi elemek, ahogy az is homályban marad, hogy egy szent szövegben mikor van ferdén felfogva a tárgy. A keresztény tudós e jelentéktelennek tűnő ideológiai suhintása után a gondolatmenet egészének logikája meginog, hiszen Erdélyi egy olyan irodalmi művet ítél az arab néplélektől távolinak és esztétikailag közepszerűnek, amelyről rendre elismeri, hogy páratlan tekintélye és hatása a Közel-Kelet kultúrtörténetének egészét átformálta.

A *Korán* árnyékából a napfényre hozott arab irodalmi műfajokat Erdélyi már magabiztosan, jól bevált kritikus módszerével ismerteti. Az arab jellemet az arab népi irodalom – vagyis a népi alap, a népi eszmélés – mozaikjaiból rakja ki. Kissé szeszélyesen, de végül hiánytalanul felsorakoznak azok a műfajok, amelyeket Erdélyi a magyar irodalomban is meghatározónak gondol: a dal, a mese, a monda, a rege, a példabeszéd és a közmondás. De a nevek, adatok, évszámok, poétikai kitérők szövevényében elvész a sokszor ismételt lényeg: az arab irodalom *fenséges, tüzes, lángoló és határtalan* képzelőtehetségének az érzékeltetése. Erdélyi elméleteket bizonyít, de nem láttat. Jó példa erre a lankadatlan teoretizáló kedvre a közel-keleti irodalom nagy jelképének, az *Ezeregyéjszaka* meséinek a felvezetése. „Kalandos elbeszélések, a keleti regevilág játékaik gyakorta túltesznek a hiten, gyakorta ellentétbe jönnek vele; van rá ok, de csak az egyoldalú műveltségben, ha ártalmasokul nézetvén kárhoztatás alá esnek. Ez is egy adat a népi egyéniség vitatása mellett a művelődés történetében.”³⁹ Az *Ezeregyéj* bemutatása is pergamenízű. Erdélyi javarészt azt mérlegeli, vajon perzsa vagy arab eredetű-e a tündérmesefolyam, de nem szól sem a bájáról, sem a varázsáról, sem megteremtőjéről, a

keleti képzelet határtalanságáról – ahogy magyar fordítójáról, Vörösmartyról sem. Ez a kritikus mattság magyarázatot nyer az összefoglalásban. „Nem csupa ragyogás vagy érzéki gyönyör, és kedvtelés az, ami az *Ezeregyéjszakában* vonz. A keletiség alapvonása, művészetben is ott lelni a tanulságot, az erkölcsit s nem mint másodrendű elemet, hanem mint végcélt...”⁴⁰ Az Erdélyi-szakirodalom rendre kiemeli, hogy a kritikus rendkívül szoros kapcsolatot látott az irodalmi művek esztétikai becse és morális üzenete között. „[A] költészet, ha velejére megyünk, nem egyedül szép szokat, vagy csábos képeket ad, hanem *eszméket*, és örök időkre elgondolt *igazságokat* is”⁴¹ – jegyzi meg Vörösmarty-tanulmányában. Viszont az arab-fejezetben e műelemzői vezérelv csak elvétve jut szerephez. Fogas kérdés – miért? Talán Erdélyinek választania kellett: az eszmék és az igazságok következetes keresése szigorú rendet vág a szeszélyes, csapongó arab irodalomban, és vissza is zárja a palackba a határtalanság költészetét, csakhogy az arab néplélekről leválasztott *Koránt* is előkelő helyre emeli.

Az *Ókori irodalomtörténet* cáfolja a sokszor ismételt bírálat első részét: Erdélyi János „nem volt felfedező típusú kritikus”.⁴² Ugyanakkor megerősíti e kritika második tételét: inkább elvont hitbéli, bölcséleti és esztétikai eszmékért és elvekért, semmint adott művekért harcolt. Talán ezért nem talált utolsó írásában sem választ a két évtizeddel korábbi – Vörösmarty-dolgozatában feltett – kérdésre: „vajon mi legyen a belső, a *mageszme*, honnan kihajt az Indus vagy a Ganges költészetének Lotus virága vagy óriási cédrusa?”⁴³

JEGYZETEK

- 1 [ARANY János]: *Jelentés Erdélyi János haláláról* = *A Magyar Tudományos Akadémiai Értesítője*, 1868., 2. sz., [1868. január 27-én; Negyedik ülés], 32.
- 2 TOLNAI Lajos: *A sötét világ* (1898), Bp., Athenaeum, 1942, 67.
- 3 ADY Endre: *Jegyzetek a napról. (III. Egy kis süllyedés)* (1907) = *Ady Endre összes prózai művei VIII. (Újságcikkek, tanulmányok)*, Sajtó alá rendezte VEZÉR Erzsébet, Bp., Akadémiai, 1968 (*Ady Endre Összes Művei*), 350–351., 351.
- 4 Köszönöm az MTA Eötvös Könyvtár és az MMA Könyvtár munkatársainak a hozzáféréshez nyújtott segítségét.
- 5 ERDÉLYI János: *Egyetemes Irodalomtörténet* [Első fejezet] = ERDÉLYI János: *Válogatott művei*. Sajtó alá rendezte, jegyzetek LUKÁCSY Sándor, Bp., Szépirodalmi, 1961 (*Magyar Klasszikusok*), 575–584.
Ua. = ERDÉLYI János: *Válogatott művei*. Válogatás, szöveg-
gondozás, jegyzetek T. ERDÉLYI Ilona, Bp., Szépirodalmi,
1986 (*Magyar Remekírók*), 659–670.
- 6 https://books.google.hu/books?id=t68_AAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbgbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- 7 TURÓCZI-TROSTLER József: *Goethe, a világirodalom és Magyarország* = TURÓCZI-TROSTLER József: *Magyar irodalom – Világirodalom (Tanulmányok) I–II.* Bp., Akadémiai, 1961, II., 257–298., 281–284.;
T. ERDÉLYI Ilona: *Erdélyi János (1814–1868)*. Pozsony, Kalligram, 2015 (*Magyarok Emlékezete*), 502–510.
- 8 STAUD Géza: *Az orientalizmus a magyar romantikában.* Bp., Sárkány-Nyomda Műintézet Rt., 1931; Ua. Bp., Terebess, 1999, *Romantika és orientalizmus*: 7–19.
- 9 ERDÉLYI János: *A közmondásokról* = ERDÉLYI: *i. m.* (1986), 122–157.
- 10 SZÉCHENYI István: *A' Kelet népe* (Pozsony, 1841) [reprint kiadás], Bp., Közgazdasági és Jogi, 1985, 16.
- 11 Idézi T. ERDÉLYI: *i. m.* (2015), 122.
- 12 ERDÉLYI János: *Népköltészetéről* = ERDÉLYI: *i. m.* (1961), 155–166., 157.
- 13 Idézi TURÓCZI-TROSTLER: *i. m.* (1961), II., 279. [*A Kisfaludy Társaság Évlapjai*, 1844., 4. sz., 58.]
- 14 Uo., 281.
- 15 Uo.
- 16 ERDÉLYI János: *1. könyv: Ókori irodalomtörténet – Egyetemes irodalomtörténet.* Pest, Ráth Mór, 1869 [1871], 8.
- 17 Uo., 9.
- 18 Uo., 13.
- 19 Uo., 22.
- 20 STAUD: *i. m.* (1999), 130.
- 21 ERDÉLYI János: *Vörösmarty Mihály minden munkái* (1845) = ERDÉLYI János: *Irodalmi tanulmányok és pályaképek*, Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta T. ERDÉLYI Ilona, Bp., Akadémiai, 1991 (*A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai* 14.), 15–109., 74.
- 22 Uo., 71.
- 23 Uo.
- 24 Erdélyi Wienbarg esztétikai tanulmányának *Hatodik leckéjét* citálja, ami részben maga is idézet: a német szerző a *Bhagavadgítából* hozza Krisna szavait. WIENBARG, Ludolf: *Esztétikai táborozások.* Fordította ERDÉLYI János = ERDÉLYI János: *Filozófiai és esztétikai írások.* Sajtó alá rendezte, jegyzetek T. ERDÉLYI Ilona, HORKAY László, Bp., Akadémiai, 1981 (*A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai* 10.), 688–743., 712–716., 714.
- 25 ERDÉLYI: *i. m.* (1990), 72.
- 26 Uo., 73.
- 27 ERDÉLYI János: *Madách Imre: Az ember tragoediája* (1862) = ERDÉLYI, *i. m.* (1991), 382–405., 382–383. (Kiemelések tőlem – B. Cs.)
- 28 ERDÉLYI: *i. m.* (1869), 187.
- 29 Uo., 170.
- 30 Uo., 176.
- 31 Uo., 171.
- 32 Uo., 178.
- 33 Uo., 177.
- 34 Uo., 176.
- 35 Uo., 187.
- 36 A neves drezdai tudós egy évben született Erdélyi Jánossal, *Lehrbuch einer allgemeinen Literaturgeschichte aller bekannten Völker der Welt* című monumentális, 1837 és 1860 között kiadott irodalomtörténet-folyama számos későbbi világirodalmi áttekintéshez szolgáltat forrásul.
- 37 ERDÉLYI: *i. m.* (1869), 171.
- 38 Uo., 177.
- 39 Uo., 185.
- 40 Uo.
- 41 ERDÉLYI: *i. m.* (1991), 17.
- 42 WÉBER Antal: *Erdélyi János irodalomszemlélete* = *Irodalomtörténeti Közlemények*, 1968, 411–419., 418. (Kiemelés tőlem – B. Cs.)
- 43 ERDÉLYI: *i. m.* (1991), 71. (Kiemelés tőlem – B. Cs.)

Gáspár Csaba László

Nietzsche / Zarathustra

„Barátaim, mondotta Z[arathustra], új tanítás ez és keserű orvosság, nem fog ízleni néktek. Tegyetek hát úgy, mint az okos beteg – húzzátok le egyetlen hosszú kortyra, aztán küldjétek utána hamar valami édeset, fűszereset, ami gigátokat tisztára mossa, és megcsalja emlékezeteteket. A hatás mégsem marad el: hisz immáron »belétek bújt az ördög« – ahogy a papok mondják majd néktek, akik ki nem állhatnak engem.”

Friedrich Nietzsche¹

Kicsoda Nietzsche?

■ Próbálom megérteni Nietzscht. Nem úgy, hogy mérlegelve, fontolgatva olvasom a gondolatait, egyenként és sorjában megvizsgálva, végigfuttatva filozófiai ismereteim kritikai apparátusán. Ilyenformán számba lehet venni egy természetkutató tudományos munkásságát, de nem lehet feltárni egy filozófus *szellemi* életművét, kivált nem Friedrich Nietzscheét, aki nem csupán *filozófiai eszméket* gondolt, hanem *életet* gondolt, mert gondolkodásában élt: életével küzdött gondolatokért és gondolatokkal küzdött életéért.

Ha csupán úgy olvasom a műveket, mint saját kezű tudósítást a Friedrich Nietzsche nevű filozófus gondolatairól – melyek tartalma historikusan és filológiaiilag pontosan megállapítható – anélkül, hogy a legcsekélyebbet is gondolnám mindabból, amit ő gondolt, akkor idegenül hatnak rám és idegenek maradnak számomra. Nietzsche monografikus, filozófiatörténeti megközelítése nem éri el a gondolkodó embert, és reménytelenül kívül marad a világán. Márpedig esetében a megértéshez be kell lépni a világába.² Sőt, gondolatait „be kell kebelezni”, „testünké” kell tenni.³

Friedrich Nietzsche amúgy sem *comme il faut* bölcslő. Mielőtt felkínálná legféltettebb gondolatait, beront világunkba, és kíméletlenül felforgat mindent. Elénk tárja régi megszokott gondolataink homályos alapját, rámutat becses eszméink ingatag alapzatára, szemünk-

re veti gondosan őrzött értékeink mögött lapuló gyanús motívumainkat. Hamarosan nem ismerünk rá semmire, mert mindenről kiderül, hogy nem az, aminek látszik, aminek hittük. A „kalapácsos filozófus” arra figyelmeztet, hogy szellemi-morális értékeink *mesterséges világában* élünk, és nem *abban a nyers valóságban*, amit ez a képzelt világ elrejtett, miközben energiájából élt, erejével táplálkozott, és amire talán majd csak most, minden értékesnek gondolt eszme, akarat és szándék felforgatása után lesz egyáltalán rálátásunk.

Aki tehát megpróbálja megérteni Nietzscht, annak bele kell gondolnia magát a Nietzsche élte gondolatba és gondolta életbe, és annak is „legnagyobb nehézkedés”-ébe,⁴ az ugyanakkor örök visszatérésébe. Ehhez hosszú zarándokúton vezet el bennünket Nietzsche – hogy a végén azután teljesen magunkra hagyjon a *Zarathustra*-könyv⁵ talányos labirintusában, mely az örök visszatérés eszméjét rejt magában.

Az életmű első írásai, például a *Tragédia születése*, még az értekezés retorikai formáját követik, és a tudományosan kiművelt megértéshez szólnak. Később az írások elhagyják az értekezés egyenes vonalú logikáját, külsőleg laza szerkezetű gondolatfüzérekbe rendeződnek, ezzel együtt pedig egyre inkább megszólítónak, majd fölszólítóvá válnak, míg végül az *Így szólt Zarathustra* a legváltozatosabb műfajokkal élve már nem a megértéshez fordul, nem az értelmet szólítja meg, hanem a költői képzetet, de legfőképpen az *akaratot*.

Kicsoda Zarathustra?

A történeti Zarathustra működését a Kr. e. VI. századra tehetjük a pontos és egyértelmű dátum meghatározásának lehetősége nélkül. Ezt az időszakot Karl Jaspers nyomán szokás „tengelykor”-nak (*Achsenzeit*, *axiális kor*) nevezni, mert az ókori kelet és a mediterráneum vidékén szinte egy időben lépnek föl jelentős személyek, akik döntő változást idéznek elő az emberiség szellemi és vallási

világában, és hatásuk máig tart. Köztük találjuk a bibliai Jeremiást és Deutero-Izaiást, az indiai Buddhát és a kínai Konfuciuszt, valamint a görög bölcseket és az első filozófusokat. E vallásalapítók, reformerek, próféták és gondolkodók közös szemlélete az előző korokhoz képest a mítoszok háttérbe szorítása, a racionális világmagyarázat igényének megfogalmazása, a vallás terén pedig a hangsúly áthelyezése a rítusról az erkölcsre.⁶ Az istenek világában az áldozat nyers logikáját fokozatosan felváltja az elvont fogalmi gondolkodás és egy újfajta teológiai racionalitás, amely már nem isteni önkényről, hanem isteni bölcsességről tud, és mitikus képek helyett racionális és etikai fogalmakkal igyekszik megragadni a transzcendens szférát – egyáltalán: most kezd formálódni a transzcendencia fogalma elsősorban a bibliai prófétáknál. A vallásban monoteista, a filozófiai gondolkodásban – az *arché* eszméje révén – monista tendencia érvényesül.

Ennek a szellemtörténeti korszaknak az egyik kiemelkedő alakja Zarathustra, a nevét viselő iráni vallás (más néven mazdaizmus) alapító prófétája (a vallás indiai követői a párszik). Közép-Ázsiában, vélhetően a mai Kazahsztán területén született,⁷ a hagyomány szerint pap (*zoatar*) volt. Az életére vonatkozó forrásaink hiányosak. A legendák történeti értékével kapcsolatban figyelembe kell venni, hogy a vallásalapítók esetében életük eseményeit nem *biográfiai* adatokként őrzi meg az emlékezet, hanem *hagiográfiát* alkot belőlük. Ez kiváltképpen igaz az ókori keleten, mely sajátos szemléletének megfelelően nem a modern európai történetírás értelmében vett pozitív tényekre figyel, hanem valamely személynek vagy eseménynek a közösség történelmi léptékű életében betöltött szerepét domborítja ki: östípust alkot, „amely csak a hivatottság erényeit fejezi ki, ezeket pedig az általa megtestesített mintákra jellemző paradigmatis események illusztrálják”.⁸ Ezzel együtt Zarathustra történetisége nem csupán a konkrét személyekre és eseményekre való utalásokból tűnik ki, hanem a *gathák* (énekek) hiteles és szenvedélyes jellegéből is: „önmagában álló, egyedi személyiség szól hozzánk a költeményekből”.⁹

Zarathustra a hagyományos árja vallás papjaival szemben lépett fel Ahura Mazdá nevében. Tanítását az *Aveszta* tartalmazza, pontosabban a *gathák*. Nem tudjuk, hogy ezek az énekek a próféta teljes tanítását tartalmazzák-e – az *Aveszta* háromnegyede elveszett –, mindezenre ezek képezik vallási reformjának alapirátát.

Az axiális kor új felismerésekkel gyarapította és egyben meg is változtatta a vallásokat. A korábbi vallások legfontosabb „feladata” – a világot fenntartó erőkkel, hatalmakkal, egyszerűen az istenekkel szembeni tisztelet kifejezésén

és ápolásán túl – a világ rendjének a megőrzése, a természet erőinek biztosítása volt. Az indoirániak és más népek különféle mitikus-rituális szertartásokat ismertek a világ fenntartására. A rítus szent cselekvéssor, melyet mechanikusan és szigorú rend szerint kell elvégezni. Az áldozatot bemutató ember – a pap – egyszerű végrehajtó, aki az istenek alapító tettét ismétli meg, azt a cselekvést, ami a mitikus időben létrehozta és a jelenben fenntartja a világ örök-jelenbeni rendjét.¹⁰ Mivel az ember folyamatosan használja és elhasználja a létezés erőit, a rendet és az erőket időről időre meg kell újítani. A kozmogóniát ismétlő rituálét például újév alkalmából mutatták be.

Zarathustra visszautasítja azt az ősi cselekménysort, mely a világ esztendőnkénti megújítását célozza. Helyette gyökeres és végleges „átalakulást” hirdet, amely egyszer s mindenkorra érvényes. E megújulás nem a kozmogónikus szertartás elvégzése révén, hanem Ahura Mazdá akaratából nyerhető el – de az embernek is akarnia kell, ehhez pedig egyéni döntés szükséges.

Az istenek akaratáról eddig is tudtak a vallások, de ez az akarat annyira meghatározó volt, hogy mellette az emberé szinte elenyészett. Zarathustra (és a bibliai próféták) most az ember egyéni döntésének szerepét kezdi hangsúlyozni. Ez a változás roppant horderejű. Ha a vallásban szerepet kap az ember szabad választása, ez azt jelenti, hogy a mechanikus áldozat logikáját felváltja az érték-választás mozzanata, mely feltételezi az ember szabadságának és felelősségének felismerését. Az áldozat kvázi mágikus logikája helyére fokozatosan etikai viszonyulás lép, melyben nem az objektív-tárgyi áldozat, hanem a szubjektív-alanyi személyes felelős döntés alapozza meg az istenséghez fűződő viszonyt. Az istenkép teológiai átalakulása és az emberkép antropológiai változása kölcsönösen feltételezi egymást. Az ember mindig is úgy tekintett önmagára, ahogyan isteneihez viszonyult.¹¹

Zarathustra az új vallás kinyilatkoztatását közvetlenül Ahura Mazdától kapja.¹² A *gathákban* Ahura Mazdá áll a főhelyen. Jó és szent, a világot a gondolat révén teremttette (Jaszna 31,7.11). Zarathustra „a gondolat révén ismerte meg” „elsőnek és utolsónak”, kezdetnek és végnek (Jaszna 31,8).¹³ Zarathustra „Bölcsesség”-nek nevezi istenét, dicsőíti az „igazság”-ot, és szüntelenül a „helyes gondolkodást” emlegeti; ezzel újszerű módon emeli ki a „bölcsesség”, vagyis a „tudás” szerepét és vallási értékét.

A Mazdá-hit „bölcsességének” avatási és eszkatológiai jelentősége van. Ez kitűnik abban a szertartásban, amelyet Zarathustra a hagyományos, véres és féktelen, az etikumot érintetlenül hagyó rítusok helyett javasolt. A szertartás olyan fokon szellemi, hogy a *gathákban* maga az „ál-

dozat” szó (*jaszna*) is egyenértékű a „gondolkodás” szóval (Jaszna 43, 9). Az áldozat alkalom a teológiai elmélkedésre, pontosabban ennek támasza. A tűzoltár lett és maradt a Mazdá-hit vallási középpontja. Az eszkatológikus tűz, ahogyan Zarathustra elgondolta, igazságosztó szerepével együtt is megtisztítja és „spiritualizálja” a világot.¹⁴

Ahura Mazdá több Lény atyja, ő nemzette a Jótevő Szellemet és a Pusztító Szellemet. Az eredet pillanatában (Jaszna 3) e két Szellem egyike a jót és az életet, a másik a rosszat és a halált választotta. A két szellem tehát nem a *természete*, inkább a *választása* nyomán különbözik. Jó és rossz őseredeti elkülönítése egy választás eredménye, melyet Ahura Mazdá vezetett be, és a két Iker-szellem ismételt meg, amikor egyik az Igazságot, másik a Csalást választotta. Mivel a *daévák*, a hagyományos iráni vallás istenei a Csalást választották, Zarathustra azt kéri híveitől, hogy ne áldozzanak nekik többé.¹⁵

A Jó és a Rossz, a szent és a pusztító démon Ahura Mazdától ered, mivel azonban a Rossz Szellem (Angra Mainju) szabadon választotta létmódját és gonosztevő hivatását, az isten nem tekinthető felelősnek a rossz felbukkanásáért. Másrészt viszont Ahura Mazdá, mindentudó lévén, kezdettől tisztában volt vele, mit fog választani a Pusztító Szellem, mégsem akadályozta meg ebben.¹⁶ Ez jelentheti azt, hogy Isten felülemelkedik mindenfajta ellentmondáson a cusanusi *coincidentia oppositorum* módján. Ám – amennyiben Schellinghez hasonlóan a szabadságot a jó és rossz közötti választás képességének tekintjük¹⁷ – jelentheti azt is, hogy a Rossz létezése az emberi szabadság előfeltétele.

Kicsoda Nietzsche Zarathustrája?

Alapító szakaszában Zarathustra teológiája nem „dualista” a szó szoros értelmében, hiszen Ahura Mazdával nem áll szemben másik, vele ellentétet képező isten; a szembenállás eredetileg a két teremtet Szellem között nyilvánul meg. Zarathustra az isten választását hirdeti – példaként állítva tanítványai elé. A Mazdá-hívó Ahura Mazdát választva a jót választja a rosszal szemben, az igaz vallást a *daévákéval* szemben. A hívőknek az istenség példáját kell követni, őseredeti választását kell megismételni, de választásuk szabad, egyben a pozitív és negatív erők együttes fennállása miatt szükségszerű. Ez a feszültség csakhamar dualizmussá szilárdul: a világ jókra és rosszakra oszlik, és végül a kozmosz és az emberi lét szintjén minden az erények és ellentéteik szembenállásának konfliktusába kerül.¹⁸ – A zoroasztrizmusnak ez a dualista értelmezése terjed el az ókorban, és ezzel találkozik Nietzsche.

Csakhogy a német filozófus nem hirdet dualizmust, sőt a metafizikát is elveti, Isten halálának meghirdetéséről nem is szólva!¹⁹ Szerinte a világ valójában örök káosz, nem a hiányzó szükségszerűség, hanem a hiányzó rend, tagoltság, szépség, bölcsesség és a többi esztétikai emberi vonás értelmében.

„És tudjátok, mi nékem a »világ«? [...] Ez a világ hatalmas erő, kezdet és vég nélkül, óriási, rendíthetetlen erőmennyiség, amely sohasem lesz kisebb, se nagyobb, nem fogy el, csupán csak változik, egészként változatlanul nagy, kiadások és veszteségek nélküli háztartás [...], a 'Semmi' határolja, nem az elűző, eltékozolt, végtelenül parttalan tágitott semmi, hanem meghatározott erő, meghatározott erőterben, amely egy, s ugyanakkor sok erő és erőhullám játéka, emitt felhalmozódik, amott kismul, erők viharzó, örvénylő tengere, csillapul, majd megárad, mindörökre, beláthatatlanul sok év, míg ismétlődik, alakjában apály s dagály váltakozik, a legegyszerűbb formákból a legbonyolultabbakat hozva létre, a legcsöndesebb, legridegebb, legdermedtebb elemeiből csapva át a legparázslóbbba, legvadabba, az önmagának legádázabul ellentmondóba, majd a bőségből újfent visszatérve az egyszerűségbe, az ellentmondások játékból az összhang öröméhez, igent mondván önmagára pályájának és éveinek azonosságában, önmagát áldva örök visszatérésként, levésként, amely soha ki nem elégül, csömör vagy fáradtság soha nem vesz erőt rajta – ez az önmagát örökké megalkotó majd leromboló világ az én dionüszoszi világom ... az én jón-rosszon túli világom, cél nélküli, ha ugyan a cél nem éppen e körforgás boldogságában rejlik, akarat nélkül, ha ugyan ez a gyűrű önmagában nem jóakarat ... Ez a világ a hatalom akarása – semmi egyéb! És ti magatok is e hatalom akarása vagytok – és semmi egyéb!”²⁰

A mi eszünk csupán beleolvassa a rendet a világba. Ezért óvakodjunk azt mondani, hogy törvények vannak a természetben, mert valójában csak vak szükségszerűségek vannak; nincs itt senki, aki parancsol, senki, aki engedelmeskedik, senki, aki áthág. Ha nincsenek célok, akkor véletlen sincs, hiszen csak a célok világában van értelme a „véletlen” szónak. A halál nem ellentéte az életnek; az élő csupán egy faja a holtnak, mégpedig nagyon ritka faja. Nincsenek örökké tartó szubsztanciák; az anyag éppúgy tévedés, mint az eleaták istene.²¹

Miért választotta akkor Nietzsche szócsövétül Zarathustrát? Erre ő maga válaszol az *Ecce homo*-ban, abban az önéletrajzi írásában, amelyben sorra veszi és magyarázza műveit:

„Nem kérdeztek, pedig jól tették volna, ha megkérdezték tőlem, kicsoda is az én *Zarathustrám* – az első

immoralista Zarathustrája: mert ama perzsa páratlan történelmi alakja éppenhogy ellentéte az enyémnek. Zarathustra látta meg elsőként a jó és a gonosz harcában a dolgok igazi mozgatórugóját – ő terelte a morált mint magában való erőt, okot és célt a metafizika síkjára, ez az ő műve. És a kérdésre lényegében meg is találtuk a választ: Zarathustra *teremtette* meg a morált, e végzetes tévedést: következésképpen neki kell elsőként *fölismerni* tévedését. Nem pusztán arról van szó, hogy ebben a kérdésben nagyobb tapasztalatra tett szert más gondolkodónál – hiszen az egész történelem nem más, mint az úgynevezett »morális világrend« tételének kísérleti cáfolata –, fontosabb ennél, hogy Zarathustra minden gondolkodónál igazabb. Tanításának – és csakis ennek a tanításnak – legfőbb erénye az igazság, ellentétes tehát amaz »idealista« *gyávaságával*, aki hanyatt-homlok menekül a valóság elől. Zarathustra bátrabb, mint az összes gondolkodó együttvéve. Az igazat mondd, és *jól bánj az íjjal* – ez a perzsa erény. Megértenek?... a morál az igazság erejével legyőzi önmagát és ellentétévé – *énné* – válik, ezt jelenti az én Zarathustrám.²²

Nietzsche tehát annak akar véget vetni, amit Zarathustra a morális világrend bevezetésével történelmi útjára indított: a világ morális-értékrendi és ontológiai megkettőződésének. A perzsa prófétát irodalmi alakként használja, szájába adva mindannak ellentét, amit a vallási reformer a valóságban hirdetett. Korszakos tévedését jóvá téve neki kell fölismernie az igazságot, de ugyanakkor – őszintesége folytán – ő az egyetlen, aki erre a fölismerése képes is lenne, ha látná annak a világnak a jelenlegi állapotát, amelyet ő alapított meg. A morális világrend ugyanis már átesett a történelmi cáfolaton, kiüresedett, és hazuggá vált – Isten is meghalt –, de a „gyáva idealisták” ezt nem vallják be, mert „hanyatt-homlok menekülnek a valóság elől”.

Nietzsche egész élete során arra törekedett, hogy bemutassa a világ valódi arcát, előzőleg feltárva azt a logikát, amely évszázadok óta elfedi azt. Az ember az „okos állat”, amely „feltalálta a megismerést”, minden korban igyekezett megragadni a világot.²³ Nietzsche azonban – a világról adott leírása szerint – kétségbe vonja a megismerésnek azt a lehetőségét, amit az európai filozófia Szókratész óta minden bizonytalansága és nehézség ellenére töretlenül állít, és a bibliai vallás, kivált a kereszténység teológiai alappal megszilárdít és boltozattal betetőz, vagyis a lét érthetőségét, intelligibilitását. Gondolatát a francia filozófus, Michel Foucault fogalmazta meg a legfrappánsabban: „Nem szabad azt vélnünk, hogy a világ olvasható arccal tekint ránk.”²⁴ Azért nem lehet szó meg-

értésről, mert nincs mit megérteni, csupán egyenként, egymástól elkülönítve számba vehető *dolgok*, esetleg csoportok, osztályok vannak. A megértés összefüggést feltételez egy olyan valóságos létsíkon, amely meghaladja a puszta tényeket és előfordulásokat, vagyis az önmagukban vett „dolgokat”.²⁵ Ha abszolút értelem nincs is a világban – sőt éppen ezért –, a világ nyitott a végtelenül sok értelmezés, az interpretáció korlátlan lehetősége előtt.²⁶ Amit Nietzsche elvileg vont kétségbe, az az ész képessége a hagyományos értelemben vett igazságra, s ezzel egyáltalán az igazság mint olyan bevett filozófiai eszméje. Számára ugyanis ennek a gondolatnak teológiai előfeltétele van, nevezetesen az a feltevés, hogy létezik Isten. Mert csak Isten létezése esetén van a szubjektív világképeken kívül más is, így például magukban fennálló dolgok (magánvalók), melyekről még Kant beszélt. A dolgok úgy léteznek, ahogyan Isten látja őket. Ha viszont Isten látó tekintete nem létezik, akkor szubjektív perspektívánkon túli igazság sem létezik.²⁷

Nietzsche állításának ellene vethetjük, hogy aki tagadja az ész igazságmegismerő képességét vagy az ellentmondás elvének érvényességét, az egyáltalán nem állíthat semmit. Sőt, az a tétel, mely szerint nem létezik igazság, maga is feltételezi az igazságot, legalább saját maga érvényessége számára, különben az abszurditásnál kötünk ki. Ellenvetésünkre Nietzsche így válaszolhatna: „Ki mondja, hogy nem az abszurdításban élünk? Ezzel ugyan ellentmondásba keveredünk, de az élet már csak ilyen. Az önmagában kételkedő ész nem fogalmazhatja meg önmagát logikai formában. Meg kell tanulnunk igazság nélkül élni.” Ha a felvilágosodás megtette a magáét, most leépíti önmagát, mert Nietzsche szerint a felvilágosodás szellemei még mindig a Krisztus-hitből élnek, amiben Platón is osztozott, hogy Isten az igazság és az igazság isteni. Ha a felvilágosodás lerombolja önmagát, akkor az eredmény a nihilizmus. Ámde éppen ez alkotja meg a szükséges teret egy új mítosz számára. Valójában persze még ezt sem mondhatja az ember, mert egyáltalán nem mondhat semmi igazat. Immár csupán az a kérdés, melyik hazugsággal élhetjük a legjobb életet.

Nietzsche azonban pontosan tudta, hogy az ember menthetetlenül értelemkereső lény. „Ha megvan életünk miért-je, akkor majdnem minden hogyan-nal kiegyezünk.”²⁸ Miképpen lehet elgondolni – sőt igenelni – „értelmes” emberi életet egy értelem és cél nélküli világban? Csak egyféleképpen: erkölcsi és metafizikai háttér nélküli, céloktól mentes *játékként* – de végzetesen komoly játékként. Mitől lesz a játék komoly, ha egyszer a játékos tudja, hogy ő maga az értelmesség

forrása? Hiszen illúzió is lehet, még ha komoly is (annál rosszabb)! Az európai ember soha nem az értelmesség forrásának, hanem észlelőjének tekintette magát. Filozófiai hagyománya, vallása arra nevelte, hogy önmagát tévedékenynek, bizonytalanoknak tartsa: érzékeit csalókának, gondolkodását tévelygőnek, egzisztenciáját pedig bűnösnek. Hogyan lehetne a kinyilatkoztatás és a megváltás kegyelmére szoruló ember önmaga jogán forrása bármiféle érvényes értelemnek?

A lehetséges megoldásra egy hirtelen megvilágosodás nyomán ébredt rá Nietzsche. Ez a svájci Engadinban fekvő Silvaplana-tónál tett egyik sétája közben érte. Az eseményről így számol be:

„A mű [értsd: a *Zarathustra*] alapeszméje, az örök visszatérés gondolata, az igenlésnek lehető legfennköltebb és egyáltalában elérhető megfogalmazása 1881 augusztusában született meg [...] Azon a napon a Silvaplana-tónál sétáltam az erdőben. Surlei közelében egy hatalmas, piramis alakú sziklatömb mellett megpihentem. Ekkor támadt bennem a gondolat.”²⁹

Nietzsche nem valamiféle lehetséges hipotézisként értette az örök visszatérés eszméjét, hanem – miként a leírásból is kitűnik – inkább kinyilatkoztatásként, amely radikálisan új világ- és önértelmezést tett számára lehetővé. Hogy nem merőben filozófiai gondolatról van szó, azt az is mutatja, hogy az *œuvre*-ben nem találjuk meg világos argumentatív kifejtését, hanem csak narratív-poétikus megjelenítését (a *Vidám tudomány* 341. szakaszában és elszórtan a *Zarathustrában*). Ebben ismét az a Nietzsche jellemző sajátosság mutatkozik meg, hogy gondolkodása és élete szoros egységet alkot. A filozófusok többnyire „kifelé” gondolkodnak, azaz gondolkodásuknak van tárgya, ami különbözik a gondolkodótól, akkor is, ha éppenséggel önmagukra reflektálnak. Nem magukat gondolják, hanem a világról, a létről, Istenről, az „Esthajnal csillag” kifejezés jelentésének és jelölésének különbségéről vagy bármi másról gondolkodnak. Nietzsche önmagán, saját egzisztenciáján belül és keresztül gondolkodik. Amit gondol, az saját egzisztenciáján belül fejt ki hatását.³⁰ A szó szoros értelmében a saját bőrét viszi a vásárra, és ezért beszél gondolatai kapcsán „bekebelezés”-ről, *Einverleiben*-ről (lásd 2. lábjegyzet). Idézzük a teljes szöveget:

„A legnagyobb nehézkedés. Mi volna, ha egy napon vagy éjszakán egy démon lopózna utánad legmagányosabb magányodban, és így szólna hozzád: »Ezt az életet, ahogyan most éled és élted, még egyszer és még számtalanszor élned kell; és semmi új nem lesz benne, hanem minden fájdalom és minden gyönyör és minden gondolat

és sóhaj, életed minden kimondhatatlan kicsinysége és nagysága vissza kell számodra térjen, és minden ugyanabban a sorban és rendben – és ugyanígy ez a pók és ez a holdvilág a fák között, és ugyanígy ez a pillanat és én magam. A létezés örök homokórája mindújra megfordul – s vele te is, porszem a porból!« Nem vetnéd-e magad a földre csikorgó fogakkal, és nem átkoznád-e meg a démont, amelyik így beszélt? Vagy megéltél-e már egyszer egy roppant pillanatot, amikor így válaszolnál: »isten vagy, és sohasem láttam istenibbet!« Ha ama gondolat a hatalmába kerítene téged úgy, amilyen vagy, megváltoztatna, és talán szétmorzsolna; mindennél és mindenkinél a kérdés – »akarod-e ezt még egyszer és még számtalanszor?« – a legnagyobb nehézkedésként nehezedne cselekedeteiden! Vagy hogyan kellene önmagaddal és az élettel megbékélned, hogy már semmi *másra ne sóvárogj*, mint erre a végső örök megerősítésre és megpecsételésre?»³¹

Az ember által akart-tételezett – tehát *nem* a világon túlról származó, valamiféle etikai-metafizikai rend erejével szavatolt és Isten által az embernek ajándékozott – értelem akkor valóságos és nem csupán illuzórikus, ha az ember úgy akarja, olyan komolyan és elszántan, hogy egyszersmind örök visszatérését is akarja, mégpedig abban a *konkrét* formában, ahogyan egyszer (s mindenkorra) megvalósította.

Ha nincs egyetlen, Isten által teremtetett világrend, hanem csak az ember perspektivikus szemléletében megformált világértelmezések vannak, akkor értelmét veszti az „illúzió” kifejezés, hiszen mihez képest tarthatnánk valamit tévedésnek. Nem az a kérdés, hogy igaz-e vagy téves valamely perspektivikus értelmezés, hanem hogy komolyan, abszolút felelősséggel, egzisztenciája teljes kockáztatásával vállalja-e az, aki gondolja – önmagát is belegondolva. Ettől a halálos komolyságtól lesz igaz, minthogy az igazság foka az akarat erejével – s nem a tárgyhöz való igazodás mértékével – arányos, az akarat ereje pedig akkor a legvégső, ha úgy akar valamit, hogy annak örök ismétlését akarja. Mivel az így akart érték nem metafizikai valóság – ami az időn kívül van, és az ember csupán leolvassa és követi, vagyis minta alapján valósítja meg –, hanem az *ember által teremtetett* érték, ezért örök visszatérésének akarása a megvalósítás mi-kéntjének örök ismétlését is akarja. Az érték teremtése a teremtés aktusa. Nem valamit hoz létre, hiszen az érték nem valami. Maga a teremtés az érték, és a teremtés aktu-sa az érték. Ez a hagyományos értékfogalom esetén is így van: az értékes cselekvés önmagában érték, nem pedig az előállított dolog révén. Az érték-cselekvés „tárgya” maga az érték-cselekvés, eredménye pedig a cselekvő értékes-

sége. Az etikai cselekvő erkölcsi értékű tétével önmaga minőségét teremti meg vagy rombolja le. Ezt fejezi ki a *praxisz*, az erkölcsi gyakorlat arisztotelészi fogalma – szemben a csinálás, *poiészisz* fogalmával, ami valaminek a tárgyi előállítására irányul.

Az értékteremtő aktus önmagát hozza létre, önmagát akarja, és önmagát kell mindörökké akarni mint újra és újra megtörténő – vagyis szükségszerű – teremtést, de olyan szükségszerűséget, amit maga az ember hoz létre azzal, hogy akarja és végrehajtja.

Amíg az európai szellemi hagyományban platonista módon gondolták el az értékeket, addig különbséget lehetett tenni az érték szubsztanciája, örök lényege és időbeni megvalósítása között. Az érték a lét magasabb szférájában honolt, az attól elkülönült, elszakadt, időben létező ember pedig – értelmével észlelve – igyekezett a mintát a maga reális életében megvalósítani. Ha ez nem sikerült, akkor az ember élete kudarcot vallott ugyan, de az érték értékvoltát ez nem érintette, továbbra is változatlan érvényességgel ragyogott az értelmesség horizontján – örök és elapadhatatlan vonzerőt gyakorolva az emberiség újabb és újabb generációjára. A mulandó emberi sors nem befolyásolja az értékek kozmoszát.

Nietzsche szemében ez menekülés és az ember elárulása, erejének leértékelése. Az ember „örök értékek”-hez menekül ahelyett, hogy kezébe venné saját sorsát, és maga teremtené értékeket. Hogy erre képes, azt éppen az értelmesség csillapíthatatlan vágya jelzi. Miért várja hát mástól a beteljesülést? Vagy ha mástól várja, akkor miért nem tart ki erre a másra irányuló tiszteletében, miért árulja el a remélt ajándékozót? Mert Nietzsche diagnózisa szerint az európai ember már régen megölte azt a hatalmat, amitől a teljességet várta: megölte Istent.

Itt álljunk meg egy pillanatra! Isten halála Nietzsche megfogalmazásában nem egyszerűen egy nagy erejű metafora, hanem – mint Tatár György megállapítja – „minden eddigi világértelmezés [...] vonatkoztatási fókuszának elvalótlanodását” jelenti ki.³² E fókusz megtagadásának, „eltörlésének” következtében egy olyan „valamivel” találja szemben magát az ember, amelynek nincs szavatolt valósága, hanem az embernek kell belőle „világ”-ot formálnia. A bibliai Isten által teremtet „világ” és a teremtetlen „valami” nem ugyanaz a *valóság*, ha „világ”-on nem merőben azt a természettudományos, jelentés nélküli „valamit” értjük, amit atomi részecskék, galaxisok és a két méret közötti végtelen számú fizikai objektum tölt ki. Az újkori gondolkodásban Nietzschénél senki nem gondolta át komolyabban és mélyebben „Isten halálának” következményét. Ez elsősorban „a

megszakításnak, széthullásnak, hanyatlásnak, bomlásnak hosszú egymásutánisága”, mindazé, aminek „össze kell omlania amiatt, hogy e hitet aláásták, mert reá épült, reá támaszkodott, belenőtt: például egész európai morálunk”.³³ A folyamat szükségképpen eredménye a nihilizmus. És ez a nihilizmus független attól, hogy az Isten halálát bejelentő örültet a körülötte állók kinevetik, majd vélhetően ugyanúgy folytatják hétköznapi életüket – vallási életüket is –, mintha mi sem történt volna. Hiszen a templomok még állnak, rendszeres a liturgia, az egyházak nemes karitatív tevékenységet folytatnak, a polgárok szívesen adakoznak, még adójuk egy százalékát is felajánlják, a mindennapi életben pedig változatlanul érvényben vannak a szokásos erkölcsi normák, és mindenki az ún. „európai értékek”-ről beszél tisztelettel és áhítattal és folyton folyvást...

Nos, erre Friedrich Nietzsche vélhetően gúnyosan legyintene, mert tudná, hogy mindez már csupán „Isten árnyéka” – melyet persze intellektuális becsületességéből szintén ki kell oltani³⁴ –, de a nihilizmust nem tartóztatja fel, sőt, éppen ennek leple alatt, a kiüresedett morális beszély ünnepélyes kötelezősége mögött a nihilizmus fagyos levegője terjeng konok ellenállhatatlansággal.

Nietzsche javaslata a nihilizmussal szemben az, hogy fordítsa az ember ezt a gyilkosságot önmaga növelésére: nőjön hozzá saját tétéhez, és lépjen Isten helyébe: legyen ő minden érték forrása. Legyen az embert meghaladó ember: *Übermensch*! A javaslatot félreérténénk, ha azt gondolnánk, hogy rá akarja szabadítani az embert a világra: tegyen kénye-kedve szerint, hajtsa uralma alá. Ez valóban teljes és jóvátehetetlen nihilizmus lenne. Nietzsche csak megállapítja a nihilizmust, de nem hirdeti. Ünnepli, amennyiben a régi hamis értéktáblák lerombolásával egy új, komoly, nem álszent és nem világmegvető emberi létforma lehetősége jön el. Ezzel azonban csak az az új ember lesz képes élni, amely fölébe nő a réginek, mert az életet az istenhipotézis nélkül is halálosan komolyan veszi: annak bátor tudatában él, hogy minden tette, minden akarása és minden tagadása, minden bűnös és minden jó tette mindörökké vissza fog térni, végtelenül ismétlődni fog. Mindig ugyanaz és mindig ugyanúgy.

Az új értelmesség alapzata az örök visszatérés eszméje. A világ értelme nem a világon kívül van, hanem önmagában. Nincs más világ, nincs más lét. Nem véges világban élünk, amelyet körülölel egy örökkévaló túlvilág. Ez az általunk élt világ az egyetlen és örök valóság. Erre kell igent mondani, és ezzel az örökkévalóságra mondunk igent. Az embert meghaladó ember nem akar semmiféle transzcendenciába menekülni, mert ez a világ az egyetlen

len – és benne az ember léte az értelmesség kulcsa. Általa lesz értelmes, amennyiben az ember úgy éli meg mindenkori jelenét, hogy azt érdemesnek tartsa állandó, örök és változatlan ismétlésre. Az értelmet az erősíti meg, hogy örökké visszatér, mégpedig ugyanazként és ugyanúgy. Ez a legnagyobb nehézkedés.

Kik vagyunk mi?

Nietzsche megköveteli, hogy gondolatait ne csak olvassuk és értelmezzük, hanem építsük magunkba, mert csak ott mutatkoznak meg teljes horderejükben. Ekkor már nem az a kérdés, hogy mit jelent az örök visszatérés gondolata, mint a különös Friedrich Nietzsche különös eszméje, hanem ez: mi jelenik meg az örök visszatérés gondolataként, miféle valóság az, ami történik *velem*, ha az örök visszatérés gondolatát gondolom, mégpedig legnagyobb nehézkedéshez méltó komolysággal – mint Friedrich Nietzsche.

Nietzsche elutasítja azt a menekülő feltevést, hogy létezik a valóság a maga bizonyos és szilárd lényegiségében, és vele szemben áll az ember, aki megpróbálja elgondolni, gondolatilag megragadni. Akkor tehát az a valóság, amit gondolok? Ebben az esetben nincs kapaszkodóm, mert a gondolatot nem tudom összemérni valami tőle különbözővel, legföljebb egy másik gondolattal, egy másik ember gondolatával.

Descartes a gondolkodás tényéből következtet a gondolkodó valóságára, mint a gondolkodás hordozójára, ami/aki tehát különbözik saját aktusától, és ennek révén bizonyosságot szerez az én (önmaga) valóságos létéről. Ezután a gondolkodás révén fel lehet tárni az én valóságának tartalmát. Az én valami eleve adott állag, amely azután gondolkodva (reflexióval) föltárja önmagát. További támasz a karteziánus gondolkodásban a vallás: kimenekülés a gondolkodás örvényéből egy olyan abszolút külső feltételezésével, ami – de még inkább *aki* – a gondolkodásnak a gondolkodótól független tárgya: Isten. Ám ha Nietzschével nem egyszerűen gondolkodom a valóságról és az énről vagy Istenről, hanem *amit* gondolok, az a valóság és az az én, akkor a gondolkodásnak nincsen támasza – ahogyan Istennek sincs –, s akkor a gondolkodás valóság- és én-teremtés. A gondolat önmagában áll, és én benne állok a gondolatban: egy vagyok vele. A „világ” ezt megengedi, pontosabban közömbös, hiszen nem áll szubsztanciákból, hanem csupán olyan képlékeny és visszaverő közeg, amelyben gondolkodó én-teremtésem megvalósulhat azáltal, hogy akaratom és tetszésem szerint értelmezem „világ”-gá, és ezáltal az „én világom”-má teszem,

ugyanakkor megteremttem önmagam is mint valóságos ént. Azt gondolok, amit akarok, és amit akarok, az lesz a valóság, és az énem valósága. Természetesen azt is gondolhatom, hogy gondolatom igazodik valamihez, ami stabilan és biztosan eleve adva van, jóllehet egyelőre nem pontosan és kimerítően ismert, de további gondolkodással megismerem. Ez azonban nem lesz igazabb, mint a másik. Nincs külső mérce, amihez hozzá lehetne mérni a különböző világelgondolásokat. Csak és kizárólag az a valóság, amit *kigondolok*, és a „ki” abszolút komolyan gondolandó. Egyedül az számít, hogy úgy gondoljam el magamat és a világot, hogy az az élet, amely ebből az elgondolásból ered, minden mozzanatában végtelenül és változatlanul meg fog ismétlődni. Ebben áll a nihilizmus végső leküzdése: ha olyasmit teszek, amit igenelhetek mint végtelenül és ugyanúgy ismétlődő tettet – az *én* tettemet, ami én *vagyok*.

Nietzsche gondolkodása – és Nietzsche számára a gondolkodás – *egzisztenciális* teremtés: nem alapkereső, mint a vallás, mely az éntől független, külső valóságban, Istenben talál léte számára alapot, és arra építi föl cselekvő életét, hanem alapteremtő. Ha úgy élsz, *mintha* minden örökké visszatérne, akkor alapkeresően gondold el az örök visszatérést. Ha úgy, hogy minden örökké visszatér, azaz „mintha” nélkül, akkor alapot teremthetően gondolkodsz. Élni amúgy is csak „ha” nélkül lehet, mert aki úgy él, „mintha”, az valójában nem él, csak „mintha élne”, márpedig az életre egyetlen lehetőség van, nem lehet valamiféle túlvilágon „kijavítani-helyrehozni” (tisztítótűzzel, bűnbánattal stb.) – hiszen Isten és vele a túlvilág halott –, ezért úgy kell élni, hogy az valóságosan az enyém legyen, és akkor valóságosan az enyém, ha *vállalom*. Az egzisztenciális gondolkodás nem az egzisztenciáról gondolkodik, hanem ki-gondolja önmagából miközben bele-gondolja magát, vagyis gondolat és egzisztencia egy és ugyanaz: a legnagyobb nehézkedés.

Az óceánban fürdőzni remek dolog. Az ember besétál a *plage*-ről, vagy izgalmasabb helyszínen fejest ugrik a víz fölé magasodó sziklapárkányról, és boldogan úszkál. Az óceán lenyűgöző félelmetessége ellenére biztonságban van, hiszen ott a part, bármikor kiléphet a szárazföldre. De mi van akkor, ha valaki az óceán közepén találja magát, benne a végtelen mélységű, végtelenül hullámzó vízben, és sehol sem látható part, hajó. Nem lehet semmibe belekapaszkodni. Nincs más, csak az óceán és a fogódzó nélküli végtelen terek: alatta, fölötte és körülötte. Semmi szilárd, semmi megfogható. És képzeljük el, hogy ezt *tudja*. És azt is tudja, hogy nincs más, csak a jelen állapot:

nincs part, és bármerre úszik is, nem ér el sehová, mert nem várja semmi... És senki nem hirdet neki „hamis partokat és bizonyosságokat”.³⁵ Ha kitartunk ebben a képzeletben, sőt *valóságosnak gondoljuk*, akkor megértettük Nietzsche Zarathustráját.

És úszhatunk tovább...

JEGYZETEK

- 1 „Az új felvilágosodás” Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből. Ford. KURDI Imre, Vál. HÉVIZI Ottó, Bp., Osiris, 2001, 151.
- 2 Vö. HEIDEGGER, Martin: *Kicsoda Nietzsche Zarathustra? = Gond*, 23–24; 2000, 29–30.
- 3 Nietzsche saját gondolatai kapcsán „bekebelezés”-ről (Einverleiben) beszél: (vö. SAFRANSKI, Rüdiger: *Nietzsche*. Ford. GYÖRFFY Miklós, Bp., Európa, 2002, 103., 219., 254).
- 4 NIETZSCHE, Friedrich: *Vidám tudomány*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Holnap, 1997, 341. aforizma. Vö. HÉVIZI Ottó: Az örök visszatérés gondolata = *Gond*, 2000, 23–24., 86.
- 5 NIETZSCHE, Friedrich: *Így szólott Zarathustra*. Könyv mindenkinek és senkinek. Ford. KURDI Imre, Bp., Osiris, 2000.
- 6 ALTHEIM, Franz: *Zarathustra und Alexander*. Eine ost-westliche Begegnung. Frankfurt a. M., Fischer Bücherei, 1960, 18–19., 30.
- 7 NASHR, Seyyed Hossein – AMMINRAZAVI, Mehdi: *An Anthology of Philosophy in Persia*. Vol. 1. London, I. B. Tauris, 2008, 13.
- 8 ELIADE, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története I*. Ford. SALY Noémi, Bp., Osiris–Századvég, 1998, 265. A mitizáció folyamata több évszázadon át folytatódott. Zarathustrát a hellenisztikus világban mint példaadó mágust tisztelték, és ugyancsak mágusként emlegették az olasz reneszánsz filozófusai. Mítoszának része Goethe Faustja vagy Mozart Varázsfuvolájának Sarastrója (vö. ASSMANN, Jan: *A Varázsfuvola*. Opera és misztérium. Ford. TATÁR Sándor, Bp., Atlantisz, 2012.
- 9 WEST, M. L.: *The Hymns of Zoroaster*. A New Translation of the Most Ancient Sacred Text of Iran. London, I. B. Tauris, 2010, 3. Vö. „A prófétai küldetés mély érzelmi telítettsége közvetlen személyességgel szól a gathákból.” (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, «Avesta» címszó.)
- 10 ELIADE, Mircea: *A szent és a profán*. Ford. BERÉNYI Gábor, Bp., Európa, 1987, 77–78.
- 11 Legalábbis addig a sajátos korig, amíg önmagát kezdte egyedül istennek tekinteni. Ez azonban veszélyes, és idővel bizonynyal rá fog jönni, hogy istennek lenni nagyon nehéz és szerfölött bonyolult; csak valódi istenek képesek rá...
- 12 Ahura Mazdát legfőbb Istenként vagy egyszerűen Nagy Istenként a többi isten között már Zarathustra előtt is tisztelték az iráni vidékeken. Ezen a néven találjuk meg az Akhaimenida királyok feliratain is. Vö. ELIADE: *i. m.*, 275.
- 13 „I think of Thee first, Mindful One, as being young in my thought, / the father of Good Thought, when I catch Thee in my eye, / the true creator of Right, lord over the world's doings.” WEST, M. L. (intr. comm.): *The Hymns of Zoroaster*. A New Translation of the Most Ancient Sacred Text of Iran. London, I. B. Tauris, 2010.
- 14 Uo.
- 15 A *daévák* a régi istenek immár gonosz szellemekké lefokozva.
- 16 ELIADE: *i. m.*, 269–270.
- 17 SCHELLING, F. W. J.: *Az emberi szabadság lényegéről*. Ford. JAKSA Margit, ZOLTAI Dénes, Bp., T-Twins, 1992.
- 18 ELIADE: *i. m.*, 272–273.
- 19 *Vidám tudomány*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Holnap, 1997, 3/125. aforizma.
- 20 NIETZSCHE, Friedrich: *A hatalom akarása*. Minden érték átértékelésének kísérlete. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Cartaphilus, 2002, 1067. aforizma, vö. *Vidám tudomány*, 3/109.
- 21 *Vidám tudomány*. 3/109.
- 22 *Ecce homo*. Hogyan lesz az ember azzá, ami. Ford. HORVÁTH Géza, Bp., Göncöl, 31997. Miért vagyok én sors, 3. szakasz. (id. kiad. 130.)
- 23 Nietzsche szarkasztikus megfogalmazásában: „A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést.” *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*. Ford. TATÁR Sándor, *Athenaeum* I/3, 3–15.
- 24 FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, a genealógia és a történelem = Új Írás*, 1991, 10.
- 25 FOUCAULT, Michel: *A szavak és a dolgok*. A társadalomtudományok archeológiája. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Osiris, 2000, 68.
- 26 *Vidám tudomány*. 374. aforizma.
- 27 Hasonlóan vélekedik Richard Rorty: Az „igazság”-nak hívott magasabb kutatási cél csak akkor létezne, ha létezne olyasmi, mint végső igazolás, azaz nem emberi hallgatókból álló, pusztán véges auditorium előtti, hanem Isten előtti igazolás. Rorty ezért *megismerés helyett reményről* beszél, mely egy jobb jövőre irányul (vö. RORTY, Richard: *Megismerés helyett remény*. Ford. BOROS János. Pécs, Jelenkor, 1998.

- 28 A teljes mondás: „Ha megvan életünk miértje, akkor majd nem minden hogyan-t elviselünk. Az ember nem boldogságra törekszik; csak az angolok. In: *Bálványok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Holnap, 2004. *Mondások és nyilak*. 12. aforizma.
- 29 *Ecce homo*, 94.
- 30 TATÁR György: *Az öröklét gyűrűje*. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Bp., Kalligram, 2014, 21.
- 31 *Vidám tudomány*. 341. szakasz.
- 32 TATÁR György: *i. m.*, 58.
- 33 NIETZSCHE, Friedrich: *Virradat*. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Holnap, 2000, 95. aforizma.
- 34 *Vidám tudomány*. 108. aforizma.
- 35 *Így szólt Zarathustra*. Régi és új táblákról, 28. (id. kiad. 258.), vö. *Ecce homo*, Miért vagyok én sors, 5. (id. kiad. 133.)

Kocsev Bence

Fedezzük fel (újra) Délkelet-Ázsiát!

Megjegyzések Balogh András Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe című könyve kapcsán

Elöljáróban

■ Az utóbbi időszak nemcsak az egész világon, de Magyarországon is egy újfajta divatot, az általános külpolitikai érdeklődés trendjét hozta magával. Mindazonáltal nem meglepő, hogy míg a Föld egyes régiói felé kiemelt megkülönböztetéssel fordulnak a kutatók és általában véve a híreket fogyasztó emberek is, addig más térségek eseményei és konfliktusai – pedig méreteiket és jelentőségüket tekintve legalább annyira fontosak – alig ismertek. Magyarországról nézve ilyen, kevésbé divatos térség a délkelet-ázsiai régió, mely következésképpen a térségről szóló tudományos és ismeretterjesztő munkák tekintetében is alulreprezentált.

A jelenség azonban nem új keletű. Délkelet-Ázsia már a századforduló időszakára jellemző, nagyszabású őshazakutatások célpontjai közül is kiesett, egyúttal túlságosan távol volt a földrajzi felfedező vagy vadászexpedíciók számára is. Míg Afrika, illetve Belső- és Kelet-Ázsia egyes részei (viszonylag) jól ismert terepnek számítottak a magyar felfedezők, kutatók és utazók szemében, addig Délkelet-Ázsiáról ez már kevésbé mondható el. Teleki Sámuel, Magyar László, Almásy László, Széchenyi Zsigmond vagy – hogy ne csak férfiakat említsünk – a kalandos életű Lady Florence Baker (Sass Flóra) afrikai, illetve – szintén csak néhányat említve – Cholnoky Jenő, Kőrösi Csoma Sándor, Vámbéry Ármin, Stein Aurél, Prinz Gyula és Goldziher Ignác ázsiai utazásai és felfedezései jól ismertek. Ezzel szemben Délkelet-Ázsia kapcsán talán csak Xantus János útja ismert valamennyire, hiszen a Borneón, Szumátrán, Celebeszen, Jáván, a Szulu- és Aru-szigeteken, valamint Timoron gyűjtött anyagai adják a Néprajzi Múzeum Indonézia-gyűjteményének alapját. Jóllehet, a későbbi múzeumigazgató, Xantus mellett a „Kelet-Indiákat” Andrássy Manó, a komoly wayang-gyűjteménnyel rendelkező Zboray Ernő vagy Székely László is megjárta, az ő útjaik már kevésbé jelentősek. A térség tudományos megismerése kapcsán viszonylag

kevés a relevanciája, de az érdekesség kedvéért megjegyzem, hogy Jelky András már az 1700-as évek közepén megfordult ebben a térségben is. A világ jó néhány pontját megjárt bajai szabólegény kalandjairól azóta számos regény készült, melyek közül Hevesi Lajos több alkalommal (legutóbb 2013-ban) kiadott, német, cseh, finn és holland nyelvre is lefordított 1872-es könyve a legismertebb.

Napjainkban a globalizációt jellemző kapcsolatrendszerek (divatos angol kifejezéssel interconnectedness) révén sokan nap mint nap a térségből származó termékeket fogyasztunk. Kuala Lumpur, Bangkok és Szingapúr felhőkarcolói vagy éppen Bali tengerpartjai pedig már

mindenki előtt jól ismertek, a térség történelme azonban – néhány nagyobb kataklizmát leszámítva – már kevésbé. (Megjegyzem, az, hogy Bali lett Indonézia egyik legfontosabb és legismertebb turisztikai célpontja, szintén nem független az ország történelmétől.) Az emberi civilizáció páratlan alkotásairól, az angkori épületegyüttesről, a pagani templomokról, Borobudur és Prambanan hindu-buddhista építményeiről pedig már tényleg csak a térséget jobban ismerők hallottak. Egy, már évekkal ezelőtt megjelent, Malajzia és az információs társadalom viszonyáról szóló kötet elején arról olvashatunk, hogy Délkelet-Ázsia az Ázsia iránti élénkülő érdeklődés ellenére is közismereti „fehér folt” a hazai közélet és közgondolkodás szinte valamennyi terepén. A helyzet – bár kétségtelenül jobban állunk, mint 1997-ben, de – azóta sem sokat változott.

Ennek a térségnek az I. századtól a kézirat lezárásáig tartó történetébe vezet be bennünket Balogh András nemrégiben megjelent magnum opusa, a *Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe*. Gyakori és már-már sablonos fordulat egy könyv bemutatásánál, hogy az adott munka bizony hiánypótló, s a magyar könyvpiacra – pontosan emiatt – egyedi helyi értékkel bír. Az első elolvasás utáni lelkesedésemben mindenesetre nyugodtan állíthatom, hogy a professzor könyve tényleg hiánypótló. Reményem szerint a következő oldalakon ez a leendő olvasók számára is bebizonyosodik. Itt kell azonban megjegyeznem, hogy egy ekkora terjedelmű recenzió keretében természetesen nem tudok kitérni a több mint 450 oldalas könyv minden részére. Nem is járhatnék el ekként, hiszen nem vagyok a térség szakavatott ismerője, csupán afféle (a szó eredeti és átvitt értelmében vett) amatőrként foglalkozom ezzel. A következő sorok sokkal inkább ét-

vágygerjesztő funkciót töltenek be, remélve, hogy ezután sokan szeretnének majd megismerkedni a térség történelmével. (Természetesen nem a könyv hibája, ha ezt a célmot végül nem sikerül elérni.)

Előzmények

Ahogy néhány sorral fentebb már említettem, hiánypótló munkáról van szó, hiszen míg az egyes délkelet-ázsiai országok történetével vagy a közigazdászok és nemzetközi kapcsolatokkal foglalkozó szakemberek által kedvelt ASEAN-nal kapcsolatban – bármilyen közhelyes is, de – könyvtárnyi irodalom áll rendelkezésünkre, addig a térséggel átfogóan foglalkozó tudományos munkák száma már jóval kisebb volumenű, magyar nyelven pedig egyáltalán nem jelent meg eddig ilyen munka.

A *Nemzetközi tudományos előzmények* című alfejezet csupán egy bekezdést felölelő felsorolása mutatja be azokat a munkákat, amelyek Balogh Andráséhoz hasonló módon „hosszú időtartamot” (persze nem braudeli értelemben véve) vizsgálva elemzik Délkelet-Ázsia történetét. Ez a lista kijelöli azoknak a műveknek a körét, amelyekkel a térség történelme iránt érdeklődőknek érdemes megismerkedniük, s egyúttal a szerzőnek is hasznos támpontokat adtak. A professzor felsorolásának elején szerepel a Londoni Egyetem majd a Cornell Egyetem korábbi professzorának, D. G. E. Hallnak a térségről szóló alpműve (igaz, ez 1981-ben frissült utoljára), Milton E. Osborne tíz kiadást megért hasonló opusza vagy a Nicholas Tarling szerkesztette kétkötetes cambridge-i szintézis.

Balogh András történetelméleti kérdésekkel részletesen nem foglalkozik a könyvében, hiszen az már tényleg szétvetné annak kereteit. Mindenesetre a gyarmati időszak jelentőségének kérdése a térséggel foglalkozó kutatók vitáinak egyik központi témája. Ehhez ad új szempontokat a UCLA korábbi professzorának, D. R. SarDesai *Southeast Asia: Past and Present* című munkája, amely – elutasítva a gyarmati időszak jelentőségét túlhangsúlyozó (eurocentrikus) paradigmát – a belső fejlődés fontosságára helyezi a hangsúlyt. Könyve a szintén általa szerkesztett szöveggyűjteménnyel kiegészülve átfogó képet nyújt a térség történeti fejlődéséről.

A volt gyarmati térségek elemzése igazi kincsesbánya a társadalomtudományok számára. Jól mutatja ezt Victor T. King *The Sociology of Southeast Asia: Transformations in a Developing Region* című könyve. Noha a mű elsősorban szociológiai szempontokat érvényesít, mégis inkább valamiféle határmunkálatról van szó, ezáltal pedig a történészek érdeklődésére is számot tarthat. Teljesen

újfajta, ökológiai, szociális, gazdasági és gender kérdéseket vizsgál Anthony Reid *A History of Southeast Asia: Critical Crossroads* című munkája; azok, akik kedvelik a Jared Diamond-féle, földrajzi és biológiai szempontokra nagy hangsúlyt fektető megközelítésmódot, mindenképpen olvassák el a könyvet!

A fenti felsorolásban szereplő kötetek megkerülhetetlenek, azonban addig is, amíg Balogh professzor könyve kereskedelmi forgalomban elérhető lesz, a térség iránt érdeklődőknek inkább „könnyedebb” olvasmányokat ajánlanék. A nagy terjedelmű munkák mellett szintén átfogó, de jóval rövidebb munkák is megjelentek, s talán érdekesebb ezekkel kezdeni az ismerkedést. Ilyen az Indonézia-szakértő, Mary Somers Heidhues tollából a *Southeast Asia: A Concise History* című könyv, valamint Peter C. Church országtematikus *A Short History of South-East Asia* című összefoglalója. Utóbbi szerző a gazdaság és a jog világából érkezett, így a klasszikus történeti akribiát nehezen lehet (talán nem is szabad) rajta számon kérni, mégis, áttekintése hasznos lehet a térséggel most ismerkedőknek.

Jól látszik tehát, hogy összefoglaló munkák terén sem vagyunk elkényeztetve, ráadásul az angolszász dominancia ezen belül is kétségtelen tény, hiszen néhány nagyon ritka kivételt leszámítva más fontosabb európai nyelveken sem jelentek meg Délkelet-Ázsia történelmét többé-kevésbé átfogóan vizsgáló kötetek. A kérdés már csak az, hogy vajon a fentiekkel összehasonlítva Balogh András könyve megállja-e a helyét a nemzetközi tudományos arénában. Igaz, mindegyik könyv kicsit más fókusszal és megközelítésmóddal operál, de azt kell mondanom, hogy a *Bevezetés Délkelet-Ázsia történetébe* nemzetközi összehasonlításban is állja a próbát. Legyen szó az Angkori Birodalomról vagy éppen Ferdinand Marcos Fülöpszigeteki diktatúrájáról, a könyv olvasmányos, naprakész, fogalmilag és ténymegállapításait tekintve alapos.

Az Egyszarvú, az Elefánt és a Sárkány

Az európai érdeklődés homlokterében Nagy Sándor hódításai óta elsősorban India állt, Délkelet-Ázsiát ennél fogva a szubkontinens egyfajta csatolmányaként értelmezték. Ez a megközelítés csapódik le Ptolemaiosz térképének „India extra Gangem” vagy a későbbi gyarmatosítók „Oost-Indië”, „Further India”, „Indian Archipelago”, „Insulinde” meghatározásaiban, vagy az ezek közül legkésőbb kialakult Indonézia elnevezésben. Azonban nem csupán India, de Kína is „viszonyítási alapként” szolgált. Gondoljunk csak a magyarban is használt Kokinkína kifejezésre, amely sokáig Vietnám legdélebbi régiójának elnevezéséül

szolgált. Amikor pedig 1804-ben a dán-francia térképész-publicista, Conrad Malte-Brun megalkotja az Indokína (Indo-Chine) kifejezést, inkább a komoly kínai, mintsem az indiai hatást igyekezett érzékeltetni az általa bevezetett fogalommal.

Balogh András a könyv elején viszonylag részletesen tárgyalja a térséget ért hatásokat, amelyben kitüntetett szerep jut az indiai és kínai befolyás vizsgálatának. (Nem mellékes persze az sem, hogy a professzor a muszlim tényező vizsgálatát sem hanyagolja el.) Ahhoz pedig, hogy a térség folyamatait megértsük, ez a bevezető szakasz mindenképpen különös fontossággal bír. Külön alfejezet foglalkozik a délkelet-ázsiai írásmódokkal, amelyben a szerző megállapítja, hogy mindegyik nép saját írásrendszert alkotott, és bár ezek az írásrendszerek egymástól igen nagy mértékben különböznek, „valamennyi délkelet-ázsiai nép, a vietnámi kivételével (hiszen az a kínai civilizáció részeként fejlődött – betoldás tőlem: K. B.), indiai írásokat használt”. Indiai hatás figyelhető meg a vallás, államszervezet, kultúra terén is. Ez utóbbi esetében a wayang nevezetű árny-, és bábjátékszínházra utalnék. A wayang klasszikus változatai többek között a *Rámájána* eposzt mutatják be, így szintén az indiai hatásnak az eredményei. Napjainkhoz kapcsolódva jegyzem meg, hogy a thai és indonéz horrorfilmek is számos esetben építenek az indiai legendákra. A kínai befolyást pedig – jóllehet kulturális téren kevésbé volt jellegadó – jól érzékelteti a tény, hogy „a Dél-Ázsiát, Kínát és a Közel-Keletet magába foglaló nagy világkereskedelmi hálózatban a kínaiaknak kiemelkedő szerepe volt”. Kína igazán

nagy hatással egyébként elsősorban Vietnámról volt, ám a kötet IV. fejezetében olvasható XIX. századi kínai-burmai diplomáciai levelezésből kiderül, hogy a történelem a többi környező országot is végig vazallusának („ifjabb testvérének”) tekintette. A Vietnámról szóló részekben egyébként ez az erős kínai kapcsolat további részletezésre kerül, ahogy a később általam is megemlített Benedict Anderson is viszonylag részletesen foglalkozik ezzel *Az elképzelt közösségek* című, a nacionalizmus kialakulásáról szóló korszakos munkájában. Anderson egyébként a térség kiváló ismerője volt. Nem véletlen, hogy számos példáját innen hozza. Visszatérve Balogh András könyvéhez: nagy erénye, hogy ahol lehetséges, ott a napjainkig tartó hatásokat és jelenségeket is detektálja. Ilyen például a kínai befolyás elemzésekor megemlített, azóta világszerte általánossá vált kínai társadalmi fenomén, amelyben az egyidejű asszimilálódás és hangsúlyozott különállás modelljére épülnek fel a nem őshonos kínai közösségek. Anthony Reid a fentebb már említett munkájában kifejti, hogy Délkelet-Ázsia mindezek ellenére sem Kínával, sem Indiával nem egyenlő. Balogh András is osztja ezt az elképzelést, így a délkelet-ázsiaivá váló indiai kulturális hatások mellett a térség országainak önálló fejlődését is erősen aláhúzza.

Hosszú idő kellett ahhoz, hogy az indiai és kínai csatlományként felfogott régiót új fénytörésben láthassuk, hiszen csak a második világháború időszakától kezdték Délkelet-Ázsiát – geopolitikai megfontolások alapján is – egységes térségként értelmezni. A fogalom tehát viszonylag új keletű. Módszeres használata csak azok után terjedt el, hogy a szövetségesek létrehozták a Délkelet-ázsiai Főparancsnokságot Lord Louis Mountbattennek, az indiai függetlenség későbbi „menedzserének” vezeté-

sével. A háború után további lökést adott a fogalom használatának a térséget egységként kezelő tanulmányok és könyvek növekvő száma, illetve a szaporodó tanszékek és kutatóközpontok, amelyek a délkelet-ázsiai régiót voltak hivatva vizsgálni. Fontos azonban megjegyezni, hogy használatára – igaz, csak sporadikusan, de – a XIX. század közepétől kezdve van példa az angol forrásokban. A XX. század első évtizedeiben pedig már az osztrák és német kutatók is használták a „Südostasien” fogalmat, s Robert von Heine-Geldern és Karl Joseph Pelzer, akik később az Egyesült Államokba emigráltak – nagy lökést adva a későbbi Délkelet-Ázsia-tanulmányoknak –, már ekkor minden fenntartás nélkül használták a kifejezést. Itt érdemes megemlíteni azt is, hogy von Henie-Geldern báró (Heinrich Heine nem túl távoli rokonáról van szó) volt az első, aki a kultúra és nyelvészet terén felismert jó néhány „pán-délkelet-ázsiai” vonást. A két háború közötti japán geopolitikai elképzelés, a Nagy Kelet-Ázsiai Együttfejlődési Övezet (Daitōa Kyōeiken) teoretikusai pedig, mint a „déli erőforrások térségét”, szintén valamilyen egységként kezelték a régiót.

Délkelet-Ázsia fogalmának megszületése azonban egy további konceptuális jellegű problémával állította szembe a kutatókat, s Balogh András könyve kapcsán talán ez a fontosabb. A kérdés tudniillik az, hogy beszélhetünk-e egyáltalán valamilyen egységről (legyen az gazdasági, kulturális vagy éppen geostratégiai) egy 4,5 millió km²-en elterülő, nagyjából 600 milliós népességgel rendelkező térség esetében? Egy fogalom alá rendezhető-e az amúgy oly sokszínű terület? Donald Emerson a Délkelet-Ázsia kifejezés használhatóságáról egy érdekes tanulmányban értekezik, s kifejti, hogy vannak szavak (mint például a rózsa), amelyek a létező, míg mások (mint például az egy-szarvú) a nem létező dolgok leírására szolgálnak. A vita a tudósok között nagyjából ebben áll: Délkelet-Ázsia esetében rózsával vagy unikornissal van-e dolgunk? A Délkelet-Ázsia kifejezés – állítja Emerson – valahol félúton helyezkedik el a kettő között, bár a fogalom használhatóságával kapcsolatban szkeptikus álláspontra helyezkedik. Nem a stanfordi emeritus professzor az egyetlen, akit ez a konceptualizációs kérdés foglalkoztat. Nem is olyan régen az oxfordi Southeast Asian Studies Symposium egyik bevezető előadása is erről szólt, ami jól mutatja, hogy még napjainkban is viták folynak a fogalom – szociológusi szóhasználattal élve – validitásával kapcsolatban.

Balogh András „a közös vonásokat és hasonlóságokat tekinti meghatározónak”. Emellett persze „valamennyi ország sajátos fejlődését is igyekszik nyomon követni”. Az indiai és kínai hatáson túli további közös vonásokat

(földrajzi adottságok, civilizációs gyökerek, gazdasági és társadalmi jellegzetességek, közös történelmi fordulópontok stb.) pedig egy-egy alfejezet erejéig be is mutatja. A térség hagyományos társadalmi struktúráit elemezve – és ismét a jelenre is kitekintve – bemutatja, hogy a filmekből is jól ismert, a mai napig gyakorolt wai köszöntés mögött milyen társadalmi konvenciók húzódnak meg. *A közös történelmi fordulópontok* alfejezet pedig többek között megemlíti a muhi csata után nagyjából ötven évvel a térségben is bekövetkezett mongol inváziót. S hogy mi a kapcsolat a mongolok bukásával felemelkedő Majapahit Birodalom és a Szukarno által is felmelegített Nagy-Indonézia elképzelések között? A könyvből ez is kiderül.

A kötet további felépítése

A könyv kilenc fejezetből (illetve egy előszóból), azon belül pedig számos alfejezetből, illetve tematikus egységből áll. Az előszóban és az első fejezetben felmerülő témák közül néhányat fentebb már önkényesen kiemeltem. A második fejezettől kezdve a könyv kronologikus, terület-, illetve országtematikus rendet követ, s míg az egyes országokat elemzi, továbbra sem hagy fel az általános tendenciák kiemelésével. A mikro- és makroszintű elemzés együttes meglétét, mint a könyv egyik fő eredményét, nem győzöm elégszer hangsúlyozni.

„Ez a könyv Délkelet-Ázsia modern történetéről szól egy kis kitekintéssel az előzményekre.” – áll az első fejezet legelején. Kérdés persze, hogy honnan számítjuk a modern történelmet, mindenesetre a XIX–XX. századi történelem tényleg a könyv kétharmadát teszi ki, míg az azt megelőző korok „csupán” másfél száz oldalt. Jóllehet Balogh András a tudományos generalisták ritka (talán kihalófélben lévő) „fajának”

tagja, ezt az aszimmetriát egy, az elsősorban új- és jelenkorral foglalkozó történészen mégiscsak nehezen kérhetjük számon. S ha már aszimmetria, hadd említsem meg, hogy az Indonéz-szigetvilág XVI–XVIII. századi történetéről szóló rész komoly túlsúllyal szerepel a térség többi országához képest. (NB. Az Indonézia a XVI. századtól a 1970-es évekig tartó időszakát

tárgyaló szakaszokat Tarbay Gabriella írta.) Ez azonban inkább előny, mint hátrány. A hosszabb exkurzus ugyanis lehetővé teszi, hogy megismerjük a magyar olvasó számára talán kevésbé ismert holland gyarmatosítást, illetve annak előzményeit; továbbá részletesen bemutatott esettanulmányként érdekesebbé teszi a III. fejezetet. A szerző a terjedelmi keretekhez mértén részletesen bemutatja a Holland Kelet-Indiai Társaság (Vereenigde Oost-Indische Compagnie; VOC, a világ első részvénytársasága és multinacionális vállalkozása) történetét, az általa – gyakran kegyetlen körülmények között – bevezetett gazdasági intézkedéseket, ennek kapcsán pedig a bevételeinek nagy részét kitevő fűszermonopóliumok kialakulását. Megismerhetjük többek között, hogy a szegfűszegpiacért folytatott harcban miként küzdöttek meg a konkurens portugálokkal és angolokkal vagy a társaság haszonmaximalizáló (kizsákmányoló) politikája iránt kevésbé fogékony ternatei szultánnal (a titulus, bár jelenleg üresedés van a trónon, még napjainkban is létezik). A térség konfliktusainak gyakran hosszú utóélete volt. Különös ismertségre tett szert – s ez jól mutatja a helyzet akkori kiélezettségét és a terület fontosságát – a hollandok elleni összeesküvéssel vádolt angolok esete. Az Ambon szigetén történt incidens (bár az angolok ezt előszeretettel mészárlásként emlegették) nem csupán az angol–holland háborúk pamfletjeinek forrása, de a két tengeri hatalom harmadik háborúját lezáró bredai békeszerződés egyik pontja is lett. Sőt, néhány irodalomtörténész szerint az sem véletlen, hogy Jonathan Swift *Gulliverjében* a Japánból visszatérő főszereplő az Ambonia nevű holland hajón utazik. Az alfejezetből megtudhatjuk azt is, hogy hasonló módszerekkel járt el a társaság akkor, amikor a szerezsendió monopóliumának megszerzését

tűzte ki céljául, kiirtva a Banda-szigetek (a fűszert ekkor még csak itt termesztették) lakosságának jelentős részét.

A Délkelet-Ázsiával foglalkozó munkák egyik visszatérő problémája, hogy vajon az európai kolonizációnak mekkora hatása volt a térségre. Vannak kutatók, akik úgy gondolják, hogy az európaiak jelenléte csak egy a sok hatás közül, ami az évszázadok során a régiót érte. Amíg tehát John R. W. Smail vagy a már többször említett Anthony Reid a portugálok megjelenését korántsem tartja olyan jelentős változásnak, addig mások az európai jelenlét hagyományos struktúrákat lebontó, a társadalom és gazdaság alapszerkezetét jelentősen átalakító gyarmatosítást diagnosztizálnak. Balogh András is – noha a véleménye azért ennél valamivel árnyaltabb – inkább ez utóbbiak közé tartozik. Az indonéz szigetvilág XVI. századi történetéről szóló fejezetből megtudjuk, hogy amikor a portugál Alfonso de Albuquerque 1511-ben elfoglalta Malakkát, megszüntette az ott addig működő, kiépült iszlám kereskedelmi hálózatot. Egy fejezettel később pedig a folyamat végéről már ezt írja: „A XX. század elejére teljesen egyértelművé vált, hogy Délkelet-Ázsiának mind a szárazföldi, mind a szigeti területei annak a kapitalista világ gazdaságnak és világkereskedelemnek lettek a részesei, amely ekkor már globális körülmények között működött.” Itt érdemes megjegyezni, hogy a gyarmati gazdaságot irányító vállalatok közül számos még ma is létezik. A térségben a XIX. század végétől jelenlévő Koninklijke Olie és a Shell néven ismert vállalatok 1907-es fúziójáról – amely létrehozta a világ egyik legnagyobb vállalatát, a Royal Dutch Shellt – a könyvben is olvashatunk. Mi több, a holland gyarmati rendszer bemutatásakor a professzor könyvében is kiemelt Eduard Douwes Dekker *Max Havelaar, avagy a holland kereskedelmi tár-*

ság kávéaukciói című kultikus munkájának címében szereplő vállalkozás utódja, a számos metamorfózison átesett ABN AMRO Bank is ilyen.

A klasszikus gyarmatosítás korát a könyv a megszokott módon tárgyalja: általános érvényű megállapításokkal kezd, majd országspecifikusan is bemutatja ezeket az általános trendeket. Miben áll az angol, a francia és a holland imperializmus? A IV. és V. fejezet vonatkozó szakaszai ezt is bemutatják. Minden olyan térségben, amit szinte teljes egészében gyarmatosítottak az európaiak, szokás kiemelni azokat a területeket, amelyek végül mégsem kerültek koloniális függésbe. Ahogy tehát Afrika kapcsán megszoktuk említeni, hogy Libéria és (az olasz megszállás öt évét leszámítva) Abesszínia (Etiópia) független tudott maradni, úgy a térségben erre egyedül Sziám (1939-től Thaiföld) volt képes. A régió országai között kivételes helyet elfoglaló ország történetébe is (itt érvényesült a legkevésbé a gyarmati korszakban Európából exportált államszervezési modell) részletesen bevezet a szerző. Érdekesség – s Balogh András szereti ilyenekkel színesíteni a könyvet –, hogy Chulalongkorn thai király 1897-ben Budapestre is ellátogatott. A következő fejezetekből azt is megtudhatjuk, hogy Thaiföld a későbbiekben mikor és hogyan választotta ismét a különutas politikát.

Ha Délkelet-Ázsiáról beszélünk, akkor Benedict Anderson említése szinte kötelező jellegű, hiszen *Az elképzelt közösségek* nemrégiben elhunyt szerzője számos példáját a térség történelméből veszi. Anélkül, hogy hosszan elemeznénk Anderson munkáját, csupán azt jegyezzük meg, hogy a kialakuló új nemzetek és nemzetállamok kapcsán Balogh András Andersonnal kerül közös platformra, amikor a gyarmatok politikai entitássá válásáról ezt írja: „A történelem soha nem ismerte Malajziát, Szingapúrt, nem ismerte Indonéziát, ezek mind a gyarmatosítás termékei. [...] Az európai hatalmak által létrehozott új egységek és politikájuk [...] elősegítette az a folyamatot, amelynek eredményeképpen modern nemzeti mozgalmak indultak el.”

Norbert Elias *A Szociológia lényege* című munkájában a szociológust többek között mítoszvádaszként jellemzi, aki – nagyon egyszerűen fogalmazva – leszámol bizonyos tévképzetekkel, s helyette tényeken alapuló megfigyeléseket tesz. Balogh András bár nem hivatásos szociológus, de kétségtelenül nagy mítoszvádasz. Ahogy egyetemi óráin, úgy a könyvben is szívesen számol le néhány, a térséget illető pontatlan megfigyelésen alapuló tévedéssel. Hadd emeljek ki két, gyarmatosítással összefüggő példát. Az egyik ilyen tévedés, hogy számos kutató a Fülöp-szigetekre inkább a Spanyol Birodalom közép-,

és dél-amerikai részeként, mintsem a térséghez tartozó szigetcsoporthoz tekint. A szerző szerint kétségtelen, hogy számos hasonlóság van a II. Fülöpről elnevezett szigetek és Spanyol-Amerika között – sőt, ahogy korábban már maga is leírta, a gyarmatot sokáig Acapulcóból irányították –, ám a hagyományos társadalmi szervezet, a nyelv és más egyéb tényezők mégis a térséghez való tartozást erősítik. A másik ilyen közhely, hogy a kínaiak és a malájok között nem volt érintkezés a XIX. században. Ezt cáfolandó a szerző bemutatja a malájok és kínaiak keveredéséből kialakult peranakán kultúrát. Ehhez az etnokulturális csoporthoz tartozott egyébként „Szingapúr atyja”, a nemrégiben elhunyt első miniszterelnök, Lee Kuan Yew, akinek ténykedéséről az utolsó fejezetben részletesen olvashatunk. Peranakánok egyébként nemcsak a Maláj-félszigeten, de Indonéziában is élnek. A kínai diaszpórára jellemző, hogy jól ismeri fel a piaci réseket, s hamar feltölti az adott piaci szegmenst, közgazdasági kifejezéssel élve niche-t. Hol kereskedők lesznek (például a térségben), hol pedig – mint a hetvenes években Hollandiába költözött peranakánok második és harmadik generációjának nagy része – fogorvos lesz. A kínaiak térségbeli helyzetének vizsgálata egyébként a tudományos munkák kiapadhatatlan forrása, s a kérdéssel maga Balogh András is részletesen foglalkozik.

Noha a XX. századot tárgyaló rész a leghosszabb – lévén ez a korszak már szélesebb körben és jobban ismert –, mégsem kívánok ennek kapcsán túl sok részletre kitérni. Itt jegyzem meg, hogy az egyes délkelet-ázsiai országok XX. századi történelmével kapcsolatban már a Németh István szerkesztésében megjelent *20. századi egyetemes történelem* című tankönyv 2. kötete is kiváló eligazítást ad. Igaz, ott kevesebb tere volt a szerzőknek a térség viszonyainak elemzésekor. Ráadásul Balogh András a századot vizsgáló majdnem 200 oldalon keresztül számos új szempontot is megvilágít. A századról szóló 5–8. fejezetek végigveszik a gyarmati státuszról a japán megszállás és a gyarmatosítók hosszabb-rövidebb visszatérése után kikerülő új államok történetét. Itt szeretném kiemelni – bár ez a korábbi fejezetekre legalább ennyire jellemző – a szerző erős „közgazdasági affinitását”, ami a részletes és adatokban gazdag gazdaságtörténeti kitérőkben is megnyilvánul.

A térség XX. századi történetéről szóló tanulmányok egyik népszerű témája a japán megszállás kérdése. Balogh András is bemutatja, hogy a korábban csak itt-ott jelentkező antikolonialista mozgalmak hogyan erősödhettek meg a japán megszállás alatt. (Igaz, mozgásterük általában mégiscsak korlátozott maradt.) Ahogy Indonéziában Szukarno, úgy a kezdetben kommunista elvekkel

szimpatizáló burmai Aung San (aki később revideálta japánbarát nézeteit) is sokat köszönhet a japánoknak. Utóbbi katonát és politikust azért emelem ki, mert aki nyomon követi a külföldi híreket is, bizonyára hallott a mostanában zajló változásokról Mianmarban. (Viták vannak arról, hogy az országot vajon Burmának, vagy Mianmarnak hívjuk-e. A szerző már a könyv elején megállapítja, hogy a vita tudományosan értelmezhetetlen, ő maga a könyvben általában a Mianmar elnevezést használja.) A történetek egyik főszereplője a Nobel-békedíjas Aung San Suu Kyi, aki tulajdonképpen a nyolcvanas évek vége óta a burmai demokratikus ellenzék világszerte ismert, emblemikus figurája. A burmai köztudatban a nemzet első számú hőseként számon tartott, 1947-ben meggyilkolt Aung San az ő apja volt. Látható, hogy még az éppen aktuális külpolitikai események könnyebb megértéséhez is komoly segítséget adhat a professzor. S ha már a kurrens külpolitikai eseményeknél járunk, a könyvből nemcsak a vietnámi háború részleteit ismerhetjük meg, hanem az amerikai-vietnámi kapcsolat utóbbi évtizedeket jellemző látványos javulásának okait is. Ez pedig választ ad arra is (pontosabban a lehetséges válaszok egyikét adja), hogy a manapság oly égető dél-kínai-tengeri területi viták kapcsán miként kerül a két, korábban ellenséges ország közös platformra.

A szerző a továbbiakban legalább olyan részletességgel elemzi a rojalista Szihanuk, a militarista Lon Nol és a jakobinus Pol Pot (a jelzők Benedict Andersontól származnak) uralmát Kambodzsában, mint Sukarno és az őt eltávolító Suharto tábornok Indonéziáját vagy éppen Ngo Dih Diem és Ho Si Minh Vietnámját. Az utolsó oldalakon pedig megismerkedhetünk a szerencsés sorsú Brunei szultánágával (Borneó szigete, amin Malajziával és Indonéziával osztozik, róla kapta a nevét), amiről alig fél évszázada talán csak a brit gyarmati hatóságok tudtak, s ami most a világ egyik jelentős gáz-, és olajexportőre; illetve a tragikus sorsú Kelet-Timorral, amely korábbi portugál gyarmatot Suharto tábornok Indonéziája anektálta, s függetlenségét csak 2002-ben nyerte el.

Az utolsó fejezet, amely az *Utószó helyett: A délkelet-ázsiai integráció felé* címet viseli, alig több, mint négy oldalt tesz ki, ami első ránézésre talán meglepő lehet. Az 1967-ben létrejött integráció történetének és világgazdasági szerepének magyar nyelven is komoly irodalma van, hiszen könyvek, tanulmányok és doktori disszertációk jelentek meg a témában, amiktől ez a rövidség még furcsábbnak tűnhet. Mindazonáltal számomra különösen is szimpatikus, hogy Balogh András nem lép ki történet-szi szerepéből. A legfontosabbak megállapítása után nem fogalmaz meg olyan elvárásokat és jóslatokat a szervezet jövőjét illetően, amit számos „szakértő” viszont oly nagy lelkesedéssel tesz meg. Sőt, a hosszú távú előrejelzések kapcsán – legyenek azok akár politikaiak, akár gazdaságiak – szkeptikus, már-már keynesi álláspontra helyezkedik („hosszú távon mind meghalunk”), s ötven oldallal korábban így ír: „Mindaddig sem Európában, sem Ázsiában egyetlen előrejelzés sem vált be, amely hosszú távú volt.”

Amikor a recenzió megírását elvállaltam, többek között azt a feladatot is kaptam, hogy a térség iránti érdeklődést igyekezzem felkelteni. Hogy ez a fentiekben sikerült-e, arról elég komolyak a kétségeim. Mindenesetre, ha ez nekem nem is sikerült, a könyv végén szereplő irodalomjegyzék (amelyben az egyes országok történetéről szóló legfontosabb munkák és források szerepelnek) szépirodalmi tételei talán képesek lesznek erre. A lista részét képezi – ízelítőül felsorolva néhány fontosabbat, amelyek magyarul is hozzáférhetők – Joseph Conradnak az Örkeny István által lefordított *Lord Jim* című regénye, amely egy fiktív délkelet-ázsiai országban, Patusanban játszódik. Conrad igazi népszerűségét egyébként a belgák kongói kegyetlenkedéseit bemutató munkája, *A sötétség mélyén* hozta meg, de a *Lord Jim* is nagy népszerűsége tette szert. Nem közismert tény, de az akkori Brit-Indiához

tartozó Burmában teljesített rendőri szolgálatot George Orwell, akinek nem ez lett a leghíresebb munkája, de a *Tragédia Burmában* című, a gyarmati világot kritizáló kötete is tanulságos olvasmány. Az indonéz gyarmati világ megismerése kapcsán megkerülhetetlenek Eduard Douwes Dekker (Multatuli) és Louis Cuperus (ők ketten a XIX–XX. századi holland irodalom legjelentősebbjei közé számítanak) vonatkozó munkái mellett a bevezetőben már említett Székely Lászlónak és totok (azaz a Holland Kelet-Indiákon született, de európai származású) feleségének, Madelon Székely-Lulofsnak az ültetvényeket bemutató írásai is. A felsorolásban olyan ismert szerzők talán kevésbé ismert művei is szerepelnek, mint William Somerset Maugham úti leírása és az angol gyarmati tisztviselők életét bemutató könyve. Szintén kevésbé ismert munka még Nguyen Du Kieu története, amely azonban a vietnámi irodalom egyik kiemelkedő alkotása. A szerző, akiről számos városban utcát neveztek el, a vietnámi történelem azon – Balogh András által is bemutatott – ropant turbulens időszakának szülötte, amikor is két nagy klán (Trinh és Nguyen) versengett az ország feletti hatalomért. A huszadik századot jobban kedvelők számára pedig a szépirodalmi tevékenységéről talán kevésbé ismert Ho Si Minh versei és válogatott írásai vagy éppen a térséget a második világháború alatt megjárt Pierre Boulle-nak a *Híd a Kwai folyón* című regénye lehet érdekes.

A kötet tankönyvként és kézikönyvként egyaránt kiválóan hasznosítható, így amennyiben a második kiadás már bolti forgalomban is kapható lesz, úgy a könyv történészek, politológusok és nemzetközi kapcsolatok szakosok számára egyaránt fontos alaplankává válhat. S bár jelenleg az area studies típusú képzések nem indultak még be Magyarországon (a recenzensnek csupán a PPKE és a BCE Kelet-Ázsia közös mesterképzéséről van tudomása), amennyiben ennek eljön az ideje, akkor Balogh András műve a Délkelet-Ázsia-tanulmányok megkerülhetetlen alaplankája lesz. Olvasmányossága miatt pedig nemcsak a szűk szakma, hanem a szélesebb nagyközönség számára is izgalmas olvasmány lehet a *Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe*. Bátran ajánlom művészeknek is, abból a tapasztalatból kiindulva, hogy alkotásaik esztétikai minősége sohasem lehet független attól, hogy mit ismernek, mit érzékelnek az emberiség mindenkori jelenének problémáiból.

Pethő Bertalan

„Kelet”-paradigma

■ „Kelet”-ről szólva három nagy régiót szoktunk figyelembe venni: Japánt, Kínát és Indiát. Bár egymástól gyökeresen és a fejleményeik tekintetében is különböznek, a buddhizmus vonatkozásában összekapcsolódnak, noha például a „buddhizmus” sem azonos ebben a három régióban, és mindhárom régióban egymástól különböző világfelfogások mellett él az adott régióra jellemző „buddhizmus”.

„Nyugati” perspektívában – abban a perspektívában, melyben írom ezt a szöveget, és amelyik perspektíva közös az írásom várható olvasóiéval – van egy további közös jellemzője ennek a három régiónak: a nyelveiknek és a nyelveikben kifejezésre jutó világfelfogásnak, illetve világszemléletnek a gyökeres különbözősége a „nyugati” nyelvektől, és a „nyugati” nyelvekben kifejezésre jutó világfelfogástól, illetve világszemlélettől. Ebben a tekintetben a mi anyanyelvünket is a „nyugati” nyelvekhez kell sorolnom, mert bár a magyar nyelv gyökeresen különbözik a „nyugati” nyelvektől – legalábbis az „uralkodó” „nyugati” nyelvektől –, az immár több mint ezeregy száz éves (néhánykor kénytelen-kelletlen, de mégis folyamatos) rá-civilizálódás a „Nyugat”-ra (szándékosan nem beszélek csupán „szocializálódásról” vagy „rá-kulturálódásról”) azzal az eredménnyel járt, hogy többé-kevésbé azokban az esetekben is sajátunkká vált a „nyugati” jelleg, amikor éppen ellene szegültünk (vagy szegültünk).¹ Ami pedig magát a „Nyugat”-ot illeti, elsősorban az írottas formában több mint három és fél ezer éves európai hagyományokra gondolok – a krétai görög civilizáció ennyi idős –, amik az ókori római és a középkori latin közvetítésekkel még akkor is direktben érvényesültek, egészen napjainkig, ha időnként meg-megtörttek és átszerveződtek. Például – ismét közelebről magunkat tekintve – Magyarországon a középkorban elsősorban latin nyelvű volt az írásbeliség, és a közigazgatásban az újkorban is sokáig az maradt, az iskolai oktatásban pedig a XX. századba nyúlóan az elsőként tanított idegen nyelv maradt.

Ezeket a meggondolásokat figyelembe véve nyomatékosan hangsúlyozom, hogy amikor „Kelet”-ről beszélünk – kiváltképpen akkor, amikor valamilyen szempontból „paradigmának” vesszük a „Kelet”-et –, akkor egy pillanatra sem szabad szem elől tévesztenünk, hogy gyökeresen más az, amit a mi nyelvünkön „keleti” kultúrának, világszemléletnek, világfelfogásnak nevezünk, és ami a szóban forgó „keleti” kultúra, világszemlélet, világfelfogás azokban a lokalitásokban (bármilyen nagyok és változatosak legyenek is ezek a lokalitások), amelyekben az emberek a maguk anyanyelvein kifejezve élik meg a saját kultúrájukat, világszemléletüket, világfelfogásukat. A „nyugati” nyelvekre fordítás ugyanis nemcsak megváltoztatja a „keleti” anyanyelveken élő – illetve a „keleti” írásbeliségekben fennmaradt szövegekben tanulmányozható – kifejezések értelmét, hanem az „eredeti” kifejezések tulajdonképpeni jelentése egyfelől a vonatkozó „keleti” nyelvekben való, másfelől az adott anyanyelvben való, etimológiailag, nyelvtörténetileg és az élő szociokulturális rétegződés tekintetében is elmélyült jártasság alapján történő folyamatos összehasonlítások esetén is csak közelítőleg, illetve körülírásokkal adható meg. Ez a teljesen le nem dolgozható különbözőség az egyik „nyugati” nyelvről egy másik „nyugati” nyelvre fordítás esetén is fennáll. Az anyanyelvi nyelvhasználóktól elvárható (vagy általuk megszerezhető) idegen nyelvismeretek birtokában azonban, ha maradéktalanul át nem hidalható is, eléggé jól elmagyarázható, hogy mi a jelentésszférája valamely olyan idegen szónak, amelyiknek vagy nincs pontos megfelelője az adott anyanyelvben, vagy fordítva: több különböző szó feleltethető meg az olyan jelentésnek, amelyet a másik nyelv egyetlen szóval fejez ki.

Példaképpen a mi „határ” szavunkat említtem. Ez az anyanyelvi szavunk egy olyan nagy szócsaládnak az egyik képviselője, amelyiknek a szintén anyanyelvi gyöke és a töve egyaránt a „hat” ige, melynek viszont több más, jelentésben egymással rokon, de mégis különböző

fejleménye van – mint például a *hatol* ige, a *hatás*, a *hatály*, a *hatalom*, a *hatóság* főnév, továbbá a *hathatós* melléknév. A magyar „határ” szó azt jelöli, ami elválaszt valamit valamitől; az ezen kívülre, illetve túlra menetel azonban – legalábbis abban az értelemben, hogy ’mi [lenne] az, ami túl van a Határon’ – nem tartozik a magyar „határ” szó jelentéstartományába. Két, szintén indoeurópai nyelvcsaládba tartozó nyelvet véve: a magyar „határ” szónak a német nyelvű megfelelője a „Grenze”, ez azonban a német nyelvben (szláv) jövevényszó, és ezért hiányzik az a jelentésszférája, amelyik a magyar „határ” szó esetében magyar nyelven kifejezésre jut. Másfelől viszont angol nyelvre több egymástól különböző etimológiájú, jelentésszférájú és köznyelvi használatú szóval – például *boundary*, *frontier*, *border*, *confines*, *limit*, *bounds*, *precincts* – adható vissza a magyar „határ” szó.

Kölcsönös anyanyelvközelgi nyelvismeret birtokában – ami nagyon ritka – ezek a különbözőségek elmagyarázhatók. Ellenben némely jelentősen és gyökeresen „keleti” anyanyelvi kifejezésnek az értelme még a vonatkozó nyelvekben való jártasság birtokában sem világítható meg annyira egy nyugati anyanyelvi beszélő számára, hogy ezt a jelentést a nyugati anyanyelvi beszélő a saját anyanyelvén ki tudja fejezni. Példaképpen utalok a *Japán út/viszony* című könyvem „Tezuka és Heidegger beszélgetése a nyelvről és a csendről” alcímű epizódjára.² Barátaimtól és ismerőseimtől egyaránt azt hallottam, hogy ha eljutottak idáig a könyv olvasásában, akkor vagy átlapozták ezt a szöveget, vagy abbahagyták a könyv olvasását. Engem azonban nem lepett meg ez a visszajelzés, mert mielőtt Japánban jártam, Heideggernek a vonatkozó, japán nyelvvel kapcsolatos könyve volt az egyetlen Heidegger-mű, amelynek az olvasását feladtam. Nem volt ugyanis fogódzóm ahhoz, hogy miről is beszélget tulajdonképpen Tezuka és Heidegger. Csak azután voltam képes a magam részéről megérteni – hangsúlyozom, nem valamiféle „univerzális” érvénnyel, hanem csak a saját észjárásom szerint megérteni – ennek a *beszélgetés*nek a mondanivalóját, hogy már a helyszíneken járva keletkezett saját-élményem a „japán mentalitásról”. És azt is felfogtam, hogy valójában maga ez a beszélgetés sem azt közvetíti, hogy mi a „nyelv” a japán anyanyelvi beszélő számára, hanem csak – illetve részben, mi több! – arról van szó, hogy mit ért azon Heidegger a maga német anyanyelvén, „ami a nyelv” Heidegger saját filozófiája szerint, történetesen abban a vonatkozásban, ami a „nyelv” a japán anyanyelvi beszélő németül közölt és a „nyugati” filozófiában valamelyest jártas japán ember, nevezetesen Tezuka előadásának a tükrében.

Amennyire magától értetődő – ha belegondolunk – ez a bonyodalmas tanulság, annyira kihasználható a „keleti”, közelebbről „japán” paradigma különféle „nyugati”, gyakran eleve „nyugatiasan” célzatos és gyakran alátomos hátsó gondolatoktól sem mentes értelmezése során. Példaképpen a szóban forgó *Beszélgetés* utóéletéből említek két „epizódot”. A Heideggernél sokkal fiatalabb Tezuka, Heidegger (1976-ban bekövetkezett) halála után másfél évtized elteltével nyilatkozott az 1953–1954-ben történt beszélgetésükről,³ és azt közölte, hogy a beszélgetésük mondanivalójának a kilencven százaléka alapvetően (vagyis személy szerint az ő, a Tezuka információitól tulajdonképpen függetlenül) Heideggertől származik. Másfelől viszont újabban éppen azt hánytorgatták fel Heideggernek, hogy merít olyan japán (és kínai) forrásokból, melyeket nem idéz (az egyik rosszindulatú Felhánytorgató⁴ által sugallt értelmezésben ’melyeket Heidegger elhallgat’), sőt, hogy – a felhánytorgatók szerint – olykor félre is értelmezi azokat.

Példaképpen említem a következő kijelentést, melyet Heidegger Tezuka szájába ad: „A Messzeség/Távolság/Öblösség (Die Weite) az a Határ-nélküli (Grenzenlose), ami nekünk [ti. a japánoknak] a *Ku*-ban [ez egy japán szó] mutatkozik, azaz ami az Ég Üressége (Leere).”⁵ Az említett Felhánytorgató szerint Heidegger „ezzel az értelmezéssel, ami nyilvánvalóan bizonyos definitív okokból szeretne a ’Grenzenlose’ hangsúlyozása lenni [a Felhánytorgató a saját könyvének a két későbbi fejezetére utal, nem terhelem azonban az Olvasót ebben a rövidre szabott írásban eme ’két későbbi fejezetben’ írottak kritikájával] eltúlozza a parafrázis lehetőségét, és a megfelelően ismertett *Ku* kontúrjait elmosza [...]”.⁶ A Felhánytorgató szakképzettségének a súlyos hiányossága – netán az általa ismert másodirodalomnak a rosszindulatú agyonhallgatása – mutatkozik meg abban, hogy a Felhánytorgató nem vitatja meg (és nem is idézi) a *Ku* vonatkozásában francia nyelven kibontakozott recepciót.⁷ Amely recepciónak a megbeszélése azért lenne mellőzhetetlen egy tisztességes Heidegger-kritikában, mert a szóban forgó *Beszélgetés*ben részletesen foglalkozott Tezuka és Heidegger a Felhánytorgató által kipellengérezett „Ég”-gel és „Üresség”-gel,⁸ valamint ezeknek a kifejezéseknek a japán értelmezésével és konnotációival. Ennek hiányában különösen arrogáns megállapítás, hogy „Heidegger eltúlozza a parafrázis lehetőségét”, hiszen a Felhánytorgató nem közli – mert valószínűleg fogalma sincs róla –, hogy meddig terjednek ezek a „lehetőségek” (persze, ha egyáltalán megállapíthatóak).

Mindezt a bonyodalmat azért ábrázoltam, hogy demonstráljam: a „Kelet” egyik nyelvén megszólaló világ-felfogás nem közölhető pontosan a „Nyugat” valamelyik nyelvén (mert nem teljesen kongruensek egymással). Továbbá azért ábrázoltam ezt a bonyodalmat, hogy levonjam a következtetést: amikor a „Nyugat” valamelyik nyelvén vitatják meg „paradigmaként” a „Kelet” egyik nyelvén megszólaló világ-felfogást, akkor ennek a vitának a során a „nyugati” nyelvhasználók a maguk „nyugati” világ-felfogását fogalmazzák meg abban a viszonylatban, ahogyan „keleti” tükörben látják a maguk saját „nyugati” világ-felfogását.

Heidegger például azért járt el helyesen, amikor sem a szóban forgó *Beszélgetésben*, sem egyéb, „keleti” vonatkozású, illetve „keleti” vonatkozásba hozható írásában nem idézett „keleti” forrásokat, mert a „keleti” nyelvek (kellő) ismerete híján nem volt képes – miként általában más „nyugati” szerzők sem képesek – ellenőrizni, hogy vajon tényleg arról írnak-e a „keleti” szerzők, amit az írásaiknak a „nyugati” nyelvekre fordítását alapul véve „Nyugaton” értenek. Heidegger pontosan tudatában volt ezeknek a korlátoknak, amikor arra szorítkozott, hogy csupán az általa ismert nyugati nyelveken írott forrásokat idézzon eredetiben.¹⁰ Én magam sem törekedhettem arra, hogy a *Japán út/viszony* című könyvem két kötetében pontosan megértsem és megértetni próbáljam azt, amit sajátosan „japán világ-felfogásnak” nevezhetnénk. Csupán azt tűztem ki célul – miként a jelenlegi írásomban is –, hogy „japán tükörbe nézve” próbáljam megmutatni azt, ami szerintem a „nyugati” nyelveken, közelebből a sajátosan magyar nyelvi gyökerekből sarjadt jelenlegi magyar nyelven közölhető világ-felfogás (azaz sem nem a korunkbeli idegen nyelvekből átvett terminusokban kifejeződő, sem nem a modern nyugati nyelvekbe, köztük a magyarba átszármazott görög és/vagy latin terminusokkal közölt világ-felfogás). Megjegyzem, hogy valójában Heidegger is hasonlóképpen járt el; arra használta a számára ismerős japán viszonylatokat, hogy általuk reflektálja a maga tulajdonképpeni mondanivalóját. Amikor például azt állapítja meg, hogy „A nyelv a Világ-mozgalmi Monda (die Welt-bewëgende Sage [Heidegger az »umlaut«-os »ë« írásmódot használja])”, és ehhez hozzáfűzi, hogy „felvilan a Nyelv és a Halál közötti lényegi viszony”,¹¹ vagy egy másik írásában kijelenti, hogy az ember „a Lét Nyitottságába (Offenheit) áll ki [...]”,¹² akkor szintén gondolhatunk arra, hogy Heidegger merített ihletet a filozofálásához a „Kelet”-re vonatkozó ismereteiből.

Ezekkel a megfontolásokkal elérkeztem oda, hogy kijelentsem, miben látom a „keleti” világ-felfogás egyik – a

„keleti” világ-felfogás japán változatában számomra megmutatózó – paradigmatisztikus jellemzőjét: a *tisztességben*.

Mielőtt meghatároznám, mit értek „tisztesség”-en, azt mutatom meg néhány „nyugati” példán, hogy mit tartok tisztességtelennek. Az Orwell (1984) által bemutatott – a marxizmust és a marxista világ-felfogás uralomra jutását, valamint már előre a posztkommunista-balliberális retorikát pellengérre állító – nyelvhasználat és az ennek megfelelő szándékos hatalomszerzési és hatalommegtartásra irányuló technika, amelyik a tényleges gyakorlatát az ellentétével megnevezve igyekszik direktben érvényre juttatni (például a „hadügy” „békeügy”-nek nevezése), alapvetően a tisztességtelen mentalitásnak a kifejeződése. Egy közszájon forgó viccel – aminek azonban a fele sem tréfa! – illusztrálom, hogy miről van szó. Felszáll a villamosra egy részeg, és lehányja a mellé állót, aki persze ezért szemrehányást tesz, mire a részeg letromfolja: „Még maga beszél? Hát nézzen végig magán, hogy néz ki!” Japánt viszont az alapvető tisztességessége óvta meg attól, hogy áldozatául essen a különféle jövőbeli – vagy túlvilágra szóló – ígéretések reklámcsomagolásába burkolt ideológiák csábításának. Ezek közül ismét a marxizmust említem – aminek például Kína a maga szuverenitásának a védelmében áldozatául esett (Tajvan kivételével), India viszont szintén nem! –, rövid indokolással (a részleteket tekintve a *Japán út/viszony* című könyvemre utalok): „Csupán az osztályelméletek – köztük az osztályharcot ideologizáló marxizmus – Japánra alkalmazásának a kudarcaival dokumentált tényt rögzítem: a kapitalizmus nem proletarizálta Japánt. Úgy vélem, hogy ettől a folyamattól végső soron és elsősorban kinek-kinek az önmagáért *Helytállásban* minél építményesebb közösségi művek alkotására vezető mediális működései védtek meg a japán embert. Ő ugyanis az *eredendő Médium*, amelyiknek az üzenetét a társadalom közegében *önmagához viszontcímezi*.”¹³ (A dőlten írottakat most illesztettem be.) Kontrasztképpen egy mai magyarországi politikai-civil mozgalmi eseményt említek: napjainkban az egyik pedagógus-szakszervezet arra buzdítja a tanulókat, hogy az eme mozgalom iránti szimpátiájukat azzal fejezzék ki, hogy *nem* mennek iskolába. Japánban ez valószínűleg elképzelhetetlen. Ugyanis ha mégis ily módon buzdítanák Japánban az ifúságot, bizonyára teljes kudarcba fulladna a mozgalom, mert a japán ifúságot legfeljebb azzal a jelszóval lehetne buzdítani, hogy tanuljanak az eddigieknél még jobban. Hiszen az iskolába *nem* járás végső soron az iskolának és az iskolázásnak a megszűnését eredményezné, miként ezt Weöres Sándor már megírta: „Egyszer volt egy nagy csoda, neve birka-iskola. / Ki nem szólt,

csak bégetett, / az kapott dicséretet. // Ki oda se ballagott, / még jutalmat is kapott, / így hát egy se ment oda, / meg is szűnt az iskola.”¹⁴

Befejezésül csupán jelzésszerűen említek hét témát, mert nincs hely sem több vonatkozó téma említésére, sem a megemlített témák kifejtésére.

Tisztességesnek lenni független a másvilágra vonatkozó hitekől és hiedelmektől. Független például attól, hogy valaki vár-e a cselekedeteiért jutalmat a másvilágon, vagy sem. „Keleti” mentalitásban ez magától értetődő, „Nyugaton” ellenben a Nietzsche nyomán elterjedt „Isten halott!”¹⁵ jelszót úgy értelmezték – egyebek mellett *action gratuite*-ként –, hogy ezek után bármely gonosztett is szabad.

A *halál* „Nyugaton” egyre inkább ’szégyen’ lett, „Keleti” mentalitásban viszont – különösen a (Zen-)buddhizmus tanításai szerint – a Világot övező (átható és már az életben megcélzandó) „Semmi” eseménye. Példaképpen a „Határhelyzet” („Grenzsituation”) nyugati tematizálását és aztán a „transzcendencia” vonatkozásában bekövetkezett Evilág–Túlvilág ambivalenciába torolltatását említem.¹⁶

Önkorlátozás. Ennek jelentőségét az indiai gondolkodók világnézetében Albert Schweitzer nemcsak kiemelte,¹⁷ hanem a saját életével is példázta. „Nyugat”-on viszont leginkább az *alibik* keresése és használata által¹⁸ vall kudarcot az önkorlátozás, amennyiben ez egyáltalán felmerül.

A japán festészet XIX. századbeli divatba kerülése – elsősorban Hokusai művészete kapcsán – nem szervült a „nyugati” művészetbe (mint ahogyan például bizonyos afrikai néger művészet szervült valamelyest később a kubizmus kezdeteibe), hanem *kuriózum* maradt.

A XX. századi *kvantummechanika és kozmológia* állítólag *emberközeli* mondható el némely „keleti” nyelven, mint a „nyugati” nyelveken¹⁹.

„Nyugati” felfogás szerint a *Semmi* a *Lét* ellentétéként a „Lét” másik neve²⁰, „Keleten” ellenben sem a tagadás, sem az állítással nem függ össze, hanem *eredendő*²¹ („nyugati” világfelfogásban tekintve „harmadikféle”).

„Keleti” világfelfogásban a „Határtalan” sem nem a „Határ” fosztóképzős esete, sem nem az „Örökkévaló”-nak a(z egyik) neve, hanem a *Nirvánára* vonatkozik. (Amikor a császár megkérdezte Bodhidarmától – a helyszín nem Japán, de a történetet honosították –, hogy „mi hát a szent tan első elve?”, ő ezt válaszolta: „Roppant üresség (vast emptiness), és nincs abban semmi, ami szentnek nevezhető.”²²)

JEGYZETEK

- 1 Vö. PETHŐ Bertalan: „Hungarian exceptionalism” = *Magyar Szemle, Új folyam* 13. (2004), 1–2., 37–56.
- 2 PETHŐ Bertalan: *Japán út/viszony. Előzetes a XXI. századból. Első kötet.* Bp., Platon, 2003; *Második kötet.* Bp., Platon, 2006.
- 3 HEIDEGGER, Martin: Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden = *Uő: Unterwegs zur Sprache.* Pfullingen, Neske, 1959, 85–155. Az idegen nyelvű idézeteket a saját fordításomban közlöm, mert ebben az írásban nincs hely arra, hogy foglalkozzam a magyarul megjelent fordítások és az eredetijük összevetésével.
- 4 MAY, Reinhard: *Heideggers verborgene Quellen. Sein Werk unter chinesischen und japanischen Einfluss.* Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2014. A könyv korábbi verziója 1989-ben jelent meg, és aztán angol fordításban is publikálva lett. Az általam idézett, 2014-beli kiadás *Előszavában* May azt szuggerálja az Olvasónak, hogy Heidegger plagizált.
- 5 HEIDEGGER: Aus einem Gespräch von der Sprache. *I. m.*, 137.
- 6 MAY: *Heideggers verborgene Quellen. I. m.*, 24.
- 7 A *Ku* vonatkozásában francia nyelven kibontakozott recepció annak a „Kuki gróf”-nak az esztétikai elméletéhez kapcsolódott, melyben kitüntetett jelentősége van az *iki*-nek, amit Heidegger és Tezuka részletesen tárgyalt; ld. HEIDEGGER: Aus einem Gespräch von der Sprache. *I. m.*, 100. skk.; vö. PETHŐ Bertalan: *Japán út/viszony. Előzetes a XXI. századból. Első kötet.* 107. skk. „Kuki Shuzo gróf”-ot már a *Beszélgetés* első mondataiban (*i. m.*, 85.) méltatta Tezuka és Heidegger. Francia fordításban Kuki *La structure d’Iki* c. könyve 1930-ban jelent meg; a Kuki által tárgyalt nyugati filozófiai művekről és a „La structure d’Iki” recepciójáról ld. HOSOI, Atsuko, PIGEOT, Jacqueline: *La structure d’Iki. Critique* 308 (1972), 40–52. A könyv angol fordításban a könyvben lévő japán idézetekre vonatkozó kritikai apparátussal jelent meg; Shûzô, Kuki: *Reflections on Japanese taste. The structure of Iki.* Translated by CLARK, John. Ed. MATSUI, Sakuko and CLARK, John, Sidney, Power Publications, 1997
- 8 HEIDEGGER: Aus einem Gespräch von der Sprache, *i. m.*, 101. skk. Tezuka (*i. m.*, 102.) a következő magyarázatot adja az előző jegyzetben említett *iki*-nek a megbeszélése során: „Mi azt mondjuk *Iro*, azaz szín, és azt mondjuk *Ku*, vagyis az űr (Leere), a Nyílt (das Offene), az Ég (Himmel). Mi azt mondjuk: *Iro* nélkül nincs *Ku*.”
- 9 Vö. PETHŐ Bertalan: A paradigma-fogalom vázlatos története. *Magyar Művészet* 1. (2013) 1, 39–44.
- 10 Amikor a második világháború után Suzuki, Daisetz Teitaro meglátogatta Heideggert, és készült dedikálni neki

- az *Essays in Zen Buddhism* köteteit (London, Luzac and Company, *First Series* 1927; *Second Series* 1933; *Third Series* 1934), valószínűleg nem kis meglepetéssel hallotta, hogy az első kötet már régebb óta megvan Heideggernek. – Suzuki könyvei nemcsak azt figyelembe véve mérvadóak, hogy a Zen Buddhizmus professzora volt a Kyotói Otani Buddhist College-ben, hanem azért is, mert maga is hosszú időn át volt részese Zen meditációs gyakorlatoknak, és azért is, mert a (tudtommal angol anyanyelvű) felesége segített neki angol nyelven megírni a könyveit (ld. *First Series* 1927, vii.).
- 11 HEIDEGGER, Martin: *Das Wesen der Sprache* = Uő: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Neske, 1959, 157–216. (215.) Heidegger a „Wesen” szó filozófiai haználatakor nemcsak a főnévi „Lényeg”-re gondol, hanem gyakran a létige névszói jelentésre is.
 - 12 HEIDEGGER: *Über den „Humanismus”*. Paris, Brief an Jean Beaufret = HEIDEGGER: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus”*. Bern und München, Francke, 1947, 53–119. (100.) Megjegyzem, hogy ezt a széles körben ismertté vált szövegét Heidegger abban az időszakban írta, amikor az oktatástól való eltiltása idején bővebben volt ideje a kutatásra, mint máskor, másfelől pedig anyagi gondjai sem voltak, mert a teljes fizetését kapta (ld. Jaspers „szakértői” véleményét az iménti 4. sz. jegyzetben).
 - 13 PETHŐ Bertalan: *Japán út/viszony. Előzetes a XXI. századból. I. m.*, első kötet, 155. és *passim*.
 - 14 WEÖRES Sándor: *Egybegyűjtött írások II.* Harmadik, bővített kiadás. Bp., Magvető, 1977, 106.
 - 15 NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra*. Zarathustra’s Vorrede.
 - 16 Karl Jaspers észrevette, megnevezte, bevezette, találóan jellemezte, és filozófiai terminussá emelte a „határ-helyzet” (Grenzsituation) terminust; „határ-helyzet” például a Harc, a Halál, a Véletlen/ség/, a Véték. (*Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Fünfte Auflage etc.: Springer, 1960 [Első kiadás: 1919.], 229–280., különösen 229. Uő: *Philosophie*. Berlin, Band II. etc.: Springer, 1956 [Első kiadás: 1931.], 201–261., különösen 203. A „Határt” „magát” azonban sem Jaspers, sem az őt bíráló Heidegger nem tette filozófiai jelentőségű témává. (HEIDEGGER: *Sein und Zeit. Neunte Auflage*. Tübingen, Niemeyer, 1960 [Első kiadás: 1927.], 249. Anm. 308.; vö. továbbá HEIDEGGER: *Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen”* = HEIDEGGER: *Wegmarken. Zweite, erweiterte und durchgesehene Auflage*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, 1–44., 11. és 16.) Ami Jasperst illeti, ő az *Általános pszichopatológia* című könyvében a neurózist „határhelyzetekben bekövetkezett kudarcnak” („Versagen in der Grenzsituationen”) minősítette, magát a „Ha-
 - tár”-t viszont „rejtélynek” („Rätsel”) nevezte (*Allgemeine Psychopathologie. Siebente Auflage*. Berlin, Springer, 1959, 273. és 630.). Ugyanakkor azt is vegyük figyelembe, hogy – mint ezt már Jaspers (*i. m.*, 276.) szintén észrevételezte – az emberek túlnyomó többsége nem éli meg az „etikai Határhelyzetet”, ezért ezek az emberek könnyen válnak a Diktatúra kollaboránsaivá.
 - 17 SCHWEITZER, Albert: *Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*. Neu herausgegeben von Johann Zürcher und Ulrich Luz. München, Beck, 1987. Ebben a kiadásban össze vannak gyűjtve azok a reflexiók is, melyeket Schweitzer a saját írásai kapcsán tett.
 - 18 Az *alibi*-ről számos helyen van szó a *Japán út/viszony* c. könyvemben; vö. pl. „lét-alibi”: *Második kötet*, 159.
 - 19 A vonatkozó kiterjedt irodalomból az egyik legújabb könyvet idézem: TH. KOHL, Christian: *Buddhismus und Quantenphysik. Schlussfolgerungen über die Wirklichkeit*. 3. Aufl. Windpferd. 2013
 - 20 Vö. HEGEL: *System der Philosophie. Erster Teil. Die Logik* = Uő: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Stuttgart, Hg. Hermann Glockner, *Achter Band*. Dritte Auflage. Fromanns, 1955, § 87., 207.: „a tiszta lét [...] közvetlenül véve a Semmi.”
 - 21 Vö. NAMBARA, Minoru: *Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und ihre Entsprechungen im Buddhismus*. *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), 143–299. és 308–310.
 - 22 SUZUKI: *i. m. Third Series* 374. Egy angolról németre fordított könyv (Izutsu, Toshihiko: *Die Philosophie des Zen-Buddhismus*. Übers. v. D. Rosenstein. Hamburg, Rowohlt, Reinbek bei, 1979, 74.; JEN, Pi: 1. kóan) a következőképpen adja vissza ezt a Mondást: „Határtalanul nyílt! Semmi szent/ség/!” Suzuki angol nyelvű idézetében nincs szó „határról”, ami az Izutsu-könyv német fordításában olvasható, a „határtalannak” a szóbahozatala viszont egyrészt valószínűleg közelebb hozza ugyan Bodhidarma gondolatát a nyugati olvasóhoz, másrészt pedig kiközösítheti a megközelíteni vélt keleti mentalitásból. Mindenesetre a „Határtalanul nyílt!” szintagma kapcsán megmutatkozik a (virtuális?) kapcsolat Heidegger egyik széles körben ismert Mondásával: az ember „a Lét Nyitottságába áll ki” („Er steht in die Offenheit des Seins hinaus.” – Heidegger: *Über den „Humanismus”*. I. m., 100.). – Vö. a fentebbi 8. sz. jegyzetben írottakkal és a „Grenzsituation” kapcsán írottakkal.

Kunkovács László

Sokunk turulmadara

■ Bennünk él minden őünk, cselekvéseinket olykor messziről jövő parancsok határozzák meg. Kisdiák koromban bőszen madarászkodtam, s ünnep volt számomra, ha a szomszéd faluban fölkereshettem apám barátját, Puskás Lászlót (1921–2000), a solymászkodó, tudós hajlamú tanárt, aki nagyban hozzájárult formálódásomhoz. Ő pedig a Szolnok megyében, Fegyverneken élő Lelovich Györgyöt tartotta tanítómesterének.

Gyerekfejjel megéreztem, hogy el kell zárándokolnom hozzá. A Lelovichok földbirtokosok voltak, ezért meg kellett szenvedniük az osztályharcos évtizedeket. Feleségével a falu legszélére kényszerültek egy igen szerény hajlékba, és méltatlan munkákból tartották fenn magukat. Gyuri bácsi patkányirtó volt, a felesége házaknál vállalt sárral tapasztást. Feledhetetlen kép, amikor Gyuri bácsi felhúzta a bőrkesztyűt, és karjára vette Delillát. Ő meg a pompás szirti sas – fejedelmi lények voltak. Ma már tudom: Lelovich György (1913–1993) a XX. század legnagyobb solymásza és solymászati szakírója.

Megtanultam tőlük sok olyat, amit csak a solymászok tudnak. Ők két csoportra osztják szárnyas vadászaikat: magas röptűekre és alacsony röptűekre. Az első csoportba tartoznak a sólymok, közülük a leggyakoribb vadászmadár a vándorsólyom és a kerecsen. A „pedzés”, vagyis amikor a zsákmányt elkapja, a magasban játszódik le, és ez szerintük pompás látvány. A héja alacsony röptű madár. Ligetes erdők lakója, a zsákmányát a bokrok magasságában kapja el. A solymászok csak akkor használják, ha nincs sólymuk. A rangsorban tehát sokkal hátrébb kerül a héja.

A solymászat Eurázsia számos térségében nagy múltra tekint vissza, szintúgy a szirti sas vadászatra idomítása. A méretükben is eltérő madarak tartásának célja nagyon elkülönül. Érdekes végigpásztázni Kazahsztántól Mongóliáig azokat a területeket, ahol részben ma is nomadizálnak, és sok vonatkozásban jelen időben tanulmányozhatjuk a honfoglalás korát. Ha ez tudatos kutatói tevékenység, akkor összehasonlító néprajznak nevezzük.

A turulkultusz – Emese álma –, amely Álmos vezér megszületéséhez csodás jelenséget köt, nem egyedüli az uralkodó családok eleve elrendeltségének hangsúlyozására született mondákban. Árpád-házi királyaink idején nyilvánvalóan nagyon elevenen tartott kultusz maradt. Érthető módon nem így volt az Anjouk, majd a Habsburgok korában.

Nem vagyok turulkutató, de kitartó Ázsia-járásaim után olyan tapasztalatokról számolhatok be, és olyan leletértékű fényképeket tudok felmutatni, amelyek forrásértékűek lehetnek.

Azért is érdemes nekiindulnunk kelet irányába, mert az eredendő „szakirodalom”, népünk eredetmondája, „ős-gesztánk” nem maradt fenn. Sokan fájlalták ezt, gondoljunk Arany Jánosra és a *Rege a csodaszarvasról* című költeményére, amelyben szarvasanyánkat énekelte meg. Emlékezzünk Ipolyi Arnoldra (1823–1886), aki a szinte lehetetlenre vállalkozott: szilánkokból igyekezett összeszedni a magyar mitológiát.

Szent István korától elhallgattak az énekmondók, a regösök, akik legalább olyan fontos alakjai voltak ősi hitvilágunknak, mint a sámánok, a mi nyelvünkön tál-tosok, – csak éppen kevesebb szó esik róluk. A szóbeliség korában ők az eleven könyvtárak, elképesztően nagy ismeretanyag birtokosai.

A *Gesta Hungarorum*ban megmaradt történetet Eme-se álmáról akkor rögzítették, amikor már generációk óta keresztény feudális államban éltünk. Anonymus szerencsénkre bőséggel beolvasztott művébe a szóbeli emlékezetből. Leírása szerint Emesére, aki a későbbi Álmossal

volt áldott állapotban, egy éjjel hím héjamadár szállott rá, és újból megtermékenyítette. A turul szó Kézai Simon gesztájában fordul elő. Más népeknél is gyakori a hasonló eredetmítosz. Egy-egy uralkodócsalád ilyen történettel szentesíti, hogy hosszú generációkon át méltó a kitüntető szerepre, és ezt eleve elrendelésből teszi.

Az utóbbi időben a néprajztudományi módszerek finomodásának köszönhetően derül ki a százjaghyományozódás elképesztő ereje. Tengernyi ismeret maradhat fenn napjainkig csorbítatlan formában nem mindennapi képességű, valóban kiválasztott, egyszerű embereknek tudott énekmondók jóvoltából. Ilyen csodalények, akik népük őstörténetének és minden megőrzésre méltó tudásának birtokosai, még most is élnek a természeti népek között. Ami a magyarság számára fontos: az Uráltól keletre eső területeken, leginkább a sztyeppövezet részben ma is nomadizáló népei között. Ezt követve az etnográfus ismeretei fokozatosan bölcsességgé érlelődnek, hiszen hatalmas térségek ismeretében a népek műveltsége mozaikszerűen összeépül benne.

Az ázsiai kultúrák és az ott élő, sok esetben kis lélekszámú, ám csodásan gazdag hagyományvilágú népek megismerése kulcsot ad a kezünkbe magyar karakterünk megértéséhez. Ami nálunk ezredévvvel ezelőtt kiveszett, az ott olykor még elevenen él. A magyar énekmondók megfelelőit még felkutatathatjuk!

Az Altaj Köztársaságban 2000-ben meglátogattam az azóta már meghalt Alekszej Kalkin regöst. Egyszerű pásztorember volt, mint arrafelé bárki, s eleven forrása az altaji törökök eredetmondájának, a *Mádáj Karának*. Európai sémánk szerint úgy gondoljuk, hogy kivette a könyvtárból, aztán a hatalmas művet sorról sorra megtanulta. Nos, a regösöknél ez épp fordítva van. Attól kerülhetett a könyvtárba a több tízezer sor, hogy Kalkin és elődei azt fejből tudták. Tegyük hozzá, nemcsak ezt, hanem sok-sok epikus művet is. Elképesztő terjedelműek a versbe szedett eredetmondák. A *Manasz*, a kirgizek verses őstörténete terjedelmében messze meghaladja a homéroszi eposzokat, s művészi színvonala sem alábbvaló. A kirgizek országában tanúja voltam, amikor egy *Manasz*-mondó (kirgizül manaszcsi) az utódját tanította. A fiúcska láthatóan csodagyerek volt. Már tíz perce mondta a hőséneket, mélyen átélte, aztán révült állapotba került, s úgy mondta-mondta tovább. Különleges agyműködés...

A mi regöseink ajkán minden bizonnyal ugyanilyen tökéletesen tárulna föl őstörténetünk.

A turulkérdés megfejtését hihetetlenül megnehezíti, hogy majdnem sötétben kell tapogatóznunk, mert a legkézenfekvőbb forrás odalett. Első kérdésünk tehát mon-

davilágunk szent madaráról, hogy a ragadozók közül végül is melyik volt a kitüntetett faj.

Herman Ottó (1835–1914) a *Természettudományi Közlöny* 1877. májusi számában a sast nevezi turulnak, s érdemes elgondolkodni okfejtésén: „A hatalom nemes tulajdonainak jelképe csupán csak a »sas« és a »sólyom«-nemek típusai lehetnek; tehát a sasok közül, a honiakat véve, a kőszáli sas (*Aquila fulva*), az aranyfejű sas (*Aquila naevia*), a sólymok közül a vándorsólyom (*Falco peregrinus*) és a kerecsensólyom (*Falco lanuiarius*).”

Thúry József (1861–1906) turkológusnak a *Vasárnapi Újság* 1886/19. számában megjelent *A turulmadár* című írása rögzíti, hogy Géza fejedelemig címerállatunk volt a turul. „Az európai műveltségű s a történelemben és a nyelvészetben jártas Ahmed Vefik pasának kitűnő török szótárában a következőket találjuk. A túrul: nagyobb fajta sólyom vagy sas; kétfelé nyitott szárnyakkal fejedelmi címer...”

Azóta sokan megerősítették Herman Ottó tanítványa, Vönöczky-Schenk Jakab (1876–1945) ornitológus kutatási eredményeit a rendkívüli adottságokkal megáldott vadászmadról, melyeket az erdőmérnök és gyakorló solymász Dúcz László (1945–2009) tett széles körben ismertté *A köztünk élő turulmadár* című, többször kiadott könyvében. Dúcz sok-sok ábrázolást felsorakoztat, jelentős zoológiai ismeretanyag birtokában a számba jöhető fajokat és azok jellemzőit nagy tájékozottsággal igyekszik összefoglalni.

Ha figyelmesen sorjázunk a képi hagyatékokban, meglepődünk, milyen gyakran ábrázolják a sólyom „fogát”. Elhagyható apróság lenne ez. Akkor tűnik fel, ha a gyönyörű madár fejét egészen közelről nézegetjük. Igazából csak az ornitológusok tudnak arról, hogy a sólyomfélék (*Falco*) – ahová rendszertanilag még a vörös vércse és a kék vércse is tartozik – csőrük felső kávéján egy apró kitüremkedést viselnek. Dehogyan fog ez! Csak a csőrnek egy picit hajlata. Ennek megjelenítése nagyon is céltudatos lehetett, mert ennyi elég ahhoz, hogy más ragadozó madaraktól, főleg a sólyom nagyságú hétéjtől megkülönböztessük, elhatároljuk. Hangsúlyozom, ez csöppnyi jellegzetesség. Ha mégis elhagyták egy képen vagy nemezszőnyegen, attól még bőven ábrázolhat sólymot!

László Gyula (1910–1998) a nagyszentmiklósi kincs elemzésére terjedelmes kötetet állított össze. A nemesfémlelet-együttesből kettőn is előfordul a népvándorlás korának szent madara. Nos, a madárvilág melyik fajáról van szó? Erre László Gyulától azt a választ kapjuk, hogy a korsókon elképzelt állat látható. Más kutatók is beleütköztek abba a problémába, hogy több régi turulábrázolás kevert lényt („fantáziaszüleményt”, „maszkos állatot”?)

mutat, merthogy a ragadozó madár csőre sólyomra utal, de füle van.

Az utóbbi évtizedekben a régészeti leletek alapján és az ornitológusok körében turulként a kerecsensólymot (*Falco cherrug*) jelölik meg. Számba jöhet még az altaji változat, a *Falco cherrug altaiensis*.

Bendefy László (1904–1977) először 1940-ben publikált *A turul* című írásában arra tett javaslatot, hogy a köztereken felállított keselyűábrázolásokat cseréljék le sólyomszobrokra. Okkal! A millenneumi évek romantikája (?) alkotta meg a hatalmas, még a szirti sasnál is nagyobb ragadozó, a szakállas saskeselyű alakját. A legismertebb ábrázolás a Tatabánya mellett, Bándon, a millennium évében felállított Turul, amelynek szárnyfesztávolsága 15 méter. Félelmetes lény.

A negyedszázaddal ezelőtt történt fordulat után egy új turulállítási és visszaállítási hullám támadt. Azt vártuk volna, hogy az új szobrok sólymot ábrázoljanak, de ez csak részben valósult meg. Tovább tart a bizonytalanság.

Lássuk a fotókat!

Ázsia bölcsességre nevel, átformál, nagyobb léptékű gondolkodásra sarkall. Az Urálon túli népek mesésen romlatlan viszonyban élnek a természettel, ami a nyugati civilizációban rég megbomlott. Megőrizték azt a gondolkodást, ami a kereszténység felvétele előtt minálunk is megvolt. Azzal a tanítással, hogy az ember, a teremtés koronája az élettelen természettől és az élővilágtól elkülönített módon, a hetedik napon teremtettet meg, oda vezetett, hogy nem a többiekből vezetjük le magunkat az ember archaikus gondolkodása szerint. Ők büszkén eredeztetik magukat szeretett vagy ereje, bátorsága miatt nagyra tartott állatoktól: szarvastól, medvétől, farkastól, ragadozó madártól.

Kazahsztánban, az Alma-Atától délre eső Tamgali egyik szikláján egy napfejú ember és egy irreálisan hatalmas szarvú kérődző – tehát nem valóságos, hanem mitológiai lény – párosodásának ábrája tárult elem. A jelenetet természetesen képletesen kell értenünk, hiszen ez egy eredetmonda képi megfogalmazása. Az emberalak különleges lény. Napfejú, tehát magas szellemiség birtokosa, s ezt avval fokozta, hogy állatbőrt is húzott magára, a farkasét. Az ilyenformán beöltözött sámánok, varázslók gyakran köszönnek vissza a sziklákról. A köemlékeknél, a sziklavéseteknél nagyon nehéz a datálás. Míg az akkurátus történész ragaszkodik ahhoz, hogy mielőbb évszámhoz kösse a témáját, ezeknél az ábrázolás adta élményt éljük át, és törekszünk megérteni a sugallatát, a filozófiáját.

Dél-Szibéria és Belső-Ázsia, középen az Altaj hegységgel, ma ritkán lakott. A régészeti leletek és a temérdek sziklarajz arról tanúskodik, hogy az ősidőkben más volt a népesség eloszlása, s nyilván a klíma is. Túl kell lépnünk Európa-centrikus műveltségképünkön. Ez a térség is az emberi civilizáció bölcsőhelye volt!

Mongólia egyik északi szomszédja a Tuva Köztársaság. A gyéren lakott nyugati országrészben két elkülönülő táj található, a tükörsíma sztyepp, amelyiket csak a távolban koszorúznak a hegyormok, másfelől a Bizsiktig Haja falut a hátán hordó kőképződmény. A magasból nyújtott panorámát az országban található legszebb, gránitból faragott kora középkori áldozószobor ékesíti. Tudtam, ha a közelében emelkedő kis hegyre fölkapaszkodok, sziklarajzokat láthatok. Egy falusi legényke mindjárt odavezetett. Sólyommadár volt felvésve 60-70 cm nagyságban, körülötte agancsos, maszkos alakok táncoltak. A függőleges sziklafal elhelyezkedése egyértelműen bizonyította, áldozóhely lehetett, miként a gránitszobor odalent.

Az eurázsiai füves puszta türk népeit gyakran kisebbítik azzal, hogy nemigen hagytak maguk után maradandót, azaz – mert Európában ezzel mérjük a kultúrát – városokat, tekintélyes építményeket. Nem helyénvaló az ítélkezés, mert a nomádok életformája nem engedi meg a helyben lakást. Folyton vándorolni kell a jó legelőkre, az e célra tökéletesített könnyűszerkezetes lakóházzal, a jurtával. Képességeik nem voltak alábbvalók – ezt a gigantikus „szoborpark” bizonyítja, amely Mongóliától a Fekete-tenger melléki sztyeppéig húzódik. A mi nyelvünkön az ilyen faragvány „kunbaba”, holott más türk népekhez is köthető. A kőemberekből egy-egy emelkedik ki a fűtengerből a gyéren lakott vidékeken. Ezeket megtalálni? Tíz esztendőm ment rá, hogy egy kötetre valótló lefényképezzek.

A pogány se pogány! E kőbálványok nem konkrét személyt, hanem a jelképes őst hivatottak felidézni, aki kötelező ikonográfiája szerint edényt tart a kezében. Ő is „iszik” a többiekkel a szertartáson, szentesítve azt. A Krisztus utáni VI. század közepétől az XII. század elejéig tartott a türkők szoborállító kultusza, de vannak feltételezések a tradíció továbbéléséről.

Kivételes példánnyal találkoztam a kazahsztáni Taraz megyeszékhely múzeumának kertjében: egyik kezében az előírásos edényt fogta, a másikban egy gyönyörű sólymot tartott, sokunk turulmadarát.

Keletnek filozófiája van, szemléletet ad. Kezdetben érdeklődéssel figyeltem, mit tesznek az áldozóhelyen; később magam is követtem őket.

Tudjuk, népszokásaink pogány kori gyökerűek. A télkergető, tavaszvarázsló alakoskodás megvolt sok magyar faluban – ma már inkább csak a Fejér megyei Mohán.

A mohácsi busójárás délszláv eredetű. Végre igazán

alapos könyvet írt róla a fényképező tehetséggel is megáldott pécsi néprajzkutató, Minorics Tünde, aki Mohácson született. Annyira belülről láttatja ezt a jelenséget, mint senki más. Feltárulnak az erők, amelyek áthatják a szinte egész esztendőben a beöltözésre, a nagy átfarmálódásra készülő mohácsiakat. Saját fotóarchívumom is bizonyítja: régen messze több állatfaj maszkját öltötték magukra.

Logikus, hogy a balkáni országok irányában még több, a busójáráshoz hasonló népszokást találunk. Három télen is elmentem Bulgáriába, ahol sok-sok faluban elevenen él a „kukeri” ünnep. Mindegyik falunak más a stílusa. A népművészet kimeríthetetlen fantáziájával formálják meg a maszkokat. Az állatösök – nagy számban a ragadozó madarak – fürgeteges vonulása az utcákon, a vérpezsdítő bulgár népzene kíséretében elementáris élmény. Mintha a sámánok korába csöppentünk volna! A gyülekezőhelyen tanúja voltam, hogy a maszkosok, akik fűzérben viselik övükön a kolompokat, körbe állnak, és ütemesen, hosszsan-hosszan rázzák magukat. Hogy a legjobban kitegyem magam a hangzó élménynek, beálltam a kör közepére, onnan hallgattam és fotografáltam. Éreztem, nem játék ez! Az ütemes kolompszó, a maszkok, a tollak, a színek kavargása révüléshez vezet.

Második kazahsztáni néprajzi expedícióm idején kerestem föl Degeresz aulbant, a híres-neves sasos vadászt. Ahmedet otthon találtam, a madarával együtt. Szirti sasának ebben az évszakban semmi dolga, mert a farkast vagy a rókát csak a pompás téli bundájáért érdemes vadászni.

Az Altaj-hegység mongóliai oldalán üdezöld fennsíki legelők vannak. Ma nomád kazahok élnek a nyugat-mongóliai Baján-Ölgij megyében. Itt úgy érezzük, mintha saját őstörténetünkbe csöppentünk volna bele! Vendégszeretetüket élveztem 1993-ban a nyári szállá-

son. Házigazdám, mármint annak a jurtának a gazdája, ahol elkvártélyoztak, vadászember volt. Tartott szirti sast is. A hatalmas madár egykedvűen üldögélt a tuskóján, viszont az ott balabánnak mondott kerecsensólyom bent lakott a jurtában! Amikor a családfővel beléptünk, örvendezve togyorgott, szinte táncolt az ülőfán. Szárnyait verdeste, és kedves kis vijjogással üdvözölte gazdáját. Olvadoztunk! Ez a madár messze kevesebb hasznot hoz, mint a szirti sas, mégis ő a kedvenc.

Madártani könyvek szerint a kerecsennek ez a legkeletibb előfordulása, míg a legnyugatibb a Kárpát-medence és a Bécsi-medence. Solymászok bizonygatják, hogy milyen intelligens állat. Életmódjához valóban rendkívüli tulajdonságok kellenek: a kerecsen testsúlya 1 kg körüli, de bátorságával meg tudja sokszorozni várt teljesítményét. A sólyomnak egy altaji változata lehetett a turul, amely valamivel nagyobb. Mesébe illően kiváló vadászmadár! Zsákmányul ejti a nyulat, leveri a gémet, a darut és még a hattyút is. A Dzsingisz kánról szóló krónikákban fennmaradt, hogy solymászaik gazdag hattyúsákmánnyal tértek meg a vadászatokról.

Népművészetünkben rengeteg sólyomábrázolás ismert. Kései felbukkanását magamnak megtalálni – nem gondoltam, hogy valaha is megadatik. Amikor már múlt időbe fakul a népművészet, még mindig újrateremtődhet a Csoda?

Balázs József festőművész barátom vendége voltam Gyergyóalfaluban. Az egyik, semmiről nem nevezetes utcában járva egyszer csak földbe gyökerezett a lábam. A deszkakapu tetején kitárt szárnyú sólyom tekintett rám. Olyan, végsőkéig kiérlelt megformálással, amin már egy picurkát sem szabad változtatni. Két lába és karmai egy fordított szívalakot zártak körbe, megidézve a nagyszentmiklósi kincs embert égbe ragadó madarát.

A porta gazdája nem igazán értette lelkesedésemet, s nem tudta, mi van a kapuja tetejében. Valami dísz – ennyit mondott. A szemben lakó székelyharisnyás öreg emlékezetével sem jutottunk tovább. Viszont mindketten azt erősítették, hogy a nagymama váltig mondotta: már az ő születésének idején, 1902-ben is megvolt ez a kapu. A gazdát nyilván foglalkoztatta nagy érdeklődésem, mert később, hogy védelmezze, egy bádogborítást csináltatott fölébe, ami nem tett jót a látványnak.

Négy évvel később ugyanebben a faluban voltam egy alkotótáborban. Fotós barátaim, akiknek megmutattam az általam szenzációnak tartott kaput, már ebben az elcsúfított formájában örökölték meg.

Eközben a kisördög azt a gyanút ébresztette bennem, hogy csodálatom tárgya mégsem lehet egymagában a környéken. A táborozás egy teljes napján háztól házig

végigbicikliztem Gyergyóalfalu összes utcáját. A pompás sólyomkapu ismeretében már megláttam azokat a csökött kapumegoldásokat, amelyekben ugyanazt az ívet lehetett felismerni, de korántsem voltak olyan szépek. Mondhatnánk, vizuálantropológiai vizsgálódással telt az a nap.

Tovább morfondírozom. A kitárt szárny az elengedést és a befogadást jelképezheti, a legjobb helyen, ott a két-szárnyú kerítéskapun. Szétnyílik, elereszt, amikor lovát befogva reggelente a határba indul a gazda. Újból széttárja karját, és ismét befogad, majd védelmez, miután este hazatért. A népművészet nem öncélú.

Az Eurázsiaiban-gondolkodás szerénységre figyelmeztet, és józanságot csöpögtet belénk. A sok-sok vidék népének aprólékos megismerése egy békességes összképhez vezet. Közben egybenlátóvá leszünk, mint a nemes ragadozó madár odafent. Kimondva-kimondatlanul mindnyájunknak van olyan álma, hogy sasmadár legyen. Végigszánkázom emlékeimen. Talán erre voltam programozva?

Nem hangzik el a végszó a turulkérdésben. Társak között élünk, és szent madarunk nem kevesebb azért, hogy tiszteletében sokakkal osztozunk.

IRODALOMJEGYZÉK

Bendefy László: *A turul* = Bendefy L.: *Magyarság és Középkelet*. Reprint. Bp., 2000.

Dúcz László: *A közöttünk élő turulmadár*. Antológia. Lakitelek, 1993.

Herman Ottó: *Saskeselyű és keselyű* = Természettudományi Közöny, 1877.

Devlet, M. A.: *Petroglifi Murgur-Szargola*. Moszkva, Nauka, 1980.

Hoppál Mihály – Jankovics Marcell – Nagy András – Szemadám György: *Jelképtár*. Bp., Helikon, 2010.

Kunkovác László: *Kőemberek. Sztyeppe népek ősi hagyatéka*. Erdélyi István bevezető tanulmányával. Bp., Masszi, 2002.

László Gyula – Rácz István: *A nagyszentmiklósi kincs*. Bp., Corvina, 1977.

Lezsák Gabriella: *A turul madár nyomában I. rész. A turul monda*. Váci Polgár, 2011/12.

Lezsák Gabriella: *A turul madár nyomában II. rész. A turul a keresztény Magyarországon*. Váci Polgár, 2012/1.

Szülejmanov, Olzsa: *Az-I-Ja. Zsazusü*, Alma-Ata, 1975.

Thúry József: *A turulmadár*. Vasárnapi Újság, 1886/19.

Vönöcki Schenk Jakab: *A magyar őshaza solymászmadarai*. Turul. New York, 1962.

Zirkuli Péter

Orientalizmusok

1.

■ „Elöttem van észak, hátam mögött dél, balra a Nap nyugszik, jobbra a Nap kél.” Kisiskolásként így tanultuk földrajzórán. A valóság azonban részint geopolitikai, részint művelődéstörténeti, s emiatt szövevényesebb. Olyannyira, hogy akár a térképen is eltévedhetünk. Az Ingres által érzékeny elképzelt török fürdő (1859–1863) nyilván keleten van. Delacroix orientalistának tartott képeinek ihlető forrása viszont marokkói és algériai utazás volt (1832), tehát – Európából bárhonnan is nézzük – déli a helyszín. Ráadásul az ott lakók a maguk helyét régóta Nyugatnak nevezik, amit arabul Maghrebnek (Magribnek) mondanak. Szűkebb (pl. francia) értelemben Marokkó, Algéria, Tunézia tartozik ide, s némelyek ide sorolják Mauritániát és Líbiát is. Amikor pedig az Ibér félsziget arab fennhatóság alatt volt, akkor azt is, továbbá Máltát és Szicíliát is e Nyugat részének tekintették arabul.

Észak-Afrika nyugati felének őslakói, a berberék számára ez a VII. században érkezett arab hódítók adta név volt. Ők magukat szabad embereknek nevezték (*imazighen*), területüket pedig a szabad emberek földjének (*Tamazagho*).¹ Az iszlám hódítás előtt közülük többen zsidó, ill. keresztény hitre tértek. Napjainkban több mint tizenhárom millióan beszélnek a sémi-hámi nyelvcsaládhoz tartozó, leginkább szájhagyományú berbert (Marokkóban 5,5, Algériában 6 millióan, Tunéziában 80 ezren, Líbiában 50 ezren, továbbá egyebütt: Szenegál, Mauritánia stb. kb. 150 ezren – legszámosabban tehát az algériai kabil nyelvjárást).² Marokkó, Algéria, Tunézia arab köznyelvében érzékelhető a berber hatás. Az oktatásban, médiában használt irodalmi nyelv természetesen más. Sántító hasonlattal: ahogy például az erdélyi szász vagy a bajor különbözik az irodalmi némettől. A két nagy arab nyelvjárócsoporthoz a keleti (masriki) és a nyugati (magribi). „A távolabb eső nyelvjárások közti különbség eléri az újlatin nyelvek közötti eltérések szintjét” – írja a nyelvtudós. „Csak az iskolában tanult

irodalmi nyelv segítségével érthetik meg egymást két távoli nyelvjárás beszélői”.³

A – helyben szemlélve, földrajzilag valóban – nyugattól, a Maghrebtől különböztetik meg a Keletet, vagyis a Mashreqet (más átírás szerint Machreket, avagy Masriket), mely némelyek szerint Líbiát (egy részét), Egyiptomot is magában foglalja, kivált pedig a palesztin területeket, Jordániát, Libanont, Szíriát, Irakot, vagyis amit ma Közel-Keletként szokás emlegetni.

2.

A geopolitikai iránytű sem kirívóan pontos, a művelődéstörténeti pedig roppant összetett. Segédegységeket húzva mondhatnánk először is azt, hogy Oriens, vagyis Kelet az, ami nem Okcident, azaz nem Nyugat, ahol utóbbi a „civilizált”, előbbi meg nem. Előzménye az ellentét párnak – a göröggel, illetve majd a rómaival szemben – a barbár, mely megkülönböztetés a görög–perzsa háborúkkal kezdődött. (Egyébként maga a ’berber’ megnevezés is a latin ’barbarus’, ’barbari’ szóból ered.) „Szörnyű a vést elsőnek megjelenteni, / mégis: ki kell göngyölni mind e szenvedést, / perzsák! A barbár hadsereg megsemmisült!” – jelenti a Hírnök Aiszhülosz drámájában.⁴

A régi barbár úgy volt a Másság megtestesítője, hogy egyszersmind szomszéd volt. Az újkorral kitarult világban újabb nevet, neveket kellett találni. A ’vadak’ megjelölés tulajdonképp maradt a ’barbár’ hagyománynál. A svájci kulturális antropológus mint „vadak” és „civilizáltak” kapcsolatrendszerét írja le „az európai–tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténetét”. A tengerentúli itt voltaképp az Európán kívülinek a nagyobbik részét jelenti (Afrikát, Amerikát, Közel- és Közép-Keletet, Óceániát), a földrajzi felfedezések, különféle tudományos vizsgálatok s a gyarmatosítás színtereit.⁵ Használatossá vált a „történelem nélküli népek” megnevezés is, melyet velük foglalkozva az amerikai kulturális antropológus épp azért használ, hogy felvázolja, a globalizá-

cióval végül is miként kapcsolódtak bele a legújabb kori történelem alakításába.⁶ Művelődéstörténeti vizsgálódások a 'szájhagyományú civilizációkat' kutatják.⁷ Az erre szakosodott párizsi intézet újabban (hogy pl. oktatóhely is legyen, doktoriskolai részvétellel) egyetemi együttműködésre váltott egyfelől a Paris III – Sorbonne Nouvelle egyetemmel, másfelől a keleti nyelvek és civilizációk felsőfokú nyelviskolájából szintén afféle egyetemmé vált Inalcóval, mely 'keletiként' tanít majd' minden nyelvet, mely nem nyugat-európai (szláv nyelvektől románon, magyaron, héberen át a japánig).⁸ Az pedig – úgy fest – a politikailag korrektnek becézett nyelvhasználat körébe sorolható, hogy a „primitív művészetek” (*arts primitifs*) párizsi múzeumának az „első művészetek” (*arts premiers*) nevet akarták adni, amit viszont szakmai-terminológiai okokból többen helytelenítettek (hivatkozva arra is, hogy angolszász nyelvterületen a hasonló gyűjtemények továbbra is őrzik a „primitív” megnevezést). Így lett végül is a neki otthont adó rakpart nevéről Musée du quai Branly a párizsi múzeum, mely bemutatja a 'hagyományos', 'írásbeliséget nélkülöző' (vagyis nem nyugati) civilizációk művészi alkotásait.⁹

A civilizációk nyelvтанát felvázolva az iskolateremtő történész, Fernand Braudel (1902–1985) a következő civilizációkat (régimódi szóval kultúrköröket) különbözteti meg: 1. nem európai, ezen belül a. iszlám, b. fekete-afrikai, 2. távol-keleti, 3. európai, ezen belül a. európai, b. amerikai (latin, ill. északi), 4. a „másik Európa” (Kijevi Rusztól, avagy Nagyfejedelemségtől a Szovjetunióig).¹⁰ Braudel a mediterrán térségnek szentelte doktori értekezését, az Annales-iskola egyik alapművét (első kiadás: 1949).¹¹ A térségről utóbb további műveket közölt. A történetírás megújításán kívül egyik ihletője volt így a mediterrán stúdiumoknak. Ezek a szomszédos Másságot, a közeli Oriént az európaival való kölcsönhatásában elemzik mint konfliktusok sorát, interkulturális (keresztény–iszlám–zsidó) vitát és párbeszédet. Dél-francia egyetemektől Haifán át Alexandriáig több helyütt működnek mediterrán kutatóközpontok.¹²

3.

Amerikai egyetemek orientalistái gyakran a Távol-Kelettel foglalkoznak inkább. A jeruzsálemi születésű, Kairóban nevelkedett, keresztény származású palesztin Edward W. Said (1935–2003) a Columbia Egyetem angol és összehasonlító irodalom professzora lett, s a Mediterráneumot vizsgálta. A palesztin mozgalom elkötelezett híve volt, azt a gyarmatosítás elleni küzdelem részének tekintette. A palesztin–izraeli párbeszéd érdeké-

ben készített dialóguskönyvet Daniel Barenboimmal,¹³ a karmesterrel együtt alapított zenekart, melyben arab és zsidó zenészek muzsikáltak közösen. A közeli Keletről szól alapvető munkája, az *Orientalizmus* (1978),¹⁴ vagyis arról a Keletről, amelyiket elméjében s közössé vált emlékezetében a Nyugat alkotott meg. Vizsgálódását Said angol s francia szerzőkre korlátozta, vagyis a térség gyarmatosítóinak különféle munkáira. Szerinte ez a tárgykonstrukció kezdettől a gyarmatosítás és az imperializmus szolgálatában állt. A nyolcvanas évek második felében tartott előadásai alapján *Kultúra és imperializmus* címen, az *Orientalizmus* folytatásaképp dolgozta ki bő félezer oldalas monográfiáját, hol műalkotásokat, kivált regényeket elemez, de hosszan kitér például Verdi *Aidájára*, az Egyiptomban játszódó operára.¹⁵ E corpus hivatott igazolni alaptételét.

Said megközelítésmódja helyén van némely szerzők esetében. A két világháború közötti időszak sikerkönyvének szerzője, T. E. Lawrence (1888–1935) a brit hadsereg és hírszerzés tisztjeként vett részt a végnapjait élő Török Birodalom ellen az arab felkelésben – arab oldalon, brit érdekeket védve. Ő így írt: „Engem mint idegent küldtek ezekhez az arabokhoz, képtelen voltam az ő gondolataikat gondolni és hitüket aláírni, de rám hárult a kötelesség, hogy vezessem őket, és a lehető legmagasabbra fejlesszem ki minden mozgalmukat, amely Angolországának hasznára lehet a háborúban.” „Korlátolt, szűklelkű nép ez, melynek tétlen szellemi erői ugaron hevernek a semmire sem kíváncsi lemondásban. [...] Nagy iparokat nem alkottak: nem volt sem szellemüknek, sem testüknek szervezetsége. Nem találtak ki filozófiai rendszereket, sem bonyolult mitológiákat. A törzs és a barlang bálványai között járták útjukat.”¹⁶ Mindezt Said így kommentálja: „Az arab felkelés csak akkor nyer értelmet, amikor Lawrence megtölti tartalommal. [...] Tudatában van a keleti világ feletti hatalmának, s jól tudja, kettős játékot játszik. Figyelmét azonban mintha elkerülné minden olyan momentum, mely rávezethetné arra, hogy a történelem végtére is történelem, s az arabok nélküle is dűlőre jutnának a törökökkel.”¹⁷

Az orientalizmust illetően referenciává lett munka azonban hasonló közvetlen megfeleltetést alkalmaz műalkotások esetében, figyelmét a főbenjáró gyarmatosítóknak, briteknek és franciáknak szentelve, s mellőz egyéb orientalistákat, például németeket (magyarokról nem is beszélve).¹⁸ Goethe idevágó, klasszikus művét azzal hessenti el, hogy ő sosem járt Keleten. Anyagának ez a redukciója olyasféle – mondja a pálya- és vetélytárs, szintén amerikai professzor, iszlámkutató Bernard Lewis

–, mintha valaki zenetörténetet írva eltekintene a német muzsikusoktól. Az ironia élet metszőbbé az teszi, hogy Said rendszeresen közölt zenekritikákat is.¹⁹

Az orientalisztika természetesen kezdettől értelem-szerűen kapcsolódott a politikához is, de művészeti és tudományos jelentősége ettől még korántsem rendelhető alá kizárólag nagyhatalmi, gyarmatosító céloknak (Said szavával a „kulturális erőfitogtatásnak”). Kőrösi Csoma Sándor ezt írta erről 1834-ben (angol nyelvű, Kalkuttában kiadott tibeti nyelvtanának előszavában): „Földünkön a jelen korban három uralkodó vallás létezik, mindegyike számos követőket számlál, s mindegyike sajátos irodalommal bír: tudniillik a keresztény, a mahomedán és a buddhista vallás. [...] A kereszténységnek dicsőségére válik megemléstünk, hogy a midőn a tudományosság folytonosan hanyatlott a mohamedánok és a buddhisták között, a keresztényég nemcsak hogy magas fokig fejlesztette saját irodalmát és a tudományt, de követve a szabadelvűség és a valódi tudomány elveit, a jelen korban azon fáradozik, hogy alapos ismereteket szerezzen a vele versenyző két vallás alapelveiről, mégpedig saját nyelvükben. Innen van az, hogy Európa észak-nyugati részeiben, Angol-, Francia- és Németországban, a hol ezer év előtt csak a latin volt mívelve a tudomány emberei által, ott jelenben az arabs és sanskrit irodalomnak számos gyűjteményei találhatók.”²⁰

4.

A Nyugatnak a Keletről kimunkált képét az imagológia kutatja. Ez az összehasonlító irodalomtudományból nőtt ki, s természetesen interdiszciplináris vállalkozás, az emberekkel, műveikkel és társadalmaikkal foglalkozó diszciplínák (művészet- és irodalomtörténet, kulturális antropológia, kommunikációtudomány, esztétika, politológia, történetírás, szociológia) érintkezési pontjain, amiként már magát az összehasonlító módszert is több diszciplína alkalmazza.²¹ Ilyen imagológiai munka rajzolta meg például a francia Amerika-ellenesség genealógiáját²² vagy azt, milyen is volt a „képzeletbeli zsidó” a román (és kelet-közép-európai) kultúrában.²³ Ez utóbbi nem antiszemitizmus-történet (noha első mondata idézet Hannah Arendttől: „nem túlzás azt mondani, hogy a II. világháború előtt Románia volt a világ legantiszemitább országa”). Az imagológia ugyanis nyilván nem szorítkozik előítéletek vizsgálatára. Félretájékoztatótól (Közel-Keleten volt holland tudósító észlelete szerint: az „elkendőzött valóságtól”) s egyéb, a tárgyilagosságnak és tárgyyszerűnek remélt nyugati média által elkövetett „fortélyos manőverektől”²⁴ a sztereotípiákon, közhelyeken²⁵ át műalkotásokig terjed kíváncsisága, hogy felvázolja azt,

amit a szociológusok (Alfred Schutz, majd nyomában Peter Berger és Thomas Luckmann) a valóság társadalmi konstrukciójának, megalkotásának neveznek. Közös emlékezet működik így, jelképes univerzumok jönnek létre, egyéniek és szociálisak. Jogászok (s aztán más társadalomtudósok) emiatt dolgozták ki az autopoieszisz terminust és megközelítésmódot, mely szerint „az ismeret nem a környezet leképezése a rendszerben, hanem saját konstrukció felépülése, és éppen ezért valóságos”.²⁶

Efféle saját konstrukciókat épít fel irodalmi művekben a képzelet. Láthatatlan városokról Italo Calvino írt könyvet. Őrá hivatkozva nevezi láthatatlannak a három mediterrán várost, Nápolyt, Tangert és Alexandriát az írói ábrázolásukat elemző monográfia. Egyik kiinduló kérdése ennek, hogy mennyire „valóságghű” (realista, naturalista módon), s mennyire „képzelődés” valamely város írók adta képe. A paradoxont fokozza, hogy fotók, térképek kísérik az imaginárius városképeket, hogy végül is megérkezzünk a három város nevéből s ábrázolásából összegyűrt, eggyé képelt Naptangaleba (melyet rajz szemléltet, valamint fotómontázs a borítón).²⁷

Természetesen nemcsak Naptangale imaginárius, hanem a mind valóságban, mind az irodalomban felkereshető három mediterrán város is. Az imaginárius jelentése itt nyilván nem az, ami a matematikában, viszont pusztán képzeletbelinek sem fordítható. Értelmezéséhez segítségül hívhatók a jelképelméletek, a Cassirer-féle szimbolikus formák, magyarul pedig a „teremtő képzelet” fogalma (Pilinszkytól) vagy a „kép-gondolkodó” (Németh Lászlótól).²⁸ Az imaginárius kutatásának a francia filozófus, Gaston Bachelard (1884–1962) volt kezdeményezője, ki részint tudományfilozófiáról, részint az álom, álmodozás, képzelődés poétikájáról elmélkedett. Ma több imagináriuskutató központ működik (az eredeténél kiterjedtebb célzattal), a legtöbb Franciaországban, de Brazíliától Románián át Dél-Koreáig sokfelé (terminológiai okokból nagyrészt neolatin országokban).²⁹ Az újabb kultúratudomány alapvetőnek tekintett műve pedig K. Ludwig Pfeifferé: *A mediális és az imaginárius*. A mediális azért tárgya, mert a szerző szerint média mindaz, amit hagyományosan művészeteknek nevezünk (meg sok más egyéb). Az imaginárius pedig azért, mert „minimális antropológiai feltevése”, hogy „a tapasztalatok [...] mindig egyszerre szerzettek és kitaláltak”.³⁰

5.

Camus tanára, az író-filozófus Jean Grenier mondja egy helyütt egyiptomi leveleiben: olvasott már a dervisekről és a zikről, extázisukról és táncukról, de micsoda ég–

föld különbség tudni valamiről és saját szemünkkel látni, hiszen „csakis a meglepetés gondolkodtat el”.³¹ Írók, művészek azonban furcsa lények, négy fal között is képesek meglepődni, ha meg útra kelnek, hol ezt, hol azt látnak, s abból, amit látásukkal szereztek, illetve kitaláltak, felépítenek valamit. Az utóbbi fél század egyik legkitűnőbb francia esszéírója (a magyarul sajnos ismeretlen, amúgy belga s évtizedeken át ausztrál egyetemen oktató) Simon Leys (1935–2014) esszéjét közölte az *Alexandriai négyes* szerzőjéről, D. H. Lawrence-ről, utalással az ’arábiai Lawrence’-re ezzel a címmel: *Az ausztráliai Lawrence*. Szinte véletlenül érkezett Ausztráliába Lawrence, negyed évet töltött ott, mindösszesen ha tucatnyi ausztrálival érintkezett. Többre semmiképp se juthatott ideje, mert szobájába zárkózva egyhuzamban dolgozott ausztráliai tárgyú regényén. „El volt foglalva azzal, hogy elképzelje Ausztráliát, így nem jutott rá ideje, hogy szemügyre vegye” – mondja Leys, majd hozzáteszi: az eredmény meglepő, háromnegyed évszázad múltán is pontos a tükör, „leghívebb s leginkább zavarba ejtő mindabból, amit az irodalomban Ausztráliáról fellelhetünk”.³²

Montaigne Bordeaux melletti könyvtárszobájában töprengett a kannibálok életéről, mihez néhány útirajzot használt, és így sikerült előfutárává lennie a kulturális antropológiának (a *Szomorú trópusok* szerzője, Lévi-Strauss jelzi is, mily sokat köszönhet neki).³³ Az orientalista szépirodalom klasszikusa, a *Nyugat-keleti díván* előzménye „mindössze” annyi, hogy Goethe olvasni kezdi Weimarban a perzsa Háfiz németre akkor fordított verseit meg aztán egyéb műveket, majd rajnai útra indul, és újból szerelmes lesz. Mohamed próféta Medinába menekülése, az iszlám időszámítás kezdetét jelző Hedzsra adja címét a kötetnyitó versnek, hol az öreg költő kezd Kelet ígézetében új életet: „Észak, Dél és Nyugat reszket, / birodalmak, trónok vesznek, / Napkeletre, fuss el messze, / ősi szellőt lélegezve! / Szerelem és bor és ének, / úgy ifjodnak ott a vének” (Vas István fordítása).

A térképen (többnyire) fellelhető egyszerre valódi és képzelt helyek tehát az irodalmi orientalizmus helyszínei. Rousseau, a vámos például úgy vitt vászonra egzotikus növényeket, hogy el-eljárt a párizsi botanikus kertbe, tehát nála „teremtésaktusnak lehetünk tanúi”, az utazási élményeit Kelet-mitológiává alakító Pierre Loti különös portréját pedig úgy festette meg, hogy a modellt sohasem látta.³⁴ Ha soha el nem hagyta Franciaországot, ami valószínű, akkor nincs más hátra, mint megállapítani, hogy lelki alkata olyan volt, mint a primitívéké, így „fedezhett fel a valósághoz hű primitív tereket” – mondja *Kreol párbeszédében* Breton és Masson.³⁵ Léteznek ugyanis bel-

ső tájak, melyeket a romantika szándékozott képen, írásban visszaadni. A XVIII. század végén ilyen értelemben írja egyik levelében Chateaubriand, hogy szükséges visszaadni egy-egy hely „intellektuális és morális fiziognómiáját”.³⁶ Aki útra kel, az tehát visz magával egy ilyen belső tájat meg kényszerű nyelvi és egyéb korlátokat. Maga Chateaubriand a *Keletet – útikönyvének* címe szerint is – Párizstól Jeruzsálemig járja be, vagyis a Szentföldre zarándokol, s úgy is látja közben magát, mint lovagot és zarándokot.³⁷ Poézis meg meditáció elegyedik a könyvben, mintát adva más utazó íróknak, félúton „a kemény valóság és a látnoki képzelet, a dolgok amnézise és a költői emlékezet között” – mondja róla monográfusa.³⁸

Jó három évtizeddel később (1843-ban) a boldogtalan romantikus, Nerval rejtélyek és titkok országának látja Egyiptomot, egyébként meg a görög antikvitás sírboltjának.³⁹ Magányos utazóként elbeszéléseket sző művébe, különféle korábbi könyvekre támaszkodik – és képzeletére. Keleti útleírásának új kiadása két térképet is közöl függeléként, egyik a valóban megtett utat szemlélteti, a másik meg a fiktív utazást. Újabb néhány évvel később (1849–51-ben) Flaubert kél útra, részint azért, hogy a tőle megszokott tüzetességgel anyagot gyűjtsön tervezett műveihez, részint meg azért, hogy számára párizsi bordélyházakat idéző módon tobzódjon egyiptomi kurtizánnal (s másokkal), gyönyörködjön szemetes összevisszaságban, erőteljes szagokban.⁴⁰ Szemérmesebben, de szintén lelkesen kiáltott fel Delacroix néhány napos algíri időzése (1832-ben, ottani házban tett látogatása) után: nézetem szerint ilyen a nő, s mindez „szép, olyan, mint Homérosz korában”.⁴¹

Irodalmi – s az itt most kevésbé érintett képzőművészeti – szemszögből a szokványos elől a másféle, az egzotikus felé menekülő képzelet, kalandvágy, a valóság álomi és költői látomása ötvöződik – olykor vad, burjánzó, avagy víziószerű díszletezéssel – Kelet képében.⁴² S hogy aki ilyesmit ábrázol, az valóban járt-e ott, az másodlagos. A kulturális antropológiának alapkövetelménye a terepmunka (mely lehet pusztán megfigyelői, avagy participatív), ám egyik klasszikussá vált műve nyomán kénytelen volt elfogadni a távolból végzett elemzést is. Az amerikai Ruth Benedict (1887–1948) sosem járt Japánban, japánul sem tudott, a második világháború idején – hivatalos felkérésre, az Egyesült Államokban élő japánok kikérdezésére, egyéb forrásokra alapozva – mégis megírta megkerülhetetlené vált könyvét, a *Krizantém és kard*-ot arról, hogy milyenek is a japánok, ha már oly gyökeresen különböznek a Nyugattól. A megértés szociográfiája született a meg-

bízásból.⁴³ (Benedict egyébként költő is volt. Verseit álneven adta ki.)

Benedict módszerének egyik eleme: mintegy lebontja, amit a Nyugat addig tudott Japánról. Egyébként pedig, noha az ún. Háborús Információs Iroda felkérésére látott munkához (1943-ban), alapvetően pacifista. A francia kiadás előszava megjegyzi: japánra is lefordították, a japán olvasó számára afféle „bevezető volt ez az amerikai észjárás” tanulmányozásába.⁴⁴ A „távoli” megfigyelő sajátos esete a „helyszíni” tudósító, elemző, ki nem utazhat a helyszínre. Iskolapéldája a magyar jezsuita szerzetes, Ladányi László (1914–1990). Ő a budapesti zeneakadémián hegedülni tanult, zenetanári diplomát szerzett, az egyetemen jogot végzett. 1938-ban került Kínába, 1949-től (Kínából történt kiutasítása után) Hong-Kongban élt. 1953-tól nyugdíjazásáig, 1982-ig írta, szerkesztette a *China News Analysis* c. szemlét. Lenyűgöző szorgalommal és türelemmel tanulmányozta napról napra a kínai sajtót, hivatalos közleményeket, s tudósított így – pusztán rájuk támaszkodva, azokat mintegy megfejtve – mindarról, ami ott történt. A Canberrában, majd Sidney-ben oktató sinológus, Simon Leys a maga belga humorával úgy tiszteltett előtte 1990-ben, búcsúzól, hogy írásának ezt a címet adta: „annak művészete, hogy miként is értelmezzünk nem létező feliratokat, amelyeket láthatatlan tintával róttak fehér papírlapra”.⁴⁵

6.

Tudósok különféle munkáiból lett tehát a sokféle ágazó orientalisztika. Írók, képzőművészek alkotásaiból pedig a sokféle orientalizmus, azaz lettek – pontosabban fogalmazva – az orientalizmusok. Ugyanakkor okcidentalisztika, okcidentalizmus viszont nem alakult ki, lévén a nyugati értelemben vett civilizáció jegye a minden részletre kiterjedő, kritikai – tehát hol tévedő, hol telibe találó, de hagyományai szerint korrekcióra kész – önreflexió.⁴⁶

„Okcidentalisztikának” aligha tekinthető, de továbbra is sajnálatosan időszerű az olyan Nyugat-képek vizsgálata, mint a „rothadó kapitalizmus” szovjet rajza, avagy napjainkban az iszlám fundamentalizmusnak a „züllött, hitetlen Nyugatot” támadó nézetei. Előbbihez: Koestler 1948-ban, a New York-i Carnegie Hallban tartott előadást. Egyebek közt kifejtette: „A baloldali nyárspolgár feltételezi, hogy folyamatos spektrum húzódik a halvány rózsaszín liberálisoktól a piros szocialistákra át az infravörös kommunisták felé. Ideje volna észrevennie, hogy Moszkva nem *balra*, hanem *keletre* van. A Szovjetunió

nem szocialista ország, s a Kominform politikája nem szocialista politika. Tartsuk tehát észben: *a baloldal az baloldal, a Kelet pedig Kelet* – és ha e kettő valaha találkozik, találkozásuk teljességgel véletlenszerű.”⁴⁷ A német megszállás alól felszabadító szovjet gyarmatosítást „köztes” Európában újabb keleti, barbár betörésnek érzékelték. Márai írta: „A parasztság rögtön, első pillanattól tudta a leckét, melyet a helyzet feladott. Mintha a mohácsi vészt követő idő, a török hódoltság százötven esztendejének emlékei elevenen éltek volna a nép öntudatában.”⁴⁸ Ugyanerről az erdélyi román költő-filozófus versben, vagyis képes beszédben, az ötvenes években: „zúdult reánk, fejünkre Ázsia, / s rátelepült a vén Danubius lankáira”.⁴⁹ A keleti utazások, tudósítások új, 1928–1978 közötti változatáról a magyar származású amerikai Hollander mondja könyve magyar kiadásának⁵⁰ előszavában: „Megdöbbentő volt, hogy számos (ebben a könyvben tárgyalt) híres nyugati értelmiségi, akikben állítólag a kritikai gondolkodás testesül meg, a sztálini Szovjetunió legbuzgóbb csodálói közé tartozott, majd később olyan rendszerek támogatói voltak, mint a maóli Kína, Castro Kubája és más hasonló rendszerek a harmadik világban.”⁵¹

Az iszlám fundamentalizmust a „harmadik totalitarizmusnak” nevezi a perzsa Jahanchahi.⁵² A párhuzam nem új keletű. Oroszországi utazása után a bolsevik kísérletet korántsem ellenségesen szemlélő filozófus, Bertrand Russel szögezte le 1920-ban: a bolsevizmus nem tisztán politikai doktrína, hanem inkább vallás – emiatt állította párhuzamba az iszlámmal.⁵³ A francia társadalomtudós, Jules Monnerot 1949-ben adta ki félezer oldalas monográfiáját a kommunizmus szociológiájáról. Három részéből az elsőnek címe: *A huszadik század „iszlámja”*, hol ezt írja: „világhódító vallásos szekta a kommunizmus, melynek Oroszország erődítménye csupán, honnan harcra indulhat”.⁵⁴ A két totalitárius ideológia – a nemzeti-szocialista és a kommunista – összehasonlító elemzéseinek egyik iránya az, amelyik mindkettőt politikai vallásnak tekinti (miből pontosan értelmezhető egyebek közt vallásellenességük). (Ld. erről pl. Gentile imént idézett művét.) Paradox módon kapcsolódik ehhez „harmadik totalitarizmusként”, szekularizált politikai vallásként az iszlám fundamentalizmus. Ennek „mártíropatáiról” (öngyilkos merénylőiről) írja a perzsa–francia elemző: világivá lett s a modern világra reagáló vallás tünetei ők, hasonlatosan a szektákhoz.⁵⁵

A hol Libanonban, hol Franciaországban élő tudománytörténész szerint az ember egyetemes voltának képze

régi és mediterrán, de ezt szellemi alappá végül is a nyugati civilizáció tette.⁵⁶ Valamiképp tehát mindannyian nyugatiak vagyunk – mondja ezért a szintén kettős kötődésű, hol Párizsban, hol Teheránban kutató emeritus professzor, Daryush Shayegan. Ő nagypolgári családban nevelkedett a perzsa fővárosban, siítaként, katolikus tanárok tanítványaként, angol iskolában, tágas házban, hol több nyelven beszéltek, s amely maga volt a „Nyugat”, de ahonnan az utcára kilépve tüstént „Keleten” találta magát – emlékszik vissza tanulóéveire. S aki, mint ő maga, keletiként nyugati, annak valamiféle tudathasadás fölött kell úrrá lennie, hogy vizsgálhassa, milyen is a „megcsontított tekintet”, amellyel a „Kelet” néz a modernsége, a civilizációra, mely nyugati. Mint kultúrfilozófiai munkájának címe és alaptétele állítja: *Nyugatról jön a fény*.⁵⁷

Kisiskolás korunk földrajzi mondókája persze továbbra is érvényes.

JEGYZETEK

- 1 Vö. PETŐFI: „Itt szeretnék élni a puszták közepin, / Mint Arabiában a szabad beduin.”
- 2 DÉVÉNYI Kinga: *berber* = FODOR István (főszerk.): *A világ nyelvei*. Bp., Akadémiai, 1999, 177–180.
- 3 IVÁNYI Tamás: *arab* = FODOR István: *i. m.*, 82–92.
- 4 AISZKHÜLOSZ: *Perzsák*. Fordította JÁNOSY István; Aiszkhülosz Drámái. Európa, 1962, 14.
- 5 BITTERLI, Urs: „Vadak” és „civilizáltak”. Fordította BENDL Júlia, Bp., Gondolat, 1982, 624.
- 6 WOLF, Eric R.: *Európa és a történelem nélküli népek*. Fordította MAKAI Görgy. Bp., Akadémiai–Osiris–Századvég, 1995, 498.
- 7 LACITO – Laboratoire des Civilisations à Tradition Orale. Alapítva 1976-ban. Paris III egyetemmel együttműködés 2001-től, Inalcoval 2014-től.
- 8 Inalco – Institut national des langues et civilisations orientales. Elődje a Colbert alapította nyelviskola (1669), ill. az 1795-ben létrehozott keleti nyelvek iskolája. (Ez utóbbi első arabtanára kísérte néhány diákjával Napóleon egyiptomi expedícióját.) E kettő egyesült 1873-ban, majd lett 1971-ben Inalco, mely 1985-től ún. független „grand établissement”.
- 9 A Musée du quai Branly több gyűjtemény összevonásával 2006-ban nyílt meg, egymilliónál több tárgyat mutat be, évente másfél milliónyi látogatónak.
- 10 BRAUDEL, Fernand: *Grammaire des civilisations*. Párizs, Arthaud–Flammarion, 1987, 608 old.
- 11 BRAUDEL, Fernand: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Több új kiadás, legutóbbi zsebkönyvként 1993-ban (rendszeresen újranyomva). A mű első része földrajzi, pontosabban geohistóriai, a második társadalom- és gazdaságtörténeti, a harmadik események, egyének története. A két első részt (évtizedes korábbi anyaggyűjtés után) német hadifogolyként fogalmazta Braudel (1940–45), az utolsó részt pedig hazatérése után. (2008-ban negyven állam- és kormányfő tanácskozott arról, miként is lehetne „a béke és virágzó gazdaság” színterévé tenni a mediterrán térséget. A párizsi *Le Monde* ebből az alkalomból ajánlotta olvasásra, újraolvasásra Braudel könyvét. *Le Monde*, 2008. júl. 18.)
- 12 Ilyen kutatóhely létesítésére Budapesten is történt kísérlet. A KRE BTK korábban volt (s egyébként karalapító) dékánjának felkérésére dolgoztam ki 2006–2008 között egy romanisztikai intézet tervét. A tervezett intézet előzményeként alakult meg vezetésemmel a Romanisztika Szakcsoport, azon belül pedig a Mediterrán Műhely. Több előkészítő megbeszélést követően ennek munkatársaival tartottunk egész napos tudományos tanácskozást 2008. november 13-án (ld. *Euro-mediterrán tanulmányok: romanisztika*. www.prae.hu/prae/programs). A kar épp akkor hivatalba lépett (azóta amúgy szintén leváltott) új vezetője és az egyetem fenntartói a kétéves munkát pár nappal ezután semmisnek nyilvánították, a tervet – érdemi megvizsgálása nélkül – ad acta tették.
- 13 BARENBOIM, Daniel – SAID, Edward W.: *Parallèles et paradoxes: explorations musicales et politiques*. Párizs, Le Serpent à Plumes, 2003. Az 1999-ben alapított zenekar: West-Eastern Divan Orchestra. Said halála óta az ezt működtető alapítványban özvegye dolgozik. Ugyanő részt vesz a Berlinben hamarosan induló zeneművészeti egyetem, a Barenboim–Said Akademie vezetésében is.
- 14 SAID, Edward W.: *Orientalizmus*. Fordította PÉRI Benedek, Bp., Európa, 2000. Az orientalizmus „a kulturális erőfitogtatás egyik módozata”, a munka célja: ennek bemutatása, elemzése és vizsgálata. 76.
- 15 SAID, Edward W.: *Culture et impérialisme*. Traduit de l'anglais par Paul Chemla. Párizs, Fayard–Le Monde diplomatique, 2000. Az *Aidáról*: 174–193.
- 16 LAWRENCE, T[homas] E[dward]: *A bölcsesség hét pillére*. Fordította SCHÖPFLIN Aladár, Révai, 1935. I. köt. 5., 14. (A fordítás a korabeli, nem teljes kiadás alapján készült. A szerző végakarátának megfelelően csak halála után ötven évvel jelenhetett meg a teljes szöveg, vagyis 1985-ben. „Arabiai Lawrence” történetét 1962-ben vitte filmre David Lean, a főszerepet Peter O'Toole alakította. A film hét Oscar-díjat kapott.) Lawrence ezredes a gerilla-hadviselés stratégiaként

- példaképe volt a Dien Bien Phunál 1954-ben a francia hadsereg fölött győzedelmeskedő Giap vietnami tábornoknak.
- 17 Tételének igazolására semmiképp sem alkalmas tudományos művekkel nem foglalkozik Said. Az orientalisztika kiemelkedően nagy művelőjét, Goldziher Ignácot (Székesfehérvár, 1850–Budapest, 1921) például mindössze kétszer említi: egyik alkalommal több nevet sorolva, köztük az övét, másik alkalommal pedig másvalaki munkáját taglalva, félmondatnyi utalással. *Iszlám-könyvét* magyarul közölte GOLDZIHÉR (1881, új kiadás: Magvető, 1980), legtöbb művét azonban németül publikálta. Budapesten a tudományok hivatalosságai méltatlanul bántak vele (pl. részt vett az Országos Rabbiképző Intézet megalapításában, de ott csak óraadó lehetett), sok külföldi egyetemen volt vendégelőadó, hívták professzornak, ám ő úgy gondolta: „atyái vallásához, családi nevéhez és magyar hazájához hűtlen sohasem lesz”. (GOLDZIHÉR Ignác: *Az iszlám kultúrája*, I–II. Bp., Gondolat, 1981. Vál., szerk., bev. és a jegyzetek írta, a fordításokat ellenőrizte SIMON Róbert. Az életrajzot írta és a bibliográfiát összeállította SCHEIBER Sándor. Goldziher idézett mondatát BALLAGI Aladár nyomán közli SCHEIBER Sándor: *i. m.*, 1076.)
- 18 SAID, Edward W.: *Orientalizmus. i. m.* 417–418.
- 19 Az *Orientalizmus*-könyvet több nyelvre lefordították (arabra is). Sokan írtak róla, sokan bírálták. Bernard LEWIS kritikája: *The New York Review of Books*, 1982. jún. 24. A száz éve angliai zsidó család gyermekeként született LEWIS egyetemre Londonban és Párizsban járt, a második világháború idején brit, majd aztán amerikai nemzetbiztonsági tanácsadó, amerikai–izraeli kettős állampolgár, princetoni professzor, az iszlám és a török birodalom nemzetközi híru kutatója. Egyik kérdése: a középkorban virágzó iszlám kultúra miként is zárkózott önmagába, indult hanyatlásnak. (Erről: *Que s'est-il passé? L'islam, l'Occident et la modernité*. Traduit de l'anglais par Jacqueline CARNAUD. Párizs, Gallimard, 2002. Eredeti kiadás: *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford University Press, 2002. (A virágzó középkorhoz, az arab arisztotelészi iskolán kívül, ld. pl.: Al-Ghazáli [1058–1111]: *A tévelygésből kivezető út. Vallásfilozófiai önarckép*. Arab nyelvből fordította, az utószót és a magyarázó jegyzeteket írta NÉMETH Pál, Bp., Palatinus, 2003., ill. Hága, Mikes International, 2003, www.federatio.org/mi_bibl/alghazali, melyet – a református lelkész fordító szerint: „jelentőségét tekintve – mutatis mutandis – csak Szent Ágoston Vallomásaival lehet összevetni”. Történészek a történetírást megalapozó munkának tartják Ibn KHALDÚN [Tunisz, 1332 – Kairó, 1406] *Al-Muqaddimáját* [Bevezetés a történelembe. Arab eredetiből fordította, bevezette és kommentálta SIMON Róbert. Bp., Osiris, 1995].) Az *Orientalizmus*-kritikákra Said a mű új kiadásához 1994-ben illesztett utószóban reagált (idézett magyar kiadás, 577–619., Lewisről: 600–605.).
- 20 Dr. DUKA Tivadar: *Körösi Csoma Sándor dolgozatai*. Bp., Magyar Tudományos Akadémia, 1885. Reprint: Bp., Buddhista Misszió, 1984, 121. Ugyanerről napjainkban I. a kitűnő iszlámkutató, Simon Róbert munkáját: SIMON Róbert: *A Korán világa*. Bp., Helikon, 1987, 421–422. („Tendencia, hogy az európai fejlődés a fejlődés mércéje”, 421.) Körösi Csoma Buddha-tanulmányának új kiadása: *Buddha élete és tanításai*. Fordította, az előszót írta és jegyzetekkel ellátta BODOR András. Bukarest, Kriterion, 1972. Körösi Csoma indítékairól, nyelvészeti hipotéziseiről és példaszzerű filosz habitusáról dolgozatom: ZIRKULI Péter: *Mythes des origines et hypothèse linguistique chez Sándor Körösi Csoma*. Hungarian Studies, vol. 14, 2000, 113–120. (A szintén székely Jakabos Ödön [1940–1979] 1972–73-ban járta be Körösi Csoma útját, ahogy az egyik akkori újságcikk írta: „autóstoppal, tevestoppal”, zsebében öt dollárral, melyet felváltatlanul visszahozott. Könyve: JAKABOS Ödön: *Körösi Csoma Sándor nyomában. Indiai útinapló*. Bukarest, Kriterion, 1983. [Új kiadás: Csíkszereda, Pallas, 1998] A Körösi Csoma leveleit közreadó Szilágyi Ferenc „a Csomakörösről Dardzsilingbe zárandokolt Jakabos Ödön emlékének” ajánlja a „levelesládát”. KÖRÖSI CSOMA Sándor *Levelesládája*. Bp., Szépirodalmi, 1984.)
- 21 VAN GORP, Hendrik et alii.: *Dictionnaire des termes littéraires*. Párizs, Champion, 2005. Az imagológiáról (imago [latin] + logosz [görög]), 247; PAGEAUX, Daniel-Henri: *La littérature générale et comparée*. Párizs, Armand Colin, 1994, 59–60. Ld. még: JUCQUOIS, Guy–VIELLE, Christophe (éditeurs): *Le comparatisme dans les sciences de l'homme. Approches pluridisciplinaires*. Brüsszel, De Boeck, 2000. (Ebben a 12. fejezet arról, hogy pl. a szociológiát az összehasonlítás szülte. *I. m.*, 331–343.); WERNER, Michael–ZIMMERMANN, Bénédicte (sous la direction de): *De la comparaison à l'histoire croisée*. Párizs, Seuil, 2004. Ebben a Mediterráneumról: FRIESE, Heidrun: *Unité et histoire croisée de l'espace méditerranéen*. 119–137. Imagológiai dolgozatom a magyar nyelv francia képeről a XX. század első felében: ZIRKULI Péter: *Texte – contexte – traduction: une image française de la langue hongroise* = SZENDE, Thomas–MÁTÉ Györgyi (éditeurs): *Frontières et passage*. Bern, Peter Lang, 2003, 349–357.
- 22 ROGER, Philippe: *L'ennemi américain. Généalogie de l'antiaméricanisme français*. Párizs, Seuil, 2002. (A szerző [sz. 1949] kutatóprofesszor [EHES-Ecole des Hautes

- Etudes en Sciences Sociales, Párizs], Roland Barthes tanítványa volt, a *Critique* c. folyóirat főszerkesztője.)
- 23 OIȘTEANU, Andrei: *A képzeletbeli zsidó a román (és a kelet-közép-európai) kultúrában. Imagológiai tanulmány.* Fordította HADHÁZY Zsuzsa, Kolozsvár, Kriterion, 2005. (A szerző [sz. 1948] bukaresti vallástörténész, kulturális antropológus.)
- 24 LUYENDIJK, Joris: *Elkendőzött valóság. Közelkép a Közel-Keletről.* Fordította BALOGH Tamás, Bp., Nyitott Könyvműhely, 2008; A mesterkedő manőverezésről FODOR Katalin: *Fortélyos manőverek* = Tett, 1979/3. Bukarest, 26–29.
- 25 A közhelyeket közhelyes előítéletek sújtják. Mérséklésükre Jean Cocteau megfontolandó mondását idézném: valamely irodalmi mű teljes egészében benne van egy valamire való szótárban – elég megfelelő sorrendbe rakni az ott fellelhető szavakat. L. erről: ELLUL, Jacques: *Exégèse des nouveaux lieux communs.* Párizs, Calmann-Lévy, 1966. Új kiadás: Párizs, La Table Ronde, 1994; AMOSSY, Ruth: *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype.* Párizs, Nathan, 1991. (Ő Walter Lippmant idézi: a sztereotípa – kép a fejünkben.); DANTZIG, Charles: *La guerre du cliché.* Párizs, Les Belles Lettres, 1998; CAUQUELIN, Anne: *L'art du lieu commun. Du bon usage de la doxa.* Párizs, Seuil, 1999. (Ő egyebek közt mítosz és doxa között von párhuzamot, mondván: a doxa világi és pragmatikus.)
- 26 KARÁCSONY András: *Konstruktivizmus a társadalomelméletben* = CS. KISS Lajos – KARÁCSONY András (vál., szerk.): *A társadalom és a jog autopoietikus felépítése.* ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, 1994, 13–30. (I. m. 22.)
- 27 DODI, Carla Alexia: *Villes invisibles de la Méditerranée. Naples, Alexandrie, Tanger.* Párizs, L'Harmattan, 2010. (A szerző Párizsban, a Sorbonne-on doktorált összehasonlító irodalomból, Egyiptomban, Marokkóban és Szíriában tanított, ugyanott tudósítója volt olasz, francia és angol lapoknak.)
- 28 PILINSZKY János: *A „teremtő képzelet” sorsa korunkban* = *Nagyvárosi ikonok*, Bp., Szépirodalmi, 1970, 149–157.; NÉMETH László: *Két nemzedék.* Bp., Magvető/Szépirodalmi, 1970, 56. (Adyt nevezi kép-gondolkodónak 1934-ben kelt esszéjében.)
- 29 DURAND, Gilbert: *L'imagination symbolique.* Párizs, PUF, 1964. Új kiad. uo. 1993; Uő.: *Les structures anthropologique de l'imaginaire.* Párizs, Bordas, 1969. Új kiad. Párizs, Dunod, 1993; CASTORIADIS, Cornélius: *L'institution imaginaire de la société.* Párizs, Seuil, 1975. Új, zsebkönyvkiad. uo. 1999; VEDRINE, Hélène: *Les grandes conceptions de l'imaginaire. De Platon à Sartre et Lacan.* Párizs, LGF/Biblio, 1990; BRAGA, Corin (volum coordonat de): *Concepte și metode în cercetarea imaginarului.* Iași, Polirom, 2007.
- 30 PFEIFFER, K. Ludwig: *A mediális és az imaginárius.* Bp., Magyar Műhely/Ráció, 2005, 45.
- 31 GRENIER, Jean: *Lettre d'Égypte.* Párizs, Gallimard, 1962. Új kiad. uo. 2000, 61.
- 32 LEYS, Simon: *L'ange et le cachalot.* Párizs, Seuil, 1998, 93–116.
- 33 MONTAIGNE: *Les essais.* Párizs, LGF–Pochothèque, 2001, 313–333. (I. könyv, XXX. fejezet.)
- 34 BIHALJI-MERIN, Oto: *A naivok festészete.* Bp., Gondolat, 1984. Fordította BENDL Júlia, 30., ill. 37. (A szerző [1904–1993] – egyik mozgalmi álnevén, Maros Péterként – többször feltűnik Koestler önéletrajzában, ugyanis munkatársak voltak a Komintern, pontosabban a „Münzenberg-tröszt” egyik párizsi intézetében. A második világháború után művészettörténészként Jugoszláviában élt. Ezt a művét is németül írta.)
- 35 BRETON, André: *Martinique, charmuse de serpents.* Párizs, Pauvert, 1972, 23.
- 36 Chateaubriand 1795-ben Londonban kelt levelét közli és kommentálja MAUREL, Anne: *Le pays intérieur. Voyage au centre du moi. Anthologie de penseurs européens (1770–1936).* Párizs, Laffont, 2008, 274–278.
- 37 Útikönyvének rögtön az elején írja: talán ő maga lesz az utolsó francia, aki a Szentföldre „a régi zarándokok eszméi, célja és érzelmei jegyében” vág útnak. CHATEAUBRIAND: *Itinéraire de Paris à Jérusalem.* (Édition de Jean-Claude Berchet.) Párizs, Gallimard–Folio, 2005, 76. Később meg, Jeruzsálembé érve természetesen felidézi a keresztes lovag, Godefroy de Bouillon emlékét (i. m., 345.) Egyébként pedig szól a „vadakról”, így: az amerikai a vadember, ki még nem érkezett el a civilizációhoz, az arab meg „a civilizált ember, ki visszazuhant a vadság állapotába” (i. m., 333.).
- 38 FUMAROLI, Marc: *Chateaubriand. Poésie et Terreur.* Párizs, Gallimard/Tel, 2006, 429.
- 39 NERVAL, Gérard de: *Voyage en Orient.* (Texte établi et annoté par Jean Guillaume et Claude Pichois et présenté par Claude Pichois.) Párizs, Gallimard–Folio, 1998, 144–145.
- 40 FLAUBERT, Gustave: *Correspondance.* (Choix et présentation de Berard Masson.) Párizs, Gallimard–Folio, 2009, („Ami a meneteket illeti – jók voltak. Kivált a harmadik volt vad, az utolsó pedig érzelmes” – írja levelében 1850. márc. 13-án barátjának. I. m., 127.).
- 41 PELTRE, Chistine: *Dictionnaire culturel de l'Orientalisme.* Párizs, Hazan, 2008, 92.
- 42 Ld. pl. CANETTI, Elias: *Marrákes hangjai.* Fordította SZÉLL Jenő, Bp., Európa, 1972 (Új kiadás: Bp., Terebess, 1999).
- 43 BENEDICT, Ruth: *Krizantém és kard* (1946). A magyar kiadás (Fordította KORONCZAI Barbara, Bp., Nyitott

- Könyvműhely, 2006) egyazon kötetben közli a válaszul született japán reakciók egyikét, Mori Szaduhiko tanulmányát.
- 44 *Le chrysantème et le sabre*. Essai traduit de l'américain par Lise Mécréant. Préface de Jane Cobbi. Párizs, Piquier, 1987, 9.
- 45 LEYS, Simon: *Essais sur la Chine*. Párizs, Robert Laffont–Bouquins, 1998, 785–796. (Eredetileg angol változata jelent meg a New York Review of Books XXXVII/15. számában.)
- 46 Pfeiffer újmódián szabadkozik, hogy könyve (noha szumóval, japán színházzal is foglalkozik) „az eurocentrizmus hibájába esik”. Ez, mondja, „semmiképp sem ideológiai vagy netán fundamentalista szándék eredménye. Európa és a nyugati világ egyfajta paradigmává olvad, mivel a különbségtételek bizonyos logikáit – másutt ritkaságszámba menő – kérlelhetetlenséggel érvényesítette”. Majd hozzáteszi: „változatlanul érdemes a nyugati (és valószínűleg nem csak a nyugati) szociokulturális fejlődést a civilizáció folyamataként (Norbert Elias) leírni”. (PFEIFFER, K. Ludwig: i. m., ld. 30. jegyzet) 38–39.
- 47 KOESTLER, Arthur: *Egy mítosz anatómiája*. Fordította MAKOVECZ Benjámin, Bp., Osiris, 1999, 192.
- 48 MÁRAI Sándor: *Föld, föld. Emlékezések*. Toronto, Vörösváry–Weller, 1972, 45.
- 49 BLAGA, Lucian *Versei*. Vál., szerk. és – többekkel – ford. ZIRKULI Péter, 1979, 198.
- 50 HOLLANDER Paul: *Politikai zarándokok*. Fordította NÁDAY Judit, LUKÁCS Katalin, Bp., Cserépfalvi, 1995, 9.
- 51 A nyugati értelmiségről és a „sztálini kísértésről” ld. még: KOCH, Stephen: *La fin de l'innocence*. Párizs, Grasset, 1995. Traduit de l'américain par Marc Saporta et Michèle Truchan-Saporta. (Eredeti kiadás: Macmillan, 1994.) Ebben a „Münzenberg-trösztéről” (l. 34. jegyzet) több helyütt, kivált a 10. és 11. fejezetben.
- 52 JAHANCHAH, Amir: *Vaincre le IIIe totalitarisme*. Párizs, Ramsay, 2001. A szerző Londonban élő üzletember, a perzsza sah utolsó pénzügyminiszterének fia. Könyvét franciául írta. A mindenkori emigrációs szokások szerint személyét, publikációit az iráni emigráns sajtó egy része többször támadta.
- 53 Idézi és kommentálja: GENTILE, Emilio: *Les religions de la politique*. Párizs, Seuil, 2005. Traduit de l'italien par Anna Colao, 96–97. [Eredeti kiadás: *Le religioni della politica*. Roma, Laterza, 2001.]
- 54 MONNEROT, Jules: *Sociologie du communisme*. Gallimard, 1949, 22.
- 55 KHOSROKHAVAR, Farhad: *Les nouveaux martyrs d'Allah*. Párizs, Flammarion, 2003. [E könyvről recenzióm: *Figyelő*, 2003. jún. 19.]
- 56 FAROUKI, Nayla: *Les deux Occidents*. Párizs, Les Arènes, 2004.
- 57 SHAYEGAN, Dariush: *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*. Párizs, Albin Michel, 1989 (zsebkönyvkiadás: Párizs, Editions de l'Aube, 1996); Uő.: *La lumière vient de l'Occident*. Párizs, Editions de l'Aube, 2005 (A szerző e két könyvét [is] franciául írta. Anyanyelvén, Teheránban közölt egyik könyve a Nyugatról Ázsiában kialakult képet elemzi.)

Ruva Farkas Pál

„Nincsenek verseim, csak álmaim”

Balázs János salgótarjáni cigány festőművészről

Magyar Hazám

*jöttünk mezítláb
krisztusi hitbe kapaszkodva
Hazát keresve
sorsunk összeforrt
Isten tenyerében
a Kárpátok alatt...*

Ruva

■ A cigányok a vándorlásaikat nyomon követő feljegyzések tanúsága szerint soha nem voltak írástudók. Kultúrájukat, identitásukat, nyelvüket a szájhagyomány örökölte át apáról fiúra évszázadokon keresztül. A róluk szóló első okirat a XIV. században keletkezett, 1423-ból való. Az írás a Szent György-nap előtti vasárnapot említi, amikor is Zsigmond magyar király menlevelet adott ki számukra. A dokumentum szerint – amelyet egy László nevű cigányvajda vett át – a király biztosította a lehetőséget, hogy sértetlenül, bántatlanul vándorolhassanak át az országon.

Miután hitük szerint az isteni szeretet vezérli őket, tulajdonképpen zarándokoknak tekinthetők. Soha nem álltak harcban egyetlen néppel, nemzettel sem. Nem fogtak fegyvert a harcokban, noha – mint fegyverkovácsokat, ágyúöntőket vagy zenészeket – minden nagyobb szabadságharcban megtalálhattuk őket, de soha sem a harcmezőn. Beilleszkedésük a társadalomba mégsem volt súlyos konfliktusoktól mentes. Mária Terézia 1773-as rendelete „újmagyarként” nevezi meg a cigányokat, gyermekeiket erőszakkal elveteti szüleiktől, a fiatalokat földművelő parasztokkal házassítja össze (így akart adófizető polgárokat nevelni belőlük). Igaz, később kedvezőbb bánásmódban is részesültek a Habsburgok részéről. A XIX. század elején Alcsút-Dobozon Mária Terézia leszármazottja, József főherceg – a saját birtokán – földet is adott nekik. (Sőt, a hagyomány szerint egy cigányszszonytól ő maga és Marischka nevű lánya is megtanulta

a lovári nyelvjárást.) Uralkodóink kései leszármazottjai több ízben megkövették a cigányokat Mária Terézia cigányokat sértő rendeletei miatt. (Ezt tette például Habsburg Ottó is, amikor 1989-ben Klagenfurtban interjút készítettem vele az általam szerkesztett Romano Nyevepe című cigányújság számára.)

Egy cigány festőről szóló írásban nincs helye, hogy népe vallásosságáról elmélyült elemzést adjunk, mégis megkerülhetetlen, hogy utaljunk e „zarándok” nép hitvilágának két – a kereszténységhez kapcsolódó – hangsúlyos elemére. Az egyik ezek közül az *Újszövetség* talán legfontosabb helyének folklorizálódott változatához kapcsolódik.

Bibliai ismereteik szerint: amikor Jézust keresztre feszítették, a mellette lévő keresztre azt a cigány férfit feszítették, aki azért lopta el a negyedik szöveget Krisztus keresztre mellől, hogy lábait ne tudják terpeszben kiszögezni. A lovári dialektusban készült bibliafordítás Jézus utolsó mondatát : ELI, ELI! LAMMA SABAK-TANI? (Mt 27,46) úgy értelmezi („Deli, Deli lanma sa baxtani”), hogy a Megváltó, mielőtt kilehelte a lelkét, a cigányságot áldotta meg. Ez a mondat ugyanis – a lováriból magyarra fordítva – azt jelenti: „Istenem, Istenem, elvettél, s ti legyetek mind szerencsések!” A magukat Egyiptomból származtató „gipsyk” („gipsy” = „egyipti”) következtetésképpen ennek a jézusi áldásnak tulajdonítják, hogy egyfelől minden megpróbáltatást – járványokat, a természeti katasztrófákat, világégéseket, vízőzönt és világméretű háborúkat is – képesek túlélni, másfelől a családjaikat, közösségeiket az isteni szeretet ereje tartja össze.

A cigány hitvilág másik hangsúlyos eleme a Mária-kultusz sajátos változataként értelmezhető. A Nőisten–Anyá imádata¹ ugyanis nemcsak vallásos érzelmeket fejez ki, hanem emberi kapcsolataik, társadalmi kötelekeik természetét is meghatározza. Abból a meggyőződésükből, amely szerint az anyaság vállalásával teremtményekként maguk is teremtvé válnak, s ha a szeretetre és a boldogságra építik földi életüket,² egyszersmind az is követke-

zik, hogy nem tűrik a leigázás és a megalázás semmilyen formáját, de nem is akarnak senki felett uralkodni.

Balázs János festőművész ars poeticája is erre a vallásos érzületre és közösségi ethosra épül. Festészetének a középpontjában a nő és az anya a domináns.

A keresztény vallásos érzelmek természetesen nincsenek ellentmondásban a cigányság szilaj életszeretével. Mielőtt azonban ezek után is nyomoznánk Balázs János festészetében, idézzük fel e kérdéskör „szakirodalmának” egyik klasszikusát!

Liszt Ferenc írja *A cigányokról és a cigány zenéről Magyarországon* című könyvében: „...minél tovább csevegnek, annál tovább keletiesb képekben írják le történeteiket, amint emlékeikben visszalapoznak. Az előforduló események és történetek szinte kattanásszerűen megnyitják almanachjukat a végtelen keleti virtuóz álmok kámforos ízei, illatai, története(k) felé.”

„A cigányok oly művészek, kik tehetséggel bírnak ily díszítményeket szerezni s megadni a fülnek mindazon gyönyöröket, miket a mór művészet a szemnek tartott fön, dallam-építményének minden hangjegyét virágczifrákkal ékítván föl...”

A könyv megjelenésekor Simonffy Kálmán 1859-ben nyílt levélben támad Liszt Ferencre, hogy hogyan írhattott le könyvében olyat, miszerint:

„A magyar zene nem a magyar nemzeté, hanem a cigányé.” Simonffy szerint Liszt tökéletesen félreismerte a magyar zenét, midőn azt föltételezte, hogy annak forrásait valami ősi cigány (indiai) kultúrában kellene keresnünk.

Ha a XIX. századi magyar cigányzenét a magyar népzene – különösen Bartók és Kodály gyűjtéséből megismerhető – dallamtípusaival és ritmikai sajátosságaival vetjük össze, Liszt megállapítása csakugyan megalapozatlannak mondható. Világhírű zeneszerzőnk mégis lényeges összefüggésre figyelt fel, amikor a két nép kultúrájának keleti gyökereiben kereste a magyar cigányzene páratlan népszerűségének magyarázatát. Nem véletlen, hogy a hazai közönség az ő kompozíciói közül is éppen azt a műfajt kedvelte a legjobban, amely a végletesen ellentétes érzelmi állapotok kifejezését tette lehetővé. A kedélynek az a csapongása: a melankóliának, a hirtelen haragú ember robbanó indulatainak és a tomboló jókedvnek az a fajta hullámozása, ami a rapszódiaikat jellemzi, a nyugat-európai környezetben nevelkedett, ám önmagát büszkén magyarnak valló Liszt Ferenc szerint egyértelműen keleties lelkialkatról árulkodott; s ő ebben a lelkialkatban ismert

rá a virtuóz cigány muzsikosok és a magyar cigányzenét fogyasztó honfitársai temperamentumának hasonlóságára. (Ahogyan a cigány táncban a nő, az asszony adja a férfi lába alá a „tromfokat”, s ahogyan eközben a tánc varázsa az emlékek, a történetek mesevilágába röpíti a párokat, úgy ragadja magával az érzelmek cunamija a virtuóz cigány muzsikusként a magyar hallgatóját.)

Lehetséges volna, hogy hasonló hatást – színekkel, tájakkal, portrékkal – egy festőművész is képes kelteni? „Hősünk” példája azt bizonyítja, hogy igen: lehetséges!

Az 1905-ben született Balázs János 1977-ben bekövetkezett haláláig a salgótarjáni cigányhegyen egy ilyen talentummá érett. Egyszerű, csóró cigány család tagjából vált „főstővé”, költővé, szobrászá és polihisztorrá. Miután egész életében a kirekesztés, a megbélyegzés volt az osztályrésze, elmondhatjuk, hogy csaknem kizárólag negatív impulzusok nevelték azzá. Élete delén túl, csak hatvannégy éves korában kezdett el festeni. Magába gubózó remeteként élte a napjait. Az ő sajátos „laborjában” könnyebb volt festőguruvá válni, mint kéregető csavargóvá. Következtesen művelte magát – a szemétdombon talált napilapok, könyvek és képeslapok segítségével.

Már gyermekkorában különös vonalvezetésű rajzokat készített, de nem figyeltek fel a tehetségére. A közvetlen környezetében sem részesült pozitív támogató elismerésben, biztatásban, dicséretben, így aztán nyomorúságos helyzeténél fogva visszahúzódóvá, mondhatni félénkké vált, s gyenge testalkata miatt kirekesztettnek is érezte magát. Mindez megmagyarázza: miért volt hajlamos az önsajnálatra. Költészetében ez a végletesen determinált sorsú, burokba zárkozó ember szólal meg:

Akármit hisznek rólam:

mi lettem s

mi voltam?

Leköpnék, gúnyolnak.

Ha nem kellek az

emberi világnak,

majd jó lesznek

az ördögi pokolnak:

ott úgylis emberi

bűnök égnek, lángolnak,

s bűzlő salaknak

összegyűlnek,

amit a Teremtő

létezésünk végén,

utoljára külön büntet.

Hadban állt ő a városvezetéssel a cigánytelep lebontása miatt is (úgy érezte, hogy dobozokba zárják őket), de azt viselte a legnehezebben, hogy ostobának, bolond különcnek tartották. Miután ragaszkodott a lakhelyéhez, kikerült a társadalomból, a „lét peremére”. Ennek ellenére – vagy éppen ezért – mert igazán nagyot álmodni. A szeméthyegen guberáló, tengődő kitaszítottként durva lépésre szánta el magát. Minthogy a napi cigarettaadagját is nehezen tudta összeguberálni, vegetáriánus lett, amit vallási szintre emelt: az indiai guruk szférájába próbált emelkedni. Erről tanúskodnak írásai és képei.

*Kócot szalmát
rongydarabot
rakásra dobálva
mindenki látott,
de azt nem tudja senki,
hogy én limlomból
raktam össze
magamnak világot*

El lehet, sőt ajánlatos elgondolkodni a költészetéről – amely semmivel sem kisebb értékű, mint varázslatos festményei. Versei is, képei is álmok az álomban. Mint a libikókán hintázó kamasz, felváltva művelte a két művészeti ágat. A verssorok sokszor átkúsznak a képeire, és ott élnek tovább szürreális életüket. Mint a zene és a tánc egymáshoz, egymásba simulnak, és lesz belőlük egy szerelmes rapszódia. Ilyennek látom és érzem Balázs Jánost, aki a szemünk előtt vált festőguruvá. A salgótarjáni kunyhóremeteségéből száguldott el, amikor csak akart – álomszönyegén – a varázslatos napkeleti Indiába. Festőecsetét varázsvesszőként használva hazarepült az övéihez, amikor csak akart, itt hagyva minket, s mindannyiunkat arra sarkallva, hogy álljunk meg egy pillanatra a fejetetejére fordult világunkban, és időzzünk el rendhagyó művésze előtt. Isteni érzés, hogy közénk tartozott: kortársunk volt ránk hagyott álmaival együtt.

ÉLETEM, 1975

Balázs János 1975-ös festménye egy mesejelenet. Kompozíciójának centrumába a szeretetet szimbolizáló – piros színű – emberi szívet helyezi. Ezzel is azt fejezve ki, hogy a földi javakkal szemben a SZERETET a legnagyobb földi kincs. A szeretet koronás királynője jobbán a mester néz a messze világba egy vázából, – amelyben Ő maga az egyik virágcsokor. A szívkirálynő jobbán a férfi, balján az örök nő – a teremtes Évája – fején és feje körül zöld babérlevelekkel, s még Ádámnak csak a fejét

láthatjuk, a NŐ teljes fegyverzetében pompázik a bibliai paradicsomi állapotot idézve. A teremtető széttárt karjai alatt arctalan alakok menetelnek. A NŐ lábai alatt egy

megelégedett arc pöffeszkedik, aki a pokolba menetelők kelyhét tartja jobb tenyerében. Miután Balázs János egész költészete és festészete arról árulkodik, hogy nem hisz a mennyországban, elbizonytalanodunk: vajon a teremtető Istennek vagy a kísértő ördögnek tulajdonít-e nagyobb szerepet az életünkben a művész.

*Emberi mocskokba mártott,
hazugsággal színesített
komisz világ:
beléd nézni nem is szépség,
igazságosabb csak
nevetni rád,
vagy szomorkodni
csendben mindazon,
amin nincs dísz,
csak álcázott fazon,
nyomorékságba vésett divat.
Ám a mű
nem márvány,
se nem kő:
a korhadó fán
így igazít
valami keveset
a teremtető.*

A CIGÁNYÉLET, 1975

A festmény középpontjában ismét a „nagybetűs” élet virít, tündököl. Variáció ez is – humorral fűszerezve – férfi és a nő örök témájára. A nőnek be nem áll a szája, a férfi: a férj, a társ, mint a hétköznapi életben is. A szájaló nő karján az élet örök megújulását szimbolizáló gyermeket látunk.

A férfi – bal kézzel a lombos fába kapaszkodva – tágra nyílt szemekkel szinte rémülve mutat a nőre, az asszonyra. Mintha csak ezt mondaná a háta mögött lévő „haver-

De felsejlik egy másfajta értelmezés lehetősége is. Balázs János mintha arról beszélne, hogy semmi szükség a kreativitásra/művészkedésre, a rendszer úgyis megmondja

nak”: bármit is mondasz vagy csinálsz testvér, úgyis a nő a főnök. A cigánytelep a maga szépségében és színeiben pompázik. A háttérben a ló és a szeretkező pár. Az ehető csiperkegomba a cigánytelep „mindennapi kenyere”, de közvetlen mellette ott virít a mérgező vörös is, mint a kommunista rendszer, az elnyomó hatalom szimbóluma.

*Most már mindenáron
világomat bezárom
és festem
halotti feketére:
én még csak most
készülök a télre,
mert remeteségem
már előre befagyott,
hiába tömtem be
ajtót, ablakot
és annyira fűtöttem,
hogy tüzem füstje
el sem fért az égben,
s én megfagyottan is
feketére égtem.
Azóta nem is eszek
csak attól félek:
időm meghalásra se
bizonyul elégnek.*

A BIBLIAI PÁSZTOR, 1973 k

A festményen a túlnyomórészt kék szín a festő éjszakai magányát kívánja kifejezni. A pásztor bebugyolált karjai irrelevánsak, hiszen a rábízott állatok tudják a dolgukat.

helyettünk, hogy mit tegyünk, és mire használjuk a kezünket. A bárányok meg csak hátrahúzott fülekkel lapítanak az éjszakában.

*Roggyant halomba
dőlve a malom:
Nem a csend itt a bűn,
hanem az unalom
ásít keserűn;
vigyorgásba rejti
keservét,
bánatát.
Mély víz örvénylik
rendetlenül körben
sodorva hulladék
ázott limlomot,
a molnár ablaka
kancsalul pislog.*

A GORDIUSZI CSOMÓ, 1973

A kép mitológiai jelenetet szimbolizál. Nagy Sándor görög hadvezér/világhódító különös feladat előtt áll. Ha kibogozza a gordiuszi csomót, akkor övé az ország és a hatalom. Ezzel a feladattal birkózik mindennap magad is: vagy belemész az ördöglakat „sziszifusziságába”, vagy előveszed a bicskádát és megoldod, szétvágod, és mész tovább. A telepi cigányok arcáról leolvasható a kételkedő cinizmus: sikerül-e vagy belebuksz, te legény, és mehetsz a síttre. A telepiek feje felett a bizonytalanság Damoklész kardja is ott lebeg. „Én biztos, hogy másképp csinálnám” – gondolja, de inkább mondja a hetvenkedő; míg a másik

– talán éppen egy besúgó –: „Na, én jobb, ha megyek, legjobb lesz, ha még tanú sem leszek.” És a hétköznapi történetből természetesen a (mindenre gyógyír) szex sem hiányozhat.

*Csak dolgozgatok
mert most eléggé
jókedvű vagyok.
A gond felépít,
a sors lerombol,
az még nem zene,
ami csak dorombol.*

MESE, 1975

A cigányok mesélve mondanak igazat, az igazat pedig sokszor mesének vélik. A fantáziájuk segíti őket, hogy el tudják szenvedni az életet. Végül is belenyugszanak

a sorsukba, mert úgysem tudják azt megváltoztatni. Jól van ez így, ahogy van, ne is próbáld meggyőzni őket az ellenkezőjéről! Sajátos életfelfogás.

*Képzelné valaki,
aki még
hisz a művészetben,
hogy milyen kicsiség,
mihaszna dolog:
írok, festek, rajzolólok,
lázongó, vegyes,
idétlen, érdekes,
tapogatódzó látomásokat,
csupasz kevergést;
úgy, ahogy nyersen
az életben
mérgesen szétfreccsen,
s betölti világomat,
mint az öröm, a kenyér,
s az emberek küzdelmében
a végtelenbe tér.*

A PARADICSOMKERTBEN, 1975

Ezúttal is bibliai jelenetet látunk. A művész itt is, mint mindenben, amihez hozzányúl, szókimondó. 1975-ben csak így, jelképesen lehetett vakmerő ideákat kifejezni.

A nő, Éva rövid hajú, a férfinak viszont, aki le akarja fogni a nő kezét, hosszú a haja. Ha a nemek felcserélődtek volna, Isten tudja, akkor talán másképp alakult volna az életünk a földön?

*Az ma ott:
méltó emléke annak,
hogy ahol ember élt:
ott mindig ördög lakhatott*

*Ez vagyok én
meg az otthonom:
csupa ábránd
csupa rom*

*Nem sajnálom,
ha a valóságot
összekeverem
azzal, ami álom.
úgy csinálom
ahogy senki más.*

A MADARAK HARCA, 1972 k

Van egy mítosz a cigányság körében, mely szerint valaha madarak voltunk, de közel repültünk a Naphoz, és leégtek a szárnyaink. A festménynek ezért „kódolt” jelentése

*Nyári fény,
sok virág,
őszí dér,
bús világ.
Sok eső, úti sár,
füstös a napsugár,
ha madár nem dalol,
bujdosik valahol.*

ODÜSSZEUSZ HAZATÉRÉSE, 1972 k

Balázs János a két elemijével sem a Nagy Sándor-féle gordiuszi csomóról szóló irodalmat, sem az *Odüsszeiát* nem olvashatta volna, viszont polihisztorként a maga remete-

van a cigányok számára. Egyszerre idézi fel bennük szabadságvágyukat és üldöztetések tragikus eseményeit.³

A kép bal sarkában fent havas hegycsúcsokat láthatunk, mely a számukra is kedves Kárpátokat idézi. A kép madaraiban Európa üldözött cigányaira ismerhetünk tehát, akik történelmük során megannyiszor csapdába estek. Vastag vasrácsok, sorompók, s az alattuk hömpölygő folyó zárják el őket a szabad világtól. Vergődnek, csapkodnak, de nem adják fel a küzdelmet életük árán sem.

*Akárhogy rejtem magamat
háttal fordítva a világnak:
azokban úgy is
engem látnak
sokféle formában;
itt csak a fejem van,
amott a lábam látszik csonkán,
szemem a napban,
szikláknak ormán,
izzik; hasítva fényt
az űrben szerte;
a csillag is én vagyok:
Már nem szeretem a zenét:
nem is hallgatom,
bár nekem is van
sok sajátos dalom.*

ségében, ott Salgótarjánban, a cigányhegyen nem iskolai műveltségre tett szert. Annyit sajátított el a görög mitológiából, amennyire szüksége volt ahhoz, hogy emberi/művészi programját megfogalmazza. Szküllá és Kharüdisz között a Napisten társaságában a hókarú Nauszikaa végleges maradásra ösztönzi az utazót, csábítja Balázs János/Odüsszeuszt. Mint ahogy azonban Homérosz hőse hűséges szépséges feleségéhez, Balázs János is hű a remetességhez: ellenáll minden csábításnak.

*Legszegényebb ember
gondolatban
keresztül
rohangáltam a világot
a tengert, a hegyeket
a csillagokat, az eget,
még az űrben is jártam
és mégis mi végett?*

A CSALÁD, 1970

A szemérmes és erélyesnek tűnő asszonyosság az ingázó férjet hazavárva megdöbben, hogy a férj virágot, szuvenírt, ajándékokat visz neki haza. Megrángatja emberét a nya-

*elcsépeelt találmány,
amin gondolkodol.*

*Mire várni se jó,
úgy legyen ahogy jön,
úgyis rád talál az,
ha bánat, ha öröm.*

LÉLEKVÁNDORLÁS, 1972 k

A cigányok zsigerből érzik és hiszik a lélekvándorlást, de nem a keleti vallások tanításai szerint. Ha meghal egy hozzátartozó, elsiratják, de közben elénekelik a kedves

kánál fogva, de arra azért nagyon vigyáz, nehogy nagyobb baja essen. S mert az ördög sosem alszik, a férfi mögé bújva ott a harmadik, a bűnre csábító „jó barát”. Örök témáról: hűségéről és hűtlenségről, ama bizonyos szerelmi „Bermuda-háromszög”-nek a rejtélyéről van szó.

*Akik gazdagok,
akiknek éppen úgy
lefagyhat a bőre,
mint aki szegény
és ruhátlan – póre.*

*Én is rohanok, megállok,
leülök, s elfekszek,
eltűnök a térben,
s örökre felejttem,
hogy egyszer én is éltem.*

*Félelem az élet?
rettegés az álom?
hogya soká élek,
talán kitalálom.*

*Ó, te balga ember
magadról mit hiszel?
egyenlő a hited
az üres semmivel!*

*Amely úgy rejtőzik,
mint a sötét pokol,*

nótáit, felidézük anekdotáit – emlékezetes tetteit, börtön-emlékekkel, veszekedésekkel együtt. A kék szín választása a lélek levegőszerűsége miatt jellemző Balázs Jánosra. Ember nem tudhatja soha, csak a Teremtő egyedül, hogy kinek a lelke kibe/mibe száll. Költözhét kutyaiba, lóba, majomba vagy madárba, de az állat is szállhat emberbe. A mennyországban így is, úgy is találkozunk szereteteinkkel, olyan külső megjelenésben, amilyenben csak kívánjuk. De a legtöbben a legdédélgettebb álmainkat szeretnénk a mennyországban megvalósítani.

*A Pécskő utcában
A cigánysoron:
Nincs komám
Se sógorom
Rokonságom is
Elpártolt tőlem
Vagy régen meghaltak
És titkos nyugalmat
Leltek a temetőben.*

Pécskő

Dombi düledék:

Széttúrt falak

Tetőkön még a kémények

Feketén vicsorítanak.

Azt, hogy a cigányságot

Az Isten, vagy ki,

Még így, mint most,

Még soha meg nem verte!

Balázs János életműve különös színfolt a magyarországi kortárs festészetben, költészetben egyaránt. A mindennapi életben el nem érhető célokat és álmokat festett meg. Rajtunk múlik, hogy továbbálmodjuk-e azokat!?

JEGYZETEK

- 1 Bizonyítéka ennek az is, hogy a lovagi eszményt a cigány nyelv – jóllehet az eredete elhomályosult – mind a mai napig őrzi. A cigányok köszöntőiben, egymás megszólításában a *romale* mellett minden esetben szerepel a *shavale* szó is. A *shavale* ugyanazt jelenti, mint a francia *chevalier* (lovag). Megkérdeztem a cigányokat, mind a négy ortodox hagyományokkal rendelkező fő törzset, s azt kellett tapasztanom, hogy a *romale* megszólítást minden esetben embernek, férfinak értelmezik, de a *shavale* szót egyik sem tudja beazonosítani. Arra a következtetésre jutottam, hogy az íratlan kultúra évszázadaiban, Jézus halála óta eltelt időszakban a *shavale* (lovag) szó szerinti értelme feledésbe merült, annak ellenére, hogy eredeti jelentése szerint használják azt. Ha figyelembe vesszük, hogy pl.: shavo! (=fiú), shavora! (=gyerek) megszólítások is a *shavale* szóból származtathatók, talán azt is mondhatjuk, hogy a Grál lovagkéhez hasonló Istennő-kultusz genetikailag kódolódott a cigányok hitvilágában, hiszen a Teremtő Isten (Devla) imádása után a legfontosabb szerepet tölti be a vallásukban.
- 2 A cigányság a mai napig a sok gyermek nemzésének okát, az isteni áldást a földi boldogság alapkövének tekinti. A cigányság számára a kultúra megőrzése a vándorlás és üldöztetés révén másodlagossá vált. Az első helyre mindenképpen a földi „teremtés”, a gyermekáldás és az Isten–anya kultusz volt tehető.
- 3 A cigányok nemzedékről nemzedékre örökölték át őseik élet-halál küzdelmének a történetírás által is megörökített drámai epizódjait. Nemcsak a holokauszt borzalmai, hanem a XVII–XVIII. századi megpróbáltatásaik is elevenen élnek az emlékezetükben.

Bethlenfalvy Géza

A Sass-Brunner Erzsébet – Brunner Erzsébet, anya-leánya festőnő páros

■ Két festőművésznőről szólunk, akiknek az élete, munkája, művészete Nagykanizsáról indult, és az egész világot (Japán, USA, Anglia) körüljárva, Indiában aratott nagy sikert, ott talált igaz megértésre. Az „ifjabb” Brunner hölgy, Brunner Erzsébet halálának kilencedik évfordulója és születésének centenáriuma, 2010 alkalmából Delhiben megrendezett ünnepi kiállításra egy többemeletes kör-sarnokban került sor, ahol a látogatók 394 kiállított képet, sok fotót és dokumentumot láthattak. Meghallgathatták a kétnapos „Brunner-konferenciára” több országból érkezett vendégek előadásait, és megvehették a 228 lapos katalógust, amelyben 130 teljes oldalas színes kép volt, és további 50 kép illusztrálta a Brunnernek művészetét elemző tíz szakértő tanulmányait. Ez a századik évforduló talán nálunk, Magyarországon is ismertebbé tehetné volna a magyar földről és magyar hagyományon alapuló és Indiában kiteljesedett és az indiaiak számára oly fontosnak bizonyult művészeti kincseket. De foglaljuk röviden össze a két művésznő életpályájának főbb eseményeit.

Farkas Erzsébet (A későbbi Sassné Farkas Böske, illetve Elizabeth Sass Brunner) 1889. június 10-én született Nagykanizsán. Édesapja Farkas Ferenc, a város köztisztviselőként álló rendőrkapitánya volt, édesanyja Józan Etelka. A kislány a család második leánygyermeké volt, és szülei eredetileg egy budapesti óvónőképzőbe írátkák be. De a századforduló szelleme és saját elhivatottsági tudata többre sarkallta: már kilencéves korában festeni kezdett, 1908-tól kezdve pedig teljes erővel a festészetnek szentelte magát, miután Sass Ferenc (eredeti családi neve Brunner) tanítványa lett, aki ekkor nyitott Nagykanizsán festőiskolát. Sass Ferenc Nagybányán és Münchenben tanult Hollóssy Simontól (Ferenczy Károly és Réti István is hatott művészetére) – és így a magyar plein air festészetbe vezette be ifjú tanítványait. 1909 májusában összeházasodtak, 1910 nyarán lányuk született (Brunner Erzsébet), és még ugyanebben az évben tartották első közös kiállításukat Nagykanizsán. 1911-ben már Mün-

chenben is bemutatkoztak, és a sajtó Sassnét is elismeréssel fogadta. Az I. világháborúig a művészpár a Dunántúl városaiban (közben Bécsben és Fiumében is) kiállított, és festőiskolát működtetett. Sass Ferenc a kor szellemének megfelelően szabadelvű nézeteket vallott, képei sokszor szociális elkötelezettségűek voltak, emiatt nemegyszer sajtóviták középpontjába került.

A világháború a nagy kiábrándulások korszaka, 1918–1919 a reményeké. Sassné a Szociáldemokrata Párthoz csatlakozott, de 1919 augusztusában már a rendőrséghez kell levelet írnia, hogy férjét úgymond „büntény híján” az őrizetből elbocsássák. Visszaemlékezések szerint egy városi közgyűlésen elhangzott felkiáltásáért került az üldözendő baloldaliak listájára. Sass Brunner Ferenc az események után mély lelki válságba kerül, alig fest, vádászokban és a magányban keres vigasztalást. Az 1930-as években Farkas Jolánnal (Sassné nővérével) Sümegre költözik, ahol lényegében katonatiszt bátyja tartja el őket. A szomszédban lakó Krisztinkovics hölgy zongorakíséretével szívesen hegedül. Az 1950-es években a Képzőművészeti Alaptól kegydíjat kap, egészen 1963-ban bekövetkezett haláláig. Ebben az időszakban csak portrék és rendkívül depresszív hangulatú nyárfasorokat ábrázoló képek kerültek ki ecsete alól. Tehetségét csupán néhány önarckép és egy Krisztus-kép mutatja.

Sassné nem adta meg magát ilyen könnyen. Egy 1921-ben kelt levelében így írt férjéhez: „Lehet azért, mert fiatalabb vagyok, nem érzem, hogy minden vágy, remény és szerelem kialudt belőlem. Igenis van munkakedvem is, szeretnék még tanulni is. Minden igyekezetemmel meg is teremtem ezt az életet, vagy elpusztítom magam. [...] Azon a ponton vagyok, mikor cselekedni kell. [...] Vagy találkozunk, és vállvetve megteremtjük az új világot, vagy elszakadunk.” Sassnét a nehéz helyzet új utak keresésére, erőfeszítésekre ösztönzi. Képeit férjének képeivel együtt elküldi a Nemzeti Szalon tárlataira, a balatoni festők tárlataira, részt vesz a női festők és a

misztikus festők kiállításain is. Nyaranta férjével együtt megy Szécsiszigetre, Gyenesdiásra. Megpróbálkozik más anyagokkal, technikákkal is, gödöllői ihletésre ruhákat, textiltárgyakat készít. Ez idő tájt hagyja el a pasztellfestést, és tér át az olajra.

Lelki válsága, útkeresése egyre szélsőségesebb hangulatokba sodorja. Erről így ír barátnőjének: „Belül egy folytonos nyugtalanság ösztökélt valamire, minek magam sem tudtam okát adni. Végre is gyomoridegbeteg [!] lettem, s ennek tulajdonítottam megnevezhetetlen bánatomat és ingerlékenységemet. [...] Kihívtam a végzetet, próbára tettem minden idegszálam, keresve valami mást, ami nem megszokott. [...] Míg végre megváltoztatva életmódomat, 28 napos koplalás után megtaláltam magamat, vagyis megadtam magam, s Istent találtam meg. [...] Ne érts félre, nem bigott alapon történt ez, én a törvényszerűséget, mely a világra hozott – éltet, rendelkezik, ad, elvesz – találtam meg.”

Mindez 1925-ben történt: valóságosan is halálra akarta magát éheztetni. A koplalást azért hagyta abba, mert belső hangot hallott, mely azt mondta: „Élned kell, de meg kell változtatnod az életedet.” Hozzá is kezd élete megváltoztatásához. Többet tartózkodik Budapesten, vegetáriánus lesz, tudatosan végez meditatív kísérleteket, melyek egy újfajta világlátáshoz vezették.

Sassnétól csak kevés írás hozzáférhető. Ezekből egy dualisztikus világkép tárul elénk, szinte oly szélsőséges formában, ahogy azt csak az iráni vallásokban látjuk. A világ a Jónak és Gonosznak küzdelmében alakul, mindkettőnek megvannak a maga megtestesítői, szimbólumai, harcosai. Így a Nap, a Fény, a Levegő, a Szellem, a Jóság, az Isten kerül egy sorba – a Földdel, Állattal, Sötétrel, Holddal, Gonosszal, Sátánival szemben. Ezt a „kettős” gondolkodásmódot a magyarországi „mazdaznan” közösség is táplálta, amellyel Gödöllőn ismerkedett meg, és vette át tőlük a szigorú vegetarianizmust, az állati eredetű ételek elkerülését, a kézzel szőtt ruhák, szandálok használatát. A szövést Guillaume Margit szövőnőtől tanulta, akivel később is kapcsolatban maradt. A mazdaznan életmódot vaskövetkezetességgel próbálja megélni: napon termett növényeket fogyasztott, hajnalban testét a Napnak mutatta meg, csak fehér ruhákban járt, megvetette a testiség kötöttségeit.

Ekkori gondolkodását a következő, egy barátnőjéhez írt levélrészlet érzékelteti: „Ahogy Te [talán Guillaume Margit?] eléd képzeled életed legszebb óráit, úgy élem én kiszabadulva, minden előítéllettől ment csendben az idő ölén végbemenő Nap-változás csodáit, felmagasztosulva, áhítattal, szinte remegve, lesve a megnyilatkozások-

kat, melyek adják művészetem magvát, erejét és értékét! Nem tudok csupán képfestő lenni, nem tudok csupán ábrázolni technikán keresztül. Isten így adott életet lelkemnek, hogy megnyilatkozhasson. Nékem börtön a város, börtön minden magántulajdon, nékem szabadság, Nap és hegy kell, hol száguldhathat a gondolat a széllal versenyezve, s nincs időmérés mégsem. Szeretem a csendet, a magányt, szeretem az egyszerűséget, az észrevehetetlenséget, és nem szeretem mindazt, amit kultúrának neveznek. [...], mert a civilizáció mindenre, mindenre kiterjeszti polipkarjait – lehet, hogy én sem élhetek elképzeléseim szerint, de megpróbálom [...].”

Sassné pályáját 1928-tól követhetjük képein keresztül. Ennek az évnek a nyarát Tihanyban egy sátorban tölti, és kis kartonlapjain a természet és a benne élő falusi ember pillanatait próbálja megragadni, többnyire, mint maga mondja: „naturalisztikusan”. De az ekkor keletkezett képek már tolmácsolják számunkra a festőművész belső élményét is, a világra csodálkozás és megértés melegét és mélységét.

Sátruk az Akasztódomb tövében, a vízparthoz közel, mégis fák mögött állt. A reggeli szertartások közé tartozott a felkelő Nap köszöntése, majd fürdés-megtisztulás a tóban. Későbbi képeiből – ilyenek például a *Mystic India* című, későbbi könyvükben reprodukált *Lotus Lake at Moonrise* (1933), *Meditation of Buddha* (1935), *Nirvana* (1935) címűek – nyilvánvaló, hogy Sassné azt tette, amit az ősi buddhista meditációs gyakorlatok írnak elő kezdők számára: a még elviselhető világosságú napkorongra koncentrálni próbálják a fény, a fényesség, a „megvilágosodás” lényegét átélni. Valószínű, hogy Sassné ösztönös ráérzéséről van szó, hisz ilyen pontos leírást akkor még magyar nyelven alig lehetett olvasni.

A művésznő kilábal a válságból, stílusa egyre egységesebb lesz, képei nagy sikert aratnak a Nemzeti Szalon kiállításain. Látomásait lányának, barátnőjének mondja el néha, egyszer-egyszer lejegyzí azokat. Az indiaiak tudatosan gyakoroltatják tanítványaikkal azt a technikát, amit Sassné leírásaiból sejthetünk. Az indiai jogakönyvek a „tisztánlátás” állapotát az ébrenlét utániként, de az elalvás előttiként írják le, ezt ma a mélypszichológia gondolatrendszerében olyan álmokként foghatjuk fel, amelyekben voltaképpen az egyéni és az összemberi tudatalatti nyilvánul meg.

Az egyik ilyen fontos látomásban Sassné hangot hall, amely szerint „amit itt elérhetsz, már megkaptad, amit keresel, Indiában találod”.

Elhatározza, hogy elindul Indiába, de feltehető, hogy nem volt világos előtte, hogyan juthat el oda. Csak saját

anyagi erejére számíthatott, és ez csekély volt. Először titkolta elhatározását, de végül közölte lányával, aki ekkor szobrászatot tanult Kisfaludi Stróbl Zsigmondtól. A 19 éves Erzsébet könyörögve kérte, hogy vele tarthasson, ellenkező esetben apácakolostorba lép. A két Erzsébet együtt indult el 1929. május 5-én Olaszország felé, könnyű oldalszáokban cipelve a legelemibb holmit és természetesen a festéket, ecseteket és palettákat. Útközben majd festenek, és egyes képek eladásából próbálnak megélni.

Az utat mindenki ellenezte. Férje egyszerűen hóbortnak nevezte, Borsos Miklós pedig Genovából küldött hosszú levelében írja le mindazt a fenyegető veszedelmet, amely a pénztelen művészt Itáliában várja.

A két festőművésznő útja Rómán, Nápolyon át Szicíliába vezet, ahol egy Santa Agata nevű faluban állapodnak meg. Sassné itteni képei ugyanazt a kettősséget mutatják, melyet már Tihanyban és Budapesten is láthattunk: naturalisztikus, de ugyanakkor panteisztikus tájképek mellett az emlékek és látomások jelennek meg képein. Szicíliában az anyjával teljesen azonosuló Brunner Erzsébet lát álmot, melyben egy ősz szakállas ember méceszt ad át neki, mondván: „Mutasd meg ezt a fényt az egész világnak!” Sassné Tagore meghívásaként értelmezi a látomást, és magyarul írt, *Tagore, India* címzésű levelekre, melyben a képeikről korábban készült levelezőlapokat is elhelyez – válaszként Tagore valóban meghívja a művésznőket egyetemére. Rövid kairói, alexandriai tartózkodás után 1930. február 17-én érkeznek Bombayba. A pamutból font sarut viselő és háziszőtt ruhába öltö-

zött hölgyeket az angolok rögtön vissza akarják fordítani Európa felé, hiszen ez idő tájt szállt szembe a brit ipari textilgyártással Mahátma Gandhi ön maga szőtt ruhával. De szerencsére egy családi ismerős, akivel véletlenül találkoznak, ekkor tartózkodik Bombayban kereskedelmi megbízatással, és az ő segítségével hamarosan Kalkuttába érkeznek, majd Tagore „Béke-otthonában”, Sántinikétanban telepedhetnek le a művésznők.

Az indiai körülményekhez, szellemiséghez, az indiai függetlenségi mozgalmakhoz való kapcsolódásuk zökkenőmentes. Érdekességként megemlíthetjük, hogy az egyedüli ellenséges közeledést az ott élő magyaroktól,

Germanus Gyulától és feleségétől érezhették, akik – mint a *Bengáli tűz* című regényből kiderül – szégyenkeztek a mezítláb járó és indiai életmódot folytató honfitársak miatt. Ezt ellensúlyozta a hírneves osztrák művészettörténész, Stella Kramrisch szeretete, aki ekkor magyar férjével élt Kalkuttában.

Sántinikétan ebben az időben a modern indiai festészetnek is ihletadó központja volt. Abanindranáth Tagore (Rabindranáth Tagore, a költő unokatestvére) és Nandalal Bose, az úgynevezett *bengáli iskolának* a hangadói rokonszenvenvel fogadták Sassné Farkas Böske – mostantól kezdve Mrs. Sass Brunner – képeit és művészi elgondolásait. A magyar művész pedig az ő törekvéseikkel ismerkedik, de ugyanakkor megpróbálja az indiai természet és a jelentősen különböző, eltérő művészeti tradíció önmagába való átlényegítését. Mint Lyka Károlynak írta: „Az én képeim leginkább szimbolikusak, de az indiai fényverődéssel is sokat foglalkozom – a levegőrezgés, szinte árnyék nélküli fényben úszás, komoly és szép probléma [...]. A keleti napkelte színszórásában, a ko-

mor pálmasziluettekben, a lótuszos tavakban meglátom, megtalálom azt a lényegét, amit a Balaton mutatott meg először. Csendes locsogása, haragos tarajos hullámzása, higany gyémánt tükre magában foglal minden értéket, felold, felbont minden színt, összpontosít és egyesít.”

Brunner Erzsébet elsősorban portrékat, életképeket festett, Indiát kevésbé spirituálisan, sokkal inkább a maga természetes valóságában ábrázolta. Gyerekek, férfi- és női portrék, a különböző népek sajátos jegyű arcai, fák, állatok szerepelnek képein. Ahogy saját maga írja: „Egyik speciális tanulmányomat Szantali emberek között készítettem. A *toda* és más indiai pásztorok egyszerű élete, érdekes és csöndes, falusi arcok – teli vannak kifejezőerővel. [...] Titkos helyeket is látogattunk, öreg templomokat és barlangokat, és kétezer évvel korábban éreztük magunkat, ahogy elvegyültünk India vallási szentjei között – guruk, szádhúk, jógik, szanjászik – ugyanazok voltak, mint a kezdetekben.” (*Mystic India*, 96.)

Brunner Erzsébet portréi önmagukban akár antropológiai tanulmányok is lehetnének. Azonban nem tisztán azok, nem „csak” dokumentálja az embereket – a lényegüket szeretné megragadni, ezt éreztetik a vásznak is. Mivel elég hamar híresek lettek, női mivoltuk miatt sikerült maharadzsák (Patiala, Jhalawar és Chatarpur) háremeibe is bejutniuk. Első képei indiai lányokról és nőkről azonban még a sántinikétáni évek alatt készültek. „Gyönyörű lányok, a legtöbb bengáli »lótuszszemekkel«, sötét, hosszú hajjal, kifinomult vonásokkal és hajlékony alakkal; lefestettem őket, amíg költészetet, festészetet, klasszikus indiai zenét, drámát vagy táncot tanultak. Különböző típusokat tanulmányoztam, és kiválogattam a legtipikusabb arcokat különböző témáimhoz.” (*Uo.*)

Sass Brunner Erzsébet Sántinikétanban továbbfejleszti az úgynevezett *ikonikus festmények* témakörét, (Jaya Appasamy, indiai művészettörténész kifejezése), a magyarországi Krisztuskompozíciók után most Buddha és Siva alakja foglalkoztatja a művészt, ezek haláláig számtalan verzióban fogalmazódnak meg.

A Balatont a Gangesz, a dunántúli dombokat a Himalája képviseli. Akinek volt alkalma Darjeelingből végignézni a napfelkeltét, annak nem esik nehezére a nyolcezeres, hóval borított hegyóriásokat az Istenséggel azonosítani. Ezt természetesen az indiaiak már ezredévek óta megteszik. Sassné panteisztikus szemlélete itt csak megerősödhetett.

A fő élményt persze az emberek jelentették. És nem akármilyen emberek: a művésznők úgy érzik, a múlt idők nagy szellemeinek galaxisa kelt életre Indiában: Tagore és Gandhi és a függetlenségi harc megannyi hőse. Nem csoda, hogy a magyar függetlenségi küzdelmek vezetői

jutnak eszükbe: „A tárogató szava még ma is megre-megteti azok testét, kiknek ősei Rákóczihoz tartoztak, ahhoz a szabadságvezér-erőhöz, mely egy ezen a földön, és olyan érzések buggyannak felszínre belsőmből, mely-hez azonnal tapad az az erő, mely nem kérdez, csak visz, hova? Az óceánba, a hullámvásba, külön akarat nélküli ringásba – ez a szeretet, ez a hatalom, ez a minden felett álló rendkívüli mozgatóerő személyesítettje Gandhi, a *mahátma* (»nagy lélek«). Egy oly erő, kitől nem félnek, egy oly erő, ki nem fél – van és mozgalomban tartja az egész világot. [...]” – írja Sassné.

A magyar művésznők többször találkoztak Mahátma Gandhival, az indiai függetlenségi mozgalom nagy vezetőjével, aki kimondottan ragaszkodott hozzájuk. A mű-vésznők ezt az élményt festőileg is megragadták. Gandhi portréját Brunner Erzsébet festette meg a mahátma nagy megelégedésére. Gandhi nem szerette, ha róla képet festenek, azt mondta, minek ilyen csúnya emberről képet festeni. Erzsébet azt válaszolta, hogy „a lelkét kívánja megfesteni”, és azt kérte, hogy engedélyezzen erre csak egy fél órát. Bár Gandhi kételkedett, hogy ennyi idő alatt ez a kislány meg tudja festeni a lelkét, de az elkészült kép tetszett neki, és saját aláírásával is ellátta. Sassné a Gandhi ásrámlágát és a tájat festette, és az itt készült *Gandhi esti imádsága* című festménye ma is nagy becsben áll az Indiai Nemzeti Galériában.

Az indiai sikerek további utakat tettek lehetővé. Valójában Európába akartak visszatérni, de az egészségében megrendült, „Bombay – lázban” szenvedő Sassné részére az orvosok azonnali klímaváltoztatást írtak elő. A kikötőben csak Japán felé induló hajót találtak, így Kína érintésével 1935-ben Japánba érkeztek. Itt három évig időztek, de nem a legszerencsésebb csillagzat alatt; Sassné egy hosszabb kórházi ápolásra is szorult. A fiatal Erzsébetnek ez külön utakra adott lehetőséget, maga most kísérletezhetett a tájképfestéssel. A korábban festett japán személyiségek arcképei mellett most Shikine szigetén a halászhok figuráit és saját táj-, tenger- és égboltsorozatot alkotott. Persze a szent hegy, a Fujiyama is megjelenik több képükön. Több városban rendeztek kiállítást, *Mystic India* címen könyvet jelentettek meg, amelyben saját vallomásaik és művészettörténész szakértők mellett Rabindranáth Tagore és Mahátma Gandhi értékelései is olvashatók. Egy ekkor Japánban megjelenő Petőfi-versantológiát az ő képeik illusztrálnak.

1938-ban az Egyesült Államokba hajóztak, ahol Los Angelesben, New Yorkban, Bostonban állítottak ki, majd Anglián keresztül hazaérkeztek Magyarországra. Sümegi előadásuk vált a legemlékezetesebbé. A magyarországi

tartózkodás rövidre sikerült, mivel a londoni Cooling Galleryben hamarosan kiállításuk nyílt. Ezen a kiállításukon a műveiket megtekintő Jawaharlal Nehrut is megismerték, akivel később meleg barátság alakult ki.

Ugyanez év őszén a két művésznő visszautazott Indiába, mert a barodai maharadza többéves szerződést ajánlott fel nekik, azzal a kéréssel, hogy az ő országában folytassák az indiai élet különböző jelenségeinek megfestését.

A II. világháború kitörése eleinte nem jelentett nagyobb problémát a művésznők életében, sőt, 1941-ben egy jelentős útra vállalkozhattak: Khashmírban a híres amarnáthi Siva-barlangot, zarándokhelyet keresték fel.

Ez a Himalája-élmény újabb megélését tette lehetővé. Sassné egyik itt festett képe most is Delhiben a Trimurti House-ban, Nehru miniszterelnöki dolgozószobájában, az érintetlenül hagyott íróasztalával szemközti falon látható. Erzsébet Nehru két unokájáról: Sanjay és Rajiv Gandhiról (a későbbi miniszterelnökről) készített festménye pedig a miniszterelnök hálószobájába, az éjjeliszekrény fölé került.

A háborús feszültség növekedésével azonban az angol hatóságok minden „ellenséges” ország állampolgárát deportálták, Sassné és Brunner Erzsébet egy himalájai katonai központ (és üdülőhely) fogolytáborába került. A hatóságok szigora nem túl sokáig tartott, azt is meg-

engedték, hogy itt Nainitalban egy kis nyaralót szerezzenek, és a fogság megszűnésével a művésznők itt telepedjenek le.

Sass Brunner Erzsébet művészi tevékenységét ebben az utolsó korszakban a nagy meditatív sorozatokon való munkálkodás merítette ki. A *Buddha megvilágosodása* című sorozata több nagyméretű (és kisebb méretű) képből áll.

A téli hónapok hidege elől a művésznők általában Delhibe, India fővárosába mentek, hogy képeiket a közönség elé tárják. 1950 telén Sassné Nainitalban maradt, mert

felé, sorra látogatta az indiai szent helyeket, ezekre egy Michoutouchkin nevű francia festő is elkíséri. Erzsébet delhi szobájában központi helyet kapott a Bódh-gayában álló szent fügefafa (*figus religiosa*) híres képe, amelynek őse alatt Buddha megvilágosodott.

Ekkortájt kezdődtek az előkészületek a Buddha születése 2500. évfordulójának megünneplésére. Erzsébet is elhatározza, hogy festményekkel ünnepli Buddhát, hozzákezd a maga zárándoklatához, hogy a legfontosabb szent helyekről és műemlékekről saját képsorozat szülessen. 1956 tavaszán Nepálba látogat, majd Buddha születésének helyére és a híres sztúpákhoz is. Ezután Burma (Mandalay és Rangoon), Shri-Lanka (Colombo, Kandy) következik, ahol a festmények elkészítése mellett kiállításokat is rendeznek.

1956 novemberében Delhiben, az elnöki palotában került sor a buddhista szent helyeket bemutató művek kiállítására, és itt láthatja a közönség elsőként Sass Brunner Erzsébet Buddha-sorozatának néhány darabját is. A kiállításra ellátogató Dalai Lámával is ekkor találkozott először Erzsébet, akit megkért, hogy portrét festhessen róla, de erre akkor nem volt mód. A buddhista szent helyek közül a Thaiföldön fekvőket csak 1957-ben látogatták meg, és a Dalai Láma arcképét csak 1959-ben festhette meg, amikor Tibetet elhagyva először Mussooriban lakott. Csak később települt át Dharamszalába, mai lakhelyére.

A '60-as években Erzsébet az Ashoka hotelben tartott fenn galériát, és a Ladakh Buddha Viharában is rendezett kiállításokat. Elhatalmasodó üzleti bánatalmai miatt 1975 után már nem tud festeni, ekkor költözik utolsó lakhelyére, a Rabindra Nagarba.

Amiután Indira Gandhi 1972-ben négy képüket elhozta Magyarországra, Brunner Erzsébet kapcsolatot talált a magyar követséggel, és az 1970-es évek végétől több magyar kutató, újságíró, illetve kiküldött érdeklődése fordult az itthon csaknem elfeledett művészek alkotásai felé. Korábban nem engedték be a követségre, mert Erzsébet nyilvános megnyilatkozásokban állt ki az 1956-os szabadságharc mellett. A Delhiben létrehozott Magyar Kulturális Intézet 1979-ben rendezte az első Brunner-kiállítást, és közreműködött két kisebb kötet: a *Vision of India* és az *A Painter's Pilgrimage* megjelenésében is. 1984 májusában az Indiai Művészeti Akadémia (Lalit Kala Akademi) rendezte meg a művésznők retrospektív kiállítását.

Több mint negyven év után, 1981-ben ismét Magyarországon rendeztek kiállítást a két magyar festőművésznő képeiből Budapesten, a Ráday Kollégiumban. 1988-ban Nagykanizsán *India varázsa* címmel nyílt kiállítás Sass

gyengélkedett, állapota hamarosan leromlott, és 1950. február 19-én tüdőgyulladásban meghalt. Egyszerű sírja Nainitalban, a Szent János-templom sírkertjében van.

Az egyedül maradt Brunner Erzsébet először édesanyja gyűjteményes emlékkiállítását rendezte meg Delhiben 1950 áprilisában, majd maga is a fővárosba költözött. A képzőművészeti életben nagyon aktívan vett részt – egy sor kiállításon mutatva be édesanyja és saját újabb műveit. A korszak szinte minden jelentős művészéről, szentjéről, politikusáról (köztük Nehruról) ezekben az években festette meg a közönség számára is fontos portrékat.

1955-től különös érdeklődéssel fordul a buddhizmus

Brunner Erzsébet és Brunner Erzsébet alkotásaiból. A kiállítás megrendezését és a festmények bemutatását Brunner Erzsébet nagyvonalú adományozása tette lehetővé. Ekkor Erzsébet maga is hazalátogatott. Erről az eseményről a magyar közélet is tudomást szerzett; az Elnöki Tanács Elnöke Brunner Erzsébet és édesanyja munkásságáért a művésznőnek a Magyar Népköztársaság Zászlórendje kitüntetését adományozta. 1992-ben a Pro Kultúra Hungarica kitüntetését kapta. Erzsébet azt is nagyra érté-

kelte, hogy a 1994-ben a város Nagykanizsa díszpolgárává is megtette. Korábban, 1985-ben Brunner Erzsébet Gianni Szingh indiai elnöktől már ünnepélyesen átvette a Padma Sri állami díjat, ami a legmagasabb indiai kitüntetések közé tartozik. 1997-ben pedig a Sántiniketani Egyetemről kapta meg a Déshikottama elismerést.

A '90-es évek újabb kiállításokkal gazdagodtak, bár ekkor Erzsébet már alig mozdult ki otthonából, ami viszont az indiai és odalátogató külföldiek találkozóhelye lett. 2000-ben a Dalai Láma is otthonában búcsúzott tőle, akit mindig *My old friend* megszólítással üdvözölt. 2001. május másodikán búcsúzott el ettől a világtól, hamvait kívánsága szerint a himalájai Nainitalban, a Gangeszben és Sümegen, édesapja sírjánál szórták el.

Brunner Erzsébet és édesanyja életműve túlnő festményein, a távoli népek, kultúrák összecsengésének, egymás megértésének, segítésének XXI. századi feladatára mutat igaz szeretettel.

Sassné Farkas Erzsébet és Brunner Erzsébet életművének lényegét magam egyfajta egység megkísértésében látom: egység a külvilág (természet) és az egyén szintjén, egység a magyar festői hagyomány és a távoli India idegenségének szintjén – egyfajta emberi-szellemi univerzalitás megvalósítása útján.

Szász Zsolt

„K”, avagy a titkos gén

■ A Nemzeti Színház hatalmas nyitott színpadán túsarkú cipőben feszít egy elegáns, apró hölgy és egy még elegánsabb magas szőkeség, a kiváló francia tolmács, akinek a teljesítményét már a tavalyi MITEM-en¹ is megcsodálhattuk. Alibanoni származású, apró, fekete hölgy, Arwad Esber, a Maison des Cultures du Monde munkatársa, a párizsi Festival de l’Imaginaire igazgatónöje, aki nem először jár nálunk, már jó húsz perce beszél lefegyverző szakmai korrektséggel arról a koreai halotti sámán szertartásról, melyet hamarosan látni fogunk. Bennem pedig egyre nő a feszültség, konstatálva, hogy e pedáns magyarázatok percről percre mind jobban lehűtik a közönségben a várakozásnak azt a felfokozott izgalmát, amivel az imént beült a nézőtérre. Mintha újra megképződött volna a színpad és a nézőtér között az a bizonyos láthatatlan fal, melyet a XX. század rendezői színháza pedig mindig lebontani szándékozott. Nem kétlem, hogy a Párizsból érkezett szakember jót akart: közel szeretne volna hozni hozzánk ezt az ismeretlennek mondott keleti magaskultúrát. Ám paradox módon éppen ezáltal távolított el tőle, s tette érzékelhetővé azt a már máskor is megtapasztalt kultúrfilozófiai széksziszt, mely nemcsak Nyugaton, de nálunk is jellemzi a szakmai elit mentalitását.

Félreértés ne essék: nem azt akarom mondani ezzel, hogy ilyen esetben nincsen szükség az ismeretterjesztésre (hiszen a *Szcenárium* hasábjain két írást magunk is megjelentettünk erről a szakrális-dramatikus szokáshagyományról²), hanem arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a színház komplex nyelvezetében mégiscsak az érzéki evidencia metanyelvi jelkészlete az elsődleges. Egyszerűbben szólva: maga az a zsigerileg ható ingereggyüttes, melyet mi itt Európában a tempó, a dinamika, a ritmus, a zeneiség fogalmaival szoktunk körülírni. S pontosan ez a komplexitás sérül, ha azon a szent helyen, melyet egy másik kultúrával való találkozásra jelöltünk ki, egycsatornás információátadásra fecsereljük a drága időt. Ez a jelen esetben is megbosszulta magát. A Nemzeti Színház

Franciaországban kiképzett énekes színésze azon élcelődött az est után, hogy nem színház az, amit kétszer kell elmesélni: egyszer előre (tudniillik a két hölgynek) szóban, egyszer meg írásban (tudniillik a kivetítőről olvasva a prezentáció folyamán). A Nyugaton is elismert magyar sámánkutató, Hoppál Mihály viszont a koreaiak produkciója láttán elragadtatásának adott hangot, mondván: „Nekünk is így kellene ezt csinálni!” (Kár, hogy ott nem volt módja kifejtetni bővebben, hogyan is értette ezt.)

Érzékelttem tehát, hogy a közönség fenntartásokkal fogadja a produkciót; számomra azonban – aki hordozója vagyok a címben jelzett titkos génnek, a Kelet kultúrája iránti elemi vonzalomnak – revelatív, megvilágító erejű volt ez az esemény. Hiszen azt láthattam színről színre, amiben színházcsinálóként kezdettől hittem és mindmáig hiszek: működésében vált evidenssé a kultusz és a színház közötti megbonthatatlan kapcsolat, mely nem szorítható be a történeti és stíluskategóriák keretei közé. Hiszen – mint azt a XX. század legnagyobb alkotói bizonyítják – ezen a téren folyamatos a megújulás, a készítés arra, hogy a kultikus gyakorlat és a színházcsinálás közötti direkt kapcsolat manifesztálódjék. Tadeusz Kantor életműve, a „halálszínház” megalkotása erre a legeklatánsabb példa, akinek a kiállítását ugyancsak az idei MITEM-en láthatta a magyar közönség. Számomra ez a véletlennek látszó egybeesés az Idők Jele, s csak az szomorít el, hogy e konstelláció kivételes voltát adatoló, enciklopédikus szemléletre nevelt európai agyunk nehezen látja be.

„Boldog az a nép, aki a halottait ilyen méltósággal vezeti át a »jobbik« létbe, aki hetedíziglen tudja személy szerint is felidézni az őseit, miáltal igazából az életet magát tiszteli meg” – gondolom magamban kifelé jövet a nézőtérrel a koreaiak előadása után. „Ha ezt Borbély Szilárd láthatta volna, talán nem lett volna öngyilkos” – mondja mellettem lépkedő szerkesztőtársam.³ S azt is hozzáteszi, hogy neki erről az estről a Magyar Kirá-

lyi Bábszínház *Hejjetője* jutott az eszébe. Igazat kell adnom neki, hiszen ez az évkezdő rítus alapján megalkotott szertartásjáték⁴ a búza hét életét beszélte el szimbolikus formában, beleértve az emberi élet hét stációját, melynek ugyanúgy része életáldozat, a mag megtöretése, mint a koreaiak imént látott szertartásában. Aztán azon kezdek el hangosan meditálni, hogy a koreaiaknál a halott szimbolikus koporsója szinte minden elemében ugyanazt a konstrukciót mutatja, mint a Heves megyei Boldog község lagzikor használatos szimbolikus jeltárgya, a menyasszonykalács,⁵ melynek az funkciója, hogy az esküvőt a lányságot temető szertartásként jelenítse meg. S ezt a rítust nálunk ugyanúgy nők celebrálták még

a közelmúltban is, mint ahogy a koreaiaknál a maguk halotti szertartását manapság is a nők irányítják.

Az ilyesfajta analógiákat a hazai hivatalos tudományosság azonban fenntartással kezeli, olyannyira, hogy aki kutatóként vagy alkotóként ezzel a szemlélettel közelít a maga tárgyához, annak az eredményeit eleve kizárja a komolyan veendő teljesítmények sorából. Ez vezet aztán ahhoz az ellentmondáshoz, hogy miközben közhelyként hangoztatjuk keleti gyökereinket, nem merünk hinni a saját szemünknek, amikor gondolkodásunk, világképünk rokonsága konkrét jelenségekben, tárgyakban nyilvánfesztlődik. Talán ezért is maradt el az előadás után a szokásos közönségtalálkozó, amelyen egy magyar nép-

rajzos és/vagy egy olyan előadóművész lehetett volna a moderátor, aki a saját közvetlen tapasztalatait oszthatta volna meg a közönséggel. Ennek az oldott beszélgetésnek a keretében sor kerülhetett volna annak az izgalmas kérdésnek a felvetésére is, hogy maguk a koreaiak vajon hogyan látják azt a kényszerhelyzetet, ami egy többnapos szertartás két órába való sűrítéséből és színpadon való megjelenítéséből óhatatlanul következik. Hiszen ugyan-

ez a probléma vetődik föl egyébként nálunk is a betlehemes hagyomány színpadi produkcióként való bemutatása kapcsán, aminek következtében ugyancsak törvényszerűen sérül az a fajta családi intimitás, mely ennek a szokáshagyománynak is a lényege. Huszonöt év tapasztalata alapján azonban – amióta a betlehemes találkozók szervezésében magam is aktívan veszek részt – biztosan állíthatom, hogy ezek nélkül a megmutatkozási lehetőségek nélkül a betlehemezés szokása az adott kisközösségekben – úgymond – magától elhalt volna. S ezért véleményem szerint csak üdvözölni lehet azt a merészséget, mellyel ez a helyi közösségből verbuválódott koreai csoport vállalta a színpadon való megmutatkozást.

Európa és Amerika az orientalizmus sokadik hullámát élte már át. Legutóbbi, világméretű szemléletváltást ígérő nagy korszaka a hatvanas évekhez köthető, a beat nemzedéknek a jóléti társadalom konformizmusa elleni lázadásához. A nyugati társadalmak ifjúsága szellemi értelemben mindenképpen kimenekülni próbált abból a túlszabályozott civilizációból, melyet apái építettek a számára. S bár ez a mentalitás – pontosabban annak külsőségei – igencsak vonzóak voltak a magyar fiatalok számára is, ezt a Nyugattal való azonosulási vágyat egyfajta skizofrénia jellemezte. Hiszen a mi „legvidámabb barakkunkban” igazából nem a jóléti társadalom, hanem a „gulyáskommunizmus” és a rendőrterror ellen lázadtunk. S csak későn vettük észre, hogy ezek voltak azok az évek, amikor a modernizálás jegyében ki lettünk akolbólintva a saját etnikus közegünkből, kultúránkból: ekkor épültek számunkra a panelvárosok, vidéken pedig a sátortetős kockaházak. S a paraszti kultúra feleslegesnek ítélt használati tárgyai eközben szekérszámra hordattak ki a nyugati ócskapiacokra. A hetvenes évek „nomád nemzedéke” döbönt csak rá arra, hogy éppen azt veszítettük el, ami a sajátunk, s ennek a visszaszerzésére tett világra szóló kísérletet, mindenekelőtt a népzene és a néptánc univerzális nyelvezetén. S talán nem véletlen, hogy erre az időközben módszertanilag is megalapozott teljesítményre azonnal vevők lettek Japánban, aztán Kínában is, mint ahogy az is üdvözlendő, hogy népzeneészeink az akadémia tudósait megszegyenítő alaposággal kutatják azóta is a maguk művészi gyakorlatába beépíthető keleti párhuzamokat.⁶ Meglehet, hogy ez a praxisra való orientáltság egy újfajta tudományosság nyomvonalát jelöli ki a számunkra, ami nem melleleg a bartóki modell egyenes folytatása is.

S ha már Bartókot szóba hoztuk, nem hallgathatjuk el, hogy vele kapcsolatban máig sincs kellően előtérben az a tény, hogy munkásságában – ahogy a legnagyobb zeneszerzők esetében általában is – kezdettől a színpadra

szánt műveké volt az elsőbbség, hiszen a zeneértők szűk körén túl csak így lehet a szélesebb közönséghez szólni. Számomra ezzel kapcsolatban megvilágító erejű volt Pap Gábor összegzése, mely a *Cantata profana* mitikus vonatkozásait feltáró kötetében⁷ jelent meg arról, hogy Bartók előre megtervezett program szerint látott hozzá színpadi műveinek létrehozásához. Konceptiójában, mely a „világformáló erők” megragadását célozta, döntő szerepe volt annak a magyar szecessziónak, mely a népi kultúra szimbolizmusát motivikus alapon – vagyis analóg módon – egyeztetette a keleti magaskultúrák formaképzésével.

Ám az európai és a magyar szecesszió arról is nevezetes, hogy a női emancipáció ekkor, a XIX. és XX. század fordulóján válik hathatóssá az élet minden területén, kiváltképp a művészet világában. Bartók három színpadi művének drámai fölvetése alapján a férfi–nő viszony újraértelmezésére tett kísérlet, mely ugyanakkor a műfaji hagyomány megújítása felől is olvasható: operája, *A kékszakállú herceg vára* a magyar népballadák nyelvezetét idézi; táncjátékának, *A fából faragott királyfinak* a librettója népmesei ihletettségű. Táncdrámája, *A csodálatos mandarin* viszont (melyet Bartók „egyfelvonásos pantomimnek” nevezett) már témájában is keleti, és értelmezése – bármilyen hihetetlen – máig is vita tárgya. Ezt bizonyítja az a *Szcenárium*ban megjelent tanulmány⁸ is, mely a címszereplő alakjának színrevitele kapcsán arról tudósít, hogy a rendezői koncepciókra a XX. század folyamán Európa-szerte a démonizálás és/vagy a „humanizálás” kettőssége volt a jellemző. Holott ez a mű a férfi és a nő antropológiai szintű szembenállásán keresztül félreérthetetlenül színre viszi azt a civilizatorikus kiegyenlítetlenséget is, mely a Kelet és a Nyugat dichotómiáját mára már globális méreteken jellemzi.

Hasonló okból érdemes fölemlítenünk József Attila 1930-ban született *Bánat* című versét, mely még ma is azért nem hozható szóba büntetlenül szakmai körökben sem, mert farkas-metáforája sokak szerint a költő fasizmussal való „kacérkodását” bizonyítja. Holott a vers kettős állatszimbolikája, a kétnemű szarvas és az ugyancsak androgün farkas szembeállítása, melyet a vers végén a növényi létszintre való alászállás old fel, úgyszintén azt a holisztikus keleti gondolkodásmódot képviseli, mely a világot nem a „jó” és a „rossz” erők ádáz küzdelmeként ragadja meg, hanem a különböző, esetenként egymással szembenálló energiatípusok egyensúlyba hozására törekszik – bölcselőként és művészként egyaránt.⁹ Ez a tizenhat soros vers ugyanannak a szemléletnek a foglalta, melyet például a *Ramajanában* eposzi méreteken látunk kibomlani; hogy tudniillik a küzdelem célja nem

a „rossz” legyőzése, hanem az emberi élet szempontjából romboló energiatípusok féken tartása, illetve az emberi nem épülésére való felhasználása.

Ezen a ponton érdemes szóbahoznunk a techné (τέχνη) fogalmát, mely az ókori görögök művészetszemléletének a fundamentuma, és korántsem azonos azzal, melyet Nyugaton művészi technikának nevezünk. A kérdéssel behatóan foglalkozó Olga Frejdenberg gondolatmenetét követve¹⁰ úgy fogalmazhatunk, hogy a techné az alkotói folyamatnak abban a kitüntetett pillanatában lép életbe, amikor a művész a teremtő isteni minőség médiumává lesz. Ez a metamorfózis első hallásra misztikusnak tűnhet. De ha valaki – mint ahogy én – látott valaha pásztor-embert ostornyelet „hímezni”, csont- és féemberakásokkal „cifrázni”, megtapasztalhatta azt a másállapotot, azt a teljes odaadást, ahogyan ez a művelet zajlik. S amelynek végeredményeként ez a tárgy a maga óvó-védő funkciója révén egyúttal a puszták királyává avatja a megalkotóját. Hadd utaljak itt Móricz *Barbárok* című elbeszélésére, amelyben viszont éppen az vezet a gyilkos tethöz, hogy az egzisztenciálisan és mentálisan leépült ember nincs birtokon belül: többé már nem az *övé* az a pusztai kultúra, mely abban a bizonyos veretes *övében*¹¹ öltött testet.

Bábművészként én elsősorban tárgykészítőnek mondhatom magam. Így tapasztalatból tudom: ha az ember bábót akar létrehozni, ahhoz, hogy az a színpadon valóban életre is keljen, már a tervezés stádiumában mozgásban kell látnia a teremtményét, mely még ki sincs szabadítva abból a farönkből, melyből a testét szeretné majd kifaragni. S amikor a figura testrészeit külön-külön elkészíti, akkor is a csuklópontokra, a tagok ízesülésére kell koncentrálnia. Így képződik meg a kézműves alkotói folyamat során az a szellemi útvonal, ha teszik, „stáció-dramaturgia”, melyre már valóban ráillik a techné, a „világformáló erőkkkel” egylényegű teremtés fogalma. Talán éppen ezért tartják Keleten a bábos gyakorlatot tabukkal védett, szent cselekedetnek.

A magam pályafutása során 1986 volt a „fordulat éve”, amikor nyolcévi bábos praxissal a hátam mögött eljutottam ezekhez a felismerésekhez. Ekkor lettem a tervezője, kivitelezője és egyben bábjátékosa is annak a maga idejében nagy feltűnést keltő produkciónak, amelyet *A szépen zengő pelikánmadár* címmel Pap Gábor írt és rendezett a debreceni Vojtina Bábszínházban. S miközben a népművészet általa megismert jelkészletét „hímeztem rá” a figurákra, hogy ezáltal egyénített drámai szereplőkké váljanak, a festőtől, aminek eredetileg indultam, észrevétlenül magam is drámai szereplővé, a kultusz és a színház kapcsolatát fagató színházcsinálóvá váltam. Abban az időben láttam be

azt is, hogy Kelet és Nyugat között nem antagonisztikus az ellentét, s hogy magyarként lehetséges és érdemes is egy tágasabb, eurázsiai léptékben gondolkodnunk.

Akár sikertörténetként is előadhatnám színházi működésem ezt követő két évtizedét, melynek során több saját társulatot sikerült létrehoznom,¹² melyekben alkotótársaimmal egy olyan új színházi nyelvet dolgoztunk ki, mely képes volt integrálni a magyar ünnepi szokáshagyományt, a japán Nó színház esztétikájának bizonyos elemeit, és mindenekelőtt a bábos gyakorlatnak azt a totális szemléletét, mely egy rangon kezeli a színpadon a bábfigurát és az élő szereplőt. Ha repertoárunkból egyetlen darabot kellene megneveznem, a *Szent László királyról ének* című előadásunk bizonyítja leginkább, hogy eze-

a színházról való gondolkodást is megtermékenyíthette volna. Az okokat kutatva rá kellett jönnöm, hogy a magyar közönség nem ment át a színházi avantgárdnak azon a nyelvújító korszakán, amikor a legkiválóbb európai alkotók – mint például az oroszoknál Mejerhold vagy a németeknél Brecht – azért fordultak a tradicionális formákat őrző ázsiai színházkultúrához, hogy annak teatralitása révén törjék meg a pszichológiai realizmus egyeduralmát, s hogy a szereplőkkel való feltétlen azonosulás attitűdjét leváltva egy aktívabb viszonyra kényszerítsék a nézőt. Ez a fajta szemlélet, mely az avantgárd radikalizmusát az archaikus gondolkodás univerzális képzetrendszerével kapcsolja össze, ma is átütő erejű művekben ölt testet (példa erre az idei MITEM-en a szentpétersvári Alekszandrijszkij Színház *Holló* című előadása Nyikolaj Roscsin rendezésében).

ket a komponenseket szintézisbe hozva szólaltatható meg a legnagyobb hatásfokkal a krónikák lapjain fennmaradt magyar őstörténet és a szent királyainkról szóló legendárium. Európa számos országában arattunk ezzel a produkciónkkal osztatlan sikert. Vele képviseltük Magyarországot a III. Moszkvai Színházi Olimpia Anatolij Vasziljev által celebrált *A szkíta összevont tekintete* elnevezésű programsorozatában, melyben számos autentikus távol-keleti szertartásszínházzal szerepeltünk együtt.

Mégsem lehetek elégedett, mert noha itthon is többször megdíjaztak bennünket, nem sikerült elérnünk azt az áttörést, mely a bábos szakmát és tágabb értelemben

A magyar befogadó közegnek ezt a XX. századi történelmünk alakulásából eredeztethető hiánybetegségét lehetetlen máról holnapra orvosolni. Ezért is van nagy szükség az olyasfajta, beavatás értékű workshopokra, mint amilyet az idei színházi találkozón a szecsuáni opera művészei tartottak. Ennek legfontosabb tanulsága számomra megint csak az volt, hogy ők minden vonatkozásban a techné szemléleti alapján állnak ma is. Megtudhattuk, hogy náluk minimum háromórányi felkészülés előzi meg a színpadra lépés pillanatát. Bemutatták, hogyan készül el például a figurát jellemző fejviselet, s ennek során abba is beleláthattunk, hogy miért van szükség arra a számtalan, európai szemmel feleslegesnek tűnő kellékre – szalagra, gyöngyre, hajhálóra, parókára, em-

beri és állati szörzetre – ahhoz, hogy a figura külső megjelenésében is ugyanazt a komplexitást hordozza, mint amit gesztusainak és hangkészletének széles spektruma közvetít az előadás során. S ugyanakkor ez a bonyolult művelet sor ékes bizonyítéka volt annak is, hogy e keleti magaskultúrák máig is őrzik a haj mágikus erejébe vetett hitet. Mint ahogy azt is igen fontosnak tartják, ami el van rejtve a közönség szeme elől, de amit valójában minden egyes ember Keleten és Nyugaton egyaránt a bensőjében hordoz. Nevezhetjük ezt akár annak a bizonyos titkos „K” génnek is, mely ha esélyt adunk rá, bennünk, magyarokban különösen hatékonyvá válhat – a magunk és a világ hasznára.

JEGYZETEK

- 1 A 2016-os MITEM-re (Madách Nemzetközi Színházi Találkozó), mely immár a harmadik volt, 2016. április 11-e és 24-e között került sor a Nemzeti Színházban.
- 2 Lásd TÖMÖRY Márta: *A koreai népi színjátszó hagyományról. Szcenárium*, 2015. december, 5–15; valamint BIRTALAN Ágnes: *Oldás és kötés (A Dzsindo-kut helye a koreai sámánizmusban)*. *Szcenárium*, 2016. február, 16–24.

- 3 Pálfi Ágnesnek ezúton is szeretném megköszönni, hogy aktív beszélgetőtársként vett részt ennek az írásnak a megszületésében.
- 4 A bemutatóra 2000. december 23-án került sor a Millenáris Parkban a Millecentenáriumi ünnepi programsorozatának részeként.
- 5 Mindkettőn megtalálható a világ négy sarkának kijelölése, a három napfázis, a halott test és a belőle sarjadó életcsírák, a kakas mint a meghalás–feltámadás szimbóluma.
- 6 Csak néhány név a teljesség igénye nélkül: Sebestyén Márta, Halmos Béla, Sebő Ferenc, Kobzos Kiss Tamás, Berecz András, Agócs Gergely, Kanalas Éva.
- 7 PAP Gábor: *Csak tiszta forrásból. Adalékok Bartók Cantata profanájának értelmezéséhez*. Bp., Kós Károly Egyesülés, 1990.
- 8 BORGÓ András: *A csodálatos mandarin színpadi megújulásai. Szcenárium*, 2016. március, 56–63. E tanulmány előadás formájában a *Szcenárium* által „Színházi nyelvújítók a 20. században” címmel rendezett konferencián hangzott el 2015. november 28-án.
- 9 Lásd ehhez PÁLFI Ágnes: *Hová vezetnek a „vadnyomok”? Bartók Cantata profanájának motívumai József Attila költészetében* = Uő.: *„Kortyolgat az ég tavából”* – Arany János és József Attila mitopoézise. Cédrus Művészeti Alapítvány–Napkút, 2012, 129–159.
- 10 Olga Frejdenberg tanulmányában az antik jelző természetét vizsgálva megállapítja: technéről akkor beszélhetünk, amikor „a mitológikus szemantika létrehozza az »alkotás« képét a kozmikus újjászületés és a kozmosz születésének értelmében”. Vö.: FREJDENBERG, Olga: *Metafora* (ford.: HORVÁTH Márta) = *Kultúra, szöveg, narráció*. Orosz elméletírók tanulmányai (szerk. KOVÁCS Árpád, V. GILBERT Edit), Pécs, Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, 1994, 244.
- 11 Az öv főnév és a birtokos övé névmás alaki hasonlósága arra utal, hogy e jeltárgy mindenekelőtt viselőjét identifikálja. Lásd erről PÁLFI Ágnes: *„És az is övék”*. Az igei-névszói paradigma kettős olvasata a teremtéstörténet tükrében = Uő.: *i. m.*, 266–280.
- 12 Prolihisztrió (Tömörö Márta, Szász Zsolt, 1988–1994); MÉG Színház (Bassola Richárd, Tömörö Márta, Szász Zsolt, Krivács Zsolt, Bedő Mónika, 1990–1994); Hattyúdall Színház (Tömörö Márta, Szász Zsolt, Krivács Zsolt, Bálint Károly, Kozma András, Vaskó Zsolt, Fehérváry Lilla, Simándi Katalin, 1994–2007); Magyar Királyi Bábszínház (Boráros Szilárd, Milada Škvařilova, Tömörö Márta, Szász Zsolt, Néder Norbert, Bálint Károly, Kozma András, Vaskó Zsolt, Fehérváry Lilla, Simándi Katalin, Bassola Richárd, Magyar József, 2000–2005).

Doma Petra

Kelet-Ázsia a MITEM-en

■ Az idei, immár harmadik alkalommal megrendezett Madách Nemzetközi Színházi találkozón két kelet-ázsiai produkciót is megtekinthetett a közönség. Április 13-án a Dél-Koreai Köztársaságból, a Jindo-szigetcsoporthoz érkezett együttes *Jindo Ssitgimgut* sámánszertartása, április 17-én pedig a Chongqing Sichuan Opera Theatre *Li Yaxian* című operája került a Nemzeti Színház nagyszínpadára.

A *Jindo Ssitgimgut* egy hagyományos, több száz évre visszamenő halotti szertartás, amely mára a világörökség részét képezi. A Kína és Japán között fekvő Koreai-félszigetet az elmúlt évezredek során rengeteg külső hatás érte, melyek sok esetben jelentősen átformálták a kultúrát. Ugyanakkor, természetesen ma is nagyszámban találunk a félszigeten az ősi koreai kultúrkörből származó hagyományokat. Ilyen a sámánizmus is, mely a helyi szokásokban ugyan mutat eltérő vonásokat, alapvetően mégis egységesen van jelen a félszigeten. A sámánizmus, hasonlóan a Japánban honos sintoéhoz, nem tekinthető vallásnak. A *musok*, vagyis a koreai sámánizmus leginkább »sámán kultúra, sámán műveltség«-ként értelmezhető, mely találó kifejezés és utal arra is, hogy eredetileg a sámánizmust *nem* vallásként értelmezik a szakirodalomban. Napjainkban terjed a *mugjo* »sámánvallás«-megjelölés is, utalva arra, hogy a sámánizmus, mint eleven rendszer, fontos társadalmi jelenség is, és igény van rá, hogy gyakorlóinak számára vallássá válva – azaz a rituálék és a szövegek kanonizálásával és szervezeti keretek közé lépéssel – váljék elérhetővé mindaz, amit a sámán és szertartása nyújtani tud.¹

A különböző szertartások központi alakja minden esetben a sámán, jelen esetben – vagyis a Jindo-szigeteken – a sámánnő (*dangol*). Mint az előadás előtt elhangzott ismertetőből is kiderült, a sámánná válásnak két módja van. Az egyik, hogy a szellemek választják ki mediátorukat, míg a másik esetben a szerep családon belül öröklődik. Ez utóbbi jellemző a Jindo sámánizmusra is, amelyben női ágon öröklődik a sámáni cím. »Tudását családján belül köz-

vetlen rokonaitól tanulja, elhívásában kisebb szerep jut a szellemvilágnak, rituáléja, tárgyi világa kevésbé gazdag, mint a szellemvilág általa kijelölt sámánoké.«²

Mint minden kultúrában, Koreában is fontos szerepe van a halotti szertartásoknak, rituáléknak, így a sámánizmusban is központi jelentőségű az ősök és a szellemvilág tisztelete. A koreai sámánizmusban többféle rituálé (*kut*) létezik, melyek közé a Nemzeti Színházban bemutatott *ssitgim-kut* halotti szertartás is tartozik. A szertartásban a távozó és haragos lélek túlvilágba lépés előtti megtisztításának központi aktusa mellett – amely buddhista hatást is mutat – jelen van az oldás és kötés motívuma is: »[o]ldani kell az élők fájdalmát, és segíteni őket a veszteség feldolgozásában, és kötni kell a halott távozó lelkét az új világrégióhoz, melyhez tartozni fog.«³

Bár a rituálé a halott rangjától függően többnapos is lehet, itt egy színpadra adaptált kétórás verziót láthatott a közönség. A »produkció« két részből állt. Először a közel másfél órás halotti szertartást mutatták be a színpadon, majd pár perces átállás után mintegy második részként, a halotti menet elevenedett meg a nézők előtt. Maga a halotti rituálé szintén két nagyobb egységre bontható. Előbb megidézik az ősöket és a szellemeket, valamint Jaesuk-istent, majd adományokkal (ételek, italok, énekek és tánc) kedveskednek nekik. Csak ezt követően kerülhet sor az elhunyt lelkének megtisztítására. Arról, hogy hagyományosan az egész szertartást az előző nap estjén megelőzi egy komikus darabokból összeállított előadás, amely a gyászolók fájdalmát hivatott enyhíteni, a nézők szintén a bevezetőből szereztek tudomást. Nagyjából az itt vázlatosan összefoglalt tudásanyaggal engedték útjára a közönséget, hogy megtekinthesse a különleges »produkciót« – s a »produkció« terminus nem titkoltan kényszeredett használatával érkeztem el magam is ahhoz, amit a látottakról a *színházi* kritika keretei között mondhatok.

Nehéz helyzetben van a színházi kritikus, ha egy olyan előadásról kell színházi kritikát írnia, amely egy autenti-

kus *vallási* rituálé bemutatására vállalkozik. Merem állítani, hogy hasonló helyzetben voltak az „előadás”/rituálé „nézői”/„résztvevői” is. Azt már sokkal bajosabb volna eldöntennem, vajon ugyanilyen helyzetben voltak-e a „színészek” – hiszen rendkívül nehezen ragadható meg az a *minőség*, amelyben a színpadon jelen voltak. Erről azonban később. Először – ismét csak röviden – bemutatom, mit *láttunk* ezen a színpadon, a szó fizikai értelmében.

A díszletet három dobogó alkotta, melyek közül a bal oldalin a kórus és a sámán(ok), míg a jobb oldalin a zenészek foglaltak helyet. A középső szolgált oltárként, rajta egy életfával és a szellemeknek felajánlott áldozatokkal, gyümölcsökkel és alkohollal. A két sárgába öltözött családtagot kivéve, akik az oltár előtt ülték végig az egész szertartást, mindenki a gyász színét, vagyis a – Kelet-Ázsiában tradicionálisan a gyászhoz kapcsolt – fehéret viselte. A színpadon bemutatott rituálé a *Cheooligivel* (áldozat felajánlása élelem és szórakoztatás formájában) kezdődött, melynek révén a halott szomorú és háborgó lelke megnyugvást talál. Ezt követően több – a szertartás hosszához képest talán túl sok – közjátékot láthattunk (ezek keretében általában az élők segítségét kérik, s gyakran az elhunyt családjának gyermek tagjai mutatják be). Jelen esetben három közjátéknak lehettek tanúi a nézők: a sámán *Bukchum* és *Buknori* dobos táncának, melynek lebegő, dobos táncmozdulatai után két férfi vette át a központi szerepet, és színes szalagokkal díszített ruhájukban egy madártáncra emlékeztető kettőst jelenítettek meg. Ezt követte a *Jijoenchun* sámántánc a *jijoen* papírcsíkokkal, majd a *Yukjabaegi* és *Heungtoryeong* siratóének, melyek torokhangon előadott, fájdalmas, kántálásszerű dalok vokális és zenei kísérettel. A sirató- és a sámán-

énekek különösen érdekesek a színház vonatkozásában, hiszen egyes feltételezések szerint ezekből alakult ki a *pansori*, vagyis a koreai népi opera.

A közjátékok után visszatértünk a szertartás menetéhez, a *Gopuri*hoz (összegabalyodott szálak széthúzása). A sámánok egy hosszú fehér muszlinanyagot hoznak, amely tele van csomókkal, a halott keserűségeivel. Ezeket énekekkel és ráolvasással igyekeznek kibogozni, s a csomók kibomlásának sebessége mutatja, milyen mértékben fog eloszlani a halott szomorúsága. A *Hoeseol* ének a buddhista poklot őrző tíz Siwang királyt és az általuk kirótt bűnhődéseket írja le, ezt követi a tényleges *Ssitgim*, a lélek megmosása. A sámánok a halott ruháit

egy gyékénybe tekerik, kovászt tesznek rá, majd a halott lelkét tartalmazó tálat, s erre kerül a sütemény. Az egészet pedig egy fedővel zárják le, amely a halott fejét jelképezi. A fedőt előbb ürmös, majd illatos, végül tiszta vízzel lemossák és letörlik. A halotti szertartás utolsó részeként pedig a *Gildakeum* keretében megnyitják a halott számára a túlvilág felé vezető utat. A már látott fehér muszlinanyagot kifeszítik az oltár elé, rácsúsztatják a „lélek kosarát”, a kovászos tálat, valamint a halott tárgyait és a papírcsíkcsoportot is. Miközben a résztvevők énekelnek és zenélnek, a családtagok pénzadományokat helyeznek el az anyagszalagon, hogy ezzel is segítsék szerettük minél könnyebb átkelését a paradicsomba.

Az előadás második része a *Sangyeo soriból*, a koporsóvivők dalaiból állt. Az ének alatt egy halotti menet járt körbe-körbe, ismét a Nemzeti színpada adta lehetőségekhez igazítva. Elöl egy résztvevő a halott személyazonosságát hirdető piros feliratot vitte, őt követték a részvétfeliratok cipelői, majd a virágokkal foglalkozó két ember és a koporsó letakarásához szolgáló lenvásznat tartó személyek. A koporsót, melyet girlandok és papírvirágok díszítettek, két farúd segítségével, vállra fektetve hordozták. A menet végét a család zárta, s ezt az eseményt is ének és dobok egyvelege kísérte. Hogy ezután mi lesz a halottal, hogyan folytatódik a szertartás és maga a temetés, nem tudtuk meg. Az előadás szűk két óra után véget ért. Ami azonban utána, a nézőkben elkezdődött, szükségképp és lényegében különbözött attól, ami „általában” bekövetkezik egy színházi előadás után, amikor a játékról, a rendezésről, a hatásról, röviden az *élményről* kezdünk gondolkodni.

Nagyon problematikus ugyanis ezt az egész „produkciót” színházi „eseménynek” tekinteni, s így az a kérdés is felmerül, milyen elgondolás nyomán került ez a program egy nemzetközi színházi találkozó műsorára. Hiszen, bár a sámanra előadóként is tekintenek – mivel dobos táncokat és énekeket mutat be –, előadásában *nincs* szerepfelvétel. Egy tisztet lát el, amelyhez ez is hozzátartozik. Itt azonban a sáman színpadra kerül, ráadásul nem egy „szokványosabbnak” nevezhető szerencsehozó szertartás, hanem egy kifejezetten bensőséges jellegű halotti rituálé keretében, amely lényegéből eredően a legmélyebb *egyszeriséggel* is bír azok számára, akik – a halott hozzátartozóiként – a rituálé *autentikus* közegében részt vesznek rajta. Mindezek nyomán a szó színházi értelmében „bemutatott” rituálé autenticitása – mint a halottért és a szellemvilágnak *bemutatott* szertartásé – teljes mértékben megkérdőjeleződik. Megkérdőjeleződik egyfelől már csak azáltal is, hogy kifejezetten színpadi előadhatóságra adaptálták, ami megmutatkozik mind a hosszán, mind kitettségén és frontálisán. Másfelől – és ez okozza a nagyobb kételyt – megkérdőjeleződik azon nyilvánvaló tény által is, hogy a szertartásban nincs valóságos halott és nincs valóságos család, illetve résztvevő közösség sem. Az utóbbi szerepkört talán nekünk, a közönségnek kellene betöltenünk, de ez a színházi szituáció miatt lehetetlenné válik, s csak kirekesztett nézők maradunk, akik aligha tudnak azonosulni a látottakkal – még akkor is, ha a bevezetőben utalnak rá, hogy a sáman a *mi* közösségünk harmóniájáért is fohászkodik. Az est végén felhangzik a taps, de kissé erőltetetten szól. Tulajdonképpen miért tapsolunk meg egy halotti rituálét? Természetesen: mert színház-

ban vagyunk, és láttunk valamit a színpadon – vagyis megszokásból, a színházi hagyományunkból fakadóan.

Kapunk tehát egy *előadást*, amely valahol a színház és a rituálé között lavírozott, de egyik körbe sem illett igazán, s érthető módon ez a fajta tálalás – amely a koreai és a sámánisztikus kultúra tőlünk való távolságát és idegen-ségét térben csökkenti ugyan, de e kultúrák *valóságának* megismerését aligha teszi lehetővé – nem aratott osztatlan sikert a közönség soraiban.

Mindez nem mondható el a Chongqing Sichuan Opera Theatre előadásáról, amely kifejezetten elvárásolta a magyar nézőket. Kínában több száz színjátéktípust lehet elkülöníteni egymástól, ám ezek mind közös gyökérre vezethetők vissza. A nyugati közönség számára talán a legismertebb a pekingi opera, ám ez „nem a színház topográfiai hovatartozását, hanem az általa játszott színjátéktípust jelöli. Kínában több tucat helyi »opera« ismeretes, létezik például »kantoni«, »sanghaji«, »saohszingi« és »szecsuan opera« is. [...] [V]alamennyi csoport a maga »operatípusát« műveli. E típusok ugyanis különböző tájegységek zenei hagyományait, folklórját és dialektusát képviselik. Így – bár a színjáték technikai, eszközhasználati és stílári jegyei, sőt a repertoár egyes darabjai is az »operatípusok« többségénél hasonlítanak egymásra – annak a színésznek, aki típust akarna váltani, előlrol kellene kezdenie a mester-ség tanulását.”⁴

Tisztázni kell emellett az „opera” terminust is, mivel a hagyományos, európai értelemben vett „opera” megjelölés tévútra vezethet. Természetesen vannak hasonlóságok, de épp így különbségek is. A „kínai operában” is egymással párhuzamosan halad a zene, a dráma és a tánc, de itt – az európai formával szemben – nem beszélhetünk a zene túlsúlyáról, inkább a háttérben marad, aláfestésként szolgál; sőt a szecsuan operában – s így a jelen darabban is – több olyan ária hangzik el, mely alatt egyáltalán nincs zenei kíséret. Kínában Hszüeng-cung (Xuanzong) császárnak köszönhetően már a korai Tang-korban (618–907) beszélhetünk az intézményes színjátszás megjelenéséről. A XIII. században való-ságos robbanásnak lehetünk tanúi, amennyiben a Jüan (Yuan)-dinasztia (1280–1368) alatt hozzávetőleg 1000 darab született, melyből több mint 100 a mai napig fennmaradt. Ez az az időszak, amelyben a színház már nemcsak az udvari arisztokrácia szórakozási formája, hanem a hétköznapi emberek legfőbb kulturális tápláléka is volt. A Ming-dinasztia (1369–1644) korában jelenik meg a déli dráma új formája, a *csuan csi* (*chuanqi*). Ezek az előadások már bonyolult szerkezetűek, akár

egész nap is tarthattak. Először kerülnek rögzítésre az alapvető szerepkörök, illetve a jelmezeket is ekkor kezdik rendszerezni. A XVI. században Kunshanban egy költő-muzsikusz zeneiskolát alapított, amely mind zenei, mind drámai téren megújította a kínai színházat: létrejött a *kun csü* (*kunqu*). A monumentális, nagy érzelmeket ábrázoló, lírai hangvételű darabok, melyeket változatos zenei betétekkel kísérték, az egész országban elterjedtek, s alapul szolgáltak a különböző „operák” kialakulásához.⁵

A különböző helyi eltérések mellett azonban a műfajok legjellemzőbb szervező elemei közösek. Az előadás a szólóénekek köré szerveződik, amelyet a zenével együtt az adott nyelvjárás hangtani struktúrája szabályoz, vagyis a szerzők mindig öröklött és kötött dallam- és rímképlettel dolgoznak. Nagyon fontos szerepe van a kimunkált, díszes jelmezeknek, arcfestésnek és mozgásnak, melyek plusz információkat is hordoznak a közönség számára. Minden esetben élő zenekar játszik, s a zene a fő dallamot követi, nem pedig szimfonikus hangzásra törekszik. Díszlet nélküli színpadot használnak, illetve narratív technikával dolgoznak, vagyis mindig a színész elbeszéléseiből tudjuk meg, hogy ki ő, mit csinál, és hol játszódik a történet. Továbbá, mivel a „negyedik fal” jelensége soha nem létezett Kínában, az operában is közvetlen a kapcsolat a nézőkkel.⁶

A szecsuan operák kialakulását az 1700-as évekig vezetik vissza – mesélte a nézőknek Shen Tiemei, az előadás főszereplője és a Chongqing Sichuan Opera Theatre igazgatója –, s ez alatt az idő alatt ez az első alkalom, hogy Magyarországra látogattak. Shen Tiemei, a „szecsuan operák királynője” hatalmas elismerésnek örvendő hazájában, munkásságát számos díjjal jutalmazták, s ő volt az, aki elsőként bemutatta a szecsuan operát az amerikai és európai közönségnek. Hazánkba a *Li Yaxian* című előadással érkeztek, mely a szórólaponk szerint a kínai „kaméliás hölgy” története. Li Yaxian egy gyönyörű – az előadásban tévesen gésának fordított⁷ – prostituált, aki Chang’an városában találkozik a gazdag és jóképű Zheng Yuanhe-vel, akivel első látásra egymásba szeretnek. A szerelmeseket a szülői ármány több ízben is megpróbálja szétválasztani. Zheng Yuanhe-t az apja kitagadja, ha nem hagyja el kedvesét, és nem teszi le a fővárosban a hivatalnoki vizsgát. Li Yaxian azonban abban reménykedik, hogy szerelme révén végre megbecsült és elfogadott része lehet a társadalomnak. Az előadás csúcspontja az a momentum, amikor Zheng Yuanhe bevallja, hogy azért nem tud koncentrálni a tanulásra, mert kedvese szép szeme mindig elvonja a figyelmét, mire Li

Yaxian megvakítja magát, remélve, hogy ezzel elő tudja segíteni párja sikerét. Ám hiába az áldozat, a férfi ugyan sikeresen leteszi a vizsgát, de a császár megtiltja, hogy feleségül vegye szerelmét és vele éljen. Li Yaxian ezért úgy dönt, vándorénekesnek áll, és tiszta szívvel fog énekelni az embereknek útjai során.

A kétfelvonásos „operára” valóban sok fent említett általános jellemző bizonyult igaznak. A színészek vizuális gyönyört nyújtó jelmezekben jelentek meg, csodálatos arcfestésekkel. Minimális díszlettel és díszletváltásokkal ábrázolták az utcát, illetve a belső tereket, s ez a minimalizmus jellemző a kellékhasználatra is. Egy-egy legyező, bot vagy kelme segítette csupán a sokszor stilizált, kitett, pózokat felvevő és ebben megmerevedő, festői látványt nyújtó színészeket. Legtöbbször valóban szólóénekeket hallhattunk, melyek az európai fül számára újszerűek. Sokkal kevesebb kitartott hangot, mint inkább a kínai nyelvre jellemző hajlítást tartalmaztak, de több prózai párbeszédész rész is elhangzott. Kifejezetten izgalmas volt a koldusokból álló kórus, amelyik a narrátor szerepét töltötte be, s mesélte az egyes részek közötti történetet. Mint a Nemzeti Színház honlapján olvasható, a szecsuáni opera fő jellegzetességei közé tartozik az élénk és szórakoztató történetmesélés. Ebből sajnos semmit nem élvezhettek a kínai nyelvtudással nem rendelkező nézők, hiszen a magyar és angol feliratozás is csak „dióhéjban” adta tudomására a nézőknek, mi zajlik éppen a színpadon, holott a kínaiul tudók valóban sokszor nagyon jól szórakoztak, például a koldusok által előadott jeleneteken. Egyedül az utolsó nagyáriát feliratozták, melyben Li Yaxian elmondja, hogy bár megvakult, már sokkal tisztábban lát, s elhatározza, vándorénekes lesz. Sajnos ez az előadás sem a szecsuáni operára egyébként szintén jellemző akrobatamutatványokat, sem az „arcváltás” hagyományos elemét nem mutatta meg a nézőknek. Ellenben tanúi lehettünk Shen Tiemei részéről a mesteri vízujj (*shuixiu*) használatnak. A vízujj az adott jelmez ujjának selyemmel való meghosszabbítása, melyet a művészek néhány apró mozdulattal le tudnak engedni, így akár a földig is érhet, illetve fel tudnak szedni, mintha egy szokványos ruhaujj lenne. A vízujjak kiengedésével különböző mozdulatokat tudnak még szebbé, kecsesebbé tenni, és hangsúlyozni tudják az egyes táncmozdulatokat, pózokat.

Összességében – a teljes megértés hiánya ellenére – nagyon szép és élvezhető előadásnak lehettek tanúi a jelenlévők. A kulturális különbségek miatt persze ebben az esetben is felmerül az autentikusság kérdése, már csak a „negyedik fal” egyértelmű megléte és a na-

gyon egyszerű, szentimentális és naiv történet miatt is. Mégis, mind zenében, mind énekekben, mozgásban és színészi alakításban egy profi és lenyűgöző produkció született.

JEGYZETEK

- 1 A sámánizmus vallássá alakulása nemcsak Koreában, hanem Mongóliában is egy jelenleg zajló folyamat, melynek tudományos értékelése a jövő feladata lesz. BIRTALAN Ágnes: *Oldás és Kötés (A Dzsindo-kut helye a koreai sámánizmusban)* = *Szcenárium*, 2016/2. sz., 16–24, 17.
- 2 *Dangol*. cf. Chung Myung-sub (ed.): *Encyclopedia of Korean Folk Beliefs*. (Encyclopedia of Korean Folklore and Traditional Culture II.) Seoul, The National Folk Museum of Korea 2013, 41–42. Idézi: BIRTALAN Ágnes: *i. m.* 17.
- 3 BIRTALAN Ágnes: *i. m.* 19.
- 4 DURÓ Győző: „Pekingi opera”, *Színház*, 1985/3. sz. 20.
- 5 DURÓ: *i. m.*, 20–22.
- 6 RÉVÉSZ Ágota: *Lírai anatómia avagy a színész munkája a jingju („pekingi opera”) színpadán*. Bp., 2009, 5. (Doktori disszertáció, Színház-és Filmművészeti Egyetem) <http://www.filmacademy.hu/uploads/dokumentumtar/reveszadolgozat.pdf>, 2016.04.19.
- 7 A géša (*geisha*) a magas művészetekhez értő személy japán megnevezése, olyan nőt jelöl, akik szakértői a japán táncnak, a zenének és a hagyományos teaszertartásnak. Magas szinten ismerik az etikettet, és tájékozottak a világ dolgaiban. Feladatuk a teaházakban vagy különböző rendezvényeken részt vevő, többnyire férfi vendégek szórakoztatása, miközben magas szintű esztétikai élményt is nyújtanak. Véletlenül sem keverendők össze a prostituáltakkal.

Agócs Gergely

Bijnöger hős éneke

■ A magyarság etnogenezise s különösen annak korai szakaszai iránti érdeklődést a kezdetektől meghatározta a keleti származástudat. Ennek mintegy kivetüléseként a modern társadalomtudományok kialakulásának korszakában az „őshaza” területének meghatározása s az onnan őseinkkel együtt kiáramló „rokon” népek megtalálása a művelt közvéleményt is erősen foglalkoztató, elsőrendű kérdéssé lépett elő. Mivel a honfoglalást megelőző korszakokban keletkezett források rendre csak szükséztudatú s nemegyszer félrevezető útbaigazítással szolgálnak, kézenfekvő volt, hogy a kérdés tisztázását a történetírás társtudományaitól: a nyelvészettől, a régészettől s nem utolsósorban a néprajztudomány művelőitől várták. Talán nem véletlen, hogy e szakemberek közreműködésével, sokszor gazdag életművek terepkutatásainak és elemzéseinek, vaskos kötetekben testet öltő eredményeinek összegzése nyomán egy egész sor őshazaelmélet és „ellenelmélet” született. A válaszokat ugyanis a múltnak oly mélységeiben mutatkozó összefüggések vagy sejtések alapján kellett felvázolni, amelyekben – a hitelt érdemlő adatok kellő mennyiségének hiányában – a mégoly egyértelműnek tűnő felvetésekkel szemben is gyakran merültek fel kételyek. A későbbi fejleményekről már sokkal részletgazdagabb kép tárul eléink. Amikor a magyar törzsszövetség szereplői a korai középkor keleti tájainak homályából kilépnek a történelem színpadára, s megszorodnak a velük kapcsolatos írásos források, ezekben már egy harcias és öntudatos, élénk kapcsolatrendszer működte, progresszív mozgásban lévő társasággal találkozhatunk. Valószínűleg a konkrét adatokkal szolgáló krónikák és egyéb dokumentumok is hozzájárultak ahhoz, hogy a honfoglalást közvetlenül megelőző korszaknak az összehasonlító nyelvészet, a régészet vagy az etnográfiai komparatiztika szakemberei viszonylag kevesebb figyelmet szenteltek. A IX–X. századi magyarokról szóló egyik legértékesebb dokumentumot Konstantinosz Porphyrogenetos, bizánci császár *De administrando Imperio*

(*A birodalom kormányzásáról*) című művében találhatjuk. Szerencsénkre ez a mű egy sor követi jelentést, illetve idegen követek látogatásának – ma így mondanánk – jegyzőkönyvét is tartalmazza, melyek között két magyar vezér: Tevel fia Tormás és Kál fia Bulcsu karcsának beszámolóját is olvashatjuk:

„Tudnivaló, hogy Árpád fiai mind meghaltak, de unokái: Fali, Tasi és Taksony életben vannak.

Tudnivaló, hogy Teveli meghalt, és az ő fia, barátunk, Termacsu, aki a minap jött fel Bulcsúval, Turkia harmadik fejedelmével és karchájával. Tudnivaló, hogy Bulcsú, a karcha Kalinak, a karchának a fia, és hogy a Kali tulajdonnév, a karcha méltóság, valamint a gyula is, amely nagyobb a karchánál.”

(Moravcsik Gyula fordítása nyomán)

Tormás és Bulcsu a Kr. u. 950 körüli időpontban gyakorlatilag tollba mondták a császárnak a honfoglalás történetét, és e híradást megtűzdelték mindazon politikai, illetve hadi események ecsetelésével, melyek alapján a császár tájékozódhatott a műben türköknek (illetve „turkoknak”) nevezett magyarok helyzetéről. Azzal a kérdéssel, hogy a forrás miért éppen ezen a néven említi vezéreink népét, s hogy miért nem tér ki arra a körülményre, hogy a törzsszövetség tagjai esetleg egy másik terminust (is) használnának az önelnevezésre, most nem foglalkozunk. Jelentésükből megtudhatjuk, hogy a magyarok honfoglalása a Kazár Kaganátus területéről vagy annak befolyási övezetéből indult el, s hogy a magyarokhoz csatlakozott a kazárságból kiszakadt kabarok három törzse is. (Bő két és fél évszázaddal később, talán e szövetségkötés emlékét örököltette meg az Anonymusnak nevezett P. mester, művének a magyaroknak behódoló s Kijev alatt hozzájuk szegődő „kun” vezérekéről és népükről szóló fejezetében.) A bizánci dokumentum arról is tudósít, hogy a kabarok a magyarokkal egyenrangúak voltak, és hogy ők „tanították a türkokat a kazárok nyelvére”. A császár művéből megtudhatjuk azt is, hogy a

magyar törzsszövetség „szavartoi ászfaloj”-nak nevezett része hátramaradt és keletre húzódott, illetve hogy a két néprész mintegy fél évszázaddal a Kárpát-medencébe való bevonulás után még élénk, kölcsönös diplomáciát folytatott. A mű egyéb adatai is arra utalnak, hogy a kazárok és a magyarok közvetlenül a honfoglalás előtt szoros, együttműködő viszonyban álltak egymással. Ilyen

például a dinasztikus kapcsolatok építésének mozzanata, melyben a kazár nemesség és a magyar fejedelmi család kötelékeiről értesülhetünk:

„A türkök hét törzsből állottak, de sem saját, sem idegen fejedelem felettük soha nem volt, hanem valamiféle vajdák voltak közöttük, akik közül az első vajda volt az előbb említett Levedi. Együtt laktak a kazárokkal három

esztendeig, s minden háborújukban együtt harcoltak a kazárokkal. Kazária fejedelme, a kagán vitézségükért és szövetségükért nemes kazár nőt adott feleségül a türkök első vajdájának – akit Levedinek neveztek vitézségének nagy híre és nemzetsége fénye miatt –, hogy tőle gyermeket szüljön, de a sors úgy akarta, hogy az a Levedi nem nemzett azzal a kazár nővel gyermeket.”

(Moravcsik Gyula fordítása nyomán)

Nem zárható ki, hogy ennek a házasságnak emléke állt Kézai Simon krónikájának megjegyzése mögött, melyben Hunor és Mogor az alánok fejedelmének, Dulának leányait veszik feleségül. Kézai ennek értelmében a „húnokat és a magyarokat” anyai ágon egyenesen az alánoktól eredezteti.

„Hatodik évre tehát kimenvén véletlenül, a pusztában Belár fiainak nejeire, kik férjeik nélkül sátrakban tanyáznak, s gyermekeikre bukkának, kiket is vagyontól sebes nyargalva a Meotis ingoványaiba vivének. Történt pedig, hogy azon gyermekek közt az alánok fejedelmének, Dulának két leányát is elfogták, kiknek egyikét Hunor, másikat Mogor vevé nejül. S ezen nőktől vették eredetüket minden húnok és magyarok. S miután azon ingoványok közt hosszasan időztek, lőn, hogy igen erős nemzetté kezdtek növekedni, és a tartományt őket befogadni és táplálni nem bírta.”

(Szabó Károly fordítása nyomán)

Mindezek a vonatkozások egyértelműen indokolják, hogy a néhai Kazár Kaganátus területén, azaz a mai Orosz Föderáció déli részén, a Don, a Volga és a Kaukázus által közrezárt háromszögben ma élő népek történelmének és kultúrájának vizsgálatát a magyar társadalomtudományok kiemelten fontosnak tartásák. A Kaukázus északi előterében élő türk, iráni, illetve kaukázusi nyelveket beszélő népek története azért is lehet fölöttébb izgalmas a magyar művelődéstörténet számára, mert e népek egy részéről egyértelműen kimutatható, hogy őseik már a Kr. u. VII–VIII. században is a mai településterületeiken éltek, azaz hogy a magyar honfoglalást megelőző időktől fogva folyamatos megtelepedésükkel számolhatunk. A magyar nyelvi és egyéb kulturális párhuzamok – ilyen pl. a magyar népzene keleti kapcsolatrendszer – indokolják, hogy az itt élő népcsoportok közül elsősorban a türk balkárok, karacsajok, nogajok és kumukok hagyományos kultúrájának vizsgálatával foglalkozzunk.

Oroszország észak-kaukázusi térségébe – a Kabard-Balkár és Karacsáj-Cserkesz köztársaságok, valamint Dagesztán területére – más népzene kutató és folklorista kollégák bevonásával eddig három hosszabb gyűjtőutat szerveztem. Az első kiutazást 2000 szeptemberében sikerült megvalósítani, amikor elsősorban balkár falvakban végeztünk népzenei terepkutatást. Ekkor a karacsajok között csak három napot tudtunk eltölteni. A második gyűjtőútra 2007 augusztusában került sor, amikor is a hét évvel korábban meglátogatott községek mellett az eddig számomra feltáratlan völgyekben is készítettem felvételeket, sőt, ezúttal a Kubány-melléki nogaj településeken is sikerült a magyar összehasonlító zenefolklorisztika szempont-

jából nagy értékkel bíró dallamokat rögzíteni. A harmadik gyűjtésre 2014 őszén került sor, amikor Somfai Kara Dávid turkológus kollégámmal a dagesztáni kara nogajok félsivatagos szállásterületén, valamint Mahacs kala környékén, a Kaukázus előhegyeinek kumuk falvaiban dokumentáltuk a zenefolklor értékeit.

E gyűjtőutak során a sok-sok nyilvánvaló, nemegyszer gyakorlatilag dallamazonosságot mutató népzenei párhuzam mellett olyan egyéb folklóradatok, illetve járulékos információk is előkerültek, melyek súlya indokolja az elkezdett feltáró munka folytatását. Ilyen érdekes adat például az, hogy a karacsáj-balkár nép neve déli szomszédjaik, a grúziai szvánok nyelvében *szovarti*. Magukat egyszerűen *taulunak*, azaz hegylakóknak nevezik, de egymás megszólítására az *alan* kifejezést használják. Külső megnevezésük, azaz a *szovarti* népnév a sok feltárt folklorisztikai párhuzammal együtt számunkra egy nagyon izgalmas kérdést vet fel. Az eddigi feltárt adatok alapján ugyanis nem zárhatjuk ki, hogy a karacsájokban és a balkároknak az említett bizánci forrás „*szavartoi ászfaloi*”-nak nevezett, keleten maradt szavárd-magyar néptörzsek mai utódait tisztelhetjük.

„Amikor a türkök és az akkor kangarnak nevezett besenyők közt háború ütött ki, a türkök népe vereséget szenvedett és két részre szakadt. Az egyik rész kelet felé, Perzsia vidékén telepedett le, s ezeket a türkök régi nevén mostanáig szavartoi ászfaloinak hívják, a másik rész pedig vajdájukkal és vezérükkel, Levedivel nyugatra ment lakni az Etelküzü nevezetű helyekre, amely helyeken mostanában a besenyők népe lakik.”

(Moravcsik Gyula fordítása nyomán)

Az itt rendelkezésemre álló terjedelmi keret nem teszi lehetővé, hogy akár csak vázlatosan is összegezzem az eddig feltárt, magyar párhuzamokkal rendelkező észak-kaukázusi türk folklór adatokat. Ezért egy olyan hősenekszöveg balkár változatát szeretném bemutatni, mely eddig csakis a tauluk hagyományanyagából került elő. Bijnöger hős énekét több mint húsz változatban sikerült eddig rögzítenem. A Nart eposz részeként számon

tartott történet érdekessége, hogy a magyar csodaszarvastörténet-törzsek szinte összes ismert mozzanatát tartalmazza. A karacsájok és a balkárok ma Mohamed próféta hívei, őseik azonban viszonylag későn, csak a XVII–XVIII. század fordulóján csatlakoztak az iszlám-

hoz. Korábban a térségben tevékenykedő ferences szerzetesek igyekeztek a taulukat a keresztény hitre téríteni, de ha elfogadták is a krisztusi tanokat, az ősvallásuknak számító tengriánus hit istenségeit továbbra is tisztelték, illetve rítusait továbbra is gyakorolták. Az ezekhez tartozó rítusénekek, illetve szokások és hiedelemcselekmények a folklór szintjén máig megtalálhatók, és a folkloristák számára dokumentálható állapotban jelen vannak a karacsájok és balkárok hagyományos kultúrájában. Széles körben elfogadott tételnek számít, hogy a középkori magyar krónikákban, valamint a regösénekekben felbukkanó csodaszarvas-motívumok egy valaha koherens eredetmonda, esetleg az elveszett magyar hősepika valamely totemisztikus elemeket tartalmazó darabjának a fennmaradt fragmentumai. Amint láthatjuk, a magyar anyagból ismert törzsek Bijnöger hős énekében is a szövegtípus felismerhetően rokon változatának egyes meghatározó mozzanatait alkotják.

BIYNÖGERNI JİRİ**BIYNÖGER HÓS ÉNEKE***Gezox ulu da ol jigít tuwgan Biynöger*

Vitéznek született Gezoh fia, Biynöger

Erle içinde da maxtalip kelgen batır ed

A férfiak közt dícsérték bátorságát

„Tamata karındaşing Umar ol it awruwdan awruydu”

„Idősebb fivéred Umar betegségben szenved

Anga jararık ol ak maralnı sütü-dü

Arra gyógyír a fehér szarvasüő teje”

„Ani tutarık a ana karındaşingı itı-di”

„Azt megfogni csak anyai rokonnak kutya képes”

Biynöger bardı da ana karındaşına it tiley

Biynöger el is ment az anyai rokonnaihoz a kutyaért

Ana karındaşları egeçten tuwganča körmelle

Anyai rokonnai nem nézték, hogy néjünk gyermeke

Ala Biynögerge it küčüklerin bermelle

Ők Biynögernek kutyakölyköt nem adtak

„Sanga it bermegen itı kibik it bolsun!

„Neked aki kutyát ad, maga is legyen kutya!

Da ol kesi da Biynöger kibik tüp bolsun!”

Ő maga is vesszen el, ahogy te, Biynöger!”

„İzi bila bardım Kubadıylaga it tiley

„Utána elmentem a Kubadijokhoz egy kutyaért

Ala bermesele da ne madar bolsun” – dey

„Ha ők sem adnak, akkor mit tegyek?” – mondta

„Kubadıyları wa oy konak kibik kördüle

„A kubadijok igazi vendégként fogadtak

*Manga tuttula da eger itlerin berdiler*Fogták és egy agár¹ kutyát adtak nekem*Bıllay kün kelsin a menin süymegen kanlıma!”*

Ilyen nap szálljon az engem utáló ellenségemre!”

Üč ayaklı bir kıyık čıktı allıma

Erre egy háromlábú szarvas termett előtte

Eki ayagından a üçünčüsü bek biyik

Két lábánál a harmadik sokkal hosszabb

Eki müyüzü wa etge čančılğan šiš kibik

Két szarva olyan, mint a rablólóhús nyársai

Endi ol kıyıkni men süre izlay tebredim

Akkor azt a szarvast én üldözni kezdtem

Ullu Basxannı wa kar tawlarına örledim

A nagy Baszkhan völgyének havasaiba felmentem

Arip-talıp a sagışxa batıp olturdum

Kimerülve gondok közt lelültem

Uwču başlıgımı kar jummakladan tolturdum

És a vadászruhám kapucnijába hódarabokat tettem

Akılımı da uzakka atıp taşladım

Elvesztettem a józanságomat

Ol kar jummakladan a basxııla etip başladım

És a hódarabokból egy létrát emeltem

Örlep čikkan em ol kıyın tawnu başına

Azon felmáztam egy meredek hegy csúcsára

Mudaxlık keldi da Gezox ulunu janına

De akkor nagy kín szállt Gezoh fiára

Karadım-karadım, men kıyigimi körmedim

Hiába fürkésztem, nem láttam a szarvasom

Dagı da bir-az bargandan sora esledim

Miután tovább mentem, akkor észrevettem

Sora men kıyikke bılay aytıp sorgan em:

Aztán a szarvastól így kérdeztem:

– Ey tamaşa, jaşırmay aytçı, sen kimse?

– Hé, te csoda(lény) ne csapj be, mondd meg ki vagy?

Kerti da sen şaytanmısa, jinmise?

Valójában sátán vagy, vagy dzsinn?

– Men – degen edi ol – şaytan da jin da tüyülme

– Én – mondta ő – nem vagyok sátán, sem dzsinn

*Apsatını kızı Fatimat degen ma menme*Apszati² lánya vagyok, Fatimat az én nevem*Aşadın, içting da sen etibizden toymadın*

Ettél is ittál is, de a húsunkból nem laktál jól

Kaya-ıranda da sen bizge jaşaw koymadın

A sziklaszirteken sem hagytál nekünk békét

*Alay bolsa da men sanga bir-eki 'algış' eteyim*Ezért én most egy pár 'áldást'³ mondok rád*Töben janing bir tengiz bolsun, terk bolsun*

Alattad legyen tenger, örvénylő

Ogarı janing bek biyık bolsun, kök bolsun

Felettad legyen magas, kék ég

Eki kündeş bir-birin körmez bek bolsun

A két vetélytárs (ég és tenger) ne is lássa egymást!

Ma anı içinde wa jaşar kününg köp bolsun!

És köztük te sokáig éljél!

„Ay, men tübedim şaytanča bir kiyikke

„Ó, én találkoztam egy sátáni szarvassal

Süre ketip a čikkan em čingil biyikke

Üldöztem, és úgy másztam fel erre a sziklaszirtre

Tap ol aytšanča töben janım terk boldu

Épp ahogy ő mondta, alattam örvény lett

Ogarı janım a biyik čingil kök boldu

Felettem pedig a magas ég lett

Ma ol iranda da jaşar künüm köp boldu

Azon a sziklaszirten sok napot töltöttem

Kiyigimi etken kargışı kabil boldu

A szarvasom átka beteljesült

Ol tar iranda men on beş künnü jaşadım

Azon a szűk sziklán tizenöt napig éltem

Bilek şawgütlerimi wa jirtıp aşadım

Karom izmait letépve megettem

Uwçu it nögerim manga karap ürgende

Vadász kutya társam mikor rám nézve ugatott

Tar kaya-iranda kiyinliklanı körgende

Amikor a szűk sziklaszirten szenvedtem

But čabaklarımdan kesip ma itke aştattım

A kutyámat combom levágott húsával ettettem

Kesim bila birge on beş kün jaştattım”

És magammal együtt tizenöt napig éltettem”

Umar karındaşım bir aman tüş körgen ed

Umar fivérem egy rossz álmot látott

Da billay işleni bolurun bilgen ed

Ő tudta, hogy ez fog történni

Da siz karagiz Umarnı körgen tüşüne

Lássátok, Umar mit álmodott

Ol izley bargan-dı ma Biynöger üsüne

Elment megkeresni Biynögert

Karındaşı Umar Biynögerni tas etti

Umar fivére Biynögert nem találta

On altı könden awruw üsüne keldi

Tizenhatodik napon talált rá a betegre⁴

– Karındaşım, bu aman kün sanga nek keldi?

– Testvérem, ez a szerencsétlenség hogy szakadt rád?

Ol iranlaga kuş da kirmey-di, tüş! – dedi

Arra a sziklára a madár sem száll, gyere le! – mondta.

Biynögerni endi kolundan juk kelmey-di

Biynöger már semmit sem tehetett

Ol beklenngen da eter amalin bilmey-di

Hiába próbálkozott, nem talált kiutat

Awruwlu Umar Xolamga kuwgun etti

Beteg Umar Kholamba követet küldött

Malkar, Čegem, Basxan da kalmayın jetti

Malkar, Csegem, Baszkan⁵ népe is eljött

Ala tik iranda ma Biynögerdni kördüle

Ők a meredek szirten látták Biynögert

Boluşluk ete almay izlarına kettile

De nem tudtak segíteni, így hazatértek

Karındaşı Umar tuwrasından a ketmey-di

Fivére, Umar nem tágított tőle

Ne tilese da Biynöger etmey-di

De bárhogy kérte, Biynöger nem tette meg

Umar dey: Endi izıma kaytayım

Umar így szólt: Én is hazatérek

Tüşmeseng da sanga eterimi aytayım

Ha nem jössz le, elmondom mit teszek

Tamata kızıngı kün-čikkanğa satarma

Idősebb lányod napkeletre adom férjhez

Kiči kızıngı wa kün-batxanğa atarma

Kisebbik lányod napnyugatra küldöm el

– Umar – dedi – seni sözleringi bileme

– Umar – mondta –, én tudom mit akarsz

Alanı aytıp sen menden juk da tapmaysa

Hiába monddod, én nem teszem meg

Babugentde bar-dı meni bir tos katinım

Babugentben van egy kedvesem

Anı körsem, bar edi bek köp aytır zatım!

Ha őt látom, neki elmondom bánatom!

Biynögerni tilegin Umar bek kabil kördü

Biynöger óhaját Umar meghallgatta

Tos katinına barıp xaparın bildirdi:

És a kedvesének róla hírt vitt:

– *Kabartida kelinim, sen tursang a örge!*

Kabarti⁶ menyecske, kelj most fel!

Bijnöger tosung xazir-di körge kiriwge!

Bijnöger, kedvesed nemsokára sírba száll!

Tos katini turdu, tangnga deri xant etti

Kedvese felkelt, és hajnalig sietett

– *Bijnöger ölgen jerde ölürme – dep ketti*

– Ahol Bijnöger meghal, én is haljak meg – mondta

Mičimay tebređi eki butun at etip

Megállás nélkül haladt, lába volt a lova

Jilay-jilay barad kölek allin köl eti

Sírva ment, az ingén patakzott a könny

Butlarin, eki kolun da kamči etti

Lába és kezei mint a lovas ostora

Terlep-küyüp Bijnöger tosunu ol jetti

Izzadva, kimelegedve ért kedveséhez, Bijnögerhez

– *Uyalmasam, sanga jeter edi bilegim*

– Ha tudnám, karommal érintenének

Kabil bolsun bügün a sanga etken tilegim!

Az én kívánságom ma teljesüljön!

Men kesim tikken köleging üsüngde

A magam varrta inged van rajtad

Sen kalay tüškense uw-irannga bu künde?

Te hogy kerültél arra a vad szirtre?

Ol ak kölegingi ma közleringe čirmači

A fehér ingemet kösd a szemedre

Atlinlingi da uçundan tutup birgači

A kutyádat hátrahagyva vessd le magad

Aytxanima ugay deme da, sen tingilači

Ne utasíts vissza, hallgass meg!

Men tiken kölekni közleringe da čulgači!

Az általam vart inggel takard el szemed

Oy aytxanlay etti da, irandan sekirdi

Úgy tett, ahogy ő mondta, leugrott a szirtől

Mičimayin a bir kan xirttikla kekirdi

Rögvest sok vérrögött hányt akkor

Mından čikkan edi jigit, temir irgaklay

Mint a vaskaró olyan volt, mikor elment

Andan a endi ol čulganip jün gulmaklay

Most olyan lett mint egy gyapjú gombolyag

Jangiz kekeli tüštü tosunu allina

Csak porhüvelye esett a kedvese elé

Ol sagat tosu da kiptisin urdu karnina

Kedvese akkor ollójával hasba szúrta magát

(Oghari Malkar, Kabard-Balkár Köztársaság,
Somfai Kara Dávid fordítása)

Vegyük sorra a szöveg egyes, a magyar töredékekből ismert elemeit! Számunkra tanulságos lehet már a két vadászó testvér nevének etimológiai vizsgálata is. E két személynév megjelenése ezen a helyen nézetem szerint nem véletlen. Az Umar-Hunor, illetve a Bijnöger-Benger/Venger (azaz Magyar) személynévek hasonlatossága szembeötlő, s tegyük hozzá, hogy a türk nyelvekben az m-b (egyes esetekben az m-b-v) egymás váltóhangjai-ként funkcionálnak. Ide kívánczik az az adat is, mely szerint a tauluk közeli nyelvokonai, a szomszédos nogajok egyik folklór szövegében, Köten batir, azaz Kötöny vitéz (!) hősénekében említésre kerül a „magyar király”, aki ott is „Benger kiral” néven szerepel. Talán a *Gezoh* személynév, azaz a testvérek apjának neve is párhuzamba állítható a magyar Géza személynévvel, de megjegyzendő, hogy a magyar krónikák egyik csodaszarvasát üldöző (nem mellesleg „kun” származásának mondott) hősünk teljes neve is *Böngér* fia Bors:

„Akkor ez a négy úr egymás közt tanácsot tartott, és a hozzájuk hű lakosok kérésére megállapodott abban, hogy a sereg harmada a föld lakosaival együtt a Zólyom-erdőbe megy, és ott az ország határán kőből meg fából is hatalmas erősségeket csinál, hogy a csehek vagy lengyelek lopás vagy rablás végett valamikor be ne jöhessenek az országba. Közös elhatározással evégre Böngér fia Borsot küldötték ki vitézeivel. Mikor a Garam folyó mellett lovagoltak, egy szarvas futásnak eredt előttük, és nekivágott a hegytetőknek. Bors nagy sebesen üzőbe fogta, és a hegyormon lenyilazta. Majd midőn azokat a hegyeket ott körös-körül szemügyre vette, az a gondolata támadt, hogy várat épít ott. Azonnal össze is gyűjtött sok-sok várnépet, és egy magasabb hegy ormán igen erős várat emelt; egyszersmind a maga tulajdon nevét ruházta rá, úgyhogy Bors várának hívják.”

Anonymus: *Gesta Hungarorum* (Pais Dezső fordítása)

A magyar csodaszarvas-adatok egyik ellentmondásos eleme, hogy míg a Kézai Simon krónikájában felbukkanó, a magyarok ősapáit a meotiszi ingoványokba vezető szereplő szarvasünöként, azaz nőstény állatként jelenik meg, addig a regösénekeinkben már csodafiú szarvassal, azaz hím állattal találkozunk, hiszen hangsúlyozottan szarvai vannak, melyek „Ezer ága-bogán ezer misegyertya / Gyújtatlan

gyúladjék, oltatlan aludjék”. *Bijnöger hős énekében* ugyanígy találkozunk mindkét ivarirányban értelmezhető jellemzőkkel, hiszen Bijnögernek egyértelműen a szarvasünő tejét kell elhoznia, ugyanakkor első találkozásuk alkalmával, a lény alakját leíró strófában azt olvashatjuk, hogy „Két szarva olyan mint a rablóló nyársai”. *Bijnöger hős énekét* a magyar regösénekek anyagával leginkább párhuzamba állító epizód a hős párbeszéde az üldözött lényvel. Itt a szarvas – miután üldözője utólérte – megáll, szembefordul Bijnögerrel (Gezoh fiával), s közli vele, hogy őt nem lehet levadászni, hiszen ő nem egy halandó szarvas, hanem Apszatinak, a vadászat istenének gyermeke. E toposz édes testvérével találkozhatunk regösénekeink szövegeiben is, amikor itt az üldöző szerepét viselő Szent Istvánhoz (aki – ne feledjük – szintén Géza fia) így szól a csodaszarvas:

„Ne séss, ne séss, uram Szent István király,
az én halálomra
Mert én nem vagyok tenéked vadlövő vadad
Hanem én is vagyok az Atyaistentől hozzád követ”

(Dozmat, Veszprém m.)

Az isteni lényt üldözése révén mintegy megszégyenítő hős megátalkozása, majd megbűnhődésének jelenetei a Bijnöger-történetek más változataiban is szerepelnek, s a hősepika szokványos fordulataiként jelennek meg. Számunkra a magyar hősmesék egyik legismertebb típusából, a *Fehér ló fia* történetéből lehet ismerős a segítőjét (ott a griffmadarat, Bijnöger esetében a kutyáját) saját combjának húásával etető hős motívuma. *Bijnöger hős énekének* más változataiban megjelenik a „szarvas, kijelöli egy szakrális épület megépítésének helyét” motívum is, mely mozzanattal a magyar középkori forrásokban is találkozhatunk, ahol Szent Lászlónak megjelenik egy csodás szarvas, majd amikor a lény eltűnik, a király elhatározza, hogy azon a helyen építteti meg a váci székesegyházat.

Úgy vélem, mindezek a párhuzamok azt mutatják, hogy regösénekeinknek a magyar középkori krónikák csodaszarvasairól érkező, illetve ide vonatkozó szövegtöredékei nem véletlenszerű, hanem genealógiai kapcsolatban állnak az Elbrusz északi lejtőin élő karacsájok és balkárok élő folklórjában máig dokumentálható *Bijnöger hős énekének* történetével. A magyar folklór alakzatainak az észak-kaukázusi türk népek körében egyre nagyobb számban mutatkozó párhuzamai emellett arra is ráirányíthatják figyelmünket, hogy az Európát a késő ókortól kezdődően több hullámban érintő, keleti irányból elinduló népvándorlás színterein élő mai népek hagyományos műveltségének vizsgálata a jövőben is bőven adhat feladatot a magyar néprajzkutatók számára.

JEGYZETEK

- 1 Eger = agár
- 2 Apszati a balkárok ősvallásában a vadászat istene
- 3 Algış = áldás, itt átvitt értelemben „átkot”
- 4 Itt: bátyjára
- 5 Balkárföld gleccserpatakjainak völgyei
- 6 Itt: a kabardok népéből (a kaukázusi nyelvcsaládhoz tartozó nyelvet beszélő szomszédnép) való

Alexa Károly

Bevezetés egy tervezett antológiához

A Kelet-motívum a magyar irodalomban

■ 1990-ben két dél-alföldi magyar író Mongóliába és Kínába utazott. Ez az utazás meglehetősen szokatlan volt a korábbi évtizedekhez képest: a Magyar Írószövetség erősen és szervezeten (és persze kontrolláltan) támogatta ugyan tagjainak „keleti” útjait, de ezek többnyire bizonyos politikai-kultúrdiplomáciai színezetű aktualitásokhoz kapcsolódtak, és ritkán lépték túl keletre Szovjet-Kazahsztánt. Mongólia felé a kivételt a nagyon ritka protokolláris események jelentették, meg legfeljebb az esendő műfordítói csereutak. Az ötvenes években még oly virulens magyar–kínai kapcsolatot is beárnyékolta a szovjet–kínai ellenségeskedés, amely – mint emlékeztet – az 1969-es Usszuri-vidéki incidenssel szinte (atom)háborús helyzetbe torkollott. Azt sem feledve, hogy az előző esztendőben, 1989-ben robbantak ki a – szükségállapotot és így némi külföldi bojkottot kikényszerítő – kínai diákzrendülések. India, Ausztrália vagy Japán szóba sem jöhetett. Vietnám is csak a háború végével.

A két író utazása – mint a szórványos írásos információk alapján feltételezhető – privát kirándulás volt, de nem nélkülözötte a hivatalos (és anyagiakkal is felerősített) támogatást sem. (Még ha ennek voltak is súlyos adminisztrációs kellemetlenségei: pl. az, hogy az erős pártállami beágyazottságú mongóliai magyar nagykövetség nem intézte el időben a kínai vonaton elengedhetetlen helyjegyet, és így onnan haza kellett térniük, hogy az utat két hét múlva – újra a kiindulópontból – folytatni tudják.) Nem tartozik szorosan a történethez, de nem mellékes tény, hogy a hosszú (talán egy hónapos) útra éppen a rendszerváltozás döntő esztendejében került sor, és ennek lenyomata határozottan észlelhető egyikük beszámolójában, elsősorban annak riportos megjelenítésében; jelesül az, hogy a mongóliai közállapotok rendületlenül magukon viselik még az orosz állami elnyomatás és a szovjet-mongol párturalom jellemzőit. Groteszk paradoxon, hogy a posztstalinista kulisszák között heveny oroszellenesség uralkodott. A másik beszámolóban ennek az „átmeneti”

belpolitikai helyzetnek a konkrétumai nincsenek jelen (a szöveg „közérzetében” annál inkább tetten érhetők), noha írója „privát kötődése” erősebb az úti programok megszervezésében társánál, mivel rokonságfélében van a helyi magyar adminisztráció egyik tagjával (ezt a mellékes tényt sem tőle, hanem társától tudjuk).

Jelképesnek érezhetjük, hogy a mongol főváros neve az egyik úti jegyzetben a megszokott pártállami Ulanbátor (Ulaanbaatar), a másikban az ősi és az itthoni szóhasználatától teljesen idegen *Urga*. Termékeny véletlennek mondható, hogy éppen akkor, amikor ez a másik író úti jegyzeteit formázza, készül el Nyikita Mihalkov remek filmje, szintén *Urga* címen, és *Közel az Édenhez* alcímmel. Két nagyon különböző civilizáció találkozik benne, hallatlanul sok szintet jelenítve meg: térképezetek, időfelfogás, létmód, fajtaeltérések stb. A film az „urga” szót is megfejti: jelent egyfelől egy pásztorbotot, aminek végén egy lasszószerű alkalmazhatóság található a birka befogására, másfelől a szexuális intimitásnak azt a helyét a sztyeppén, ahova a (találomra?) eldobott bot leesik. Mindenesetre ez a szó, az „urga/Urga” mint földrajzi megnevezés, éppen ennek a könyvnek a címe alapján lett része a magyar irodalmi földabrosznak: *Az urgai fogoly*. Természetesen Krasznahorkai László ez az utazó, a szerző, aki ekkor már túlvan három korszakos könyvén: a *Sátántangón*, a *Kegyelmi viszonyokon* és *Az ellenállás melankóliáján*, számos bel- és külföldi díjon és utazáson. Úton van Gyuláról a világhír felé. Ez az első keleti útja.

Útitársa Körmendi Lajos, aki a nyolcvanas évek elején számottevő publikációval jelentkezett (elsősorban a *Mozgó Világban*), ekkorra már visszavonul a maga kibocsátó közegébe, Karcagra, lényegében eltűnik az irodalmi nyilvánosságból. Izgalmas műfaji kísérleteiről és „keleti elkötelezettségéről” az irodalmi közvélemény csak megkésve értesülhetett. Utazásuk évében lett városa alpolgármestere. 2005-ben meghal, berekfürdői temetésén megjelenik hajdani útitársa is. Ő nem írt könyvet er-

ről az útról, ahogy a többi – zömmel a távol-keleti szovjet tagköztársaságokban tett – újáról sem: félreeső lapokban jelentek meg „idevágó” tárcái, riportjai, sőt versei is. Noha Krasznahorkai László (hallatlanul izgalmas: a legszélsőbb spirituális határok között száguldó, vergődő, kétségbeeső és megvilágosodó, a magyar irodalom metafizikai tradícióit megújító) orientalista tájékozódása és távol-keleti szellemi elköteleződése külön tanulmányt igényel, érdemes még néhány emlékeztető megjegyzést tenni e két író közös útjára, motivációik és élményeik végtelenen eltérő tipológiájára, az utazás megörökítésének összehasonlíthatatlanul különböző módjaira, azaz: szövegeik egymáshoz való viszonyára. (N B. Eredetileg hárman pályáztak az útra, a harmadik „dél-alföldi”, Sarusi Mihály Békéscsabáról azonban visszalépett.) Körmendi Lajos szétszórt rövid írásait valamiféle (felületes) élményrekonstrukció szolgálatába állítva, nemcsak a vele együtt utazó íróbarát „úti emlékeztetője” állítódik élesebb fénybe, hanem ennek a „kettős” távol-keleti utazásnak a – talán lehet így fogalmazni – mentalitása is pontosabban minősíthető lesz. Azaz: bekapcsolása a magyar szellemtörténet – egységében soha nem szemlélt – orientalista mozgalmába.

Körmendi Lajos *Kurgán* című versciklusa 1997-ben jelent meg, de jóval korábbi (tehát még a Krasznahorkaival megtett utazás előtti) verseket is felvett a kötetbe. Például a *Kurgánok között* címűt, ami nagyon pontosan és emelkedett líraisággal jeleníti meg azt a hitét és bizonyágtételét, hogy benne nem választható szét a magyar „itthon” és a kurgánok közötti „otthon”, de az idő sem osztható az itteni jelenre és az ottani múltira: „A végtelen pusztákon kéne nyargalódni / holtakból épülő kurgánok között. / Égi máglya alatt aszalódni, / s hallgatni, a patakvíz hogy csörög. / Kőszobrok előtt mélán eltűnődni, / míg hajunkra játszi szél köt bogot. / E pusztán – kipszak anyáölnön – időzni, / hogy szíved majd otthon vessen lobot” (1985). Másutt: „az álom / a hunokig csapong” (1985). Vagy: „zord szelek.../ vágnának végig / Tatársztán arcán” (1989). Aztán a híres (Kunkovác László fotóin is megörökített) írásos kőbálványok között: „a szomszéd hegy / ormán meglátok egy királyi párt, amint trónszékükön ülve / szórják a kincset a lábam elé” (1990). De ez már a közös út lírai élménye: „Urga szuszog, múltó álmában nevetve”. És ez is: „Mámorosan állok a végtelen pusztá köldökén, mélyre szívom / az otthonról is ismerős ürmök illatát, a földet nézem, / simogatom, talán a hunok nyomát keresem tekintetemmel, / vagy a tunghuk, a tokhárok, a szienpik, a tabgacsok, / az ázsiai avarok, az úzok, a szogdok, a türkök, az / ujugurok, a kirgizek, a dzsürsücsik, a karakitajok, a

/ mongolok patanyomát. Lehet, hogy a kunokét is?” És végül: „Otthonos volt a / látvány, a kitárulkozó végtelen pusztaság, / zavartalanul ősi vidék, maradéktalanul az enyém...” Tucatszámra idézhetnénk még verseiből a ráismerés vallomásos sorait. Hát még a régi és újabb úti jegyzeteiből... Alma-Atában (ma már Almati) egy ujugur költő házában pohárköszöntőt kell mondania: „Mit tehettem? Magyarországon van egy tájegység, a Nagykunság, ahol a kunok, kipszak-törökök élnek. Én ennek a népnek a fia vagyok. Az ujugurok tapsoltak, felugráltak, némelyek sírtak, a nagy rátalálás örömeiben összeölelkeztek.” Ez az idézet *A kilenc kínzások földjén* című posztumusz útirajzkötetből való, amit a halálon túl is jó barát, Sarusi Mihály rendezett sajtó alá, aki Körmendinek társa volt ezen a kazahsztáni úton, de a címet egy olyan szövegből vette, ami a másik, a már Krasznahorkaival megélt út epizódjait hagyományozza tovább.

Körmendi verses és publicisztikus útinaplóinak történetiszemlélete egy olyan östörténeti tradíció vállalása és deklarációja, amelyet semmi okunk mellőzni, sőt, bizvást kijelenthetjük, hogy az orientalizmus magyarországitörékei és irányai között kétségkívül ez a primátus. A magyarság legendákba nyúló, több szálból összeszövődő keleti eredetmondája ez, ami éppen úgy mutatható föl krónikás emlékeztetőket, mint etnográfiai-antropológiai érveket. A hun-magyar rokonság, a „*Nimród ágyékából*”, a Góg és Magóg, a Hunor és Magor-mítosz, a kettős honfoglalás, Szkítia stb. cáfolatlan tudásként él a romantika előtti magyar századokban (fölerősödve Otrókócsi Fóris Ferencnek 1693-as, *A magyarok eredete* című munkájával), hogy a romantika idején egyszerre erősödjön föl és hívja elő a maga szcientista kritikáját. Ez a hit olyan elképesztő tényekben mutatkozik meg, mint Körösi Csoma heroikus vállalkozása (1819–1842), és olyan magiszteriális művekben, mint Ipolyi Arnold *Magyar Mythológiája* (1854), a *Czuczor-Fogarasi szótár* (1862–1871, Aranytól a *Buda halála* (1863) és Jókaitól *A jövő század regénye* (1872). De ide vehetjük Beöthy *Volgai lovasát*, Gárdonyi *Láthatatlan emberét* és Herczeg *Pogányokját* is. Mára már – ez is a rendszerváltozás következménye – rendkívül éles tudománytörténeti és napi politikai viták tárgya lett (lehetett) az, hogy a századfordulóra miért és hogyan került ki ez a magyar eredettörténet az akadémiai tudományosságból, lett előbb nevetség tárgyává, utóbb, a kommunizmus idején tiltott tudássá. Mit sem törődve egy Csontváry, egy Ady, egy Szentkatolnai Bálint Gábor, egy Zajti Ferenc vagy egy Mándoki Kongur István és a Csoma lépteit követő Jakabos Ödön és Marcell Péter munkásságával. A mai

példákra (szerzők, tanulmányok, akciók felsorolhatatlan tömegére) csak emlékeztetve rögzítsük: ez az 1990-es utazás Körömdi Lajos számára arra volt alkalom, hogy a maga „kurultájós” meggyőződését újabb élményekkel gazdagítsa. Írói alkatának parancsát követve és ezt a szellemi kötődését demonstrálva fogalmazza meg tapasztalatait, amelyek tematikusan sok esetben egybeesnek *Az urgai fogoly*ban megjelenítettekkel, de azoktól a formálást tekintve és műfajilag teljesen eltérve. Körömdi a riportos tárgyilagosságot tartja elsődlegesnek; törekszik a minél több információ szinte bédékkeres egzaktságú rögzítésére; nem mellőzi a politikai véleménynyilvánítást; mindig többes szám első személyben beszél, útítársát meg is nevezi (K. L. „a magyar irodalom egyik legnagyobb regényíró tehetsége”); csak ott engedi meg a lírai hangot magának, ahol a spirituális kötődéséről beszélhet a távoli Kelet tájaihoz és népeihez. Mindezeket figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy Körömdi mongóliai és kínai úti feljegyzései a lehető legteljesebb mögöttes „életrajzi” egyezések ellenére minden tekintetben eltérnek Krasznahorkai László novellaciklusától.

Az urgai fogoly kezdő darabja az író, Krasznahorkai László utóbbi másfél évtizedes pályaszakaszának, legnagyobb vállalkozását dokumentáló regény-, esszé-, riportázs- és interjúorozatának. Ennek lényegét egy különös paradoxonban fogalmazhatjuk meg. Krasznahorkai ezekkel a rendkívül szenvedélyes művekkel csatlakozik a nyugati kultúra több mint kétszáz évre visszatekintő orientalista civilizációs mozgalmaihoz (kereséseihez, rögeszméihez, álmodozásaihoz), úgy azonban, hogy azokról látszólag a legkisebb mértékben sem vesz tudomást, és – természetesen – éppen ilyen eréllyel hárítja (kimondatlanul) az ebbe a spirituális körbe sorolható magyar kísérleteket is. A mongóliai utat intermezzónak tekintve jelöli ki terepeit: előbb Kínát, azután Japánt. Beszámolóinak minden mondatával azt sugallja, hogy számára ezek a helyek nem a nyugati ember kulturális nyitottságának vagy kulturkritikai indulatának, netán – mint ahogy ezt az újabban felerősödő hangok jelzik – valamiféle neokolonializmusának a célállomásai, hanem a személyes keresésé, az egyetemes és személyes egzisztenciális válsággal szemben esélyt kínáló „beavatódásé”, sőt: „megváltásé”.

Krasznahorkainak ez a – nyíltan még csak nem is érintett – elkülönülése mindenféle „orientalizmustól” felment bennünket attól, hogy konkrét párhuzamokat és megfeleléseket keressünk. És az „orientalizmus” két-háromszáz éves történetét annak lássuk, ami: tagolhatatlan civilizációs – és ma már mindinkább:

fogyasztói – jelenséghalmaznak, ami a (természetesen meghatározhatatlan) „mi” és „ők” szembeállításának alapján hirdet – ma már – kalandtúrákat a filozófiában, a kultúrában, a látványturizmusban, a gasztronómiában. Mindenben, ami „távoli”, de a globalizáció következtében már részévé vált a „nyugati ember” közvetlen környezetének és mindennapjainak. A „Kelet” – a domesztikált, tehát bekebelezhető idegenség. Ily módon hovatovább már elfelejtkezünk a „nemes” romantikus kezdetekről, egybemosódnak a magas kultúra törekvései a legalantasabb giccsel, az artisztikus szenvedély az aprópénzre váltott egzotikummal, a tudomány heroizmusa az alantas izgalomkeltés technológiáival. A szöktetés a szerájából, a Pillangókisasszony, A csodálatos mandarin, a Turandot, az Aida, a Gyöngyhá-lászkok, Richard Strauss *Also sprach Zarathustra*-ja mellett ott vannak az idétlenség nonpluszultrái: a Jackie Chan-mozik, a pletykaszintű Egy gésa emlékiratai, ott van *Piedone Hongkongban* és *Egyiptomban*; a *Mahabharata*, a *Bardo tödöl*, Herder, Az Egyiptomi Halottaskönyv, Goethe, Gauguin. Vagy akár a provokatív Edward Said *Orientalizmus*-könyve mellett ott van Tom Cruise mint „utolsó samuráj”, Marlon Brando mint a Bounty sármos lázadója, az „éneklő” és a „beszélő” kutya, Japán Godzillája, a *Bíbor pillangó*, a Budapesten is forgatott *Kémjátszma*; az *Énekek éneke* mellett a Karinthy által sommásan maszlagnak ítélt Meyrink-féle *Gólem*. Együtt állnak szétválaszthatatlanul *A fáraó bosszúja*, Veidt *Hindu síremléke*, „arábiai Lawrence”, a kínai opera, a szumo, a jakuzák, a pho leves, az *Angol beteg*, a *Bagdadi tolvaj*, a *Káma Szutra*, Kim Ir Szen gyermekei, a zen, a szitárzene, Mao Ce-tung a Jang-céban, Lechner Ödön és Körösfői-Krisch távol-keleti ornamentikája, a sinto, a pinjin, Kin-Tseu, Makao és a makao, a Terebess-portál, Firdauszi, Csokonaitól *A Hafíz sírhalma*, a *Bhagavad-Gita*, a jóga, az ikebana, a szukijaki, Pierre Lotti, *Onibaba*, a selyemfestészet, a Kono istenként tisztelt James Cook levágott feje Kealakekua öblében, a szusi, Geeneway *Párnakönyve* (ugyanaz a „forrása”, mint Krasznahorkai *Északról hegy, Délről tó...* című regényének, Muraszaki Shikibu egy évezredes regénye, amit Hamvas Béla fordított magyarra), a XIX. századi regények borzongató kínai ópiumbarlangjai, Maugli, Vörösmarty és az *Ezeregyéjszaka*, jin-jang, a koala, a mandarin, a *Perzsa levelek* és *A halál kilovagolt Perzsiából*, a konfucianizmus, *Krokodil Dundee*, *Az érzelmek birodalma* (Osima Nagisa), a kutyahús, pagoda, Kuroszava *Machbetje*, *Lear királya* és *Derszu Uzalája*, kimonó, bambusz, lótusz, hinoki, Kemény Katalin és Hamvas Béla, a Ming-porcelán, a

tatami, a kabuki, Jókai „törökjei”, Baktay Ervin, Verne Fogg Phileasa, Tibet, Lafcadio Hearn, a *Negyvenezer mérföld vitorlával és gőzzel*, némely Rejtő Jenő és May Károlyok, a taoizmus, „kínai tincs” a *Pacsirtában*, *Híd a Kwai folyón*, a maláj pantum, a dalai láma, a szuffizmus, a misszionáriusok, az akupunktúra, kalózok, az Alhambra (Krasznahorkai: *Távoli felhatalmazás*), Paganel maori tetoválása, Benyovszky, Koestler, Kosztolányi és Illyés keleti fordításai, Weöres utazása, Határ Győző, Tolvaly Ferenc, Temesi Ferenc és Terebess Gábor, a magyar haiku-költők serege (Weöres, Zalán, Fodor Ákos, Faludy, Tandori, Szennay, Szőcs Géza, Sajó László, Körmendi Lajos – ! –, Csokits, Géczi, Bakos Ferenc, Fábíán, a Napút különszámai stb.), és sorolhatnánk vég nélkül – mire se menve ezzel a név-, cím- és témazuhataggal.

A számos megszívelendő magyar példa közül azért emeljünk ki kettőt csupán, annak illusztrálására, hogy miként próbálta befogadni a modern magyar irodalmi szellemiség az „oriens” európai (!) üzeneteit. Mert egyik sem az eredetivel, hanem mindkét „irány” már az asszimilált Kelettel találkozott. Csak azzal tudott találkozni – a békés, gazdag Temesváron az első világháborúban és a csöndbe süppedt Budán a harmincas évek zajlásai közepette. Az egyik szövegemlék Gozsdu Elek levélregénye, a másik Szabó Lőrinc versciklusa. Ezeket az egymástól mentalitásában eltérő példákat bizonyos elemeik miatt azért mégis talán okkal tekinthetjük Krasznahorkai „Kelet hódítása” előzményeinek.

Gozsdu Elek különös temesvári levélgyűjteménye – amit jó okkal vélhetünk regénynek, noha csak egyetlen élő olvasóra számított, arra az asszonyra, akinek a levelek íródtak, napra-nap 1906 és 1915 között – enciklopédiája a századelő kifinomult ízlésének, mondhatni szépségválságának. Regisztere és katalógusa azoknak a képeknek, zeneműveknek, irodalmi alkotásoknak, műemlékeknek, történelmi alakoknak, kertművészeti ajánlásoknak, amelyek a kor „legelvarázsoltabb” lelkeit töltötték el áhítattal, meditációs anyaggal, intim beszélgetési témákkal. Grieg, Böcklin, Wilde, Maeterlinck, Chopin és mások mellett – de talán előtt – a keleti mesék, mítoszok és legendák voltak hallatlanul kedveltek, egy-egy téma és név szinte kultikus tárggyá emelkedett. Mindenben ott lehet a mélyben a beavatás titka; hitték és vallották: olyan tapasztalat ez, ami túlmegy mindenben, amit az érzékszervek közvetíteni tudnak. Aki beavatott, az egyszerre van otthon a földi valóságban és a szellemiben, az igazi, a végső realitásban. Gozsdu leveleiben egymás mellett szerepelnek az egyiptomi, a héber, a hindu, az athoszi keresztény emlékek, a kínai mesék és legendák, de minde-

nekelőtt a japánok. Számára-számukra elválaszthatatlan a megidézetekben a tudás és a képzelgés. Mindenesetre a levelek naprakészek a századelős jelen európai kultúrájában, aminek egyik meghatározó eleme: sokak Keletről várják a megváltást lelki értelemben és az artisztikum világában. És ez a korjellemző Temesváron is érvényes... Gozsdu asztalán mindig ott van Lafcadio Hearn és Hadland alapműve, és amikor összeakad egy lábadozó katonatiszttel, aki japán stílusú ex libriseket rajzol, nem okoz gondot neki, hogy azonnal 10-15 könyvet le ne vegyen a polcra a japán művészetről. S mi mást kapna ajándékba ettől a „kismestertől”, mint egy japánruhás, japán stilizációjú Szent György-metszetet? Lássunk egy-két sort Gozsdu-tól: áhítat, rajongás és melankólia, misztikum és misztifikáció, artisztikum és dekadencia. A művészet mint életpótlék. Így ér véget a XIX. század. „A japán mesék! Ezek a mesék rendszerint összefüggésben vannak az élet és halál jelenségeivel, és azt éreztetik, hogy nincsen halál, és hogy a meghalt emberek lelke a testi halálon túl is él, eszmél, gondolkodik és érez, és gyakran belekeveredik a földön élő emberek dolgaiba. Ezek a lelkek néha gyöngéden materializálódnak, és testi formákat is öltenek, és beszélni is tudnak, és hol segítenek a földi embereknek, hol pedig szenvedéseket okoznak. Az élet tehát állandó kontaktusban van a halállal, és eszerint nincsen halál, hanem van az örök egyéni élet, amelyben az egyéni ember újra- és újrászületik.” „A hinduk ezoterikus tudománya azt állítja, hogy a virágok is az intelligenciára fognak evolválódni. A legmagasabb cél a legmagasabb, a legtisztább intelligencia!... Mi, akik sejtjük ezt a sorsunkat..., küzdünk minden erőnkkel a legmagasabb fejlődési fokra, ahol azután az állandó szintézis öröme vár reánk.” Az athoszi templomokról: „Misztikus művészet ez, ahogy misztikus az élet maga.” Egyszer a női zsebkendőkről értekezik, a velencei, flandriai csipkék után így ömlik a képzelet habzó keleti kolorizmusa. A mélyben a bevallatlan, mert bevallhatatlan, kényszerű és szomorú szerepjáték, egy koros férfi ír az ifjú asszonynak: „És a szultánok fehér, sáfrányszínű, smaragdzöld és égően piros, halványkék, aranysárga, krizoprászöld színű zsebkendői... és a hárem chiaroscurójában élő szőke cserkesz szüzek, barna georgiai leányok – ezek mind-mind epedve várják a szultán finom gesztusát, és várják, hogy mikor érinti őket a szép, az ifjú szultán zsebkendője. Nézze – mikor a feje egy nagyon kicsit fáj, vegyen ki a hűvös fehérneműs szekrényből egy hűvös, fehér zsebkendőt és cirógassa meg vele a mellét, halk és gyöngéd mozdulattal tegye ezt, és édes varázslatot fog érezni, mert igen, lelke van a zsebkendőnek...”

Szabó Lőrinc verseinek van egy 1990-es kiadása *Vers és valóság* címen, ami minden vers után közli a költőnek azokat a versmagyarázatait, emlékeit, értelmezési ajánlatait, amelyeket élete utolsó éveiben fogalmazott meg az utókor számára. Elképesztően izgalmas emlékfolyam ez, egyszerre viviszekció és ars poetica. A „keleti tárgyú” versek zöme a *Különbéke* című kötetben olvasható, a harmincas évek közepéről, de egy-egy darab később is felbukkan. Alighanem ekkor gyűlt fel a költőben az a fajta tudás, ami már lehetővé tette a számára, hogy költészetét is gazdagítsa vele – éppen akkortájt, amikor Kerényi Sziget-mozgalma is működik, és amikor Weöres Sándor elindul nevezetes távol-keleti útjára. S amikor – tehetjük hozzá – az európai és amerikai piacot előntik az olcsó izgalmakat és talmi egzotikumot nyújtó „kínai” regények. Ettől a korszaktól mi sem idegenebb, aligha kell erről bővebben értekezni, mint a századforduló-századelő áhítatos megváltás-rögeszméje, érzékenysége, szépségmámora. Szabó Lőrinc is annak az „elveszett nemzedéknek” a tagja, mint jelesebb nyugati pályatársai, akik közül nem egyet élete valamelyik szakaszában szintén megkísértett az egzotikus kalandok utáni vágy. Szabó Lőrinc idevehető versei – *Sivatagban*, *A kurtizán prédikációja*, *Ének az orrszarvúról*, *Bajrárm ünnepén*, *Urvasi és Pururavasz*, *Dsuang Dszi álma*, *Szun Vu Kung lázadása*, *Vang-An-Si* stb. – természetesen megkapták a kortársaktól és az irodalomtörténettől a kellő figyelmet, sok esett lázadó individualizmusának klasszicizálódásáról, ami talán a „nirvána-tan” iránti erősödő figyelmével is kapcsolatba hozható, miközben erőteljesen áthat nála mindent személyisége önkínzó hajlama és a relativizmusba hajló korszellem. Most csupán az emlékező jegyzeteknek azokra az elemeire utalunk, amik ennek az újfajta „orientalizmusnak” a mögöttesét világítják meg, amint egy ízlés csapongásának véletlenjeiből hamarosan intellektuális kalanddá válnak. És ki tudná eldönteni – még a költő efféle segítségével is –, hogy egy-egy vers létrejöttében hány percent az ihleté és mennyi az rációé. Legyen elég most egy idézetmozaikot összeállítanunk, mindennemű filológiai rendezettség nélkül. „Egyike a legelméletibb verseimnek, régóta folytatott buddhista tanulmányaim és olvasmányaim szülötte. De szülöttje saját lelkemnek is, hiszen az ember, aki gondolkodik, keresi a problémákat és a problémamegoldásokat. [...] Hogy a »szabbam ádíttám« kifejezést honnan vettem, azt már nem tudom, hiszen hinduista, védikus és buddhista olvasmányom rengeteg volt. Nagyon szerettem a Deussen-féle *Allgemeine Geschichte der Philosophie* hat kötetét, amely oly bőven foglalkozik az ókori hindu világ lelki-

ségével, s nagyon a *Reden des Buddha-t* és sok egyebet. [...] Dsuang Dszi filozófiájának egy kivonatolt könyvét (*Diederichs Verlag*) sokat olvastam, rengeteg számunkra érthetetlen anekdota és forgács van ebben is meg a társaságban is úgy, hogy tucatjával, sőt százával kellett átrágnia magát az olvasónak, míg valami európai logika számára felfogható képet talált. [...] Én antikrisztianus méregből, ifjúkori dühmaradványokból, de igazságérzetből is elhatároztam, hogy ebben a nyavalyás keresztény Európában, illetve Magyarországon terjeszteni fogom más, nekem tetsző vallásoknak és népi hiedelmeknek az anyagát. [...] Az egész történet kínai álarc mögé búvik. [...] Itt megemlítem, hogy én, mindent összevetve, körülbelül 35-40 kínai + hindu témát dolgoztam fel ilyen ifjúságnelvelő célzattal, de kétszázat akartam. [...] Az egész szerintem nagyon érdekes, de vallásbölcseletileg zagyva szimbólumok sorozata. [...] Ezeket a prózákat én úgy átéltem, mint valami szerelmet, mint egy hívő pap a prédikáció anyagát; és borzalmas hosszú és unalmas és bosszantóan naiv anyagából összevonással és magam gyártotta kiadós refrénformulával elkészítettem az európai ész és lélek számára elviselhető, sőt megnyerő változatát a hindu mondanivalónak.”

Mindez – kell-e mondani? – nem frivolitás, és még kevésbé gög. És mindennek semmi köze a létrejött magyar versek artistikus és spirituális minőségéhez.

Csáji László Koppány

„Szörnyen csodás” Kelet-képünk

A Kelet fogalmához kapcsolódó tudások, érzések és értékek kialakulása az újkori Magyarországon

■ Néhány éve egy ismerősöm Székelyföldön betért egy kocsmába, ahol elbeszélgetett a férfiakkal. Amikor az ősökről és az eredetről esett szó, büszkén mondta, hogy a „keleti népeket” tekinti rokonának. A társaság helyeslése után folytatta: ő magát tatárnak vallja amellet, hogy per-sze magyar. Jól elagyabugyálták. Nem tudta, hogy a szé-kelység körében még élénken él a tatár betörések és fosz-togatások korszaka, amikor meggyalázták asszonyaikat, lányaikat, felégették falvaikat, felkoncolták a férfiakat, és a túlélőket rabláncra a török szultánátusba vitték rabszol-gának. Nemigen kárhoztatható, hogy számukra a „tatár” szitokszó. Más diskurzustérben mozogtak. Ismerősöm számára a hun-kun-tatár-török (sőt, a japán, mongol) ro-konítás egyet jelentett a „kelet népe” kifejezéssel. A szé-kelyföldi szóhasználatban a tatár nem keleti, hanem a go-nosz barbár megtestesítője; velük szemben fogalmazták meg saját keresztény, magyar, székely identitásukat.

Ne gondoljuk, hogy ez a félreértés kivételes eset. Próbát tettem néhány ismerősöm körében, hogy mit jelent szá-mukra „a Kelet”. Három szót vagy kifejezést kértem, ami először eszükbe jut e fogalomról. A következő eredmé-nyeket kaptam: mesés, despotikus, szabad, diktatórikus, babonás, sokszínű, a kultúra bölcsője, gazdag, szegény, az emberi életet nem sokra értékelő, keleti gondolkodás vs. nyugati gondolkodás, fanatikus, buja, nem civilizált, ősi, ősokelet tisztelő, hagyományos, csúcsmódern, gyö-nyörű, büdös, kifinomult, barbár, idegen, és két ízben is szerepelt az a válasz is, hogy „Kelet népe vagyunk”. Mi akkor a Kelet? Van-e, lehet-e a kelet szót a magyar szó-tárakban definiálni? Írásomban azt kívánom érzékeltet-ni, hogy milyen folyamatok vezettek el a mai, sokszínű „Kelet”-fogalomhoz az elmúlt évszázadokban, és melyek a sajátos, magyar Kelet-kép gyökerei.

A „Kelet”-fogalom az antikvitásban alakult ki, és már a legkorábbi görög művekben tetten érhető.¹ Az ember immár messzebb látott szomszédainál, és elkezdte rang-sorolni a világot. Mezopotámia és Perzsia félelmetes és

csodás, egyszerre ismeretlen és vágyott világa vonzotta „Kelet” felé Nagy Sándort is. Hódításai nyomán egész Indiáig érződött a görög kultúrkör hatása, de ennél sok-kal nagyobb horderejű eredmény is bekövetkezett: a Kelet és Nyugat nászából létrejött egy hallatlanul fontos és termékeny eszmekör – a hellenizmus. Megdöbbentő-en sokáig, talán egészen máig érződik e korai Kelet-kép hatása. A rómaiakat is elvarázsolta a Kelet, amibe szá-mukra Egyiptom is beletartozott. A Római Birodalom összeomlásával, majd az arab hódításokkal az addigi, a Vörös-tengeren és az Indiai-óceánon át India, Északke-let-Afrika és az Arab-öböl felé irányuló hajózási útvona-lak Európa számára lezárultak. Ezer évig alig szerezhett Európa közvetlen ismereteket arról, hogy milyen is a Mediterráneumtól keletre lévő Ázsia.² A „mesés Kelet” suttogva vagy épp harsányan elbeszélte történetekbe burkolózott. Az ókortól élő toposzok „Babilon kincses városáról”, „India fűszereiről”, „a szkíták aranyáról” stb. többé-kevésbé tovább hagyományozódtak az írásbeli-ségben, azonban a kortárs világról közvetlen tapaszta-latok csak kivételes esetben rakódtak hozzá. Ilyen kivé-telek például – hogy csak a legismertebb világutazókat említsem – Kozmasz Indikopleusztész, aki már az Kr. u. VI. században hírt hozott Indiáról, majd a mongol világ-birodalom időszakában Marco Polo. A mongol világról már Rubruk és Plano Carpini szerzeteseken kívül más utazók beszámolóit is rendelkezésre álltak. A kereszt-es hadjáratok idején a Közel-Kelet egyes részei is néhány évszázadra viszonylag ismertté váltak. Ezek az ismeretek mégis távol álltak a mai fogalmaink szerinti higgadt le-írásoktól: kutyafejű emberek, csodás lények és szörnyek jelennek meg bennük. Úgy tűnik, ezek a „lények” mindig is az ismert világ határán vagy azon túl éltek. Egyre-más-ra érkeztek a beszámolók hajósoktól, utazóktól, misszio-náriusoktól, szerencsevadászoktól. Ezekhez később (az elmúlt két-három évszázadban) hozzáakódtak a média, majd a tudós kutatók híradásai is.

Az elmúlt negyed évezredben új tudományok születtek: a nyelvészet, a biológia, a néprajz, majd az antropológia, a szociológia, a régészet, és még sorolhatnánk. A világ a tömegkommunikáció és az iparosodás hatására felgyorsult, összezsugorodott és fogékonnyá vált arra, hogy az egyre inkább mellénk kerülő „távoli idegent” ne csak mesészerű elbeszélésekből, hanem megértve ismerje meg. Így kerültek a szörnyek lassacskán egyre meszebbre: a világóceánokba, majd a mélytengerekbe, végül pedig az űrbe, miután a zoológusok, antropológusok, geográfusok és botanikusok már gyakorlatilag a világ minden zugát bebarangolták, kikutatták, és nem maradt hely a glóbuszon ezeknek a „lényeknek”, akikre – úgy tűnik – valamiért mégis szükségünk van.³

Középkori krónikáink azon túl, hogy a magyarok „kelet felől” vagy „Szkítiából” jöttek, gyakorlatilag semmilyen kézzelfogható ismeretet nem közöltek a „Keletről”, főleg nem Ázsiáról. A döntően Homéroszra visszavezethető Szkítia fogalom a Duna és a Don folyók közötti térséget, Kelet-Európát tartja Szkítiának.⁴ Európa határát ugyanis az akkori szóhasználatban a Tanais (Don) képezte. A korai idők hajnalán a keresztény világképen belüli, főleg a Bibliából megismert személyektől való származtatás jelentette az eredet válaszkiérleteinek legfontosabb vonulatát; ez kiegészült a szkítiai és hun származás tudatával, bár a XVI–XVII. században sokan a zsidó–magyar nyelvrokonságot hangoztatták (Tamás 2014). Egyébként is elvárás volt a népek visszavezetése Noé gyermekeire: Sémre, Khámra és Jáfetre. A magyarok esetében általában Noé ükunokájára, Nimródra utaltak (magyarosítva sokszor Ménrót alakban említik). Ez a hagyománytípus tehát bibliai hivatkozás és eredeztetés volt, de szintén kapcsolódott a korabeli Kelet fogalmához.

Már a XIV. század végétől Európában megjelent a török veszély, és elméletileg rendelkezésre állt az Oszmán Birodalom révén szerzett ismeretek tárháza is. Az ember az ellenségét mindig kicsit más, torzító szemüvegen keresztül nézi. Ez nyilvánvaló akadályt képezte a XVI–XVII. századi magyarság számára annak, hogy magát e muzulmán hódítók világával rokonítsa, ezért a Keletre sem igen volt fogékony a hazai olvasóközönség egészen addig, ameddig a nagy földrajzi felfedezések és a világkereskedelem a XVI–XVII. század során az Európa nyugati felén élő népeknek fel nem csigázta az érdeklődését (és az étvágyát). Ezért ekkor még hiányzik nálunk az a szépelgő „Kelet-ábrázolás”, ami a XVI. századtól az európai képzőművészetet jellemezte, például a háremek és cicomás ruhák varázslatos világának egzotikuma.⁵ A kézzelfoghatatlan „Kelet-képpel” szemben azonban fo-

lyamatosan létezett egy „karnyújtásnyira lévő” Kelet is. A Mediterráneum folyamatos kapcsolatban állt vele, Hispánia, Szicília, Velence kereskedett vele, a magyarok kereskedtek is, hadakoztak is vele, hiszen ismerték a sztyeppe lovasokat évszázadokon át; majd az oszmánokkal is bonyolult viszonyban álltak. Csakhogy senkinek sem jutott eszébe ezt a „Keletet” beépíteni a magyarság Kelet-képébe. Mintha paralel világokról lett volna szó: a kézzelfogható és a mesés Kelet nem, vagy alig érintkezett egymással.

A Biblia után az egyik legtöbbet forgatott könyv a magyarság körében Werbőczy István *Hármaskönyve*, a hazai jogszokásokat és írott jogot rendszerré összeállító törvénykönyv, ami – bár törvényi rangra soha nem emelkedett⁶ – a hazai joggyakorlat alapját képezte mintegy három és fél évszázadig. Több mint ötven kiadást ért meg első nyomtatott megjelenésétől (1517-től) a XIX. század végéig. Nem lehet eléggé hangsúlyozni ennek eszmétörténeti szerepét a hazai világkép és eredettudat alakulásában⁷. Werbőczy például így ír: „*a mi nemzetünk, országa keletkezésének első kezdete óta, folyvást csupán a hadi ügyek iránt érdeklődött, egyéb tudományokkal pedig nemigen foglalkozott.*” [...] „*A magyarok ugyanis a scytha népektől eredvén és származván, miután ősi hazájukat elhagyták vala, felső Pannóniában, mely a Dunán innen és túl terült el, szállottak meg, s vezérök Attila alatt birodalmuk határát szélteben hosszában kitágítván.*” [...] „*Végre a dicsőült István királynak, mintegy égből küldött fénysugárnak ösztönzésére, elhagyván babonás hitöket és pogányságukat, a katolikus vallást vették fel.*” [...] [Majd pedig] *egy keresztény nép és nemzet sem küzdött vitézebbül és kitartóbban a keresztény világ védelme és kiterjesztése körül, mint a magyarok, a kik Mohamet ocsmány vallásának összes vad csordájával sok és kétes kimenetelű harcokban váltig és ropant dicsőséggel viaskodván...*” (Csiky Kálmán fordítása) A XVIII. század végéig nemigen juthatott eszébe senkinek, hogy a magyarokat „*Mohamet ocsmány vallásának összes vad csordájával*”, s akiket ez számunkra jelentett, a törökséggel rokonítsa, netán tőlük eredeztesse. Természetes részeinek éreztük magunkat a „keresztény nemzetnek”, ahogy Werbőczy fogalmaz.

Jól ismert történeti munkák szóltak ugyan a szkítákról és hunokról, de ők a távoli múlt homályába vesztek, történetüket csak a legműveltebbek ismerték.⁸ Korántsem volt kézenfekvő, hogy kapcsolatot keressen bárki a törökök és a hunok között.⁹ Európa-szerte ez a korszak volt az, ami az Oszmán Birodalom felé utazó diplomaták, kereskedők és kalandorok révén az antik Kelet-képet új tudással telítette: kialakult az „Orient”, ami műalkotások, beszámolók sokaságával reflektált erre az idegenség-

re, és főleg a művészetekre volt óriási hatással (Fülemile, 2015). Kelet a „Nyugat” tükörképe és egyben foncsorozott tükre lett.

A Magyar Királyságban a XVIII. század közepére, miután a Rákóczi-szabadságharc után a magyar bujdosókat az akkor már deffenzívába szoruló Török Porta befogadta, és nem utolsósorban Temesvár környéke, XVIII. századi utolsó tatár betörések után a keleti határok helyzete konszolidálódott.

Mérföldkő volt a távol-keleti és belső-ázsiai népek múltjának megismerésében Joseph De Guignes francia orientalista, turkológus, sinológus hatalmas, háromkötetes munkája, a *Histoire générale des Huns, des Mongoles, des Turcs et des autres Tartares occidentaux* (1756–1758). Ebben ókori kínai források elemzésével kívánta bizonyítani az ázsiai xiungnu birodalom és az európai hunok kapcsolatát, de más lovasnomád birodalmak történetét is elhelyezte a történelemben. Alapvető változás volt készülében – és nemcsak Nyugat-Európában. A felvilágosodás új tudományokat teremtett, például az etnográfát, etnológiát és a nyelvészetet, de a történettudomány szemléletét is megváltoztatta. Megindult a „keleti népek” tudományos vizsgálata, a források felkutatása, összevetése, és kialakult a forráskritika mint modern történettudományi módszer. Sajnos a hazai történetírás csak nagyon megkésve csatlakozott e törekvésekhez.

Ne gondoljuk azonban, hogy a hazai olvasóközönség csak a XVIII. század végétől kezdett megismerkedni a „keleti népekről” szóló beszámolókkal, és azt se, hogy e kíváncsiságot már ekkor is a „rokonságkeresés” motiválta volna! Sz. Kristóf Ildikó az 1676 és 1709 közötti jezsuita kiadványoknak (nagyyszombati kalendáriumok) áttanulmányozásakor a „távoli Másik” megismerésével kapcsolatban kifejti, hogy egyszerre voltak ezekben jelen a csodás és mesészerű elemek és a kialakuló kritikai, racionalista ismeretek (ez utóbbira példa Szentiványi atya megannyi *dissertationja*). Természetesen az előbbi volt a döntő, amelyben a skolasztikus, sőt, antik eredetű ismeretek a mesészerű egzotikum beszámolóival karöltve egy sztereotipizált és általában démonizált képet sugalltak. A távoli világrészekről, pl. Amerikáról, Ázsiáról szóló beszámolók a kor olvasóközönségének igényeit voltak hivatottak kiszolgálni, tehát igenis társadalmi igény hívta életre közlésüket. 1745-ben egy kassai jezsuita kiadású kalendáriumba a krími nogáj tatárokról szóló leírás is került (Sz. Kristóf 2015). Azonban nemigen lehetett olyan vakmerő olvasó, aki közöttük és a honfoglaló magyarok között rokonságot feltételezett volna, noha a harcos, félig még lovasnomád életmódjuk elméletileg alapot adhatott volna ilyesmire.

Az életmód és a történeti források jelentőségének felismeréséhez és ezek kutatásához a nyugat-európai történetírás, a francia enciklopédisták és a német történettudomány és nyelvészet eredményei vezettek el. A hunok és a magyarok kapcsolata nem csupán a hazai elit számára volt evidencia. Ehhez azonban konkrét narratívák nem kapcsolódtak a kontinuitás feltételezésén túl. Az uráli nyelvek rokonságát hazánkban tudományos módszerekkel Gyarmathi Sámuel bizonyította *Affinitas* című, 1799-es munkájával. A vele is levelezésben álló híres német történész, a modern történetírás egyik atyja¹⁰, August Ludwig von Schlözer egyáltalán nem halász-vadászgyűjtögető életmódúnak tekintette a honfoglalást megelőző, „keleti” magyarságot. Szerinte a magyarok korábban méneseikkel a Déli-Urál vidékének füves sztyeppéin nomadizáltak. Kortársa, Johann Eberhard Fischer szentpétervári német tudós *De Origine Ungrorum* (1770) című munkájának következtetése szerint: „Jóllehet a scythá – értsd: finnugor – nyelvek dialektusainak a magyarral való egyezése elég nagy, a többi között mégis a vogul és az osztják tűnnek ki leginkább.” Felvetette egyúttal a magyar nyelv török és árja (perzsa, indiai) kapcsolatait is. A felvilágosodás német szerzői tehát korántsem utasították el mereven a hun–magyar kontinuitás tanát, és a hun–magyar kapcsolatot a heves társadalmi ellenállásba ütköző Sajnovics János is beépítette a számi (lapp) és a magyar nyelv kapcsolatának elméletébe (1770), sőt, abból vezette le a két nép összetartozását.¹¹

Ekkor a magyarság számára immár nem a kereszténység védőbástyája szerep volt a fontos, hanem a XVIII. század nemzetiségi átrendeződése, a Habsburg-abszolutista törekvésekkel szemben önképünk egyfajta sajátos legitimációs kényszerbe került, és ezzel párhuzamosan felerősödött a nyugati történetírással és nyelvtudománnyal szembeni „ellenkultúra” jellege. Ezt a mindenkor politikai hatalommal szembeni attitűdöt – aminek előzményét már az 1505-ös Rákosi-végzés szemlélteti¹² – bizonyos szempontból egészen mostanáig megfigyelhetjük. Nehéz megragadni azt a viszonylag rövid folyamatot a XVIII–XIX. század fordulóján, amikor a kialakulóban lévő modern történettudomány és nyelvészet a hatalom képzetével összefonódva az ellenségkép része lett. Kőrösi Csoma Sándort – aki Göttingenben képzett tudósként indult Ázsiába – sem elégitették ki a kor tudományos megállapításai. A számára világhírt hozó nyelvészeti munkáin túlmutató, a magyar őstörténettel kapcsolatos tibeti és belső-ázsiai kutatásait azonban hirtelen halála megghiúsította. Szintén „Jugriát”, e régóta használt, de ködbe burkolódzó fogalom¹³ valóságát keresve jutott el

egy fiatalabb kortársa, Reguly Antal a hantik és many-sik közé Nyugat-Szibériába és az Északi-Urálba. A két tudós kutatásainak végállomása roppant eltérő volt, pedig mindkettőjüket hasonló elképzelések és törekvések indították útnak...

Pray György, Dugonics András, majd Révai Miklós még megkísérelték összhangba hozni az új „finn-ugor” nyelvi rokonságot a hun-magyar kontinuitás tanával, a finnugor nyelvet beszélő népek kortárs helyzete, „állapota” mégis sokkolta a hazai nagyközönséget, és heves ellenállásba ütközött. Nagy népszerűsége tett szert azonban Losontzi Hányoki István pedagógiai műve, a *Hármas Kis Tükör*, amely a *Biblia* és a *Tripartitum* mellett a harmadik legtöbbet kiadott mű volt a felvilágosodás és a romantika korában (1771 és 1849 között mintegy hetven kiadását ismerjük). A főleg pedagógiai és nyelvtani ismereteket adó munka könnyen elsajátítható „őstörténeti” alapismereteket is közölt. A következő kérdés-felelet-párok illusztrálják stílusát: „Kiktől származtak a’ Magyarok?” Válasz: „A’ Scitháktól, ezek Mágogtól, Jáfét fíjatól.” Továbbá: „Hol laktanak régenten?” Válasz: „Nap-kelet felé Asiában.” Illetve: „Hány ízben jöttek-e ki Magyar Országba?” Válasz: „Három ízben: Elsőbben Hunnusoknak, Másodszor Aváreseknek, és Harmadszor Hungarusoknak vagy Magyaroknak nevek alatt.”¹⁴ A dogmatikus munka mentes a tudományos érveléstől, és a humanista történetírás hagyományait örökíti tovább. Műve mégis sokkal népszerűbb – és nagyobb hatású – lett a magyar nép és a magyar nyelv eredetéről írott bármely tudományos érvelésnél.

A XVIII. század utolsó harmadában és a XIX. század elején a Kárpát-medencében egy sajátos fogalom alakult ki: a magyar elit önazonosságát a „Keletből” kívánta levezetni és értelmezni – kialakult a „kelet népe” fogalom. Nem tették fel a kérdést, hogy mennyire egységes, mennyire tömörszerű ez a Kelet. Azt sem, hogy mit is értünk Keleten – hol vannak határai. Kelet egy elvont, mesészerű fogalom maradt, amely a ködbe vesző múlt és a távoli csodák világa között húzódott, nem földrajzi, nem is kultúrtörténeti, ekkor még egyértelműen absztrakt, inkább érzelmeket, mintsem ismereteket magában foglaló kategóriaként. Mint ahogyan Montesquieu 1721-es *Perzsa levelek* című levélregénye sem a „perzsákról” szól, hanem korának francia társadalomkritikáját adja, a hazai „kelet népe” elképzelések sem keleti kultúrák vagy keleti népek ismerete, hanem sajátos fikciók alapján születtek. Paradox helyzet volt ez, hiszen egy általa megalkotott kelet-elképzelés tükrében akarta látni önmagát a magyarság. Elhitte, hogy a „Kelet” valóban olyan, amilyennek kuta-

tások, vizsgálatok és tudások nélkül, az íróasztal – vagy épp az ebédlőasztal – mellől azt elképzeli.

Kazinczy Ferenc barátja, Dayka Gábor költő már a XVIII. század végén Kelet népeként határozza meg a magyart, majd megjelenik 1841-ben Széchenyi István röpirata *A Kelet népe* címmel; majd 1876-ban a *Kelet Népe* politikai napilap, később a *Kelet Népe* címmel Kolozsváron 1930–31-ben havilap, és Magyarországon 1935–42 között a jól ismert *Kelet Népe* folyóirat jelenik meg. Ezek közül az elsőben, Széchenyi István 1841-es művében Kossuth Lajos – szintén 1841-ben alapított *Pesti Hírlap* című újságjának Kossuth által írt – vezércikkeivel vitázik. A Kelet népe fogalom számára egy sajátos harmadik utas, de pragmatikusan építkező haza-koncepció jellemzésére szolgált (szemben Kossuth, számára kockázatosnak tartott terveivel). Egy elvont, „keleti” népekre vonatkozó utalásoktól, párhuzamoktól teljesen mentes „keleti népként” jelenik meg a magyar, ami csak annyiban keleti, hogy nem „teljesen” európai, tehát saját útját kívánja járni.

A XVIII. század végének nemzeti ébredési mozgalmi és az új nemzetépítő ideológiák számára szükség volt a

kor tudományosságának megfelelő bizonyságokra is. Az „ami népi az ősi” elképélés alapján a XVIII. század végén és a XIX. század elején megkezdődött a „pórnép ismereteinek” összegyűjtése. Eleinte a népdalok, majd a tájnyelv, a mese- és mondaanyag keltette fel az érdeklődést, a XIX. század közepén pedig a hiedelmek.¹⁵ Olyan „megmaradt tudást” kutatva kezdték meg a gyűjtőmunkát, amiből valamiféle szájhagyományozás útján megőrződött történeti ismeretekre vagy ősi tudásra lehetett volna következtetni. „Ami népi, az ősi”, továbbá „ami ősi, az keleti”, ezért tehát „a népiben a keleti jelenti az ősit” – e tautologikus érvelés többé-kevésbé a XX. század első harmadáig érvényesült.¹⁶

Kölcsey Ferenc *Nemzeti hagyományok* című, 1826-os, nagy hatású művében összefoglalja az akkori állapotokat, miszerint nem maradtak meg a nép emlékezetében a hunok és a honfoglalás eseményei: *„Idő hosszúsága és státusfelforgató szélvészek tehették, hogy a hőskor nyomai elfeledtettek; tehette talán az unokáknak vétkes elhűlése is a régiségnek, nemzetiségnek, s hazafiságnak emlékei eránt. [...] Egyéberánt a hagyomány elenyészte megtilt bennünket, hogy a régibb kor sajátosságai felől hitelesen értekezhessünk; mert az minden kétségen túl a maga mesés alakjában is több pszichológiai vonásokat szállított volna korunkig, mint a krónikának sovány tudósításai.”* A „nép ajkán” akkor még a hunokról, a Keletről gyakorlatilag nem volt több adat fellelhető, mint az a néhány axióma, amit a *Tripartitum*-ból és a *Hármas Kis Tükörből* gyakorlatilag kézenfekvő tudásként „minden magyar tudott”.

Jól illusztrálja a változást, hogy Kazinczy Ferenc munkáiban még csak elvétve találkozunk a Kelet-fogalommal; amikor mégis, akkor sem saját „kelet-képét” ismerteti, hanem például Dayka munkáira hivatkozik. A XIX. század elejétől azonban olyannyira áthatja a magyar művészetet, majd lassacskán a közgondolkodást is a Kelet-fogalom, hogy a század végére a legeldugottabb falvakban is megismerik azokat a neveket, azokat a történeteket, amelyeket az elemi iskolai tankönyvek, a kortárs írók és költők művei, a közkedvelt országleírások¹⁷ közvetítenek a magyarságnak. A kalendáriumok, a ponyva- és a szépirodalom, az újságok és folyóiratok diskurzusai telítődnek azokkal az ismeretekkel, amelyeket egyre inkább „illik tudni” a társadalomnak. Az eredet- és ezen belül a Kelet-diskurzus felpozíciója, összetársadalmivá lett. Mintegy száz év alatt kialakul a folklórkincs egy újabb rétege, amely immár generációkon átível, tehát gyűjthető.¹⁸

Kazinczy *Erdélyi levelek* (1831) című munkáját még úgy kezdi, hogy *„Magyarország nem ismeri Erdélyt. Megszokván nyugot felé venni útunkat, valamikor honunkból*

kimozdulunk, feledjük, hogy kelet felé egy rokon nép lakik”, tehát még Erdély is „felfedezésre” vár. Közvetlen tudásból származó Kelet-kép hazánkban csak a XIX. század első felében kezdett felbukkanni, természetesen a kor elvárásainak és motivációinak szűrőjén át. A korábbi, Szkítiából és a hunoktól való leszármazási elképzelések kiegészültek a világ megismerésének közvetve hozzánk is eljutó adataival, illetve azokkal a történelmi tapasztalatokkal, amelyeknek során a XIX. században „találkozunk” a cári Oroszország „keleti” hadseregével. Diplomáciánk részt vesz az orosz–török konfliktusokban, és az újságírás, illetve a híradástechnika robbanásszerű fejlődése a század végére a napi sajtó hasábjain karnyújtásnyira hozza a világban történő eseményeket (nem utolsósorban amiatt, hogy ez a gyarmatbirodalmak virágkora is). A XIX–XX. század fordulóján eltűnnek a térképről a fehér foltok, egyre aprólkosabb, hitelesebb és adatgazdagabb útleírások és etnológiai publikációk születnek. Megindul a magyar kivándorlás Amerikába, a tömegközlekedés forradalma miatt a XIX–XX. század fordulójára a világ nagyobbik fele viszonylag elérhetővé válik.

A XIX. században „fedezi fel” az Alföldet a hazai és az európai elit is: a végtelen rónaság, a csikósok és gulyák földjeként a szabadság és a megzabolázhatatlan temperamentum szimbólumaivá válik. A népművészet formakincsének felfedezése fáziskéséssel a XIX. század utolsó harmadára maradt, azonban akkor, az Osztrák–Magyar Monarchia évtizedeiben hirtelen a művészeti érdeklődés egyik legfontosabb fókusza lett. A gödöllői iskola vagy akár Malonyay Dezső 1907 és 1922 között kiadott *A magyar nép művészete* című kötetei évtizedekre meghatározták képzőművészetünk egy erőteljes áramlatának keleti vonzódását, kötődését a „csodálatosan gazdag népviseleteinkhez”, a magyar falu világához. Bizonyos szempontból ennek háttérében is a Kelet állt: azok a művészek, akik a népi ornamentika művészeti átörökítésén, átültetésén fáradoztak, általában a keleti kultúrák iránt is érdeklődtek. A Nyugattal szembeni saját út új, művészeti értelmezést is kapott. A párhuzamok keresésekor kézenfekvő módon a keleti népeket és nem például a Balkánt vagy Nyugat-Európát figyelték, igaz, nem módszeresen vagy tudományos igénygel, hanem kiemelve egyes jelenséget, formát vagy motívumot. Csodálatosan gazdag, de prekoncepciójának rabja lett ez a szemlélet is: olyan torzított perspektívából tekintett a „Keletre”, amelyből hiányzott az északi, a nyugati vagy a déli kapcsolatrendszer, így nem lehetett sem teljes, sem organikus annak ellenére, hogy látszólag erre törekedett.

Ezzel a folyamattal párhuzamosan a XIX. század végi képzőművészeti megújulási mozgalmak Amerikában és Európában is felfedezik az egzotikust, a primitívet. A századfordulón felismerik, hogy az idegen („vad”, „primitív”, „törzsi”, „természeti” stb.) kultúrák magas szintű műalkotásokat hoztak létre; képi világuk megtermékenyítőleg hatott több európai művészeti irányzatra a szecessziótól a korai avantgárd művészekig. A XX. század első felének párizsi művészei az afrikai, a japán, az indiai, a kínai és az indián kultúrák bővületével nagyon komoly hatást gyakoroltak a magyar művészeti életre is. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ez a hatás az ekkor már évszázados múltra visszatekintő népiességen, „Kelet népe” koncepción és a sajátosan magyar keleti kötődésen átszűrve jelentkezett. A határozott Kelet-képpel rendelkező Kassák Lajos vagy Aba Novák Vilmos számára nyilvánvalóan mást (is) jelentett a Kelet, mint római vagy párizsi kollégáik számára. Ez a XX. századi művészi érzékelés azonban már egy másik tanulmány témája lehetne.

A XIX. század folyamán új eszméáramlatok keletkeztek Európában: a romantika, az újprimitivizmus, az evolucionizmus stb. A művészeti irányzatok egyre sokasodtak. A művészek már az Oszmán Birodalom karnyújtásnyira kerülésétől kezdve egyre fogékonyabbá váltak a „Kelet” varázsa, misztikus-édes-veszélyes világa iránt, de ez egyre inkább a közízlésre is hatással volt.¹⁹ A XIX. század végére maradt még egy jókora adag a felvilágosodás „romlatlan vadember” képéből, de már elbűvölte a művészeket a „másfajta tudások” titkosnak, misztikusnak, tehát ezoterikusnak vélt bölcsellete is. A tömegek új tudásvágya, az elit „másság iránti” fogékonyasága és a hiteles tudások iránti vágy nagyon fontos újdonságot jelentett a XIX. században. A megismerést mindig megszűri és átalakítja annak motivációja: a saját korából kiábrándult – vagy inkább elégedetlen – ember keresi az elveszett paradicsomot (sóvárog utána), kutatja a „másfajta” válaszokat és tudást, ami talán ősi és bölcsőbb, esetleg kegyetlenebb és maradibb. Mégis úgy érezték, hogy mindenképpen megértendő és meg is érthető ez a tudás. A felgyorsult modernitásból kiábrándult „civilizált Nyugat” egy része újabb és újabb hullámokban termelte ki a fejlődésemelletekkel szembeni fogékonyaságokat és kötődéseket. Az „idegen” értelmezése – a kelet-kép konstrukciója – tudományos, pseudotudományos és a tömegmédia eszköztárával is folyt. A XIX. század során egyre népszerűbbek lettek az útleírások, az újságok rovatokat szenteltek a világ távoli részeiből származó „hiteles beszámolóknak”. Főleg a Kelet – a keleti vallások, a keleti filozófia, a keleti művészet – varázsolta el az európai

gondolkodást, miközben a gyarmati világ égisze alatt megkísérelte saját arcára formálni azt.²⁰ Párhuzamosan élt a szellemi, társadalmi és technológiai evolúció (a nyugati felsőbbrendűség) tudata az ettől megcsömörlött és megrettent útkeresések világával. Ez az ambivalens viszonyulás megfigyelhető a Kárpát-medencében is, azonban nálunk, magyaroknál már a XVIII. század végére kialakult egy további, sajátos „kelet-kötődés” is, ami nem csupán a világtrendekbe illeszkedett, hanem saját útját és válaszait is kereste.

A sajátos magyar igényből kiinduló „kelet-képpel” („kelet-preferenciával”²¹) szemben a XIX–XX. század fordulójára egy másik, történeti tapasztalat is kibontakozóban volt: a cári Oroszország seregei 1849-ben Magyarországon harcoltak, az első világháború előtt intenzív nagyhatalmi szövetségalakulásokról számoltak be az újságok; a híradások egyszerre mutatták be a Kelet csodálatos egzotikumait, különös-csodás világát és a szörnyű despotizmust és elnyomást. A világsajtó képét a gyarmatbirodalmak és a kor globalizálódó eszméáramlatai alakították: a fejlődésemélet, az ezoterikus tudások iránti vágy és az adatgazdag, hiteles megismerés igénye egyszerre merült fel. A hazai kutatás figyelmét az eredet kérdése kötötte le, azonban egyre többen érdeklődtek a keleti vallások iránt is. Több kiváló tudósunkat foglalkoztatták a keleti nyelvek, és megindult a honfoglalás írott forrásainak (kútfőinek) összegyűjtése, amely tetemes középkori keleti (arab, perzsa, örmény stb.) beszámolót tartalmazott. A hazai tudományos élet igényes keletkutatási eredményeinek se szeri, se száma.²²

A kép azonban nem csak idilli volt már a XVIII–XIX. század fordulóján sem. A XIX. század elejére megindult egy „másik” kelet-diskurzus is. A Kelethez a magyarság már nem csupán kötni akarta önmagát, de el is akart határolódni tőle, mint vad, idegen világtól (Csáji 2014). Berzeviczy Gergely *A parasztnak állapotáról és természetéről Magyarországon* című, 1797-es munkájában így ír a magyar honfoglalásról: „A szlávok, kik az elfoglalt föld lakói voltak, szolgálkákká lettek. A földek és lakóinak új urai azonban oly műveletlenek voltak, hogy még a földműveléshez sem értettek. [...] Sátor volt a ház, állatbőr a ruházat, nyers sertés, szarvasmarha vagy lóhús volt az eledelök. Égtek a harcvágytól. [...] Akik Ázsiából jöttek volt még ki, azok a művelődésre nem voltak alkalmasok, de lassanként a második, harmadik nemzedék kezdte a jobb szokásokat utánözönni. [...] Nagyon súlyos volt akkor a paraszt sorsa Magyarországon. Mert ha ez Európának más részeiben is nyomasztó lehetett, mennyivel keményebbnek kellett lenni ezen durva és vad ázsiai népség uralma alatt, melynek legtöbb örömet az

okozott, ha hadjáratokat rendezhetett, egész tájakat elpusztíthatott, kirabolhatott” (ford. Gaál Jenő).

Ne gondoljuk, hogy Berzeviczy gondolatai egyedül álltak. Kölcsey *Történetnyomázás* című munkájában például így ír: „...harc taláztatott mindenhol, s a győzelembér nem ritkán a levert ellenségnek teste volt. Másoknál, kik az életnek több javaival ismerkedvén meg, már a kultúrának magasb polcán állottak, szolgaság és despotizmus rettentés alakban tűntek fel. Ott egy afrikai despot alattvalóit egy korty égettborért vetette árúba: itt sírhalmánál koncoltattak fel azok, hogy az alvilágban szolgálatjára lehessenek. Ott az együgyűség nevetséges fétisek, itt valamely borzasztó szörny előtt borúl le (az ember isteneiben nyomja ki saját karakterét). Amennyire elnyomják őtet ott szolgaság, butaság és babona: annyira nyomorúlttá teszi itt a féketlen szabadság másik extremuma.” Kölcsey *Töredékek a vallásról* című munkája 2. fejezetében (1815–1827) szintén nem fest idilli képet a „Keletről”. A *Magyar* című művében pedig így ír: „3 Éjszaki komolyság, ázsiai fényűzés, vezérséghez szokás a vándorlás s azt követő vívások között, küzdés a szabadság felé, de köznek részvétele nélkül... Ezek azon szcénák, melyeket történeteink szakadatlan sorban mutatnak. A mi hét vándor nemzetségeink sokban hasonlítanak

azon arabokhoz, kik a pusztákon háznépökként telepedvén le, egyik familia a másikat örök gyűlöléssel üldözi. Legalább a szünetlen pártkeresés s pártváltás inkább familiái különböző lelket, mint köznek szeretetét, azaz nemzetiséget éreztetnek velünk.” 1831-ben azonban Kölcsey már így ír a *Töredékekben*: „Büszke magyar vagyok én, keleten nőtt törzsöke fámnak, Nyúgoti ég forró kebelem nem tette hideggé;...” Az ambivalens viszonyulás tehát már a XIX. század elején tetten érhető a hazai elit körében, ami lassacskán átítatja gondolkodásunkat is.

Ezeket az ellentétes tendenciákat tetőzték be a XX. század elejének keserű tapasztalatai, az I. világháború, Trianon, a Tanácsköztársaság kommunista diktatúrája, amelyek új tudásokat hívtak életre a „keletről jött” ellenségről. Ismét előkerült az az elképzelés, hogy a magyarság se nem keleti, se nem nyugati, hanem mindkettő (és egyik sem). Az adott történelmi helyzetben hol ez, hol az a gondolkodásmód, irányultság és fogékonyság erősödött fel benne. Ezt az ambivalenciát már Ady Endre felismerte 1905-ös *Ismeretlen Korvin-kódex* margójára című írásában, ahol megalkotta a „Kompország” fogalmát: „Kompország, Kompország, Kompország: legképesesebb álmaiban is csak mászkált két part között: Keletől Nyugatig, de szívesebben vissza. Miért hazudták, hogy a komp – híd [...]”. Egy másik történelmi helyzetben Kodály Zoltán nem osztotta Ady keserűségét: hídról és feladatról beszél a *Magyarság a zenében* című írásában (1939): „[...] Egyik kezünket még a nogáj-tatár, a votják, cseremisz fogja, másikat Bach és Palestrina. Össze tudjuk-e fogni e távoli világokat? Tudunk-e Európa és Ázsia kultúrája közt nem ide-oda hányódó komp lenni, hanem híd s talán mindkettővel összefüggő szárazföld? Feladatnak elég volna újabb ezer évre.”

A XX. század első évtizedeire tehát létrejön az a bonyolult szövedék, amelyben egymásnak gyökeresen ellentmondó értékek, viszonyulások és tudások vesznek részt – együtt alakítva Kelet-képünket. Írásomban azt kívántam megmutatni, hogy a XX. század elejére kialakuló érzések (és ellenérzések), vélt és valós tudások, attitűdök milyen erősen határozzák meg még a XX. század elején is gondolkodásunkat. Egy új tudományterület, a kognitív szemantika nem egységes, definíciószerű jelentésekkel számol, hanem ún. jelentésfelhőkkel, egyénenként is eltérő tudások, értékek, érzelmek sokszínű és nem koherens rendszerré összeálló, mégsem széteső és esetleges halmazával. Ez a halmaz egyénenként más és más, de nem teljesen különböző. Nem arról van szó, hogy valaki ezt, más meg azt a Kelet-képet fogadja el, hanem arról, hogy sajátos és nem feltétlenül rendszerré összeilleszthető ta-

pasztalatok, érzések keletkeznek bennünk életünk során. Bizonyos szituációkban ez, máskor az a tudás, az az érzés hívódik elő az emberek ún. *kognitív regiszterében*.²³ Adott helyzetben ugyanaz a személy érezhet undort a Kelet iránt, mert úgy érzi például, hogy ott az emberi élet keveset ér, más esetben viszont rajonghat a távol-keleti metaszetek vagy az indiai filozófia iránt. Egyesek idegenkedve elfordulnak a Kelettől, mégis alkalmazni próbálják a feng shui elveit, mások rajonganak a keleti bölcsességért, de a kínai árukról vagy a „muzulmánokról” sztereotip vicceket mesélnek. Szinte mindannyiunknak mást, pontosabban „sokféle mást” idéz fel a Kelet szó. Nem vagyunk egyformák. Ráadásul a „Kelet” is sokszínű, s amit megpróbáltunk megalkotni róla – láthattuk – saját találmányunk volt. „A Kelet” a „Nyugat” terméke. Az elmúlt évszázadokban Kelet lett a modernitás fejlődésfázisának ellentéte. Ebből a szempontból Kelet – kis túlzással – a „csodás” és „szörnyű” másik, elvarázsolt énünk. Hasonló bizsergést érzünk, mint makedóniai Alexandrosz, amikor maroknyi seregével átkelt a Dardanellákon. Talán rájövünk egyszer, hogy a Napkelet „egzotikumját” mi teremtyük meg, nekünk van szükségünk rá. A „bölcsesség” sem azért van Keleten, mert ott jobbak vagy rosszabbak az emberek, hanem azért, mert megismerésük, másságuk megtanít magunkat is mélyebben, igazabban látni. Magunknak és nem nekik teszünk szívességet azzal, hogy megkíséreljük megismerni és megérteni a „máshol” élőket – ők is hasonlóképpen, kétkedő kíváncsisággal pillantanak felénk.

JEGYZETEK

- 1 Vö. SAID: 2000, 101–102.
- 2 Korábban, a Római Birodalomban külön hajózási kézikönyv foglalkozott a „Vörös-tenger körbehajózásával”, a szelek évszakonkénti változásával. E mű a délnyugat-indiai partvidékre, a Malabár-partra irányuló fűszerkereskedelmi hálózatát és hajózási útvonalakat ismertette. Nagyon sűrű kereskedelmi tevékenység zajlott, aminek köszönhetően például máig létező zsidó kolónia létesült a mai Kerala államban. Ide érkezett meg az I. században Tamás apostol is; indiai térítésére vezetik vissza az ún. „Tamás-keresztények” közösségét.
- 3 Egy másik tendencia természetesen a szörnyek saját környezetünkbe helyezése, amikor e lények szomszédságunkban laknak, és – szerencsére csak „ismerősünk ismerőseivel” – rettenetes dolgokat művelnek.
- 4 Ne feledjük, az ókori szkíták már az Kr. e. utolsó századokban átadták helyüket más, zömében velük rokon, de új neveken feltűnő lovasnomád népeknek (szarmatáknak, alánoknak stb.), tehát e szó nyilvánvalóan az antik és kora középkori írott hagyományokból öröklődött ránk, ennek alakváltozata a magyarosított „szittyá” szó.
- 5 Fülemile 2015.
- 6 Kivéve Erdélyben, ahol 1691-ben törvényi hatályt kapott.
- 7 CSÁJI: 2015.
- 8 Ha a fontosabb újkori krónikákat, Heltai Gáspár (1574) krónikáját, Pethő Gergely krónikáját (1626/1660), a Csíki Székely Krónikát vagy épp M. Kovács János krónikáját (1742) vizsgáljuk, a hun birodalom adja a magyarság történelmi jogcímét a Kárpát-medencére, de a keleti hazáról vagy keleti népekkel való rokonításról nem szólnak.
- 9 A török Attila-kultuszra a pántürkizmus és a török nacionalizmus ébredéséig, a XIX. század közepéig várni kellett.
- 10 Aki többek között korszakolásával, például a „középkor”-fogalom meghatározásával (a Nyugatrómai Birodalom bukásától, 476-tól Amerika felfedezéséig, 1492-ig) írta be magát a tudománytörténetbe.
- 11 Vö. TAMÁS: 2014.
- 12 „Ez az ország sohasem szenvedett nagyobb kárt, sohasem nagyobb veszélyt és pusztulást, mint akkor, amikor idegen uralom alatt állt, és nem saját nyelvéből való tartotta kezében, és kormányozta. Ezek az idegenek ugyanis saját ügyeikkel foglalkoztak, mielőtt megtanulták volna ennek a szittyá nemzetnek erkölcsseit és szokásait, amelyik ahogy ezt az országot saját vérhullatásával és sok atyafiai elestével megszerezte, úgy azt vassal és fegyverrel is védte meg. [...]” (részlet, fordította: KUBINYI András).
- 13 VÁSÁRY: 2008.
- 14 Idézi ROMSICS: 2014.

- 15 GRIMM, Jacob *Deutsche Mythologie* (1835) című művének hatására nálunk is megindult a „nemzeti mitológia” kutatása.
- 16 Néhány nagy formátumú néprajzkutató, mint például Györffy István, nyíltan szakított e sztereotípiával (vö. GYÖRFFY: 1939).
- 17 Érdemes összehasonlítani, hogy míg Kőváry László hiába keres, a század 40-es éveiben még nem talál az „erdélyi nép ajkán” a hunokról vagy a honfoglalókról szóló mondákat, csupán egy-két megjegyzést fűznek egyes helyekhez, hogy „itt megálltak a honfoglalók”, azonban Orbán Balázs két évtizeddel később *Székelyföld leírása* című, 1868 és 1873 között megjelenő, máig közkedvelt köteteiben már több ilyen vonatkozást említ. Érdekes adalék, hogy Orbán Balázs először Egyiptomot és a Közel-Keletet utazta be, csak ez után látott hozzá szülőföldje bejárásához, és adta ki a máig etalonnak számító Székelyföldről szóló beszámolóit.
- 18 Vö. MIKOS: 2010.
- 19 FILEP: 2015.
- 20 Vö. SAID: 2000. (Said a Kelet-kép kitalált és megkonstruált voltát részletesen elemezve túlhangsúlyozza az európai felsőbbrendűségből fakadó – kolonialista – attitűdöt.)
- 21 BÁLINT: 2007.
- 22 Szibériai nyelvrokonainkat például Pápay Károly, Jankó János, Munkácsi Bernát kutatta, a közép-ázsiai törökséget például Vámbéry Ármin, Almásy György, Kúnos Ignác; Perzsiától Belső-Ázsiáig és Indiáig régészeti és történeti kutatásokat végzett Stein Aurél, és még sorolhatnánk a XIX. század utolsó évtizedeinek nagy magyar Ázsia-kutatóit.
- 23 TOLCSVAY NAGY: 2011.

Fülemile Ágnes: Az „odaliszk”. Egy orientalizáló képzőművészeti téma jelentésének és recepciójának változásai. *Ethno-Lore* XXXII/2015: 69–144.

Györffy István: *A néphagyomány és a nemzeti művelődés*. Bp., A Magyar Táj és Népismeret Könyvtára, Budapest, 1939.

Mikos Éva: *Árpád pajzsa. A magyar honfoglalás-hagyomány megszerkesztése és népszerűsítése a XVIII–XIX. században*. Bp., L'Harmattan, Budapest, 2010.

Romsics Ignác: A magyarok őstörténetéről. Bizonyosságok, hipotézisek, hiedelmek. *Magyar Tudomány*, 2014/5: 514–561.

Said, Edward W.: *Orientalizmus*. Bp., Európa, 2000.

Sz. Kristóf Ildikó: A távoli Másik szövegekben és képekben a kora újkori Magyarországon: historia naturalis és antropológia a nagyszombati kalendáriumokban, 1676–1709 (1745). *Ethno-Lore* XXXII/2015: 11–68.

Tamás Ildikó: A nyelvhasználat elő- és tudománytörténete. In: Gazda – Szabó 2014: 110–117.

Tolcsvay Nagy Gábor: *Kognitív szemantika. (egyetemi jegyzet)* KFE Közép-európai Tanulmányok Kara, Nyitra, 2011

Vásáry István: A Jugria-kérdés: „Ceterum censeo Iugriam esse delendam”. in: uő: *Magyar Őshazák és magyar őstörténetészek*. Budapest, 2008. 73–87.

Vásáry István: A „megalkotott hagyomány”: szittyák és hunok. *Magyar Tudomány*, 2014/5: 566–571.

IRODALOMJEGYZÉK

Bálint Csanád: On "Orient-preference" in archeological research on the Avars, proto-Bulgarians and conquering Hungarians. *Post-Roman Towns, Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Millenium-Studies* 5/1. Berlin–New York, 2007: 545–567.

Csáji László Koppány: Válaszok a „mi a magyar?” kérdésre az elmúlt évszázadokban. Tudomány- és esztétörténeti áttekintés az újkori válaszkísérletekről és magyarság-olvasatokról. In: Ferencz Attiláné – Szócs Éva – Gazda József – Szabó Etelka: *Mi a Magyar?* Kovászna, Kőrösi Csoma Sándor Közművelődési Egyesület, 2014, 353–397.

Csáji László Koppány: Ukhéstóplódnákumarsozlázdok – és a hunok. A hunokhoz és Attilához kapcsolódó identitásdiskurzusok Magyarországon az elmúlt évszázadokban. *Szcenáriumi*, III. évf. 2015/2, 29–40.

Nyilasy Balázs

Az elvalótlanítás zsákutcái

(Gerald Graff: *Literature Against Itself*)

1.

■ Az Egyesült Államokban dolgozó irodalmárok igazán tudják: az ezredfordulóra nagyot változott a világ. Geoffrey Galt Harpham az 1968 és 1987 közötti periódust a *Critical Terms for Literary Study* című tanulmánygyűjteményben már öt évvel az új évezred kezdete előtt olyan irodalomértési korszaknak („Theoretical Era”-nak) látja, amely fölött egyértelműen eljárt az idő. A neves amerikai tudós az átalakulás kezdőpontját 1987. december elsejéhez s a *New York Times* közléséhez köti. A lap aznapi híradása a roppant tekintélyű dekonstruktivista vezér, Paul de Man valahai, ifjúkori leveleiről tudósított; azokról az antiszemita, kollaboráns irományokról számolt be, amelyeket a belga irodalmár még odahaza, a német megszállás idején tett közzé. A publikáció – Harpham úgy látja – azonnali és elsőprő következményekkel járt. Az Egyesült Államok elméleti és kritikai gyakorlata teljes egészében megváltozott, s e változás éppoly radikális és erőszakos volt, mint a korábbi metamorfózis, amely egy generációval korábban, az elméleti gondolkodás hajnalán söpört végig az irodalomértés partvidékein.¹ A dekonstrukciós módszer vonzereje elapadt, alászállott, az érvényben levő paradigma megdőbbentő gyorsasággal kezdett széttöredezni. A reménytelen utóvédharc lehetőségi köreihez szokott humanista irodalomtudósok offenzívában, harcok forgatagban találták magukat. A posztstrukturalizmus optikáját, erős igazságait, presztízsértékű fogalmait mind többen helyezték kétely alá. A teória elsőbbsége, szubsztanciális tekintélye s hatékonysága, a roppant determináló erővel felruházott nyelv és a decentrált szubjektum, a szerző halála, a művek és a világ „elszövegeseése”, az értelmezés instabilitása és társaik egyszerre kicsöppentek a korszerűség státusából és vitathatóvá váltak. E helyzetben a kutatók természetesen az irodalom és világ kapcsolatát is új, megengedőbb, rugalmasabb eszmék alapján firtatták. A humanista elkötelezettségű tudósok a modern irodalomelmélet nagy novumát: a formaliz-

mus, strukturalizmus által meghirdetett és a dekonstrukció által betetőzött konstitúciós elvet, a belső jelviszonyok jelentésadó elsőbbségét, kizárólagosságát is kétségbe vonták. A külső referenciákat tagadó, belső összefüggésekre koncentráló attitűd sokak szemében már nem termékeny, megértőképes tudományos igazságnak tűnt, de – kimondani is szörnyűséges – valamiféle csökkent, bezárkózó, elvilágtalanító akarat termékének látszott.

Amerikai fejlemények ide vagy oda, hazai irodalomértésünk mindmáig nem mutatott hasonló változásokat. A kanonizált fogalmakat, előfeltevéseket, alaptételeket Magyarországon már csak azért sem érte erőteljes kritika, mert az elvilágtalanító esztétika a maga intézményi, hatalmi beágyazottságát roppant sikerrel oldotta meg. Premisszái, fogalmai, nézőpont-kijelölő tételei a kilencvenes évekre már a „korszerű”, „színvonalas” elméleti gondolkodás sine qua nonjává váltak, és ellentmondást nem tűrően vonták magukhoz a szellemi presztízs jelvényeit. Az egyetemek, doktoriskolák, irodalmi folyóiratok tömegével ontották a „késő modern” periodizációs terminusára, a „nyelvi fordulatra”, a „személyiségválságra”, a korszerű „areferencialitásra” építő (s a vezérfogalmakhoz sokféle tarkabarka, zavaros fogalmi metaforát, körülírást teremtő) tanulmányokat.

A processzus beható elemzése természetesen nagyon sok tanulsággal járna; remélem, előbb-utóbb sort is kerítünk rá. Mostani írásomban azonban egyelőre az amerikai színtéren maradok. A teória, irodalomértés Egyesült Államokbeli hogyanját-mikéntjét firtatva néhány szó erejéig arra a nagyszabású, többszerzős tanulmánygyűjteményre is visszautalnék, amelyben Geoffrey Galt Harpham imént említett *Ethics* című írása foglal helyet. A múlt század végén megjelent *Critical Terms for Literary Study* irodalmi fogalmak nyomába ered, az értelmezések változásait, a jelentésváltozások, jelentéscserék, használati szabálmódosulások processzusát igyekszik feltárni, bemutatni. A terminusok evidensen formálják olvasás-

módunkat (a színpalak mögött rejtetten is nagyon hatékonyan működnek), ugyanakkor saját történetük van, radikális változásokon mennek keresztül. Tévednénk, ha azt gondolnánk, hogy stabil, megbízható jelentésük van, így hát e jelentéseket vita tárgyává kell tennünk – jelöli meg a vizsgálódások célját előszavában igen pontosan Thomas McLaughlin, a kötet társzerkesztője.²

A *Critical Terms* megtervezői huszonnyolc fogalmat választottak ki átvilágításra, s ezek mindegyikével más-más irodalomtudós vet számot. Gerald Graff, a University of Chicago professzora a determinacy/indeterminacy terminusát-elvét vette górcső alá, s az irodalmi szöveg jelentésének stabilitását vagy instabilitását vizsgálta. A vizsgált fogalom a jelentés rögzítésének, megállapításának lehetetlenségét szemlélteti. Az értelmezésnek e szerint nem valamiféle értelemkonstituálás a célja. A kritikusnak a jelek szabad játékán, a szüntelen elkülönülésének feltárásán kell buzgólkodnia. Mindeme elveket azonban Graff határozottan és körültekintően cáfolja. Tanulmányában az irodalmi kijelentések „meghatározatlanságait” a mindennapi nyelv meghatározatlanságaival, kontextusfüggőségével hozza analogikus kapcsolatba, s az indeterminacy érvényességén töprengve a meghatározatlan értelem néhány érdekes költői példáját (Wordsworth *A Slumber Did My Spirit Seal...* és Keats *This living hand...* kezdetű szövegeit) is megvizsgálja. Végső következtetése: az irodalomban a meghatározatlanság sokkal inkább kivétel, mint szabály, s még szélsőséges esetekben sem mondható teljes érvényűnek. Ha A B C interpretációk közt nem tudunk is választani, a három alternatíva együttesen mégsem parttalan jelentéssjátékot generál, hanem lehetőségi kört jelöl ki. „One cannot read a text »against the grain« unless one can determinate the grain” (Nem olvashatunk egy szöveget a „széliránnyal szemben”, hacsak nem határoztuk meg a szélirányt) – jegyzi meg a kutató szellemesen.³

2.

Gerald Graff konzekvens, logikus indeterminacy-elemzése egymagában is figyelemre méltó. A fejezetrészlet ugyanakkor a magyar irodalmárt egy mulasztásra figyelmezteti. A tanulmány írója ugyanis nem ma vált a jelentéstagadás, a posztmodern irodalomértés és az „elvalótlanító” elméleti étosz bátor, következetes bírálójává. A tudós *Literature Against Itself* címmel a posztstrukturalizmus delelőjén szentelt külön könyvet a világtagadás dilemmáinak. A tendenciát a romantikától kezdődően markánsnak, jellegadónak látta, és változatait a formalizmuson, strukturalizmuson, Új Kritikán át a hetvenes-nyolcvanas évek jelenéig, a dekonstrukcióig

vizsgálta éles szemmel s kritikus eltökéltséggel. A tanulmány az angolszász világban már első megjelenésekor figyelmet keltett, és 1995-ben második kiadásban láttott napvilágot.⁴ A magyar irodalomtudomány azonban mindmáig nem vett tudomást a dolgozatról. Írásomban a jobb későn, mint még később elve alapján ezen a helyzeten kívánnék változtatni. Az 1979-ben publikált könyvvvel foglalkozom, a szerző kritikai analízisének csomópontjait tapintom ki, gondolkozásmódját latolgatom, és végül néhány szóban utalok az átfogó kritikai helyzetértékelés honi időszerűségére is.

A *Literature Against Itself* láttelepe mindenesetre súlyos rendellenességekről tudósít. A hetvenes évek végi európai és amerikai irodalomértés – Graff így látja – valamiféle makacs, hajthatatlan valóságkizárásban egyezett meg. Programszerű szkepticizmus, antireferenciális, antireprezentációs konvenció, a külső realitás elutasítása, az irodalom propozicionális természetének tagadása, a művészet kognitív funkciójának lebecsülése, a műbeli kijelentések igazságtartalmának teljes leszűkítése, tartalom, világértelmezés elbagatellizálása, pseudokijelentések tételezése, antirealizmus, antimimetikus doktrína, formalista nézőpont, dezintegrált, szétszórt személyiség – sűríti fogalmakba, körülírásokba a kutató e valóságkizárás legfőbb szegmenseit, vetületeit. A körülírások, terminusok – kétségtelen –, nem egészen egyneműek: sokféle beágyazottságot mutatnak, többféle nézőpontra utalnak, különböző tudományszakokat vonnak képbe, hol kisebb, hol nagyobb szeletet metszenek ki a problémátömegből. A problémaérzékelés azonban egészében mégiscsak hiteles. Gerald Graff az elméleti körutazás során meggyőzően illusztrálja, hogy a modern európai és amerikai irodalomértés vezető gondolkodói olyan álláspontot munkáltak ki, amely az irodalom külső világra (emberi, társadalmi környezetre) irányultságát tagadja. A kutató számára a posztmodern egyáltalán nem a modernitással szakító paradigmaváltásnak tűnik: Derrida, de Man és társaik inkább csak kontúrosan kiemelik, beteljesítik (radikalizálják) azokat a tendenciákat, amelyek már a romantikus művészetbölcseletben és a modernitásban is az elvalótlanítás-elveket képviselték, s amelyeket mindeddig nem egészen hitelesen interpretált a tudományos szakma.⁵

A kontinuitásra fókuszáló tudós története tehát valahol a romantika környékén kezdődik. Az amerikai szerző, legyen bár meglepő, már a coleridge-i önelvű szimbólumkoncepcióhoz, a romantika mítoszközpontúságához is a valóság kiüresítésének lehetőségét társítja. Az irodalmi műalkotás par excellence organikus természetét ugyan csak labilis, tisztázatlan fogalomnak tartja; a terminust

szerinte elméletírók sokasága magyarázta, mindmáig elégtelenül, sikertelenül.⁶ A bíráló kritika kiterjed a huszadik századi archetípus-kritika képviselőire is. Gerald Graff a valóságtagadás veszélyzónáját a világhírű kanadai tudós, Northrop Frye munkásságában is mindegyre ott látja. A Frye képviselte mítosz központú, archetípus elvű attitűd szerint – William Blake szellemiségét követve – megszakítja a kapcsolatot „a természet brutális, eredendő inhumánus világával”, s az imaginárius képzelet így végül elveszít minden vonatkozási pontot, amely e képzeleti szférán kívül, a világban helyezkedik el. Graff ironikus megjegyzése szerint a Northrop Frye által felépített „szociális melodrámban” a látomásos képzelet tölti be a hős funkcióját, és a korrespondancia elv, a világkapcsolat az intrikus, az áruló szerepére korlátozódik.⁷ Az *Anatomy of Criticism*ben javallt archetípuskritika a chicagói kutató szerint akaratlanul is benne ragad a formalizmus bilincseiben, és a tartalommal nem tud mit kezdeni; szimpomatikus tény ebből a szempontból, hogy Frye a magas, művészi irodalmat és a populáris regisztert rendszeresen egybemossa.⁸

Carl Gustav Jung – jobbra így tartják – a transzcendentális, vallási érzület jegyében alakította át a Sigmund Freud-i tudattalant. Gerald Graff azonban a jungi archetípus-kritikát is más nézőpontból láttatja. A neves svájci bölcselő szerint az imperszonalitás-elszemélytelenítés és az antiracionalizmus kettősségében gondolkozva ugyancsak a romantika objektivitástagadó, elvilágtalanító tendenciáit folytatja. A művész „objektív és személytelen – sőt az emberi szférán kívüli –, hiszen művészként ő nem valamiféle humán létező, hanem maga a műve” – idézi az amerikai irodalmár a svájci gondolkodót, szemléli a „mitologikus objektivitást” és a híres-neves „kollektív tudattalant” kritikus szemmel, láttatja a jungi fogalmakat jelentéscserék, jelentésátvitelek végtermékeiként, a romantikus elszemélytelenítés és az antiracionalista esztétikai gondolkodás valamiféle keverékeként.⁹

A romantikát és az archetípuskritikát bíráló Graff az Új Kritika állásfoglalásaival sincsen megelégedve. Az angolszász elméleti iskola gubancait az amerikai kutató érthetően különös gonddal bogozgatja, de a mozgalmat változatos színezetű ambivalenciák, jelentéscserék, jelentésátvitelek halmazának látja. Az új kritikusok – így véli – eredetileg ugyancsak a romantikus tradíciót folytatták: fő feladatuknak a humaniorák megvédését, a technokrata tudományosság és a pozitívizmus elleni harcot tekintették.⁹ A legegyszerűbb irodalmi művet is gazdag komplexitással felruházó elemzői attitűd számukra a kognitív megismerés alternatíváját jelentette, s a tudományos

objektivitás valamiféle arrogáns humanizmus szimptomájának látszott. Gerald Graff a nagy példa- és mintaadó T. S. Eliot újklasszicizmusát és személytelenségtéóriáját is ebből a látószögből mutatja be. Az elioti klasszicizmust – a voltaképpeni klasszicizmustól eltérően – radikálisan antiracionalista karakterűnek látja. Az amerikai-angol költő személytelenség- és objektivitásdoktrínája szerint korántsem valamiféle tudományos objektivitás kívánalmából ered, hanem az eredendő bűn s a tökéletlenség jegyében áll. Az Eliot és Hulme által képviselt személytelenség ebből a nézőpontból – mondani se kell – alapvetően romantikusnak látszik. Elioték a személyes egó transzcendálását, meghaladását tűzve ki célul, végül is Keats, Shelley, Carlyle, Goethe, Hazlitt törekvéseit folytatják, s nagyjából hasonló a helyzet több más új kritikus-sal is. John Crowe Ransom, Cleanth Brooks, Allan Tate, R. P. Blackmur, W. K. Wimsatt és társaik az irodalmi mű gazdag komplexitását (ambiguitását és paradoxitását) feltáró szoros olvasást eredetileg a kárhóztatott scientizmus ellenpólusának szánták; az Új Kritika eszmerendszere mindazonáltal folyton-folyvást világ- és valóságtagadó, antiracionalista perspektívákkal került érintkezésbe. A művek kijelentéses mivoltát elhanyagoló, dinamikus megtapasztaláselv a műtartalmat rögzítő parafrázist és az intenciókeresést „fallacy”-ként, veszélyes tévedésként kezelő attitűd¹⁰ – könnyen csúszott át olyan eszmei tartományokba, amelyekben már a műbeli kijelentések valóságra vonatkoztatása is kérdésessé vált.¹¹ Az elioti álláspont: „the poet has not a »personality to express, but a medium« (A költő nem a személyiségét fejezi ki, hanem valamilyen mediális közeget)”¹² az irodalomnak ahistorikus struktúraelvet tulajdonítva nemcsak a strukturalizmust előlegezi meg, de a gondolatmenetet követve törvényszerűen jutunk el ahhoz az állásponthoz, amely szerint nem a költő, hanem a nyelv írja a verset.¹³

Az Új Kritika régi jó ambiguitás- és ironiaelvét Graff szerint a dekonstrukció voltaképpen csak továbbviszi, elmélyíti, radikalizálja. A két irodalomértési stratégia nagyon is hasonló, hiszen az Wimsatték és de Manék olyan értelemkeresésében egyeznek meg, amelynek a szerzői szándékhoz, intencióhoz nincsen semmi köze, s amelyet éppen ennek ellenében, a mű „mélyebb rétegeihez” fordulva kell feltárni.¹⁴ A jelentésbizonytalanság apológiáját már a posztstrukturalizmusba átlépő Barthes megvalósítja: a francia irodalmár úgy állítja be, mintha a határozott jelentéstételezés szükségképpen voluntarista erőszak lenne, valamiféle múltba néző, autoritív, teokratikus észjárás következménye.¹⁵ A jelentésbizonytalanságnak Jacques Derrida sokat idézett tanulmánya, *A struktúra,*

a jel és a játék az embertudományi diskurzusból további filozófiai állványzatot, szubsztanciális háttérrel teremt.¹⁶ A francia filozófus a jelentéskódolásra irányuló törekvéseket a metafizika, az „ontoteológia” címkéjével látja el, s a nosztalgiaiktól szabadulni nem tudó, hasztalan és tévesztett igazságkeresések, eredettételezések körébe utalja. E hasztalan igazságtételezésekkel Derrida egy másik, autentikus attitűdöt állít szembe: az „eredet” és a „vég” konstrukcióit félrelökő, a régi, „humanista” előítéleteken átlépő szabad játék attitűdjét.¹⁷

3.

Az elvilágtalanítás kontinuum mozzanatait nyomozó Graff tanulmányt, nem vitás, a formalizmus-strukturalizmus-posztstrukturalizmus egyik legelső átfogó kritikájaként tarthatjuk számon. A chicagói tudós látéletét az amerikai irodalomtudomány azóta sok oldalról, sok szempontból támasztotta alá s egészítette ki, a *Literature Against Itself* mindazonáltal 2016-ban is nagyon időszerűnek tűnik. A könyvhöz persze fontoló, töprengő megjegyzések is csatolhatók. A kételykérdések jó része nem is annyira a kutatót érinti, inkább azokra az elvi lehetőségekre, adottságokra utal, amelyek Graff vizsgálódásait körbefogják. Az irodalom valóságkapcsolati rendszerének hiteles, árnyalt, differenciált bemutatásával ugyanis az alapkutatók máig tartoznak a kutatásnak és a kutatóknak. A teória univerzálialelvű fogalmai eleve nem tudnak számolni a szóművészet sokrétűségével, s az idevágó, széles körben alkalmazott konceptualizáció működésképtelen: a mimézis, referencia, areferencia, valóságtükrözés terminusok és fogalomtársaik a maguk kusza, zavaros jelentéstartományával valójában alkalmatlanok az irodalom és az élet között fennálló bonyolult, komplex viszony megjelenítésére.¹⁸ Ne csodálkozzunk hát, ha az elvalótlánításmódozatokat firtató, átfogóan vizsgálódó, széles folyamatokat, jelenségeket feltérképező tudós mindegyre megoldatlan irodalomantropológiai dilemmákba ütközik. De nincsen könnyű helyzetben Gerald Graff akkor sem, ha az irodalom és a „mindennapi beszélés” kapcsolatát, a költői és beszédkijelentések analógiáit firtatja, a műbéli megállapítások kognitív kiterjesztési lehetőségeit latolgatja. Körültekintő, komoly vizsgálódások helyett itt is inkább csak az irodalom mindenkorai pszeudokijelentéseiről szóló közhelyek s bon mot-k állnak rendelkezésére, az olyasféle bölcsességek, mint hogy „a költő sohasem hazudik, mert hiszen nem is állít semmit”.

A chicagói tudós a romantikus művészetbölcselet, a formalizmus-strukturalizmus, a modernitás, az Új Kritika, a Northrop Frye-i archetipus-kritika és a de-

konstrukció kapcsolatait bemutatva – mint említettem – mindegyre a folyamatosság, folytatás, továbbfejlődés kapcsolati viszonyait hangsúlyozza. Az átlépési lehetőségekre, érintkezési esélyekre fókuszáló optika sok érdekes összefüggést mutat meg, de időnként szükségképpen egyoldalúvá, egy szempontúvá válik: a különbözőségeket nem rajzolja ki eléggé kontúrosan, s azt is némileg homályban hagyja, hogy az egyes gondolkozásmódok világtalanító elhatározottsága más-más mértékű. A romantikus művészetbölcselet expresszivitás- és organicitásigénye, az irodalmat sajátos, különleges érzékelésként, dezautomatizáló észlelésként felfogó formalista attitűd vagy Northrop Frye „vágyelvű”, „archetipus-kereső” mentalitása például önmagában még nem jelent átlépést a világtalanítás stádiumába. A Graff által bírált kanti autonómiakoncepcióról pláne elmondható ugyanez. A német bölcselet – bízást láthatjuk így is – Az ítélőerő kritikájában nem föltétlenül valamiféle antireprezentációs elkülönülést képviselt, csupán a művészet sajátosságát, a teológiai és morális szintekkel szembeni másféleségét hangsúlyozta.

Fenntartásaim – újfent megerősítem – részleges érvényűek. Graff kapcsolati feltárásai, összefüggés-felmutatásai jelentős segítséget adnak az „elvalótlánító esztétika” működésmódjának megértéséhez. A világhiányt teremtő bezárulások persze a valóságban nem egyszerűen logikai folyamatlehetőségek beteljesülései. Elemzésükhöz, megértésükhöz változó és változatos okhálóval kell számolnunk, társadalmi, politikai, tudományfejlődési, tudományszociológiai indokok sokaságát kell figyelembe vennünk. E ténnyel szerencsére Gerald Graff is tisztában van, s tanulmányában az eszmei, logikai konstrukciók feltárása mellett az ideológiakritikai, kultúrkritikai elemző metódust is kiterjedten alkalmazza.

Bár a kutató korrekt időrendet nem tart, az olvasó előtt végül mégiscsak egy karakteres fabula bontakozik ki. A történet három főhőse: az establishment, a kritikai értelmiségi és a jelentéscserélő, jelentésváltó manipulációk. A história sokféle előzmény után igazából 1968-tól kezdődik, és valahogy a következőképpen szól. A nyugat-európai, észak-amerikai filozófusok és literátorok az ellenzéki kultúra összeomlása (az alternatív mozgalmak bukása) után továbbra is a kapitalista, fogyasztói társadalom ellenében fogalmazták meg önmagukat. Az európai Barthes, Foucault, Lacan, Derrida, Kristeva, az amerikai Bloom, de Man, Culler, J. Hillis Miller, Hartman és társaik a hetvenes-nyolcvanas években is olyan attitűdöket, presztízsszempontokat kerestek, amelyek által valóságos kritikai lehetőségek hiányá-

ban is elkötelezett, szubverzív kritikusként jelenhettek meg a világ előtt. A technokrata, fogyasztói komplexum elleni harcot a kultúra s az irodalom szférájára átvetítve olyan jelentésátviteli rendszert alkottak, olyan presztízstáblát teremtettek, amelyben az absztrakció és belső konstitúció, a rendezettség szembeállított heterogeneitás, a világszerűség kizárása jelentették az alkalmas és értékes kritikai pozíciókat. A kognitivitás, a világszerűség, a realizmus, a rendezett személyiség pedig konform színezetet kaptak, érvénytelennek, meghaladottnak, tudománytalannak tűntek, és a technokrata-fogyasztói társadalom kiszolgálójaként jelentek meg. A jelentéscserélő manipulációk segítségével Barthes-ék kultúrfilozófiája és irodalmi gondolkozása a radikalitás, szubverzivitás fényével díszítette fel önmagát. A szerző halála, a műbeli üzenet elvi megfoghatatlansága, a szöveg ontikus sokértelműsége és társaik méltó és tartalmas igazságoknak látszottak, és a kultúra védelmének a szerepében tetszelegtek, holott igazából a *Literatura against itself* szellemében működtek: az antihumanizmusnak hódoltak meg, az irodalom érvényét, jelentőségét, tekintélyét rombolták, s az establishment kezére játszottak. Alternatív világot nem tudtunk elképzelni, hát hozzátörtük magunkat a létező világhoz; megtanultuk, hogy a beletörődő rezignációt valamiféle hősi kódba írjuk át, holott a javasolt játék kockázat és felelősség nélküli, hiszen az általunk vallott radikális filozófiai relativizmus eleve kiküszöböli a hiba lehetőségét, s a deviancia és excentrizmus kultúráját ruházza fel karizmával – fejtegeti Gerald Graff.¹⁹

Graff ideológiakritikai attitűdje végül is nagyon meggondolandó konklúziókhoz vezet. Az areferenciális irodalmiság, a nyelvi paradigmaváltás, a személyiségdisszemináció és fogalmi társaik e nézőpontból nem tudományos értékű konceptualizációnak, korrekt, érvelő, mérlegelő gondolkozási folyamat eredményének tűnnek. A fogalmi dúcok, állványok és a rájuk borított eszmei háló sokkal inkább eltévesztett, jelentéscserés manipulációknak látszanak, s igazi feladatuk, rendeltetésük valójában a szubverzív értelmiségi tartás látszatának további állandósítása, fenntartása. Hogy az „elvalótlanító irodalmiság” erős állításai mellé tényleges, logikai érveket nemigen sorakoztat fel, azt az amerikai tudós sok-sok példával illusztrálja. Az indoklás elmaradására többek közt három neves posztstrukturalista irodalmár Dickens-, Homérosz- és Hawthorne-értelmezését megidézve is felhívja a figyelmet. Paul de Man szerint nem mutat készséget arra, hogy fejtegetéseire érvekkel szolgálgjon, érvekre,

bizonyítékokra egyszerűen nincsen szüksége, hiszen eleve tisztában van „az irodalom igazi természetével”; J. Hillis Miller *Sketches of Boz*-olvasata nem a műből származó szövegből kikövetkeztetett bizonyítékokra épül, hanem arra az elméleti meggyőződésre, amely előre megmondja neki, hogy e bizonyítékok mire szolgálnak; s Frank Kermode sem magyarázza egy szóval sem, miért kell immáron új módon olvasnunk: számára mindez evidencia, amelyet az olvasó is tud és elfogad, vagy legalábbis nem mutat kételyt, nem tesz fel semmiféle kérdést.²⁰ A korrekt érvelés eliminálásához a chicagói kutató szerint a kritika kognitív státusát elbizonytalanító elképzelések is hozzájárultak. Susan Sonntag, Leslie Fiedler, Ihab Hassan és társaik csak a zavart növelték, amikor az irodalomról való beszédet esztétikai karakterrel ruházták fel, költészetként, „új, játékos akadémizmusként”, „paracriticism”-ként, „metakritikai improvizációként” határozták meg – igazi értékét nem a tárgyra vonatkoztatva keresték, hanem az fürkésztek, mit mond magáról a kritikusról.²¹

Az amerikai tudós nemcsak az egyes kritikai megnyilvánulásokról, de az irodalmi disputákat magába foglaló tágabb kontextusról sincs jó véleménnyel. A pluralizmus vezérszava, mindenható varázsige számára nem jelent garanciát, nem biztosít evidens távlatot. Graff ugyanis a külső referenciát a tartalmas vita s a valóságos pluralizmus előfeltételének gondolja. Ugyan miről tudhatunk vitázni, ha a referencia meglepte felől nincs elvi megegyezés? A valósággal való korrespondencia hiányában a vita vajon nem válik szükségképpen üres, önkényes, összemérhetetlen (inkommenzurábilis) gesztusok halmazává? – fejezi ki kételyeit. A nézetkülönbségek ilyen helyzetben egyáltalán nem visznek közelebb valamiféle közös realitáshoz, megegyezéshez: olyan pluralizmus részesei leszünk, amely látszat-érvelések csoportjaiból épül fel, s végső soron éppenséggel a kritikai értelmiség által oly vehemensen bírált atomizált, elidegenedett kultúrát, világkörnyezetet racionalizálja. Hasztalanul és álságosan hivatkozunk ilyenkor a megértésre, hiszen amit megértünk, az csak az argumentáció a maga üres formalitásában; a tartalmas, valóságos pluralizmus mögött mindenkor ott van valamiféle közös alap, törekvés, fundamentum. A különböző perspektívák igazában ezt keresik, s az energikus törekvések célja, hogy elérkezzenek ehhez a közös igazsághoz, egy többoldalú, ám mégis meglevő realitáshoz, valósághoz – idézi egyetértően Hannah Arendt megállapításait.²²

4.

Graff ideológiakritikai és érveléskritikai elemzései – bízást mondhatjuk – a *Literature Against Itself* legjobb lapjai. A szerző e fejtegetésekben világosan, meggyőzően mutatja be, hogy az irodalom s az irodalmi gondolkodás a maga elvalótlanító önagresszivitásában voltaképpen önmagát bontja le, saját rendeltetését vonja vissza, önnön jelentőségét, hasznosságát, értelmét zsugorítja semmivé, s közben eljárása indoklásához tudományos, értelmi, logikai érveket úgyszólván egyáltalán nem szolgáltat. Az amerikai professzor így módon már 1979-ben kérdéssé tette azt az eszmerendszert és irodalomértést, amely Európában és Amerikában még éveken keresztül magához vonta a korszerűség és presztízs képzetét. A nyugat-európai tekintélyek föltétlen elfogadásához szokott magyar olvasó csak ámulhat Graff „kritikai szabadosságán”. A bírálat kanonizált alkotók sorára terjed ki: Artaud, T. S. Eliot, Foucault, Derrida, Robbe-Grillet, Roland Barthes egyaránt céltáblái e kritikának; Barthes-ot például tizenegyszer idézi meg a szerző, s kijelentéseit mindegyre erős fenntartásokkal kezeli.

Gerald Graff könyvével olyan időkben mutatott példát szuverén gondolkozásra, amikor a diadalmas teoretizmus (posztstrukturalizmus, dekonstrukció) még az Egyesült Államokban is ólomsúllyal nehezedett a lelkekre. Mára, mint említettem, egészen más lett a helyzet. *The emperor redressed* – utal találó címével az új szituációra egy 1995-ben publikált (2014-ben új kiadásban megjelent) tanulmánygyűjtemény.²³ A könyv kilenc neves amerikai tudós írását tartalmazza, s a szerzők közt olyan világszerte ismert kutatók is vannak, mint az irodalmár M. H. Abrams és a nyelvész John R. Searle. A kilenc szakember a posztstrukturalizmus kritikájában messzemenően egyetért; Abrams kutatótársai nevében is szól, amikor átfogó bírálati szempontokat jelenít meg nyitó tanulmányában. A teoretizmus nem a tapasztalati világról beszél, hanem arról az elméleti birodalomról, amelyet maga teremtett. A dekonstruktivista nyelvfilozófia tökéletesen ellentmond a normális, empirikus, mindennapi nyelvi tapasztalatnak; az irodalmi műveket valóságos emberi lények teremtik valóságos emberek számára, és e művek emberi problémákról, dilemmákról szólnak – jelzi Amerika legnagyobb tekintélyű irodalomtudósa kritikai alapelveit, és tesz hitet az átmentett, megőrzött humanista meggyőződés mellett.

A végiggondolatlan, körültekintés nélküli teoretizmus, az elvilágtalanító esztétika ideje, nem lehet nem látnunk, az Egyesült Államokban lejárt. A nemrég még vitathatatlan presztízsű fogalmak, ideológémák: a diadalmas referencialitás, a személytelen, roppant determináló erő-

vel működő nyelv, a személyiségdisszemináció, a szerző halála pőrén, szomorúan feszengenek. A király meztelen, a pompázatos leplek látomása, úgy tűnik, nem más, csak öncsalás volt. De vajon egyszer a mi tájainkon is megszűnnek, és meggyőződéssé izmosodik ez a felismerés?

JEGYZETEK

- 1 LENTRICCHIA, Frank – McLAUGHLIN, Thomas (szerk): *Critical Terms for Literary Study*. Second edition, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1995, 389.
- 2 *I. m.*, 3–4.
- 3 *I. m.*, 175.
- 4 A *Literature Against Itself* 1995-ös Elephant Paperbacks-változat szövege megegyezik az 1979-es kiadásával. A különbség csak annyi, hogy az új kiadást Graff visszatekintő szerzői előszóval látta el. Az előszóban egyébként a maga „objektivista” igazság- és kutatási modelljét változatlanul időszerűnek véli, s e modellek kompromittálását, lejáratását az ezredvégen is meghatározó tendenciának látja. „At the same time, the confusions I described in 1979 seem to me still pervasive in 1995, particularly the self-defeating idea that there is something politically emancipatory about subverting „realist” or objectivist models of truths and inquiry.” („Ugyanakkor az általam 1979-ben megjelenített konfúziók 1995-ben is áthatóan erősnek tűnnek, különösen az az önpusztító elképzelés, hogy a realisztikus vagy objektív igazság-modellek, kutatási módszerek aláásásában valamiféle politikailag emancipatorikus eszme nyilvánul meg.”) GRAFF, Gerald: *Literature Against Itself*, Elephant Paperbacks, Ivan R. Dee, Publisher Chicago, 1995, XII.
- 5 „[...] this chapter argues that postmodernism should be seen not as a break with romantic and modernist assumptions but rather as a logical culmination of the premises of these earlier movements, premises not always clearly defined in discussions of these issues” („[...] e fejezet a mellett érvel, hogy a posztmodernizmust nem úgy kellene szemlélnünk, mint valamiféle szakítást a romantikus és a modernista elképzelésekkel, inkább logikus beteljesítésként, a korábbi mozgalmak előfeltevéseinek betetőzéseként kellene látnunk, bár ezeket az előfeltevéseket a disputák során nem határoztuk meg tisztán, világosan.”) – szögezi le Graff már könyve második fejezetében, GRAFF, Gerald: *Literature Against Itself. Literary Ideas in Modern Society*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1979, 32.
- 6 *I. m.*, 49, 47.
- 7 *I. m.*, 185.
- 8 *I. m.*, 16, 52, 185, 161.

- 9 „The New Criticism stands squarely in the romantic tradition of the defense of the humanities as an antidote to science and positivism.” („Az Új kritika a romantikus tradíció körein belül áll: mindkettő a humaniorákat, a természettudományok és a pozitivizmus ellenszereként szolgáló tudatformákat képviseli.”) *I. m.*, 133.
- 10 Az „intentional fallacy”-ról és az „effective fallacy”-ról, a „szándék téveszméjé”-ről és „a hatás téveszméjé”-ről szóló magyarázatok a mű objektív mivoltát kiemelve, a nyelvi konstrukció feltárásának fontosságát hangsúlyozva az amerikai Új Kritika fontos részét alkotják. Az előbbi a szerző intencióját hirdató kritikai attitűdöt bírálja, az utóbbi, a hatástani, „affektivitási” téveszme pedig azt a módszert látja-láttatja tévesztettnek, amely nem a mű objektív mivoltára koncentrál, hanem az olvasóban kiváltott határról, érzelmi mozzanatokról számol be. (A két téveszmére vonatkozó kritika eredetileg WIMSATT és BEARDSLEY 1946-os *Intentional Fallacy* című könyvében fogalmazódott meg, a fejtegetéseket a szerzők a későbbiekben többször módosították, átdolgozták.)
- 11 *I. m.*, 139.
- 12 *Uo.*
- 13 *Uo.*
- 14 „In both cases, the basic strategy is one of unmasking, of dislocating the meaning of the work from the meaning seemingly intended by the author.” („Az alapvető stratégia mindkét esetben arra irányul, hogy elkülönítsük, elhatároljuk a mű jelentését attól a jelentéstől, amelyet az evidens szerzői intenció sugall.”) *I. m.*, 145.
- 15 *I. m.*, 81.
- 16 DERRIDA tanulmánya *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences* címmel jelent meg az Egyesült Államokban, és a dekonstrukció s a Derrida-kultusz térnyerését nagyban elősegítette.
- 17 *I. m.*, 8–82.
- 18 A munkadalok, az erő- és büszkeségénekek, az alkaioszi óda és a goethei dal, a pastore és az antik románc, az újkori, modern regény, a görög tragédiák, a misztériumjátékok és a csehovi drámák az élethez való viszony nagyon különböző változatait reprezentálják, jelenítik meg. E többféleség megértésére az egyesítő, egységesítő univerzálialv alapján megalkotott fogalmiság nyilvánvalóan képtelen.
- 19 *I. m.*, 62.
- 20 *I. m.*, 175, 176, 187.
- 21 *I. m.*, 78, 79, 80, 97.
- 22 *I. m.*, 190–191.
- 23 EDDIN, Dwight (szerk.), *The Emperor Redressed: Critiquing Critical Theory*, The University of Alabama Press, 1995.

Rezümék / Abstracts

Beszélgetés Balog Zoltánnal

■ A rendszerváltozás után az teremtetett abszurd helyzet, hogy a szabad választásokon győztes kormányzó erők nem kaptak kétharmados parlamenti felhatalmazást a kulturális intézményrendszer gyökeres reformjára. A második fázisban pedig az Európai Unió jogrendszeréhez való alkalmazkodás kényszere nehezíti meg a szuverén nemzetek kulturális politikai céljainak megvalósulását. Úgy tűnik, maga a kétpólusú szerkezet rendeződik át: az egyiket az uniós bürokrácia, a másikat az alkotó értelmiséggel együttműködő kormányok politikája adja. Balog Zoltán miniszter és Kulin Ferenc főszervező beszélgetése az együttműködés tartalmát járja körül.

Buji Ferenc

Ex oriente lux – ex occidente lex

■ A Kelet és Nyugat közötti különbségek nem annyira e régiók földrajzi elhelyezkedéséből – vagyis keleti és nyugati mivoltukból – fakadnak, hanem történelmi fáziskülönbségekűből. Kelet és Nyugat csupán az időeltolódás miatt jelenik meg a földrajzi helyzetükhöz kötődő sajátosságként. A középkori Nyugat a kultúra ama szakrális típusának volt egyik változata, amelyikhez az elmúlt évszázadot leszámlítva a Kelet is tartozott. E kultúrák az égi és a földi világ kapcsolatában értelmezték önmagukat, és legfőbb vonatkoztatási pontjuk a transzcendencia volt. A civilizációnak ezzel a szakrális-tradicionális típusával a Nyugat sokkal hamarabb szakított, mint a Kelet. A kereszténység jelentős hatást gyakorolt a Nyugatra, de ma már jól látható, hogy mégsem vált a Nyugat elválaszthatatlan részévé, hanem csupán történelmi közjáték, amely a nyugati civilizáció kereszténység előtti és kereszténység utáni időszakára közé ékelődött. Mára a nyugati eredetű globalizáció felszámolta azt a Keletet, amelytől a nyugati ember megkaphatná a vágyott fényt.

Zelnik József

Ex oriente lux(ifer)

■ A szerző amellet érvel, hogy a XX. századi modernség gnosztikus eredetű: ateológiája mögött évszázadok óta az *idegen isten* teológiája rejtőzködik. A modernség világidegenség képlete összetett szellemtörténeti folyamat eredménye. Rekonstruálásához megkerülhetetlen a kereszt-

ténység és a gnosztikus tanok harcának felidézése és annak vizsgálata, hogy a gnoszticizmus csupán a Krisztus utáni első századok vallási mozgalma, avagy az emberi elme örök kísértése. A *Színjátékban* még feltűnik a Kelet igazi Fénye: Dante fényszimbolikával megfesti a Szentháromság misztikumát. De a reneszánsz óta a keresztény vallás és az Egyház a tudományos álmitológiákkal felvértezett, de transzcendencia nélküli modernitás csapdájába esett. Pavel Florenszkij úgy világítja át a reneszánsz világképet és a belőle született modernitást, hogy bebizonyítja: a Nyugat alkonya a reneszánszsal kezdődött és Amerika kultúrájával végződik. Viszont arra is rámutat, hogy a Nyugat válsága elmúlhat, ha befogadja a Keletről jövő Fényt.

Pálfalvi Lajos

A birodalom bomlástermékei

Szvetlana Alekszijevisz kis posztszovjet enciklopédiája

■ A fehér orosz Szvetlana Alekszijevisz 2015-ben irodalmi Nobel-díjat kapott. Ezzel nemcsak egy perifériára szorított kisnemzetet ismertek el, hanem egy méltatlanul mellőzött műfajt, a tényirodalmat is. Az 1948-ban született író nő Ukrajnát tekinti a második hazájának, de otthonosan mozog az egész posztszovjet birodalmi térben, és erősen kötődik az orosz kulturális hagyományokhoz. Műveiben kirajzolódik a történelmi patthelyzet: a birodalom szétesik, de újjászerveződik, ezért nem adja át a helyét az új és életképes alakulatoknak. A megtagadott vagy elvesztett szovjet identitás helyébe sem lép új fehér orosz azonosságtudat.

Szmodis Jenő

A Kelet monisztikus kultúrája és sajátos jogrendszere

■ A Kelet sokáig megfigyelhető állandósága – a nyugati fejlődéshez képest lényegesen lassúbb változása – nem választható el attól a sajátosságától, hogy területein a művészet és a tudomány, illetve a kulturális jelenségek nem határolódtak el egymástól olyan határozottan, mint Nyugaton. A tanulmány a Kelet művelődéstörténetének számos példájával bizonyítja, hogy a monisztikus kultúrákban a változásnak nincs önértéke. A belső állandóság, a lelkiületbeli folytonosság és a szellemi egység hosszú távon elutasít minden kategorizálót, a részek alapján az egészet megérteni vágyó igyekezetet. A történelem során tartósabbaknak bizonyultak a monisztikus tár-

sadalmak, mert ezekben a transzcendens eredetűnek tekintett és univerzális emberi természet egységet alkot és megbolygathatatlan. A Kelet-interpretációk – mint általában a modellek és az absztrakciók – számos leegyszerűsítést tartalmaznak, így pont azokat a jelenségeket hagyják figyelmen kívül, amelyek nélkül a Kelet világa a maga mélységében és teljességében megismerhetetlen.

Balogh Csaba

Erdélyi János és a *határtalanság költészete*

■ Erdélyi János *Az ókori irodalom* címmel megjelent posztumusz kötete a magyar romantika orientalizmusának egyik jelentős tudományos teljesítménye. Érdekességét nem utolsósorban az adja, hogy a hazafiasságáról és szigorú kálvinizmusáról ismert tudós *nem* európai irodalomtörténetet írt. A hatalmas anyagból alighanem az arab irodalomról szóló rész a legtanulságosabb, mert az több szállal – és igen ellentmondásosan – kapcsolódik a szerző korábbi kritikai pályájához. A tanulmány arra keres választ, hogy Erdélyi János a Kelet irodalmát kutató kritikusként mennyire vált fogékonnyá a költői képzelődés szeszélye, a teret és az időt semmibe vevő szabadsága – a *határtalanság költészete* – iránt, amelyet korábban, a hazai irodalom értékelésekor – például Vörösmarty- és Madách-kritikájában – kevésbé méltányolt.

Gáspár Csaba László

Nietzsche / Zarathustra

■ Nietzsche arra figyelmeztet, hogy az ember szellemi-morális értékeinek mesterséges világában él, és nem abban a nyers valóságban, amit e képzelt világ eltakar. Az *Így szólt Zarathustra* nem az értelmet, hanem a költői képzetet, legfőképpen az *akaratot* szólítja meg. A történeti Zarathustra az egyén döntésének szerepét hangsúlyozta. Ezzel a vallásban szerephez jutott az ember szabad, személyes etikai állásfoglalása: az áldozatot felváltotta az értékválasztás mozzanata, amely feltételezi a felelősség felismerését. Nietzsche *Zarathustrája* annak akar véget vetni, amit a történeti Zarathustra a morális világrend bevezetésével újtárá indított: a világ értékrendbeli és ontológiai megkettőződésének. A német filozófus a perzsa próféta szájába adja mindannak az ellentétét, amit Zarathustra egykoron hirdetett. Nietzsche megfogalmazásában Isten halála nem csupán egy nagy erejű metafora, hanem az eddigi világértelmezések teljes érvényű megtagadása. Ezután a létnek nincs biztosított alapja, az embernek kell az egyetlen létező világot megformálnia.

Kocsev Bence

Fedezzük fel (újra) Délkelet-Ázsiát!

Megjegyzések Balogh András Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe című könyve kapcsán

■ Balogh András közel félezer oldalas magnum opusa hiánypótló a magyar könyvpiacra, és a nemzetközi összehasonlításban is kiemelkedő szakmunka. A kötet kiválóan hasznosítható tankönyvként és kézikönyvként: történészek, politológusok és nemzetközi kapcsolatokkal foglalkozók számára fontos forrássá válhat. De a szélesebb nagyközönség számára is izgalmas olvasmányt kínál, és a művészeknek is ajánlható, mert alkotásaik esztétikai minősége nem lehet független attól, hogy mit ismernek, mit érzékelnek az emberiség jelenének problémáiból.

Pethő Bertalan

„Kelet”-paradigma

■ A szerző főképp Heidegger és Tezuka *Beszélgéte*ivel szemlélteti a paradoxont: amikor a Nyugat valamelyik nyelvén vitatják meg a Kelet egyik nyelvén megszólaló világfelfogást, akkor e vita során a nyugati nyelvhasználó valójában azt fogalmazza meg, hogyan látja a maga világfelfogását a Kelet tükrében. Ezért a Kelet-paradigma vizsgálatakor figyelembe kell venni, hogy amit az európai nyelvek keleti kultúrának és világfelfogásnak neveznek, az gyökeresen eltér attól, ahogy a keleti kultúra és világfelfogás a maga anyanyelvén kifejezi és éli meg saját kultúráját és világfelfogását.

Kunkovác László

Sokunk turulmadara

■ A fotóművész etnográfus a szakirodalom fényében és kutatói emlékeivel kiegészítve tárgyalja a turul-motívum és -kultusz történetét. Emese álma-motívum nem egyedülálló az uralkodó családok eleve elrendeltségének hangsúlyozására született mondákban. A magyarság elveszett ősgesztája utáni nyomozás Kelet irányába indul, és azzal a tanulsággal szolgál, hogy a szájhagyományozódás ereje rendkívüli, és az ázsiai kultúrák, az ott élő – sok esetben kis lélekszámú, de gazdag hagyományvilágú – népek megismerése kulcsot ad a magyar nemzeti karakter megértéséhez.

Zirkuli Péter

Orientalizmusok

■ A tanulmány történelmi, művészettörténeti és irodalmi példák sorával bizonyítja, hogy a Kelet meghatározásakor a geopolitikai iránytű nem pontos, a művelődéstörténeti pedig bizonytalan. Az orientalisztika a kezdetektől kapcsó-

lódott a politikához, de művészeti és tudományos jelentősége korántsem azonosítható a nagyhatalmi, gyarmatosító célokkal. A szaktudományok eredményeiből, literátorok és képzőművészek alkotásaiból sokféle orientalizmus-fogalom született, viszont az okcidentalizmus nem alakult ki, mert a nyugati civilizáció egyik sajátossága a minden részletre kiterjedő kritikai önreflexió.

Ruva Farkas Pál

„Nincsenek verseim, csak álmaim”

Balázs János salgótarjáni cigány festőművészről

■ A kivételes tehetségű Balázs János (1905–1977) munkássága különös színfoltja a kortárs magyar képzőművészetnek és költészetnek. A salgótarjáni cigányhegyen egyszerű, szegény cigány család tagjából vált költővé, festővé, szobrászá és polihisztorrá. Művészete csak „zarándok népe” hitvilágának ismeretében érthető meg, mert ars poeticája a vallásos érzületre és a cigány közösségi ethoszra épül. Festőecsetét varázsvesszőként használva repül haza övéihez a varázslatos napkeleti Indiába, és nézőit is arra sarkallja, hogy időzzenek az elérhetetlen célok és álmok világában.

Csáji László Koppány

„Szörnyen csodás” Kelet-képünk

A Kelet fogalmához kapcsolódó tudások, érzések és értékek kialakulása az újkori Magyarországon

■ A tanulmány a középkori krónikák homályos Kelet-képtől indulva tekinti át a hazai Kelet-fogalom sokszínűvé válását és tudománytörténeti formálódását. A XX. század első évtizedeire kialakult az a bonyolult szövedék, amelyben egymásnak gyökeresen ellentmondó értékek, viszonyulások vesznek részt – együtt alakítva a hazai Kelet-képet. Ezek az érzések és ellenérzések, vélt és valós ismeretek, attitűdök máig hatnak. Egy új tudományterület, a kognitív szemantika nem egységes, definíciószerű jelentésekkel számol, hanem jelentésfelhőkkel: egyénenként is eltérő értékek, érzelmek sokszínű és nem koherens rendszerré összeálló halmazával. Például ugyanaz a személy érezhet ellenszenvet a Kelet iránt, mert úgy érezheti, hogy ott az emberi élet keveset ér, vagy politikai berendezkedését és vallási meggyőződését fenyegetőnek tartja, ugyanakkor rajonghat a távol-keleti művészetek és filozófiák iránt.

Bethlenfalvy Géza

A Sass-Brunner Erzsébet – Brunner Erzsébet, anyaleánya festőnő páros

■ Brunner Erzsébet és édesanyja élete, művészete Nagykanizsáról indult, majd az egész világot bejárva Indiában

aratott sikert, ott talált mély megértésre. A szerző a két művésznő életútjának főbb eseményeit összefoglalva úgy látja, hogy munkásságuk jelentősége túlnő festményeiken: az egymástól távoli népek és kultúrák összecsengésére, egymás megértésének és segítésének feladatára mutat rá. Életművük lényege az egyetemesség: a külvilág és az egyén, a magyar festői hagyomány és a távoli India idegenségének együttes láttatása – egyfajta emberi-szellemi univerzalitás megvalósítása.

Szász Zsolt

„K”, avagy a titkos gén

■ A bábművész szerző a Nemzeti Színházban előadott koreai halotti sámán szertartás kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy a színház összetett nyelvezetében az érzéki megtapasztalás jelkészlete az elsődleges. A Kelet kultúrája máig őrzi a művészet mágikus erejébe vetett hitet. Ez a komplexitás sérül, ha azon a helyen, ahol a néző egy másik kultúrával találkozik, csupán egycsatornás információátadás történik. Az előadás így is érzékeltette a kultusz és a színház közötti megbonthatatlan kapcsolatot, amely nem szorítható be a történeti és stíluskategóriák keretei közé.

Doma Petra

Kelet-Ázsia a MITEM-en

■ A Madách Nemzetközi Színházi találkozón két kelet-ázsiai produkció is szerepelt. A dél-koreai együttes *Jindo Ssitgimgut* sámánszertartása, majd a Chongqing Sichuan Opera Theatre operája került a Nemzeti Színház nagyszínpadára. A Jindo Ssitgimgut egy autentikus halotti szertartás, így nehéz a *vallási* rituálét bemutató produkciót hagyományos színházi eseménynek tekinteni. A Chongqing Sichuan Opera Theatre előadása a kínai opera világával ismerteti meg a nézőt, amelyben – az európai hagyományokkal szemben – a zene a háttérben marad, aláfestésként szolgál. A szecsuan operában több olyan ária is elhangzik, amely alatt nincs zenei kíséret.

Agócs Gergely

Bijnöger hős éneke

■ A tanulmányíró azt bizonyítja, hogy regösénekeinkben a – magyar középkori krónikákra utaló – csodaszarvas-motívum genealógiai kapcsolatban áll az Elbrusz északi lejtőin élő karacsajok és balkárok folklórában máig élő *Bijnöger* hősi énekkel. A magyar és az északkaukázusi türk népek folklórájának hasonlósága arra hívja fel a figyelmet, hogy az Európát a késő ókortól kezdődően több hullámban érintő, Keletről induló népvándorlás

színterein élő mai népek tradicionális műveltségének vizsgálata a jövőben is gazdag eredményekkel szolgálhat a magyar néprajzkutatás számára.

Alexa Károly

Bevezetés egy tervezett antológiához

A Kelet-motívum a magyar irodalomban

■ *Az urgai fogoly* Krasznahorkai László utóbbi másfél évtizedes pályaszakaszának, regény-, esszé- és interjúsorozatának kezdő darabja. Az író e szenvedélyes művekkel úgy csatlakozik a nyugati kultúra orientalista hagyományaihoz, hogy azokról látszólag nem vesz tudomást, és az ebbe körbe sorolható magyar kísérleteket is elhárítja. Számára a Kelet nem a nyugati ember kulturális nyitottságának a célállomása, hanem az egyetemes és személyes egzisztenciális válsággal szemben esélyt kínáló „beavatódásé”. A tanulmány *Az urgai fogoly* kapcsán érzékelteti a magyar irodalom Kelet-motívumának sokszínűségét.

Nyilasy Balázs

Az elvalótlanítás zsákutcai

(Gerald Graff: Literature Against Itself)

■ A szerző mellett érvel, hogy a körütekintés nélküli teoretizmus, az elvilágtalanító esztétika ideje lejárt az Egyesült Államokban: a dekonstrukciós módszer vonzereje elapadt, paradigmája széttöredezett. Gerald Graff *Literature Against Itself* címmel a posztstrukturális delelőjén szentelt külön könyvet a világtagadás dilemmáinak. E tendenciát a romantikától kezdődően jellegadóknak látta, és változatait a formalizmustól a dekonstrukcióig vizsgálta. A szerző nem csupán e jelentékeny kötet elemletanalízisének csomópontjaira mutat rá, hanem az átfogó kritikai helyzetértékelés honi időszerűségére is felhívja a figyelmet.

Conversation with Zoltán Balog

■ After the change of regime, an absurd situation resulted in that the governing parties, which had won the free elections, failed to garner a two-thirds parliamentary majority to radically reform the Hungarian cultural institutional system. Presently, however, the pressure of having had to adapt the legal system of the European Union makes it more difficult for sovereign nations to implement their cultural policy objectives, which also poses challenges to Hungary. A realignment of the bipolar structure itself seems to be taking place currently: with one pole represented by the EU bureaucracy, and the other by the

policies of governments cooperating with the creative intelligentsia. The conversation between Minister Zoltán Balog and chief editor Ferenc Kulin explores the content of this cooperation.

Ferenc Buji

Ex oriente lux – ex occidente lux

■ The differences between the East and the West stem not as much from the respective geographical locations of these regions as from a historical phase lag between them. It is only due to this temporal phase lag that we talk about the East and the West as geographic regions exhibiting diverse features. The culture of the medieval West was a variation of the same kind of sacred culture which had always, except for the past one hundred years, included the East. The self-understanding and self-interpretation of these cultures was construed in terms of the relationship between Heaven and Earth, with transcendence posited as a main point of reference. The West broke with this kind of sacred and traditional civilization much earlier than the East. Christianity had a major impact in the West, but as it seems obvious today it has not become an integral part of the West: it remains a historical interlude wedged in between the pre- and post-Christian periods of Western civilization. Stemming from the West, globalisation has by now abolished the East, which might provide the light so much longed for by people in the West.

József Zelnik

Ex oriente lux(ifer)

■ The author argues that twentieth-century modernism is of Gnostic origin—its atheology has the age-old theology of an Alien God concealed behind it. Furthermore, Modernity's formula of universal alienation is the result of a rather complex process in the history of thought. The reconstruction of the process requires looking into the struggle between Christianity and Gnostic doctrines, and an examination whether Gnosticism was merely a religious movement of the first centuries after Christ or an eternal temptation of the human mind. The true Light of the East still shines in Dante's *Comedy*: Dante uses light symbolism to paint the mystery of the Trinity. Since the Renaissance, however, Christian religion and the Christian Church have been trapped in a modernism that is armed with pseudo-scientific mythologies but is concurrently bereft of transcendence. Discussing Renaissance worldview and the resulting modernity, Pavel Florensky shows that the decline of the West began with the Re-

naissance and concludes in American culture. At the same time, however, he points out that the crisis of the West may be relieved if the West readily receives the light coming from the East.

Lajos Pálfalvi

The Breakdown Products of the Empire

Svetlana Alexievich's Concise Post-Soviet Encyclopaedia

■ The award of the 2015 Noble Prize in Literature to Belarusian Svetlana Alexievich was not only the acknowledgement of a small nation squeezed to the periphery but also that of the undeservedly neglected genre of nonfiction. While Alexievich, born in 1948, regards the Ukraine as her second homeland, she feels at home in the whole territory of the post-Soviet Empire, and also cherishes strong relations with Russian cultural traditions. Her works outline a historical impasse: the Empire falls apart but gets reorganised rather than giving way to new, viable forms of social organisation. No new Belarusian identity exists to make up for the denial or loss of Soviet identity.

Jenő Szmodis

The Monistic Culture and Unique Legal System of the East

■ The long-lasting permanence of the East—its significantly slower development than that of the West—cannot be regarded as something separate from the fact that the boundaries of art, science and culture were not as clear-cut in the East as they were in the West. This paper lists many instances of Eastern cultural history to show that change has no intrinsic value in monistic cultures. Internal consistency, mental continuity and spiritual unity collectively reject, in the long term, every endeavour to categorize and base an understanding of the whole on the constituent parts of the whole in question. Throughout history, monistic societies, where human nature was considered to be of transcendent origin and universal, and not to be interfered with, always proved to be more lasting than other societies. Just like most models and abstractions, the interpretations of the East are often oversimplified, and ignore precisely those very phenomena without which the world of the East is unfathomable in its full depth and totality.

Csaba Balogh

János Erdélyi and the Poetry of Infinitude

■ János Erdélyi's posthumously published volume entitled *Az ókori irodalom* (Ancient Literature) is a major achievement of Hungarian romantic Orientalism. Interestingly, this history of non-European literature was

written by a scholar otherwise renowned for his ardent patriotism and rigorous Calvinism. Most instructive of the vast volume is probably the section on Arabic literature, which is intrinsically and quite contradictorily linked to the author's earlier work as a literary critic. This paper explores the extent to which János Erdélyi as a student of Eastern literature became open-minded towards the whims of poetic imagination, its lackadaisical attitude to time and space, or, put briefly, the poetry of infinitude, which was so little appreciated in Erdélyi's earlier assessment of such Hungarian writers as Vörösmarty or Madách.

Csaba László Gáspár

Nietzsche / Zarathustra

■ Nietzsche warns that we live in an artificial world of our spiritual and moral values, and not in the raw reality hidden behind that imaginary world. It is poetic imagination and, above all, the will that he addresses in his work *Thus Spoke Zarathustra*. What the historical Zarathustra stressed was the importance of individuals' decisions. Human freedom—decisions stemming from personal ethics—thereby gained an important role in religion: sacrifice was replaced by a choice of values, which assumes an awareness of responsibility. Nietzsche's *Zarathustra* wants to put an end to what the historical Zarathustra launched by way of the introduction of an ethical world order: the reduplication of the world in terms of value systems and ontology. The German philosopher Nietzsche claims, through the figure of the Persian prophet, the opposite of everything that Zarathustra once preached. In Nietzsche's phrasing, the death of God is not only a powerful metaphor but a total refusal of all earlier interpretations of the universe. From then on, existence has no basis, and it remains for man to conceive the only existing world.

Bence Kocsev

Let's (Re-)Discover Southeast Asia

Notes on the book entitled *Bevezetés Délkelet-Ázsia történelmébe* (An Introduction to the History of Southeast Asia) by András Balogh

■ András Balogh's almost half a thousand pages long magnum opus fills a gap in the Hungarian book market, and is an outstanding work when measured even by international standards. This great volume, both as a textbook and a handbook, may be used as an important source by historians, political scientists and students of international relations. At the same time, the publication

will prove an exciting read also for the wider general public. In addition, this work is also recommend to artists, as the quality of artistic work cannot be independent of creators' awareness of the current problems of mankind.

Bertalan Pethő

The Paradigm of the "East"

■ Relying mainly on the *Conversations between Heidegger and Tezuka*, the author proposes a paradox: whenever a worldview originally formulated in a language of the East is discussed in a Western language, the discussion is actually focused on the Western language user's perception of his own worldview as mirrored by the East. An investigation of the Paradigm of the East should, therefore, take into account that what is called 'Eastern culture' and an 'Eastern view of the world' in European languages is radically different from the way the culture and worldview of the East is expressed in Eastern culture and in Eastern viewworld in its own language of the East.

László Kunkovác

The Turul of Many of Us

■ The author, both a photo artist and an ethnographer, discusses the history of the motif and cult of the Hungarian mythological bird of the Turul in the light of the relevant literature complemented with his memories from his life as a researcher. Emese's dream, accompanying the Turul, is not a unique motif in legends created to underline the predestination of ruling families. The quest for a lost, primordial *Gesta Hungarorum* explores the East and makes us realise the extraordinary power of oral tradition. The exploration of Asian cultures and the knowledge of its peoples, who are often small in numbers but rich in traditions, provide a key to understanding the Hungarian national character.

Péter Zirkuli

Orientalisms

■ Relying on a number of historical, art historical and literary examples, the paper shows that, when it comes to defining the East, the compass of geopolitics is inaccurate while that of cultural history is uncertain. Oriental studies had, right from their very beginning, close links with politics; their significance in the fields of the arts and scholarship cannot, however, be identified with the colonial objectives of power politics. The results of specialized disciplines and the works of writers and artists gave rise to multiple concepts of Orientalism. Due to the fact, however, that critical self-reflection—a characteristic of Western civilization—extends to every detail, actually no Occidentalism has emerged.

Farkas Pál Ruva

"I have no poems, only dreams..."

János Balázs, a Roma painter from Salgótarján

■ The oeuvre of exceptional talent János Balázs (1905-1977) is a distinct highlight in contemporary Hungarian visual art and poetry. Born in a poor Roma family residing in a Gypsy ghetto in Salgótarján, he went on to become a poet, painter, sculptor and polymath. To properly understand his art, the viewer needs to be knowledgeable of the folklore of the "traveller people", which the artist is also a member of, as his work is based on religious sentiments and on the community ethos of the Roma. In attempt to urge the viewer to enter a world of unattainable goals and dreams, János Balázs wielded his paintbrush and used it as a magician's wand to find his way back home to his ancestors in Oriental India.

László Koppány Csáji

Our "Terribly Wonderful" Image of the East

The Development of Knowledge, Emotions and Values Related to the Notion of the East in Modern Age Hungary

■ Starting with the blurry image of the East in medieval chronicles, the paper provides an overview of how the notion of the East became diversified and more sophisticated in Hungarian scholarship. By the first decades of the 20th century, there had developed an intricate fabric of mutually contradictory values and attitudes combined to shape the Hungarian perception of the East. These emotions and aversions, real and perceived bits of knowledge, as well as these attitudes, are still with us today. What cognitive semantics, a new discipline, works with is not uniform or defined in meaning: this new science rather works with clouds of meaning—diverse, non-coherent sets of values and emotions varying from individual to individual. Actually, one and the same person may, for example, entertain hostility towards the East on account of his perception that human life is of little worth there or due to the threat allegedly posed by Eastern political systems and religious beliefs while concurrently being a huge fan of Far Eastern arts and philosophies.

Géza Bethlenfalvy

Erzsébet Sass-Brunner and Erzsébet Brunner: Mother and Daughter, Two Painters

■ Elizabeth Brunner and her mother's life and art began in Nagykanizsa, only to reap success and find deep understanding in India after travelling round the whole world. Summing up the main events of the two artists'

careers, the author concludes that the significance of their work transcends their paintings: their art highlights both the harmony between distant peoples and cultures and the mission of supporting and understanding one another. The essence of their oeuvres is universality: a joint vision of the outside world and the individual, of Hungarian traditions in art and of a remote India, which all function as the realisation of a kind of human and spiritual universality.

Zsolt Szász

"K" or the Secret Gene

■ In connection with the shamanistic Korean funeral rite performed at the Hungarian National Theatre, this paper—written by a puppeteer—points out that the set of signals of sensory experience first takes place in the complex language of the theatre. The culture of the East still retains faith in the magical power of art. This complexity is compromised whenever the viewer encounters a different culture and information transfer in this case takes place in a single channel. Even so, the performance demonstrated an unbreakable link between cult and theatre, which cannot be confined by limitations of historical context or style categories.

Petra Doma

East Asia as presented at the Madách International Theatre Meeting

■ Madách International Theatre Meeting featured two East Asian productions: a Ssitgimgut shamanic ritual of Jindo Island, performed by a theatrical company from South Korea, and an opera, by the Chongqing Sichuan Opera Theatre. As Jindo Ssitgimgut is an authentic funeral ceremony, it is undesirable to regard this production, staging a religious ritual, as a conventional theatrical event. The production of the Chongqing Sichuan Opera Theatre, on the other hand, introduces its audience to the world of Chinese opera, where—contrary to European traditions—music remains in the background. This Sichuan opera includes several arias with no musical accompaniment.

Gergely Agócs

The Bijnöger Song

■ The author sets out to prove that the motif of the miraculous doe in Hungarian *regös* songs (derived from medieval Hungarian chronicles) is genealogically linked to Bijnöger heroic song still alive in the folklore of the Karachay and the Balkars, who populate the northern slopes of Elbrus Mountain. Analogies between Hungari-

an folklore and motifs in the folklores of Turkic peoples in the North Caucasus highlight the fact that research into the traditional culture of peoples that currently populate those areas where the peoples involved in the waves of migration from the East to Europe, taking place from the late antiquity onwards, once lived may continue to produce copious results for Hungarian ethnology.

Károly Alexa

Introduction to a Proposed Anthology

The Motif of the East in Hungarian Literature

■ The work entitled *Az urgai fogoly* (*The Prisoner of Urga*) is the first literary piece of the latest fifteen-year stretch of László Krasznahorkai's career yielding a series of novels, essays and interviews. While seemingly ignoring the Orientalist traditions of Western culture, and also rejecting Hungarian experiments of that kind, Krasznahorkai connects to these traditions with his passionate works. For him, the East serves as an "initiation" rather than a destination comprising the cultural openness of Western humanity, and in his view this initiation offers a chance in the face of universal and personal existential crises. Relying on *The Prisoner of Urga*, the paper shows the diversity of the motifs of the East in Hungarian literature.

Balázs Nyilasy

Impasses of Irrealisation

(Gerald Graff's *Literature Against Itself*)

■ The author contends that the time of imprudent theorism—of the aesthetics of deworlding—is now over in the United States: the appeal of the deconstructivist method has faded, and its paradigm has become fragmented. Gerald Graff devoted his volume *Literature Against Itself* to the dilemmas of world denial when post-structuralism was at its zenith. Regarding this trend as a standards setter from the era of Romanticism onwards, Graff examined its variations from Formalism to Deconstruction. In addition to pointing out highlights in the analysis of the theories discussed in Graff's seminal work, this paper calls attention to the timeliness of a comprehensive critical assessment with respect to literary thinking in Hungary.

Szerzők / Authors

Agócs Gergely PhD (1969)

néprajzkutató, a Hagyományok Háza tudományos munkatársa, a Debreceni Egyetem docense, a Magyar Néprajzi Társaság Népzene-Néptánc Szakosztályának elnöke. Kutatási területe a népzene, a népmese, a néphit és az összehasonlító folklorisztika.

Alexa Károly (1945)

József Attila-díjas irodalom- és művelődéstörténész, kritikus, közíró. Szakterülete a XIX. és a XX. századi magyar irodalom- és esztétikátörténet. Jelenleg az *Életünk* főszerkesztője, a Magyar Írószövetség választmányi tagja. Kilencc könyv szerzője. A Magyar Érdemrend tisztikeresztje kitüntetésben részesült.

Balog Zoltán (1958)

református lelkész, politikus, országgyűlési képviselő, 2010-től a Közigazgatási és Igazságügyi Minisztérium társadalmi felzárkózásért felelős államtitkára, 2012-től az Emberi Erőforrások Minisztériumának vezetője. Teológiai, egyházpolitikai és közéleti konferenciák előadója.

Balogh Csaba PhD (1967)

irodalomtörténész, kritikus, egyetemi oktató. Kutatási területe Madách Imre életműve, az abszolutizmus korának művelődéstörténete és a művészetkritika ideologikusságának problémaköre. A *Magyar Művészet* szerkesztője munkatársa.

Bethlenfalvy Géza (1936)

Kőrösi Csoma-díjas orientalista, egyetemi tanár, a tibetológia professzora, Kőrösi Csoma Sándor kutató, számos könyv szerzője. Korábban Újdelhiben a Magyar Kulturális Intézet vezetője, a Delhi Egyetem magyar tanára volt. A Kőrösi Csoma Társaság alelnöke, az Indiai Magyar Információs Intézet igazgatója.

Buji Ferenc (1962)

filozófiai író, esszéíró, műfordító, szerkesztő. Kutatási területe a művészettörténet, filozófia, kultúrtörténet, összehasonlító vallástörténet, tudományelmélet. A tradicionális létszemlélet ismert képviselője. 2007-ben az *Életünk* folyóirat nívódíjában részesült.

Csáji László Koppány (1971)

néprajzkutató, vallásantropológus, író, költő, jogász. Fő kutatási területe a vallásantropológia, az etnicitás és a közösségkutatás. A Magyar Néprajzi Társaság tagja.

Doma Petra (1988)

2014 óta folytat PhD-tanulmányokat a Pécsi Tudományegyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájában. Végzett orientalistaként és színháztörténészként disszertációjában a japán és a nyugati színház interkulturális viszonyrendszerét vizsgálja.

Gáspár Csaba László PhD (1956)

filozófus, teológus, a Miskolci Egyetem BTK Filozófiai Intézetének habilitált docense. Kutatási területe a vallásfilozófia, és a filozófiai antropológia.

Kocsev Bence (1987)

történész, az Eötvös Loránd Tudományegyetem PhD-hallgatója. Kutatási területe a nemzetközi kapcsolatok elmélete, a szubszaharai Afrika és Délkelet-Ázsia modern kori történelme.

Kulin Ferenc PhD (1943)

irodalomtörténész, József Attila-díjas kritikus, szerkesztő, író, politikus, címzetes egyetemi docens. Fő kutatási területe Kölcsey Ferenc életműve és a reformkor esztétikátörténete. 2013-ban a Magyar Érdemrend középkeresztje kitüntetésben részesült. A *Magyar Művészet* főszerkesztője.

Kunkovác László (1942)

Balogh Rudolf, Magyar Örökség- és Kossuth-díjas fotóművész, néprajzkutató, művészeti író. 2000-ben a Magyar Köztársasági Érdemrend lovagkeresztje, 2012-ben a Magyar Érdemrend tisztikeresztje (2012) kitüntetésben részesült. A Magyar Művészeti Akadémia rendes tagja.

Nyilasy Balázs PhD (1950)

irodalomtörténész, kritikus, az irodalomtudomány kandidátusa, habilitált egyetemi docens. Kutatási területe: a XIX. századi magyar irodalom, Arany János és Jókai Mór életműve, valamint a modern magyar románc.

Pálfalvi Lajos CSc (1959)

József Attila-díjas műfordító, író, habilitált egyetemi tanár. A PPKE Lengyel Tanszékén tanít. Irodalomtörténészként az elmúlt években főként azt kutatta, hogyan alkalmazható a posztkolonializmus elmélete a közép- és kelet-európai régióra.

Pethő Bertalan DSc (1935)

pszichiáter, filozófus, szakíró, az orvostudomány doktora, egyetemi tanár. Az 1980-as évektől publikál filozófiai és esztétikai tanulmányokat. Kutatási területe: korunk filozófiája, a posztmodern elmélete.

Ruva Farkas Pál (1952)

író, költő, műfordító, újságíró, irodalomkritikus, szociológus, szociálpolitikus. A Magyar Írószövetség és a MÚOSZ tagja, a Cigány Írószövetség és Nemzeti (köz)Művelődési Társaság elnöke, az IRU alelnöke (Nemzetközi Roma Unió), a *Dikhes-Látod* című folyóirat főszerkesztője. Kisebbségért, Magyar Arany Érdemkereszt és MÚOSZ Aranytoll díjban részesült.

Szász Zsolt (1959)

Blattner-díjas bábművész, dramaturg, rendező. A Hattyúdai Színház vezetője, 1993-tól 2012-ig a Szárnyas Sárkány Fesztivál művészeti vezetője, 1991-től a Nemzetközi Betlehemes Találkozó főmunkatársa. 2013-tól a Nemzeti Színház tagja, a *Szcenárium* című folyóirat felelős szerkesztője.

Szmodis Jenő PhD (1966)

jogász, szakíró, egyetemi oktató. Fő kutatási területe az állam- és jogbölcselet, a jogi gondolkodás esztétikája, a jogi kultúra összehasonlító elemzése, valamint a multidiszciplináris jogi tanulmányok.

Zelnik József (1949)

etnográfus, író. Fő kutatási területe a szimbólumtörténet, a kultúr- és művészetfilozófia. A Magyar Művelődési Társaság elnökségének, az MTA Népművészeti, Néprajzi Tagozatának és a Magyar Művészeti Akadémiának a tagja.

Zirkuli Péter PhD (1948)

költő, prózaíró, újságíró, szerkesztő, egyetemi oktató. Több francia és magyar egyetem és kutatóintézet munkatársa volt. Jelenleg a párizsi l'Harmattan kiadó sorozatszerkesztője és az ELTE Eötvös Collegium Humán Tudományok Központjának vezetője.

Agócs, Gergely, PhD (1969),

ethnographer, research fellow at the House of Traditions; Associate Professor at the University of Debrecen; head of Folk Music and Dance Section of the Hungarian Ethnographic Society.

Alexa, Károly (1945),

literary and cultural historian, recipient of Attila József Award; critic, publicist. He specializes in 19th and 20th century Hungarian literary and intellectual history. Editor-in-chief of *Életünk*, board member of the Hungarian Writers' Association. Author of nine books. Decorated with the Officer's Cross of the Order of Merit of the Hungarian Republic.

Balog, Zoltán (1958),

Calvinist pastor, politician, Member of Parliament; from 2010 State Secretary for Social Inclusion, Ministry of Public Administration and Justice; Minister of Human Resources since 2012. Presenter and speaker at theological, church and public policy conferences.

Balogh, Csaba, PhD (1967),

literary historian and critic, university lecturer. His research interests include Imre Madách's oeuvre, the cultural history of the age of absolutism, and the ideological nature of art criticism. He is on the editorial staff of journal *Magyar Művészet*.

Bethlenfalvy, Géza (1936),

Kőrösi Csoma Award-winning orientalist, university professor of Tibetology, researcher of Kőrösi Csoma's work and author of several books. Former head of the Hungarian Cultural Institute in New Delhi, former teacher of Hungarian at the University of Delhi. Vice President of Kőrösi Csoma Society; director of the Hungarian Institute of Information in India.

Buji, Ferenc (1962),

writes on philosophy, essayist, translator, editor. His research interests include art history, philosophy, cultural studies, comparative religion, and the philosophy of science. A well-known representative of the traditional worldview on being. In 2007, he was bestowed the Award for Excellence by journal *Életünk*.

Csáji, László Koppány (1971),

ethnographer, anthropologist of religion, writer, poet, jurist. His main research interests include the anthropol-

ogy of religion, ethnicity and community. Member of the Hungarian Ethnographic Society.

Doma, Petra (1988),

since 2014 she has been engaged in pursuing PhD studies at the PhD School of Literary Studies of the University of Pécs. As an orientalist and theatre historian, in her dissertation she examines the intercultural relations of Japanese and Western theatre.

Gáspár, Csaba László, PhD (1956),

philosopher, theologian, Associate Professor at the Faculty of Philosophy of the University of Miskolc. His research interests include the philosophy of religion and philosophical anthropology.

Kocsev, Bence (1987),

historian, postgraduate student at Eötvös Loránd University. His research interests include the theory of international relations, the history of Sub-Saharan Africa and Southeast Asia in the modern age.

Kulin, Ferenc, PhD (1943),

literary historian, critic (recipient of Attila József Award), editor, writer, politician, university professor. His main research interests include Ferenc Kölcsey's oeuvre and the cultural history of the Reform Era. Recipient of the Middle Cross of the Hungarian Order of Merit (2013). He is editor-in-chief of *Magyar Művészet*.

Kunkovács, László (1942),

photographer, ethnographer, writer, recipient of Rudolf Balogh and Hungarian Heritage Awards and of Kossuth Award. Recipient of the Knight's Cross (2000) and the Officer's Cross (2012) of the Hungarian Order of Merit. Member of the Hungarian Academy of Arts.

Nyilasy, Balázs, PhD (1950),

literary historian, critic, university professor. His research interests include nineteenth-century Hungarian literature, the oeuvre of János Arany and Mór Jókai, and modern Hungarian romance.

Pálfalvi, Lajos, CSc (1959),

recipient of Attila József Award, translator, writer and university professor at the Polish Department of Pázmány Péter Catholic University. His research in the most recent years has focussed on the applicability of post-colonialism to the region of Central and Eastern Europe.

Pethő, Bertalan, DSc (1935),

psychiatrist, philosopher, writer, doctor of medicine, university professor. He has been publishing studies in philosophy and intellectual history since the 1980s. His research interests include contemporary philosophy and the theory of the postmodern.

Ruva, Farkas Pál (1952),

writer, poet, translator, journalist, critic, sociologist, and social policy expert. Member of the Hungarian Writers' Association and the Association of Hungarian Journalists; chairman of the Gypsy Writers' Union and National (Public) Cultural Association; vice-chairman of the International Roma Union (IRU); editor-in-chief of the journal *Dikhes-Látod*. Recipient of the Award for Minorities, the Hungarian Gold Cross of Merit and the Association of Hungarian Journalists Golden Pen.

Szász, Zsolt (1959),

puppeteer, recipient of Blattner Award, dramaturge, director. Managing Director of Hattyúdal Theatre. From 1993 to 2012, Art Director of Winged Dragon Festival; since 1991, senior fellow at the International Meeting of Nativity Play Groups. Since 2013, member of the National Theatre, Editor-in-Chief of journal *Szcenárium*.

Szmodis, Jenő, PhD (1966),

lawyer, writer on legal issues, university lecturer. His main research interests include political philosophy, jurisprudence, the intellectual history of legal reasoning, comparative analysis of legal cultures, and multi-disciplinary legal studies.

Zelnik, József (1949),

ethnographer, writer. His main research interests include the history of symbols, art philosophy, and cultural philosophy. He is on the board of the Hungarian Cultural Society, and member of the Section of Folklore and Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences. Member of the Hungarian Academy of Arts.

Zirkuli, Péter, PhD (1948),

writer, poet, journalist, editor, university professor; has taught and worked at a number of French and Hungarian universities and research institutes. Currently series editor at L'Harmattan Publishers, Paris, and Head of Centre for Humanities at Eötvös József College.

Elválasztó képeken:

9. oldal: Penkala Éva, Ménkü, foltvarrás, 1994
20. oldal: Berki Viola, Meditáció, olaj, vászon, 1991
31. oldal: Scherer József, Címerligatúra, tus-papír, 2015
46. oldal: Penkala Éva, Teljes kör no 1 – Fehér izzás, francia kárpitszövés, Ji-jim szövés (szedett minta), basse lisse gyapjú, selyem, fémszálak, 2004
56. oldal: Varga Sinai Gizella, Nyugatról keletre, akril, vászon, 2007
66. oldal: Fürjesi Csaba, Mindenki kútja I., akril, vászon, 2008
75. oldal: Penkala Éva, Teljes kör no 3 – Hamu, kárpitszövés, Ji-jim szövés (szedett mintázás) basse lisse, gyapjú, selyem, fémszálak, 2007
87. oldal: Varga Sinai Gizella, Utazás (Rúmi vers), 2008
97. oldal: Fürjesi Csaba, Mindenki kútja II., akril, vászon, 2008
107. oldal: Scherer József, Életfa I., giclee nyomtat, 2000
114. oldal: Fürjesi Csaba, Mindenki kútja III., akril, vászon, 2008
121. oldal: Varga Sinai Gizella, Varázsruha I. (Levelek és emlékek), textilnyomat, 2007
127. oldal: Penkala Éva, 11 Haiku M.B. verseire no 10, kárpitszövés, Ji-jim szövés, varrás, hímzés, gyapjú, selyem, fémszálak, taft, 2015
136. oldal: Scherer József, Címer 2., 2015
151. oldal: Csáji Attila, Kelet I., vegyes technika, 1998, 2007
159. oldal: Varga Sinai Gizella, Varázsruha II. (Levelek és emlékek), textilnyomat, 2007

Berki Viola

„Azért kezdtem el rajzolni, hogy legalább a képeimen elérjem azt a világot, amelyben nem élhetek a valóságban.”

Berki Viola (1932–2001), festő- és grafikusművész, Munkácsy Mihály-díjas (1975), érdemes művész (1984), a Magyar Köztársasági Érdemrend tisztikeresztjének (1994) és a Magyar Művészeti Akadémia Arany-díjának (2000) birtokosa, az MMA posztumusz tiszteleti tagja. „Romantikus, nosztalgikus vággyal és konok öntudattal a klasszikus művészet útja felé fordult. A középkor, a közel- és távol-kelet, a németalföldi későgótika és a trecento itáliai művészetére, Piero della Francesca, Mantegna, Uccello alkotásaira tekintve fogalmazta meg moralizáló üzeneteit. [...] Tradicionális témái, naiv szemlélete, kompozíciós biztonsága, élénk színei, neoprimitív formái, meséinek őszinte, bájos világa, egyszerű szépsége egyszerre szigeteli el és emeli piedesztálra művészetét a kortárs jelenségek között” – jellemzi a művészt Kovács Zita művészettörténész a kötet prologusában. „Meditáció című alkotása a Berki Viola-féle szürrealizmus esszenciális megnyilvánulása, melynek szerkezete, témája, kompozíciója, színvilága, egyszóval csontváza maga a dekorativitás. Meditatív szelleme és hangja egymástól időben, térben és műfajban igen nagy távolságra lévő művészeti stílusok, kultúrák között igyekszik felmutatni az általa megtalált intellektuális kapcsolatokat. A képet felépítő elemek szimbólumrendszere mögött a keleti kézi csomózású perzsa-szőnyegeket motívumkincsenek, a miniatúrafestészet technikai eredményeinek és a hitben megtalált nyugalom nemes szövetének szép példája látható” – olvashatjuk a 2013-ban megjelent, Berki Viola művészetével foglalkozó hiánypótló műben.

Forrás: Kovács Zita: Berki Viola – Violaszín pecsét alatt. Berki Viola művészete. Thorma János Múzeum – Halasi Múzeum Alapítvány, Kiskunhalas, 2013.

Fürjesi Csaba

Archaikus közösségek világa

A ciklus képei különleges körülmények között születtek, illetve különleges élmény hatására születtek. 2008 januárjában, a Kairótól mintegy 100 km-re fekvő fayoumi oázisban rendezett nemzetközi művésztelep érzéki és egzotikus (sőt ezoterikus) élményei, hangulatai, emlékképei meghatározó hatással voltak Fürjesi Csaba festői felfogására. Az ott eltöltött közel egy hónap, a helyszín rabul ejtő varázsa, vidékies hangulata – kiváltképp egy európai festőművész számára – intenzív színálmok kimeríthetetlen forrásul szolgált. Minden festményt vázlatok – többnyire tusrajzok – bőséges sorozata előzött meg. A nagy festői ciklus nemcsak a grafikai előképek jellegzetes szerkezetének elemeit villantja fel, hanem az igazi művészi élményt is megszólaltatja. Hiszen ő nem turistaként, hanem érzékeny művészként élte át, festői szemmel figyelte meg az ábrázoltakat.

Azonban rosszul tesszük fel a kérdést, ha azt feszegetjük, hogy mi is az, amit Fürjesi Csaba megtalált Egyiptomban – a beduinok között –, és amit itthon hiába keresett. Hiszen témái legtöbbször csak ürügyként szolgálnak egy jól átgondolt, mégis merész szín- és formarend megteremtésére.

Ahogy bizonyára Paul Gauguin sem a maori regevilág, az egzotikus tárgy utáni sóvárgás vezette elsősorban Tahiti szigetére. Művészetében csekély szerep jutott az irodalmi tárgynak, őt is inkább dekoratív célok vagy zenei hatások inspirálták. Fürjesi Csaba korábbi művészi szemléletébe szervesen beilleszthető az a többlet, amit az egzotikus tűzű sárgák, kékek és pirosak hoztak festészetébe.

(...) Ezzel együtt képei nem az egzotikum utáni sóvárgást közvetítik, és a társadalmat sem bírálják, inkább egy határozott logikai rendszerben tartott szín- és formakompozíció továbbgondolása, továbbépítése jellemzi őket. Gyökerei talán leginkább a posztnagybányai

hagyománykörhöz kapcsolhatók, ám az irányzat kolorizmusa nála a képi elemek egyéni megszerkesztettségével, illetve az előadás nagyvonalúságával párosul, ami stílusának eleven, dekoratív jelleget kölcsönöz. Problematikája zömmel a mindennapokban gyökerezik. Továbbra is előszeretettel fest ember- és állatalakokat, a zárt mikrovilágból mégis a valóság nagyobb összefüggéseire utal. Tájképein és alakos kompozícióin is az ábrázolt élmény vagy jelenség jól kiszámított, megnyugtató vizuális rendje uralkodik.

Pallag Márta

Forrás: Fürjesi Csaba, Bp., Magyar Képek, 2009

Varga Sinai Gizella

Magyar–Perzsa képzőművészeti utazás

A Csákváron született, négy évtizede Iránban élő Sinai Varga Gizella művészetében a perzsa és a magyar kultúra harmonikusan ötvöződik. Útleírás című tárlata idén tavasszal nyílt meg a Várkert Bazárban. „Régóta elkezdődött bennem a vágy, hogy bemutassam az *Útleírás* nevű sorozatomat a magyar közönségnek. Az egész egy utazótáskában foglal helyet, és ha kinyitom, mindenki látni fogja, hogy mennyi levél, írás, emlék, festmény gyűlt össze benne az évek során, átítatva örömmel, szomorúsággal, vágyakkal, tapasztalatokkal. Azt hiszem, a hősök, akikről a legendák és mesék beszélnek, az „utazásokon” keresztül lettek igazi, nagy, halhatatlan figurák az emberiség történetében. Ezek a hősök utazásuk előtt és közben sok mindent kaptak az útra, és találtak is jeleket, tárgyakat, amelyek fontosak voltak, hogy elérjék a célt; talizánt, szerencsét hozó ékszereket, jegykendőt, zacskóban anyaföldet. Volt egy szokás Keleten: nemesek gyermekei, királyfiak, hadvezérek a csata előtt a golyósingükre védő imákat íratnak, hogy ezek a szent írások védjék őket, hogy sebezhetetlenek maradjanak. Nekem is vannak varázsruhá-

im; szeretteim levelei, barátoké, szülőké, akik már rég meghaltak, gyermekeim és gyermekeik rajzocskái, jókívánságai, szerelmeim rég elhangzott vallomásai, üzenetei. Ezekből állnak az én varázsruháim, ezek védtek és kísérték az „Utamon”! A ruhák mellett festmények is vannak az utazótáskában, feltekerve, mint utazó kárpitok [...] Ha visszanezék az útra, amelyet magam mögött hagytam, és ami majdnem fél évszázadig tartott, úgy érzem magam, mint a mesebeli hős, aki kincseket talált és most visszatér a szülői házba, hogy elbűszkélkedjen azokkal szeretteinek! Hosszú-hosszú utazás volt, izgalmas, gyönyörű, kalandokkal teli, olykor veszélyes, de megérte! Magyar gyökerekkel, magyar elvágódással kutattam Keletet. Kinyílt előttem egy ajtó, megismertem egy nagy múltú nép életét, kultúráját, és művészetem által Iránban szerves részese lettem egy viruló, új korszakokat kereső művészeti életnek!

(...) Nem csak idegen tájak, és egy addig ismeretlen, varázslatos költészet – Háfiz, Omar Khajjám, Ferdowsi – megismerését jelentette, nem csupán egy egzotikus utazás volt. Spirituális út is volt egyben! Utazótáskámban összetekert vásznakon festett és írásos élet-történetem, varázsruhák, varázsfátyol, varázsszőnyeg, és a híres *Share Farang*, a camera obscura keleti őse lapulnak.”

Forrás: www.mma.hu

Penkala Éva – Scherer József

Távol-keleti szél

Penkala Éva és Scherer József Ferenczy Noémi-díjas iparművészek *Keleti szél* című kiállítását 2015 áprilisában Keppel Márton művészettörténész nyitotta meg, aki kiemelte, hogy a két művész lebontja a keleti és nyugati képi ábrázolás, sőt a két kultúra közötti ellentétet: „a nyugati művészetet értelmezik a távol-keleti idea szűrőjén átengedve. S ennek lényegét az oly sokat emlegetett ellentétpárok fejezik ki: a formahűség,

amely a Nyugat sajátja és a lélekrezdülés, amely a keleti művészet jellegzetessége.

A Penkala Éva – Scherer József művészpár alkotói stílusára és szemléletére meghatározó hatást gyakorolt az az időszak, amelyet az 1970-es évek derekán Japánban töltöttek. Munkáikban a sinto és a zen filozófiája keveredik és válik szerves egységgé nyugati hagyományainkkal.

Penkala Éva textilművész nagyméretű falikárpitjai mellett megtekinthetőek voltak legújabb munkái, a hímzések is, amelyek a kínai és japán tussal készült tájábrázolások képi világát idézik.

(...) Scherer József ipari formatervező művész, aki a keleti kalligrafikus elemeket ötvözi a hagyományos magyar motívumokkal. Keppel szerint „szabad, kontúr nélküli folthatásokkal dolgozó ecsettechnikája egyik esetben lovast és lovacskaát sejtet, máskor megidézi ősi eredetmítoszaink és a sámánizmus természetfeletti spirálmotívumát”. Scherer világa csendes elmélyültséget sugároz, „a természetben egységesnek mutakozó formákat, legyenek azok bonyolult struktúrák is, egyetlen lendületes ecsetvonással igyekszik visszaadni”.

Meditatív lelkülettel fordulva alkotásaik felé, amelyek nem elvont művésztörténeti koncepcióban értelmezhető artisztikus mutatványok, a befogadó a kettőség és az ellentétek szintézisére épülő távol-keleti életszemlélet és nyugati formavilág találkozásának részesévé válhat.

Forrás: www.mma.hu

Az illusztrációk forrásai:

- 11. oldal: ©Photo SCALA, Florence
- 12. oldal: The British Library Board, Colton Nero D. IV, f.29
- 20. oldal: Thorma János Múzeum, Kiskunhalas, Hungart ©
- 23. oldal: Wikimedia Commons
- 24–25. oldal: ©AKG Images/Cultiris
- 28. oldal: ©Bridgeman Art Library/Cultiris
- 51–52. oldal: ©Bridgeman Art Library/Cultiris
- 67–68. oldal: Kocsis András Sándor, ©Cultiris
- 69. oldal: ©AKG Images/Cultiris
- 70. oldal: ©Nature Picture Library/Cultiris
- 71. oldal: Wikipedia, (author: Daderot), Hungart ©, Cincinnati Art Museum, USA
- 72. oldal: Wikimedia Commons (author: Chensiyuan), Hungart ©
- 73. oldal: ©Nature Picture Library/Cultiris
- 81. oldal rajz: M. A. Davlet: Petroglifi Mugur-Szargola. Nauka. Moszkva, 1980, Hungart ©
- 100–105. oldal: Kieselbach Galéria, Hungart ©
- 108–113. oldal: Thúry György Múzeum, Hungart ©
- 116. oldal: Balogh Rudolf felvétele, Néprajzi Múzeum
- 116. oldal (bal, bal): Eöri Szabó Zsolt
- 116. oldal (jobb): Gönyei Sándor
- 118. oldal: Horváth Katalin
- 119. oldal (bal fenn): Széman Richárd
- 119. oldal (bal lenn): Máthé András
- 119. oldal (jobb): Eöri Szabó Zsolt
- 120. oldal: Eöri Szabó Zsolt
- 123–124. oldal: Eöri Szabó Zsolt
- 129. oldal: Agócs Gergely archívuma
- 130–135. oldal: Agócs Gergely