

ELSŐ SZÁZAD

XIII. ÉVFOLYAM 1.

2014. TAVASZ



Ez a lap üres

Impresszum

Az Első Század Online az ELTE BTK HÖK tudományos folyóirata. Alapesetben az ELTE BTK doktoranduszainak dolgozatai, illetve a Tudományos Ösztöndíj Pályázat publikálásra javasolt dolgozatai számára biztosít publikációs felületet. Ezeken kívül az OTDK-s évek esetén az OTDK helyezettjeinek írásaiból válogatnak a szerkesztők. Az Első Század Online évente négyszer jelenik meg két doktorandusz és két TÖP számmal. A szerkesztőség felkérésre vállalja egyéb konferencia kötetek kiadását is.

Főszerkesztő: A ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának mindenkori elnöke, jelenleg Seager-Smith Dániel Michael.

Szerkesztőbizottság:

Lékó Zsanett (ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottság)

Seres Dániel (ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottság)

Rosta Kosztasz (ELTE Doktorandusz delegált)

Tördelő:

Zsák Éva Indira

A szerkesztőség címe:

ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottság

Budapest VIII., Múzeum krt. 4/H

tudomany@btkhok.elte.hu

Felelős kiadó:

ELTE BTK Hallgatói Önkormányzat

ISSN 2063-573

Ez a lap üres.

Tartalom

TÖRTÉNELEM

- ANGELOVICS HELGA:** Vitéz avatások a két világháború között 1921–1938 11

NYELVTUDOMÁNY

- MECSER SZILVIA:** Nyelvhasználat a föld alatt 33

ESZTÉTIKA, MŰVSZETTÖRTÉNET, NÉPRAJZ, ZENETUDOMÁNY

- KISÖRSI ZSÓFIA:** „A suszter mit értett ahhoz, hogy hogyan kell szántani?”
Városi agitátorok Vas megye falvaiban az utolsó kollektivizálási hullám idején 57
- KOVÁCS RAMÓNA:** A modern koreai ember vallásos élete –
a vallásosság a spiritualizmus ezer módja 91
- NAGY PÉTER TAMÁS:** A palermói Cappella Palatina
Megjegyzések a normann Szicília és az iszlámművészet kapcsolataihoz 115

IRODALOMTUDOMÁNY

- BOCSKAY ZSÓFIA FLÓRA:** Ablak a pokolra –
Vizualitás és művészetfilozófia Gogol Az arckép című elbeszélésében 173
- BÓNA ÉVA:** A Gyász motívuma Marina Cvetajeva költészetében 191

IDEGEN NYELVŰ PUBLIKÁCIÓ

- PALLAI KÁROLY SÁNDOR:** L'identité dans la littérature francophone
des Caraïbes et de l'océan Indien : perspective psycho-philosophique 251

FILÓZÓFIA

- PROKK BALÁZS:** Áttetsző megalapozottság
A hit és az etika viszonya a Másik fényében 271

Ez a lap üres

TÖRTÉNELEM

Ez a lap üres

ANGELOVICS HELGA

Vitéz avatások a két világháború között 1921–1938**Bevezetés**

A Vitézi Rend a Horthy-kori Magyarország egyik emblemikus szervezete volt, tagjának lenni, illetve az ezzel járó vitézi címet viselni társadalmi és politikai státuszsimbólumnak számított. Az általa képviselt eszmeiség teljesen idomult az egész korszakot jellemző ún. „keresztény-nemzeti gondolathoz”, alapításának motivációi pedig visszatükrözik az első világháború utáni korszak jellemét.

Nem célom a Vitézi Rend teljes, mindenre kiterjedő történetének megírása, hanem a két világháború közötti ünnepélyes, központi vitéz avatásokat szeretném bemutatni a dolgozat szabta terjedelmi kereteken belül. Vizsgálatom e korszakra történő korlátozását az a tény is indokolja, hogy 1938 után már nem került sor ünnepélyes, központi vitéz avatásra. Az ezt követő avatások regionálisan és kisebb csoportokban vagy egyénileg történtek.

A Vitézi Rendről több áttekintő-ismertető és szakmai jellegű mű¹ született, amelyek érintőlegesen foglalkoztak a vitéz avatásokkal is. Az ünnepségek menetéről, a résztvevőkről illetve a felavatandó vitézekről részletesebb leírásokat, információkat a korabeli vitézi kiadványok, visszaemlékezések és a Magyar Távirati Iroda tudósításai nyújtanak.²

Munkám során figyelmemet arra összpontosítottam, hogy az ünnepélyes vitézavatások kialakult protokollját bemutassam, rámutatva az ettől való kisebb eltérésekre, illetve ezek lehetséges okaira. E tényező figyelembevételével dolgozatom első részében röviden bemutatom a Vitézi Rendet, majd ismertetem Horthy Miklós kormányzó jogkörét is, ami a tárgyalt téma szempontjából meghatározó jelentőségű. Ezt követően térek rá a vitézavatásokra. Foglalkozom a vitézavatások kellékeivel, a vitézi jelvénnel majd egy-egy jellegzetes, kulcsfontosságú avatási ceremónia kiemelésével mutatom be az 1921 és 1938 közötti vitézavatásokat.

A Vitézi Rend megalakulása

A Vitézi Rend gondolatának megszületését a rend hivatalos kiadványai³ 1919 nyarára, Szegedre teszik, ahol már felmerült egy olyan (félkatonai) szervezet felállításának igénye, amelynek tagjai lennének a világháborúban részt vett, elsősorban földműves származású katonaviselt egyének, illetve azok, akik a magyarság érdekében kiemelkedő cselekedeteket hajtottak végre. A Vitézi Rend alapgondolatának egyik lényeges eleme – a világháborúban kitűnt katonák földadományal történő megjutalmazása – azonban már a háború alatt felvetődött.

A Vitézi Rend jogalapját az augusztus 10-én kelt 6650/1920. M. E. számú rendelet teremtette meg, amely a vitézi telkek alapításáról intézkedett, és amelyet az 1920. évi XXXVI. tc. 77. §-ában a

¹ A témát tárgyaló fontosabb szakirodalom: TÁTRAI 1997; TÁTRAI 2000; FEKETE 2011; KÖTELESSÉGEI 2013.

² MNL OL, K 428 a, MTI Napi tudósítások; MNL OL, K 428 f, MTI Iroda lapszemléi; MNL OL, K 428 i, MTI Bizalmas értesítései; *Vitézi Közlöny*; *Vitézek és Gazdák Lapja*; *Vitézek Lapja*; SZÉCSY 1931.

³ SZÉCSY 1931; HELLEBRONTH 1941. A Vitézek Albuma. 1939.

törvényhozás változtatás nélkül elfogadott.⁴ A telkeket a kormányzó adományozta azokból az ingatlanokból, amelyeket jogi személyek vagy magánszemélyek erre a célra felajánlottak. A felajánlókat egyrészt motiválhatta, hogy ezáltal Horthy kedvében járhattak, illetve hazafias érzelmeiket is kinyilváníthatták. Másrészt a kezdeti, nagyarányú felajánlások hátterében az ún. vagyonszármazékváltságra vonatkozó törvénytervezet állhatott, minthogy a kormány kilátásba helyezte, hogy a felajánlásokat figyelembe veszik majd a vonatkozó törvény végrehajtásánál. Azonban erre nem került sor, és ennek következtében 1921 őszétől a felajánlások száma és mértéke is csökkent.⁵ Emellett saját földbirtok vitézi telekké történő minősítésére is volt lehetőség, és a rendi vagyonból is vásároltak telkeket. A vitézi telkek alapításának további forrásait jelentették az 1920. évi XXXVI. tc.-ben foglalt földreform, az 1936. évi XXVII. tc.-ben foglaltak és egyéb rendelkezések (pl. a zsidó birtokok államosítása).⁶

A vitézi telek a kötött földbirtok egy fajtája volt, mert sem elidegeníteni, sem megterhelni nem lehetett, az öröklést pedig időről időre különböző rendeletekkel szabályozták.⁷ Az 1920. december 18-án megjelent Budapesti Közlöny részletesen ismertette a vitézi telekre való jelentkezés feltételeit. Ennek értelmében a Vitézi Székhez benyújtott folyamodványban a kérvényezőnek igazolnia kellett magyar állampolgárságát, feddhetetlen és büntetlen előéletét, személyes és családi adatait, a forradalmak alatti magatartását, katonai szolgálatát, haditetteit, kitüntetésait valamint rokkantság esetén annak súlyosságát is. További megfelelő papírokkal kellett bizonyítani képzettségét, iskoláit, nyelvismeretét, vagyoni helyzetét, saját, szülei és – ha van – felesége szellemi és testi alkalmasságát. A telek elnyerésének egyik legfontosabb alapfeltétele a megfelelő katonai kitüntetés⁸ birtoklása volt. A hősi halált halt katonák árvája (vagy azok gyámja) is folyamodhatott vitézi telekért, ha atyja megfelelt a követelményeknek. Fontos kritérium volt továbbá, hogy a folyamodóknak magyar hangzású névre kellett változtatniuk idegen vagy idegen hangzású családnévüket, amitől csak „magyar történelmi vonatkozású” neveknél lehetett eltekinteni.⁹ Egyes esetekben „megelégedtek” azzal, ha a nem magyar hangzású név mellé magyar hangzású nevet is felvett az illető, (pl. Keresztes-Fischer Ferenc későbbi miniszter neve is erre utal) sőt nemesi vagy „főrangú” név esetén a kérelmet elbíráló Vitézi Szék eltekintett a névváltoztatástól.¹⁰

⁴ Az alaprendelet szövegét lásd: SZÉCSY 1931, 64–69.

⁵ KEREPESZKI 2013, 32.

⁶ 1920. évi XXXVI. törvénycikk a földbirtok helyesebb megoszlását szabályozó rendelkezésekről. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=7451>, és az 1936. évi XXVII. törvénycikk a telepítésről és más földbirtokpolitikai intézkedésekről. <http://www.1000ev.hu/index.php?a=3¶m=8018>. [Utolsó letöltés: 2013. október 20.] illetve az egyéb rendeletekre lásd: KEREPESZKI 2013, 36–8.

⁷ Mint ismeretes, a vitézi telek a családon belül csak egy várományosra szállhatott tovább, a kivételt ez alól Horthy Miklós fiai jelentették. Ők ugyanis nem apai jogon lettek a rend tagjai, hanem Horthy István (1922), a kormányzó bátyja, id. Horthy István lovassági tábornok, míg ifj. Horthy Miklós (1924), a kormányzónak a másik testvére, az első világháborúban hősi halált halt és 1921-ben vitézzé nyilvánított vitéz nagybányai Horthy Szabolcs pusztakakati „vitézest” birtokrészének örököse révén. MNL OL, K 428 a, 1921. aug. 21.

⁸ VRKK 1934, 28–34.; A Vitézek Albuma. 1939, 17–18. Az Országos Vitézi Szék kivételes esetekben eltekintett az első világháborús kitüntetések meglétéről, ha az illető felvétele politikai szempontból fontos volt a rendnek.

⁹ FEKETE 2001, 28.

¹⁰ A Shvoy testvérek (Kálmán és István) esetéhez lásd: FEKETE 2001, 81.

A telkekkel kapcsolatos vagyoni jogi eljárás és a vitézzé avatással kapcsolatos teendők irányítására létrehozták az Országos Vitézi Széket, aminek tagjai az államfőn és a Miniszterelnökségen kívül az érintett tárcák (honvédelmi, belügyi, földművelésügyi és igazságügyi) egy-egy képviselője, a Magyar Földhitelintézetek Országos Szövetségének ügyvezető igazgatója, valamint a kormányzó által kinevezett nyolc magas rangú katonatiszt, a későbbi törzskapitányok lettek.¹¹ A szervezet végrehajtó szerve az Országos Vitézi Szék Főszéktartóság volt.

Fontos hangsúlyozni, hogy a Vitézi Rend alapításáról nem született semmilyen jogszabály. Az Országos Vitézi Szék belső döntése volt, hogy a felavatott vitézek közösségét 1920 őszétől Vitézi Rendnek nevezték. A Vitézi Rend a Miniszterelnökség hatáskörébe tartozott, főkapitánya a kormányzó volt, aki egyben az Országos Vitézi Szék elnöki pozícióját is betöltötte.

A rend megalapításával egy nemesi jellegű, a kormányzathoz hű társadalmi bázis létrehozása volt a cél. Maga a rendi keret, a vitézi cím, valamint a felavatással és a telekbeiktatással kapcsolatos eljárás a régi lovagrendek hagyományait elevenítette fel, annak hangsúlyozására, hogy a Vitézi Rend mint intézmény a magyar nemzeti hagyományok fenntartására és ápolására törekszik. Első vitézi avatóbeszédében Horthy a következőképpen foglalta össze a rend céljait:

„a Vitézi Rendnek hármas célja van: jutalmazni a vitézséggel párosult honfíerényt, megtartani a nagy idők legjobbjait és biztosítani a hősök nemzetségének fennmaradását, végül bennünk és utódainkban a magyar fajnak olyan hatalmat biztosítani, amely rettentő erővel sújt le minden felforgató állam- és nemzetellenes törekvésre...”¹²

A szervezet kezdettől összeforrt Horthy nevével, és a kormányzó feltétlen lojalitást várt el tagjaitól. Mindezt azért is fontos hangsúlyozni, mivel a Vitézi Rend két világháború közötti szerepének bemutatása és értékelése mindenkor a Horthy és a nevével fémjelzett korszak megítélésének függvénye volt.

Horthy kormányzói jogköre

Az 1920. évi I. tc. szabályozta a kormányzó jogkörét,¹³ amelynek következtében Horthy több uralkodói jogot nem kapott meg, például a nemességadományozás jogával sem rendelkezett. A nemzetgyűlés szokatlan gyorsasággal, már 1920 nyarán elfogadta az első jogkörbővítő törvénycikket (1920: XVII. tc.). Igaz, régi címeket, rangokat és kitüntetések a kormányzó továbbra sem adományozhatott, de újak alapítására lehetősége nyílt, részben törvényi szabályozás, részben miniszterelnöki rendeletek révén. Ennek köszönhetően alakulhatott meg a Vitézi Rend.

A parlamentben mindennek ellenére rendszeresen felszólaltak mind kormánypárti, mind ellenzéki képviselők is, és kifejtették álláspontjukat a kormányzói jogkör és a Vitézi Rend létrehozásának összeegyeztethetetlenségéről. Szeder Ferenc (szociáldemokrata) például 1923 júliusában a következőképpen fejtette ki nézeteit e téma kapcsán:

¹¹ SZÉCSY 1931, 72.

¹² A Vitézek Albuma 1939, 9.

¹³ Horthy kormányzói jogkörére részletesebb lásd: PÜSKI 2006, 17–40.; OLASZ 2009, 102–137.

„e nemesi intézménynek, illetve a vitézi székeknek nincs semmi törvényes jogalapja. Magának az 1920. I. tcikknek a 13. §-a határozottan kimondja azt, amidőn a kormányzó jogkörét szabályozza, hogy a kormányzó nemességet nem adományozhat. Mi más ez pedig, mint nemesség, amikor a vitézi szék útján vitézi jelzõt, »nemzetes uram« és »nemzetes asszonyom« címzéseket adományoznak, különösen ha figyelembe vesszük azt a különleges jogkört, melyet ezek a vitézek betöltenek.”¹⁴

Horthy e törvény kapcsán az emigrációban írt visszaemlékezésében a következőt jegyezte le: „Egyenesen kellemesnek találtam, hogy a nemességadományozás jogát nem kell gyakorolnom.” De hozzátette: „ez a korlátozás különben nem terjedt ki a rendjelek és acímek adományozására.”¹⁵ Ugyanakkor maga a vitézavatás ceremóniája vagy a társadalmi szempontból „újnemesi” státuszának megfelelő vitézi cím használata is ellentmond a kormányzó fenti kijelentésének. Annyiban lehet mégis igaz, hogy ezáltal ő és környezete szabhatta meg a rend arculatát, és nem kellett különböző szabályokhoz alkalmazkodnia.

A vitézi jelvény és az avatási kellékek

Az 1920. december 11-ei Budapesti Közlönyben megjelent rendelet értelmében a felavatott vitézek nevük előtt a „vitéz” jelzõt használhatták, és a „nemzetes úr”, míg feleségeiket a „nemzetes asszony” megszólítás illette meg,¹⁶ amely cím révén számos szociális és gazdasági kedvezményben részesültek. Előnyt jelentett számukra állásjelentkezésnél és az egészségügyi ellátás terén is.

Ugyanezen a napon a Vitézi Szék megbízta Toókos Gyulát, a 6. számú vitézi törzsszék törzskapitányát a vitézavatás szertartásának kidolgozásával. Ő a megelőző korok rendi avatásainak gondos tanulmányozása után összeállította az avatási szertartás menetét. Ezt követően – kisebb eltérésektől eltekintve – a korszak vitézavatásai egységesen zajlottak le.¹⁷ Emellett az ő nevéhez fűződik az eskü szövege, illetve ő tervezte meg a díszpajzsot, a címerkönyvet és a Vitézek Főkapitányának díszkardját is.¹⁸

Ezen a ponton érdemes a vitézi jelvényről és az avatási kellékekről röviden áttekintést adni. A vitézi jelvényt, amely a tagok együvé tartozását is jelképezte, Szilasi József iparművész tervezte. A vitézi jelvény három darabból álló, pajzs alakú jelvény, amelynek szegélye körben kékre van zománcozva. A pajzsforma a haza védelmének jelképe. A jelvény függőleges tengelyén elhelyezett kard a megalkuvást nem ismerő harcost szimbolizálja és a győzelem kivívásának eszköze is egyben. A pajzsra helyezett kiscímer jelképezi a magyar egységet, míg a címer felett lévő magyar Szent Korona a Vitézi Rend jogforrására utal. A Szent Koronát a háttérben lévő stilizált nap sugarai világítják meg, melyek a jelvény jobb oldalán látható búzakalászokkal szimbolizált magyar róna

¹⁴ KEREPESZKI 2013, 74.

¹⁵ HORTHY 2011, 144.

¹⁶ Budapesti Közlöny 1920., 284.1–3.

¹⁷ SZÉCSY 1931, 78.

¹⁸ Annak ellenére, hogy az avatási kellékek tervezését az ő nevéhez köti a Vitézi Rend tizedik évfordulóra megjelent kötet, egyes korabeli források Pethely Gy. László budapesti ipariskolai rajztanárt tüntetik fel, mint tervezőt.

termékenységét jelképezik. Végül a jelvény bal oldalán lévő tölgylombok utalnak a hazát hősiessen védőkre.

A jelvény legyártása után, 1921-ben elkészítették a vitézavatások kellékeit, az eskükönyvet, az eskü-asztalterítőt, az avatási díszpajzsot és az avatási díszkardot.¹⁹ Utóbbit a kor ismert kardgyártója, Pacholek György budapesti kardgyára szállította. A kard hossza 100,5 cm, a penge egyik oldalára az „Első vitézzé ütés” feliratot, egy vitézi jelvényt és a dátumot „1921” gravírozták, míg a másik oldalán a „Nagybányai Horthy Miklós a Vitézek első Főkapitánya” gravírozott szöveg olvasható. A kard keresztvása aranyozott rézlapból készült, végei csigavonalban vannak visszahajtvá. Az avatási kard markolata és hüvelye – amelyet felülről egy zománcozott, illetve a másik oldalt egy gravírozott vitézi jelvény díszít – cápabőr bevonatú. Az avatási díszpajzs egy alul csúcsos, felül két hullámvonalban végződő, fémből készült, ívelt pajzs, amelynek elején nagyméretű, színes vitézi jelvény látható. Az eskükönyv bőrborítójának a közepét ékesíti a vitézi jelvény. Ezt a zöld selyemből készült eskü-asztalterítő négy sarkára is ráhímezték. A terítő közepét az egymást alól keresztező tölgyfalombok és búzakalászok díszítik.²⁰

Vitézavatások

Az 1920-as évek folyamán minden év nyarán megrendezték az ünnepélyes, Horthy jelenlétében zajló vitézavatásokat. (1921-ben és 1922-ben augusztusban, Szent István és az államalapítás ünnepéhez kapcsolódva, a későbbiekben pedig június közepén, Horthy születésnapja körül.) Az 1930. májusi pótavatást követően azonban csak 1934-ben, 1936-ban és 1938-ban voltak ilyen rendezvények. Ezt követően országos, ünnepélyes felavatásokra már nem került sor, a vármegyei vitézi székkapitányok vagy a törzskapitányok saját hatáskörükben avattak új vitézeket.

Meglehetősen egyenetlen képet kapunk, ha az évente felavatottak számát összehasonlítjuk. (Lásd a mellékletben közölt táblázatot.) Míg az első ceremónia idején 205, a második során már 735 vitézt avattak fel, és 1924-ig folyamatosan emelkedett a rendbe kerülők száma, majd némi visszaesés tapasztalható. A legtöbben 1929-ben váltak vitézzé (közel 2500 fő), aminek hátterében az állhat, hogy ezt az ünnepélyt az utolsó ünnepélyes avatásként hirdette meg mind a Vitézi Rend, mind a sajtó. (Ennek okára a későbbiekben még részletesebben kitérek.)

Az első (zártkörű) vitézavatás

A Vitézi Rend külsőségeinek leglátványosabb megnyilvánulásai a vitézavatások voltak, amelyek jól szemléltették a szervezet által képviselt mentalitást.

1921. május 22-én, vasárnap reggel 9 órakor kezdődött a Vitézi Rend vezetőinek avatása a budai királyi várkapolnában. Az avatási ünnepség előtt a kormányzó a Mátyás-teremben kihallgatáson fogadta az első telekadományban részesített 24 Arany Vitézségi Érmes vitézt, akik szintén részt vettek a zártkörű vitézavatáson, jóllehet ekkor még nem lettek felavatva.²¹

¹⁹ FEKETE 2011, 26.

²⁰ FEKETE 2011, 26–27.

²¹ Ünnepélyes felavatásukra 1921. aug. 21-én került sor. MNL OL, K 428 a, 1921. máj. 22. 2.

Az avatást a királyi várpalotában lévő Zsigmond-, vagy más néven Szent Jobb-kápolnában tartották,²² ahol a Szent Jobbot őrizték 1900 és 1944 között. A kormány képviselőjében Belitska Sándor honvédelmi miniszter jelent meg az eseményen.

A kápolnában kétoldalt hat-hat gyalogos testőr állt, tovább emelve az ünnepély fényét. Az ünnepi misét Gyarmathy János, a testőrség lelkésze celebrálta, ami alatt Feilitzsch Cecile bárónő egyházi dalokat énekelt orgonakísérettel. Ezt követően a főszéktartó, Gálócsy Zsigmond három ütest mért a jobb kezében lévő avatási karddal a bal kezében tartott avatási pajzsra, jelezve, hogy az eskütétel szertartása megkezdődött. Ezután elmondta a következő szertartásos üdvözlét: „Tisztelet adassék az igaz Istennek, akit a mi őseink Hadúrnak neveztek.” Majd nemes Nagy Pál, a vitézek főkapitány-helyettese „Eskühozz!” vezényelt. A kormányzó jobb oldalán egy testőr állt a nemzeti hadsereg zászlajával, a bal oldalon pedig Gyarmathy János tábori lelkész,²³ aki az eskü²⁴ szövegét olvasta fel, melyet törzskapitányok – akik az oltárral szemben sorakoztak fel egy vonalban – esküre emelve kezüket, hangos szóval utána mondtak. Ezt követően a főkapitány helyettese újra vezényelt – „Térdre!” – és átadta az avatási kardot a vitézek főkapitányának, aki a karddal megérintette a térdelő vitézek jobb vállát, e szavak kíséretében: „Hadúr nevében vitézzé ütlek!” Ezután a „Fel!” vezényszóra a törzskapitányok felálltak.

Ezt követően a vitézek főkapitány-helyettese rövid beszéd kíséretében feltűzte vitéz nagybányai Horthy Miklós zubbonyára a vitézi jelvényt, majd a törzskapitányok járultak a kormányzó elé, aki sorban felékesítette mindegyikőjük mellét a vitézi jelvénnel. Ezalatt egy baritonista orgonakíséret mellett a Magyar Hiszekegyet énekelte.²⁵

A felavatott nyolc törzskapitány a következő volt: báró Nagy Pál gyalogsági tábornok, Sréter István tábornok, nyugalmazott honvédelmi miniszter, Siménfalvy Tihamér nyugállományú vezérkari testületbeli ezredes, Bánó Kálmán alezredes, Lipcsey Márton őrnagy, Toókos Gyula szolgálaton kívüli vezérkari testületbeli őrnagy, Igmándy-Hegyessy Géza testőrőrnagy, Magasházy László őrnagy, első szárnysegéd.²⁶ Az események leírásában ugyan nem szerepel, de valószínűleg ekkor avatta fel a kormányzó Gálócsy Zsigmond főhadnagyot, a vitézi rend főszéktartóját is.

A ceremónia a Magyar Hiszekegy és a Himnusz eléneklésével fejeződött be. Ezt követően a Vitézi Szék tagjai és a 24 telkes vitéz visszament a Mátyás-terembe és aláírta az eskülapot, majd közösen megtekintették a várat. Befejezőként a kormányzó, a Vitézi Szék tagjai és a telkes vitézek közös díszbédén vettek részt.²⁷ Az új vitézekkel történő közös étkezés a későbbi avatásoknak is részévé vált.

Megemlítendő, hogy a korszak avatásainak leírásaiban legtöbbször a jobb váll avatási karddal történő érintése szerepel, illetve hogy ez előtt az aktus előtt fél térdre ereszkedtek az avatandók. A

²² FEKETE 2011, 28. A kápolna a második világháborúban megsemmisült.

²³ A későbbiekben a vitézek főkapitány helyettese olvasta fel az eskü szövegét.

²⁴ Az eskü szövegét lásd: VRKK 1934, 3.

²⁵ MNL OL, K 428 a, 1921. máj. 22. 2.

²⁶ MNL OL, K 428 a, 1921. máj. 22. 2.

²⁷ FEKETE 2011, 30.

fellelt archív fotókon és a filmhíradók képsorain látható, hogy a korai ünnepélyes avatásokon és a legutolsón valóban a jobb vállat érintette az avatási karddal a kormányzó (1922, 1938), viszont 1928-ban, 1929-ben, 1930-ban, 1934-ben és 1936-ban a bal vállat. Az avatandók egyes avatásokon fél térdre ereszkedtek a kormányzó előtt (pl. 1922, 1930), míg máskor mindkét térdükön térdeltek (pl. 1928, 1934, 1936, 1938) amikor a vitézek főkapitánya megérintette a vállukat a karddal.

Az első ünnepélyes vitézavatás

Az avatandó vitézeknek az avatás előtt két nappal, augusztus 19-én délelőtt 9 órakor kellett jelentkezniük a Főszéktartóságon, hogy az ünnepélyes avatás részleteiről eligazítást kapjanak.²⁸ Később rendszeressé váltak az avatást megelőző napon a főpróbák. Ezt minden évben megtartotta a Vitézi Szék, hogy az ünnepélyes avatáson az ország előkelőségei, a kormányzó, illetve a több ezer főnyi nézősereg előtt minden gördülékenyen menjen. A felavatandók ekkor ismerték meg az ünnepélyes avatás menetét és a tennivalókat.

1921. augusztus 21-én tartották az első ünnepélyes és nyilvános vitézavatást, a budai királyi várpalota várkertjének déli lejtőjén, az üvegház melletti, Hauszmann Alajos által tervezett lépcső alján lévő teraszon. E terasz felett állt Erzsébet királynénak 1898-ban Hauszmann Alajos tervezte „székely háza”, amelyet azonban a királyné ugyanezen évben történt halála miatt sosem láthatott. E ház alá építették fel a vitézi avatásra a kormányzónak és kíséretének, valamint az előkelő közönségnek a díszemlényét. Így a kormányzó és a királyi hercegek feleségei a székely ház erkélyéről tekinthették meg a vitézavatást.²⁹

Az avatandók az üvegház melletti lépcsőzet alján meghúzódó teraszon, egymásnak szembeforduló sorokban álltak. A vitézek négyszögén kívül a meghívott vendégek helyezkedtek el.³⁰ A lépcsőzet két íve közé ékelt kútmedence előtt felállított emelvényen egyházi, katonai és más közéleti előkelőségek foglaltak helyet. Velük szemben, a terasz másik végén pálmáktól szegélyezett oltársátor állt.

Az első ünnepélyes tiszti vitézavatás menete a korabeli kiadványok és a Magyar Távirati Iroda tudósítása szerint a fentiekhez hasonló módon zajlott le. A kormányzó – tengernagyi egyenruhában – és kísérete, illetve József és József Ferenc királyi hercegek 9 órakor foglalták el helyüket a díszemlényen. Mellettük a katolikus főpapság – Csernoch János bíboros hercegprímással az élen –, a többi keresztény egyházak főpapjai, a nemzetgyűlés egyes tagjai és a törvényhatóságok képviselői sorakoztak.

A kormányzó megérkezése után kezdetét vette a tábori mise, ami közben a háttérben felállított zenekar régi magyar egyházi énekeket adott elő. Ezután a keresztény egyházak képviselői³¹ mondtak beszédet, áldó imákat: Zadavec István katolikus tábori püspök, Melles Emil görögkeleti esperes, Raffay Sándor evangélikus püspök és Keresztesi Sámuel református esperes. Ezt követően a kormányzó a királyi hercegekkel, miniszterekkel és a Vitézi Szék tagjaival átvonult az avatási emelvényhez,

²⁸ MNL OL, K 428 a, 1921. aug. 16. 7.

²⁹ FEKETE 2011, 31.

³⁰ FEKETE 2011, 88.

³¹ Az 1922. évi avatástól az unitárius esperessel egészültek ki. MNL OL, K 428 a, 1922. aug. 16. 2.

amelyen egy asztal állt, rajta az eskü-asztalterítő, az eskükönyv, a feszület és egy kehely. Az avatás kezdetét harsonaszó jelezte, amely után a kormányzó elmondta első avatóbeszédét, amelynek számos tartalmi eleme jól tükrözi a kormányzó politikai gondolkodását. Beszédét ugyanakkor áthatották az akkoriban jellemző szokásos klisék is, amik az első világháborús vereségből és a trianoni békeszerződés területi elcsatolásaiból adódó friss, feldolgozatlan érzelmekből adódhattak:

„egy sincs közöttetek, akinek hőstette magyar helységnevhez fűződnek. Ez mutatja legjobban, hogy minket nem győztek le soha! A mi diadalmas fegyverünket nem is az ellenség, hanem saját áruló honfitársaink orozva, hátulról ütötték ki kezünkől, azután meggyilkolták, gúny tárgyává tették győzhetetlen, büszke hadseregünket, nevetségessé a magyar vitézséget” [...] „A Vitézi Rendet a véráztatta televény magyar földbe ültettem: adja Isten, hogy mihamarabb gyökeret verjen benne” [...] „legyen a Vitézi Rend turáni fajunk és hazánk büszkesége, de ha kell, élesen vágó kardja is.”³²

Bár beszédei a későbbiekben visszafogottabbak voltak, állandó, visszatérő elem volt bennük a turanizmus, a kereszténységre és az ősmagyar pogányságra történő utalások (Isten áldásának kérése, az égő oltár, Hadúr), illetve ezek sajátos keveredése, valamint az első világháború felidézése.

Ezek után a kormányzó minden tábornok zubbonyára saját kezűleg tűzte fel a vitézi jelvényt, míg a többi vitéz esetében a területileg illetékes törzskapitány tette meg ugyanezt. Az avatás befejeztével, amíg a kormányzó visszatért az emelvényhez, a zenekar a Szózatot intonálta.

Megemlítendő, hogy a Hadúr mint ősmagyar főistenség neve, először Aranyosrákosi Székely Sándor unitárius pap-költő *A székelyek Erdélyben* című kis eposzában (1823) fordult elő, majd Vörösmarty is átvette a *Zalán futása* című hőskölteményében. Trianon után pedig az irredenta propagandában is fontos szerepet szántak a Hadúrnak, aminek ékes példája az 1921. január 16-án a budapesti Szabadság téren felállított irredenta szobrok közül Nyugat szobra.³³

Margit-szigeti vitézavatások

A Vitézi Rendbe jelentkezett több ezer személy jelentkezési anyagait a törzskapitányok dolgozták fel a vármegyei székkapitányok segítségével. A nagy mennyiségben beérkezett felvételi kérelmeket figyelembe véve minden évben újabb avatásokra került sor. Tekintettel a több ezer főnyi díszes közönségre,³⁴ a felavatandók nagy számára és az ünnepségek lélekemelő, a magyar nemzeti öntudatot hangsúlyozó szertartásának erkölcsi hatására, az ünnepélyes avatások helyszínét áthelyezték a Magyar Athletikai Club (MAC) pályájára. A helyszín kiválasztásában bizonyára fontos szempont volt a MAC kialakult társadalmi presztízse is, ami által az itt tartandó ünnepségek fényét is emelni kívánták. Érdeemes megemlíteni, hogy a klub 1875-ben gróf Esterházy Miksa

³² SZÉCSY 1931, 25. 1930 kivételével Horthy minden avatáson mondott beszédet. Lásd: SZÉCSY 1931 25–33.

³³ Irredenta szoborcsoport történetére lásd: ZEIDLER 2002, 16–31.

³⁴ 1924. jún. 15-ei vitézavatás kapcsán a korabeli források a nézők számát 30 000-re becsülték, amely szám – a helyszín ismeretében is – kissé túlzónak számít. De tény, hogy az avatási ceremóniára minden évben sokan voltak kíváncsiak.

kezdeményezésére alakult, és mindvégig (1946-ig) megmaradt a keresztény (felső) középosztály reprezentatív egyesületének.

Az első Margit-szigeti avatásra 1922. augusztus 15-én (kedd)³⁵ került sor, amelyet további 10 nyilvános ünnepélyes avatás követett itt. Az avatásokon mind a tribün, mind a sportpályát környező terület megtelt a vitézek hozzátartozóival, küldöttségekkel és érdeklődőkkel. Az ország politikai és katonai felső vezetése mellett a társadalom szinte minden rétege képviseltette magát a látványos, középkori hagyományokat idéző ünnepségen.

A korláton belül díszemlényt állítottak fel, amelynek közepén helyezkedett el a kormányzó díszpáholya, ahol rajta kívül a királyi család tagjai, a Vitézi Rend fő funkcionáriusai, az országgyűlés két házának elnökei és a kormány tagjai foglaltak helyet. A kormányzói páholy körül a kormányzó családja és más előkelőségek kaptak helyet.

Az avatási asztalt a szemben lévő emelvényen, a baldachin alatt állították fel. Az avatási emelvénytől jobbra szószéket emeltek. A felavatandó vitézek oszlopai a két emelvény közti térségben álltak, arccal a díszemlény felé. Érdekes, hogy 1928-tól az avatásokon a katonáknak renden és soron kívüli dísz, a polgári személyeknek nemzeti viselet, illetve sötét színű ünneplő ruha volt előírva.³⁶

Az avatási ünnepség kezdetére kitűzött időpontban díszjel tudatta, hogy a kormányzó a Margit-szigeti hídra ért. A sporttelep bejáratánál a törzskapitányok élén a Vitézek Főkapitányának helyettese fogadta őt. A bevonulás alatt a katonazenekar a Himnuszot játszotta, majd harsonaszó jelezte az ünnepély megkezdését.

Az avatás menete a már „hagyományos” rendben zajlott. Ennek megfelelően az eskü után a vitézek soronként léptek az emelvény elé,³⁷ ahol a kormányzó kardja, – minthogy ettől fogva már tiszti és legénységi vitézeket avatott – először a tiszti vitézek vállát érintette. A hadirokkant hősöknek természetesen nem kellett letérdelniük az avatáskor, a hősi halált halt vitézek helyett pedig várományosaik kerültek felavatásra. A korabeli leírások megemlíti, hogy Horthy mindig elbeszélgetett a vak és rokkant hősökkel, érdeklődött, hogy hol szolgáltak és hol sebesültek meg.³⁸

Az 1926. évi ünnepélyes vitézavatásnak – II. Rákóczi Ferenc születésének 250. évfordulóján – volt egy érdekes momentum is, mivel a kormányzónak Kiss Etelka ezen alkalomra átnyújtotta II. Rákóczi Ferencnek, XIV. Lajos francia királytól kapott díszkardját, e mondat kíséretében: „Főméltóságod e karddal kezében Rákóczi fejedelem szellemében vezesse a nemzetet a dicső feltámadás útjára.”³⁹ A következő évi avatástól kezdve azonban újra az eredeti díszkarddal avatta fel Horthy a vitézeket.

³⁵ A Vitézi Rend történetében ez volt az egyetlen olyan ünnepélyes avatás, amelyet nem vasárnap, hanem hétköznap rendeztek meg. Innentől kezdve az 1930-as (királyi várpalota udvara) és az 1938-as (Székesfehérvár, Romkert) események kivételével, a két világháború között az összes központi avatási ünnepségre itt került sor vasárnaponként.

³⁶ *Vitézi Közlöny*, 1928., 5. 1.

³⁷ 1921-ben az emelvényhez 5 lépcsőfok vezetett, de 1923-ban az avatandó vitézek nagy létszámához igazodva ezt alacsonyabbra építették, illetve 1926-tól az avatási emelvény fölé tetőt is helyeztek.

³⁸ MNL OL, K 428 a, 1924. jún. 15. 2–4.

³⁹ MNL OL, K 428 a, 1926. jún. 20. 3.

Változást jelentett az is, hogy a vitézi jelvényeket a nagy létszámba való tekintettel – az elmúlt évi gyakorlattal ellentétben – nem tűzték fel egyenként a vitézek mellére, hanem kiosztották közöttük.⁴⁰

A margitszigeti avatások pompáját tovább emelte a Ludovika Akadémia díszszázadának, valamint a leventéknek⁴¹ és a cserkészcsapatoknak díszmenetben történő elvonulása a kormányzó és a felavatott vitézek előtt az ünnepség végén. A felvonulás legmeghatóbb pillanatának azonban a rokkant vitézek díszmenete számított.

Az 1927. június 26-ai vitézavatás után a vitézek száma 8499 főre emelkedett, közülük azonban csak 2549-en voltak teljes vitézek.⁴² Minthogy vitézi telek csak a felavatottak 30%-ának jutott, ekkorra már egyértelművé vált, hogy a rend a közeljövőben nem fog tudni a vitézek nagyobb részének földet biztosítani. A vitézek számának folyamatos emelkedéséhez⁴³ az is hozzájárult, hogy az Országos Vitézi Szék 1927 novemberétől engedélyezte, hogy a nem teljes vitézek fiait, ha 17. életévüket betöltötték és megfeleltek a követelményeknek,⁴⁴ várományosként felavathatták.⁴⁵ (Ennek eredményeként 1928-tól – ekkor került sor az 1921 és 1925 között felavatott vitézek várományosainak a felavatására – számarányuk oly jelentős mértékben megnőtt, hogy míg 1921 és 1930 között a 11 320 folyamodó mellett 1090 – az összes avatottak 8,78%-át kitevő – várományost avattak fel, addig 1931-től 1943 februárjáig a 4211 folyamodó mellett már 8000 várományos (65,5%) felavatására került sor.⁴⁶)

Ezen körülményt mérlegelve, az 1929. június 16-ai avatást mind a rend, mind az újságok az utolsóként harangozták be. A nagyszámú érdeklődőre való tekintettel az avatási ünnepségre csak névre szóló belépőjeggyel lehetett bejutni. A belépőket Budapest Vitézi Széke árulta a Váci út 62. szám alatti irodájában.

A kormányzó avatóbeszédében megerősítette és egyben indokolta is az utolsóként tervezett avatás tényét:

„A Vitézi Rend most lezárja a vitézek avatását, mert a szűkre szabott keretek között előbb arra kell gondolnunk, hogy az eddig már felavatott vitézek földhöz jussanak, és hogy azok számára, akik földjüket már megkapták, meg lehessen teremteni a mai nehéz helyzetben a gazdasági megerősödés feltételeit.”⁴⁷

A vitézek főkapitányának beszédét hatalmas lelkesedés, szűnni nem akaró éljenzés követte. Többek között a korszak olyan prominens személyiségeit avatták fel ezen alkalommal, mint Halassy Olivér

⁴⁰ MNL OL, K 428 a, 1922. aug. 16. 2.

⁴¹ AVitézi Rend 1924-től aktívan részt vett a leventemozgalmában és a leventék kiképzésében.

⁴² SZÉCSY 1931, 107.

⁴³ Az egyenletes bővülést mutató adatok mellett azonban az önkéntes kilépések illetve kizárások arányát is figyelembe kell venni, ami némiképp árnyalja e számokat. A *Vitézi Közlöny* rendszeresen beszámolt ilyen eseményekről.

⁴⁴ A várományosokra is a fentebb ismertetett követelmények vonatkoztak.

⁴⁵ 1930- as években a vármegyei vitézi székkapitányok hatáskörébe tartozott az avatásuk.

⁴⁶ TÁTRAJ 2000.

⁴⁷ SZÉCSY 1931, 33.

későbbi kétszeres olimpiai bajnok vizilabdázó, Gömbös Gyula későbbi miniszterelnök, Miklós Béla későbbi hadseregparancsnok, majd miniszterelnök és Bartha Károly későbbi honvédelmi miniszter.

Érdekességként megemlítendő, hogy erről az avatásról a bukaresti *Universul* című lap is írt, amelyben a Vitézi Rendet Horthy magánhadseregeként említi, aki földadományokkal kenyerezi le annak tagjait. Ennek kapcsán érdemes megjegyezni, hogy a román Vitéz Mihály Rend (*Ordinul Mihai Viteazul*) román kitüntetettjei is földadományban részesültek.⁴⁸

1921–1929 között összesen 9156 legénységi (8254 legénységi, 672 legénységi várományos, 230 hősi halott legénység) és 3159 tiszti állományú (2833 tiszt, 175 tiszti várományos, 151 hősi halott tiszt) vitézt avattak, azaz 12 315 főt.⁴⁹ Többségük révén jelentős, lojális társadalmi bázis állt a fennálló rendszer mögött.

A harmincas évek vitézavatásai

Az 1930-as évek folyamán tartott négy ceremónia során az 1920-as évek második felének tendenciája érvényesült.⁵⁰

1930. május 25-én délben, a hősök emlékünnepén⁵¹ tartották az ún. „pótavatást” Budán, a királyi várpalota Fadrusz János oroszlánszobrairól elnevezett „Oroszlános udvar”-ában. A helyszín kiválasztásában nyilván döntő szempont lehetett a kevesebb résztvevő mellett a Vitézi Rend tízéves jubileuma, illetve, minthogy ezt a ceremóniát gondolták az utolsónak, így egyfajta keretet is adhatott volna a várbeli helyszín az avatásoknak.⁵² A kormányzó ezen az avatáson a rendi protokolltól eltérően nem tartott beszédet.

Ezt követően azonban továbbra is jelentős számú felvételi kérelmet nyújtottak be, ezért 1934-ben és 1936-ban ismét tartottak vitézavatásokat a Margitszigeten.

Az utolsó ünnepélyes vitézavatás

Az 1938-as évet Szent István Jubileumi Évnek nevezték el az államalapító uralkodó halálának 900. évfordulója alkalmából.⁵³ Erre az évre egy tudatosan előkészített, többéves program keretében Székesfehérvár modern középvárossá fejlődött, és történelmi jelentőségének köszönhetően Budapest mellett a centenáris ünnepségek legfontosabb helyszínévé vált. Az itt megrendezett számos esemény közül kiemelkedett a májusban tartott vitézavatás, a „kard ünnepe”, a június elsejei Szent János látogatás és Prohászka püspök újratemetése, és végül az augusztus 18-ai ünnepi országgyűlés.

Az emlékévként alkalmából május 22-én, vasárnap a palota romkertjében tartották a nagyszabású, különleges vitézavatást, melynek jelentőségére a következő korabeli visszaemlékezés is rávilágít:

⁴⁸ MNL OL, K 428 a, 1929. jún. 24. 18.

⁴⁹ SZÉCSY 1931, 114.

⁵⁰ Az adatokat részletesen ismerteti: TÁTRAI 2000, 55–56.

⁵¹ Az 1924: XIV. tc értelmében május utolsó vasárnapján (Buda visszavétele) emlékeztek meg az első világháború hősi halottairól.

⁵² Ma a Nemzeti Galéria D épülete. A budai Vár szimbolikus jelentőségéről, illetve a Vitézi Renddel való kapcsolatáról lásd: UJVÁRY 2010, 494–517.

⁵³ MAKAI–HÉRI 2002, 36. Az 1926. jún. 20-ai avatáson már használtak Siemens-féle hangszórót, és ezt közvetítette elsőként a rádió. MNL OL, K 428 a, 1926. jún. 20. 3.

„Ott voltam az ősi városban már szombaton este. Nyüzsgő izgalmat találtam: a szállókban egyetlen szobát sem lehetett kapni, magánszállásról kellett gondoskodni. Az éttermeket a zsúfolásig lepte el az előkelő katonai közönség. Ahol vacsoráztam, számlálni lehetett a tábornokokat.”⁵⁴

Az avatási ünnepség napjára a város az országos figyelemhez méltó módon pompázott, a vasútállomástól a helyszínre vezető utak mentén mindent „csupa virág és lobogódísz” díszített. Az állomáson magyar és pápai zászlók lobogtak – másnapra várták Pacelli bíboros, pápai legátus (a későbbi XII. Pius pápa) érkezését – a peron falait nemzeti színű drapériák és angyalok hordozta magyar címerek borították.

Horthy Miklós, felesége és két fia, valamint kíséretük a kormányzói különvonattal, a „Turán”-nal érkezett Székesfehérvárra. A vonat háromnegyed 10-kor futott be a feldíszített állomásra, miközben a katonazenekar a Himnuszt játszotta. A kivonult díszszázad élén az 1929-ben avatott vitéz Temessy Milán tábornok, vegyesdandár-parancsnok fogadta a kormányzót.

A polgári előkelőségek között megjelent Hóman Bálint tárca nélküli miniszter, Székesfehérvár országgyűlési képviselője, gróf Széchenyi Viktor megyei főispán, Havranek József alispán és Csitáry G. Emil, a város polgármestere is.

Ezután a III. Viktor Emánuel olasz király 1937-es fogadásakor is használt egy-egy fogatba szállt a kormányzó és Temessy Milán tábornok, illetve a kormányzó felesége és Hóman Bálint.⁵⁵ Amerre elhaladtak, az út két oldalán álló nézők ünnepelték a kormányzót. A Romkertnél felállított tribünök és széksorok pedig megteltek az ország minden részéből idelátogató előkelőségekkel.⁵⁶

A kormányzó érkezésekor – 10 óra előtt 10 perccel – megszólaltak a harsonák, és postagalambokat röpítettek fel a beosztott híradósok. A galambok a lábukon levő gyűrűben Csitáry polgármester hártypapírra írott üzenetét vitték a városok vezetőihez, melyet a posta ünnepi bélyegzővel látott el. Az ünnepség alatt a galambok felbocsátása több részletben, tájegységenként történt. Először a kelet-magyarországiakat, az ünnepség kezdetét jelző harsonajelnél a délieket, az avatás megkezdésekor a dunántúliakat, az eskütételkor pedig az ország minden részéről összegyűjtött fehér postagalambokat eresztettek fel.⁵⁷

A vitézavatás⁵⁸ az előző évekhez hasonló módon zajlott le. A halkán szóló katonazene alatt elsőként Imrédy Béla miniszterelnököt avatta vitézzé a kormányzó, akit további kétezer vitéz követett. A kardsuhogást pedig rendszeres időközökben szárnyak suhanása nyomta el, mivel minden századik vitéz felavatása után, mintegy háromezer galambot röpítettek fel. Láng Jenő, aki, mint várományos állt az avatandók sorában, a következőképpen emlékezett e napra:

⁵⁴ DEMETER 2008.

⁵⁵ A második fogat lovai a hangos éljenzésektől megbokrosodtak, így kicsit később érkeztek meg.

⁵⁶ Az 1938-as avatásra kb. 5000 néző látogatott el. Lásd DEMETER 2008.; MNL OL, K 428 a 1938. máj. 22. 16–18.; *Képes Pesti Hírlap*, 1938. máj. 24. 2–3.

⁵⁷ SZARKA 1939, 37.

⁵⁸ Az 1938-as avatásra lásd: Pattantyús-Ábrahám Emánuel: Vitézavatás a Romkertben. 1938. máj. 22. (archív film). A rendezvényt a rádió is közvetítette.

„Engem édesapám után várományosként 1938-ban Székesfehérváron avattak vitézzé. Az avatandók természetesen katonás rendben járultak az avatáshoz. Külön csoportban álltak a saját jogon avatandó tisztek és altisztek, majd a tisztí várományosok és a legénységi várományosok. Az avatást követően a Romkert oldalában volt a díszmenet, ahol a fontharcosok és a levonték is felvonultak...”⁵⁹

A több mint másfél órán át tartó vitézavatás véget értével „örömmámorban” úszott a város vezetősége, mivel Horthy és a legfőbb méltóságok, előkelőségek legnagyobb meglegedésüknek adtak hangot a szervezést illetően.

Az 1938-as volt az utolsó ünnepélyes központi vitézavatás. Ekkor 218 tisztet és 265 tisztí várományost, továbbá 354 legénységi állománybeli vitézt és 1071 várományost, azaz összesen 1908 főt avattak fel.

Kerék Mihály kortárs szociográfus, a magyar földkérdés egyik legavatottabb ismerője szerint 1938 végéig összesen 4400 vitézi telket (505 tisztí és 3895 legénységi) osztottak ki, meglehetősen nagy arányeltolódásokkal: 72 ezer holdnyi területen, főként 5-10, illetve 10-20 katasztrális hold nagyságban. Kerék adatai szerint a legtöbb vitézi birtokot Fejér, Somogy és Pest-Pilis-Solt-Kiskun vármegyében hozták létre, míg az ország északi vármegyéiben, – nyilván a területi adottságok miatt – meglehetősen keveset.⁶⁰ Ugyanakkor ha a telekhez jutottak számát összevetjük az addig felavatottakéval (17 060 fő), láthatjuk, hogy 1938-ra a vitézi telekkel rendelkezők számaránya csak 25,8% volt.⁶¹ (Lásd a mellékletben közölt diagramot.) Ez az alacsony arány is nyomatékosítja, hogy a szervezet a kezdeti célkitűzésétől jelentős mértékben elmaradt.

Az ezt követő avatások regionálisan és kisebb csoportokban, vagy egyénileg történtek. Ezeken az avatásokon döntő részben már nem a kormányzó, hanem az ő nevében a Vitézi Rend illetékes törzs- vagy székkapitánya avatta fel a vitézeket. Ilyenkor nem használták az eskükönyvet, az avatási díszkardot és a díszpajzsot sem, de az avatandóknak természetesen le kellett tenniük a vitézi esküt, és alá kellett írniuk az eskülapot is. Az utolsó avatás 1944. október 13-án zajlott le.

Befejezés

Dolgozatomban arra törekedtem, hogy a két világháború közötti ünnepélyes, központi vitézavatások kialakult protokollját bemutassam, rávilágítva az ettől való kisebb eltérésekre és ezek lehetséges okaira.

A feldolgozott források és szakirodalom alapján láthattuk, hogy a Vitézi Rend egyrészt beleilleszthető azon hazafias szervezetek sorába, amelyek az elveszített háború, a sikertelen baloldali forradalmak és a területelcsatolások után alakultak, s lényegében e rendet is a nacionalizmus, a revizionizmus és az antikommunizmus hármas eszmei alapállása jellemezte, de több szempontból is fölé emelkedett más szervezeteknek.⁶² Ez egyrészt a tagsággal járó kiváltságokból (vitézi cím,

⁵⁹ DEMETER 2008.

⁶⁰ KERÉK 1939, 177–179.

⁶¹ TÁTRAJ 2000.

⁶² KEREPESZKI 2013, 8.

„újnemesi” társadalmi státusz, földadományozás) másrészt a külsőségekből (vitézavatás), végül pedig az alapító személyéből és motivációiból adódott.

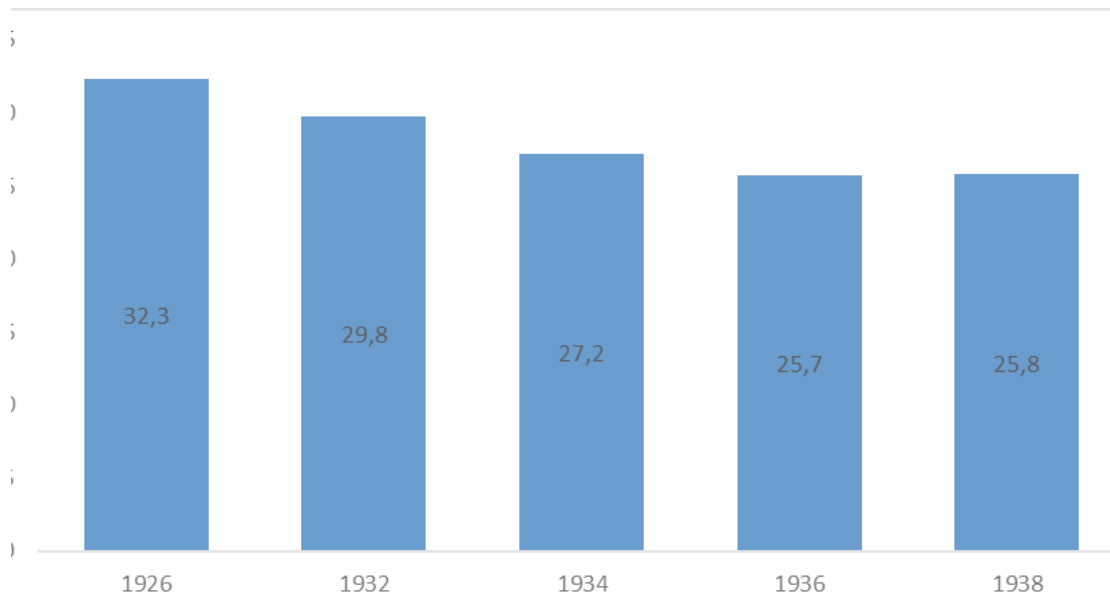
Érdemes megemlíteni, hogy Horthy a reprezentatív vezetői feladatokon kívül szinte egyáltalán nem avatkozott bele a Vitézi Rend ügyeibe, azok intézését kizárólag helyettesére, az ügyvezető és a többi törzskapitányra bízta. A szervezetnek elsősorban szimbolikus vezetője volt, aki, mint láthattuk, látványos középkori (lovagi) hagyományokat idéző külsőségek között avatta fel a vitézeket, egy kialakult, állandónak mondható avatási ceremónia keretében, amittől a vizsgált korszakban (1921–1938) csak néhány kivételes alkalommal tértek el. Itt gondolhatunk például az 1930-as avatásra, amikor a kormányzó nem mondott avatóbeszédet, pedig ez is a ceremónia szerves részét képezte, illetve a helyszínt is több alkalommal áthelyezték, aminek okára szintén kitértem dolgozatomban.

Minthogy 1927-re vitézi telek már csak a felavatottak 30%-ának jutott, az 1929-es avatást az utolsónak tervezték. Igaz ezzel nem ért véget az ünnepségsorozat, de az 1930-as ún. „pótavatás” után már ritkábbak voltak, és amint többször utaltam rá, 1938 után már központi, ünnepélyes avatásra nem került sor. A Vitézi Rend 1945-ös feloszlásáig az avatások regionálisan és kisebb csoportokban, vagy egyénileg zajlottak.

Melléklet

Időpont	Helyszín	Tiszti vitézek száma	Legénységi vitézek száma	Felavatva összesen
1921. aug. 21.	Bp., Várkert	61	144	205
1922. aug. 15.	Bp., Margitsziget	345	390	735
1923. jún. 17.	Bp., Margitsziget	227	1 027	1 254
1924. jún. 15.	Bp., Margitsziget	330	1 914	2 244
1925. jún. 21.	Bp., Margitsziget	325	1 353	1 678
1926. jún. 20.	Bp., Margitsziget	379	1 137	1 516
1927. jún. 26.	Bp., Margitsziget	290	811	1 101
1928. jún. 17.	Bp., Margitsziget	351	733	1 084
1929. jún. 16.	Bp., Margitsziget	821	1 658	2 479
1930. máj.25.	Bp., Várudvar	183	300	483
1934. jún. 3.	Bp., Margitsziget	n.a.	n.a.	1 783
1936. máj. 24.	Bp., Margitsziget	370	915	1 285
1938. máj. 22.	Székesfehérvár, Romkert	483	1 425	1 908

Ünnepélyes vitézavatások 1921–1938



Vitézi telekkel rendelkező vitézek aránya 1926 és 1938 között

Margitszigeti vitézavatás



Vitézavatás az 1920-as években (Képes Pesti Hírlap)



Vitézavatás a MAC pályáján, 1924. június 3. (Képes Pesti Hírlap)



Az 1934. évi vitézavatás. A díszemelvény első sorában ülnek (balról jobbra): Imrédy Béla pénzügyminiszter, Keresztes-Fischer Ferenc belügyminiszter, Gömbös Gyula miniszterelnök, a kormányzó, Hellebronth Antal, a Vitézi Szék h. főkapitánya, Almásy László, a képviselőház elnöke, Lázár Andor igazságügyminiszter, Kárpáthy Kamilló, a honvédség főparancsnoka, Hóman Bálint kultuszminiszter.



Az 1938. évi vitézavatás a székesfehérvári romkertben, 1938. május 22.

Bibliográfia

Levéltári források

MNL OL, K 428/a. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Sajtólevéltár, Magyar Távirati Iroda, Napi tudósítások

MNL OL, K 428/f. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Sajtólevéltár, Magyar Távirati Iroda, Lapszemle

MNL OL, K 428/i. Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Sajtólevéltár, Magyar Távirati Iroda, Bizalmas értesítések

Egykorú irodalom, visszaemlékezés

HELLEBRONTH Kálmán 1941. Vitézi rend története, szervezete és tagjainak névkönyve. Tisza-beői Hellebronth Kálmán. (Összeáll.) k. n. [Budapest].

HORTHY Miklós 2011. Emlékirataim. Sipos Péter. (Jegyz.) Európa, Budapest.

KERÉK Mihály 1939. A magyar földkérdés. MEFHOSz, Budapest.

SZARKA Géza 1939. Székesfehérvár ünnepi éve 1938. Székesfehérvár Város közönsége, Székesfehérvár.

SZÉCSY Imre 1931. „A tízéves Vitézi Rend 1921–1931.”: SZÉCSY Imre – OSZLÁNYI József – OSZLÁNYI Kornél – FARKAS Jenő. (szerk.): Országos Vitézi Szék, Budapest. (Reprint kiad.: Pytheas, Budapest.2006.)

A Vitézek Albuma 1939. k. n. Budapest.

VRKK 1934. A Vitézi Rend Kis Kátéja. 5. kiad. Országos Vitézi Szék, Budapest.

Szakirodalom

DEMETER Zsófia 2008. Szent István városa önmagára eszmélt. Székesfehérvár ünnepi éve 1938-ban. Szabadpart, 37.

FEKETE Ferenc 2011. A Vitézi Rend története. HK Hermanos K., [Szeged]

KEREPESZKI Róbert 2013. A Vitézi Rend, 1920–1945. Attraktor, Máriabesnyő.

MAKAI Ágnes – HÉRI Vera 2002. Kereszt, érem, csillag. Kitüntetések a magyar történelemben. Helikon, Budapest.

OLASZ Lajos 2009. „A kormányzói jogkör. A magyar jobboldali hagyomány, 1900–1948.”: Romsics Ignác. (szerk.): Osiris, Budapest. 102–137.

PÜSKI Levente 2006. A Horthy-rendszer, 1919–1945. Pannonica, Budapest.

- TÁTRAI Szilárd 1997. A Vitézi Rend első évtizedének története. Hadtörténelmi Közlemények, 1. 49–83.
- TÁTRAI Szilárd 2000. „A Vitézi Rend története a harmincas évektől a felszámolásig.”: Hadtörténelmi Közlemények, 1. 35–78.
- UJVÁRY Gábor 2010. „A budai királyi palota és a nagypolitika a két világháború között.”: UJVÁRY Gábor: A harmincharmadik nemzedék. Politika, kultúra és történettudomány a „neobarokk társadalmában”. Ráció, Budapest. 494–517.
- ZEIDLER Miklós 2002. A magyar irredenta kultusz a két világháború között. Teleki László Alapítvány, Budapest.

Sajtó

- Budapesti Közlöny (1920)
Képes Pesti Hírlap (1938)
Vitézek és Gazdák Lapja (1924–1934)
Vitézi Közlöny (1922–1940)
Vitézek Lapja (1935–1944)
Pattantyús-Ábrahám Emánuel: Vitézavatás a Romkertben. 1938. május 22. (archív film)

Internetes források

- Magyar Törvénytár. Franklin, Budapest. 1920–1947. www.1000.ev.hu

Ez a lap üres

NYELVTUDOMÁNY

Ez a lap üres

MECSER SZILVIA

Nyelvhasználat a föld alatt

A vizsgálat tárgya

Mi jellemzi beszédünket és hogyan jellemez minket beszédünk metrózáskor? Milyen íratlan kommunikációs szabályokat követünk a metróban való utazás során? Hat-e és hogyan hat a metrózás szóhasználatunkra, beszédünkre? A tanulmány tárgya metrózás nyelvi jellemzőinek összefoglalása, a nyelvi cselekvések tudatosságának feltérképezése, illetve a metró, mint hétköznapi, technológiai és tömegközlekedési eszköz hatása a szóhasználatra.

Bevezetés

Gimnazistaként elkésett az egyik osztálytársam. Fontos, hogy egy vidéki városban, mert bár addigra jártunk már mindannyian többször is Budapesten, mégsem volt mindennapi a fővárosi hangulat, a metrózás pedig végképp nem. A tanárnőnk lesújtó tekintettel fogadta a későn érkezőt, majd szigorúan kérdőre vonta osztálytársamat, aki jókedvűen próbálta kimenteni magát: „Időben elindultam, de kilyukadt a metró kereke, így aztán...”. Ekkor gondolkodtam el azon, hogy milyen különös az, hogy a metró mi vidékiek is emlegetjük beszédünkben, akik csak alkalomadtán használtuk ezt a közlekedési eszközt. A metrózás létezésével, rendszeres igénybevételével nyelvi gazdagodást vált ki, az utazók nyelvhasználati viselkedésére is hatással van. Emellett gyermekkori élmények Budapestről: a metrózás félelmetes föld alatti hangulata, gyorsasága többeknél jelen lehet. Mikor először Budapestre kerültek vidékiek, nehéz lehet elképzelni, hogyan lehet a metróban könnyen tájékozódni. De a használat, szokás és megszokás miatt már otthonosan mozoghat minden újonnan érkező utazó a metróhálózatok között. Többször tapasztalható, hogy elsőre bátortalanok az emberek, nyomasztónak találják a földalatti utazást, de ha már bekerülnek a fővárosi vérkeringésbe, éppoly természetessé válik, mint a busszal való tovagördülés egyik megállótól a másikig.

Ekkor gondolkodtam el azon, hogy milyen különös az, hogy a metró mi vidékiek is emlegetjük beszédünkben, akik csak alkalomadtán használtuk ezt a közlekedési eszközt. A metrózás létezésével, rendszeres igénybevételével nyelvi gazdagodást vált ki, az utazók nyelvhasználati viselkedésére is hatással van. Emellett gyermekkori élmények Budapestről: a metrózás félelmetes föld alatti hangulata, gyorsasága többeknél jelen lehet. Mikor először Budapestre kerültek vidékiek, nehéz lehet elképzelni, hogyan lehet a metróban könnyen tájékozódni. De a használat, szokás és megszokás miatt már otthonosan mozoghat minden újonnan érkező utazó a metróhálózatok között. Többször tapasztalható, hogy elsőre bátortalanok az emberek, nyomasztónak találják a földalatti utazást, de ha már bekerülnek a fővárosi vérkeringésbe, éppoly természetessé válik, mint a busszal való tovagördülés egyik megállótól a másikig.

Minden nap utazunk. Hétköznapijaink, mindennapijaink része a közlekedési eszközökkel való helyváltoztatás, az állandó út az elindulástól a megérkezésig. Budapesten különösen, hisz a távolság nagy a hétköznapijaink otthoni, munkahely, szórakoztató és egyéb központjai között. A közlekedők legnagyobb tömegét leggyorsabban mozgóató járműve a metró. A föld alatti vasút alagútrendszer a város alatt, ahová emberek ezrei merülnek alá és emelkednek felszínre minden nap, naponta többször is. A metró a mozgólépcső tetejétől számítom, ahonnan elindulunk lefelé egészen addig a mozgólépcsőig, amelyen felérkezünk. Kutatásaim főként a 2-es metró, más néven „a piros” vonalú metró területére irányulnak a Déli pályaudvar és az Örs vezér tere között.

A továbbiakhoz röviden ismertetem a metró történetiségét. Hiszen fontos az, hogy mióta került a Budapesten élők hétköznapi életébe ez a gyors, az autók és buszok forgalmi akadályaitól mentes tömegközlekedési eszköz. Fontos, hisz mióta van, amiként élményeket, úgy nyelvi tapasztalatokat, új kifejezéseket generál.

Kis földalattink már 1896-tól minden budapesti rendelkezésére áll. Ez jelentős idő, hisz közel 120 éve benne van a köztudatban. Azonban az M2-es metró csak 1972-től szolgálja az átlagemberek közlekedését. Ezt követően az M3-as metró 1990-re készült el, a négyes metró pedig jelentős hatást gyakorol az olykor türelmetlenkedő metrózókra, akik már várják annak befejezését és „birtokbavételét”. Tehát a metrózás mostanra természetes – legalábbis a budapestieknek. De a legtöbb vidéki is, amint Budapestre érkezik hosszabb-rövidebb időre, belekóstol a metrózás kellemes-kellemetlen élményébe.

Mindezek alapján megerősíthetem, a metró nem csupán egy helyszín. Marc Augé megfogalmazásában: „nem-hely”, „ahol minden nap emberek arctalan tömege utazik célja felé érdemi kapcsolatteremtés nélkül, és ahol a társas cselekvés mégis olyan erősen beleírja a nyomát a térbe, hogy az etnológus érdemesnek tartja azt megfigyelési terepéül választani? A nem-hely legfontosabb tulajdonsága, hogy hiányoznak belőle a történelem és az identitás kapcsolódási pontjai, amin keresztül az emberek a sajátjukká tehetnék a teret. Az etnológus megfigyelte, hogy míg egy társadalom általában megismerhető terei leírásán keresztül, a nem-helyekből képtelenség visszafejteni az azokat használó társadalom szerkezetét. A metró olyan értelemben valóban nem-hely, hogy utasai személyiségüket zárójelbe téve igyekeznek eljutni egyik pontból a másikba; azonban a föld alatti terekhez olyan erős felszíni jelentések kapcsolódnak, amik éppen hogy a társadalom megismerésének ideális terepévé teszik a metró.”¹

Az emberek itt épp úgy emberek, mint a buszon vagy más tömegközlekedési eszközökön, így természetesen a nyelvhasználat nem térhet el olyan nagy mértékben, de az itt zajló nyelvi kommunikációt érdemes megvizsgálni. Az ismerősök, ha találkoznak egymással beszélnek, de ez a személyközi kommunikáció egyúttal társadalmi is. Az ember társadalmisága a biológiához vezethető vissza, a biológia és a társadalom közötti összekötő kapocs a kommunikáció.²

„A személyközi kommunikáció része annak a metrózó társadalmat átható helyzetnek, hogy a problémamegoldásban mutatott kommunikációs teljesítmény nemcsak feltételezi a közösséget mint a szükséges felkészültség forrását, de létre is hozza azt. Ezért lehet azt mondanunk, hogy a személyközi kommunikáció jelenségei egy másik perspektívában a társadalmi kommunikáció eseményeiként jelennek meg.”³

Kutatásomat azért korlátozom a metróra, mert az a legnagyobb tömeget mozgó jármű. Nemcsak helyszín, de a felszíni utazási eszközöktől eltérő, másfajta atmoszféra, adott beszédhelyzetek összességét magában foglaló környezet, amelyben nem hanyagolható el a kilátás hiánya sem – a metró ablakai ingerszegény külső világot mutatnak, így nyomatékkal koncentrálnak a belső térre a figyelem, egymásra kell tekinteniük az idegeneknek, akár akarnak, akár nem. A témával kapcsolatos problémákat érdemes tudatosan átgondolni, mielőtt részleteiben vizsgálni kezdünk.

Általános vélemény, hogy a beszélt nyelvből származó korpusz nem jó anyag, mivel

¹ AUGÉ 2012.

² HORÁNYI 1999, 84.

³ HORÁNYI 1999, 85. – Horányi a személyközi kommunikációt a társadalmihoz viszonyítja, én azonban az általam körülhatárolt csoporthoz, melyet metrózó társadalomnak nevezek

a beszélők utólag maguk is elítélik hibáikat, szokásaikat, ha felhívjuk rá a figyelmüket.⁴ A cél pedig annak a megfigyelése, hogyan beszélnek az emberek akkor, mikor nem figyeljük őket.⁵ A metrón szerencsére nem nehéz elvegyülni, és ennek fül- és szemtanújának lenni.

De megfigyelhető-e nyelv nélkül a beszéd, vagy beszéd nélkül a nyelv?⁶ A nyelv nem fogható fel beszéd nélkül, ugyanis a beszéden kívül – ha az írást a beszéd átkódolt változatának vesszük – soha, sehol nem jelenik meg a nyelv. Ezért vizsgálom a beszédet magát, mint nyelvi cselekvést, hogy többet megtudhassunk a nyelvről – ehhez azonban elengedhetetlen az emberi szokások egyéb vonatkozású ismerete. Hiszen a társadalmi viselkedés is irányítja a nyelvhasználatot, illetve a nyelvhasználat is befolyásolja a társadalmi viselkedést.⁷

Sapir megfogalmazásában a nyelvet három területen érheti hatás – tartalmi szempontból (tehát szókészletben), hangrendszerben, és a logikai, pszichológiai tartalmak nyelvi osztályozását illetően.⁸ Feltevéseim szerint szókészletben és a pszichológiai tartalmat illetően mindenképpen hat a beszélőkre a metrózás szokása.

A metró a közlekedés folyamatos modernizálódásának egyik kifejező eleme. A nyelv mint szimbólumrendszer pedig a társadalmi érintkezés legáltalánosabb eszköze, az emberi társadalmi élet valamint a társadalmi és kulturális fejlődés alapvető tényezője.⁹ A nyelv a társadalmi, technikai és kulturális fejlődés tükröje.¹⁰ A hangsúly a fejlődésre kerül, hiszen a nyelv a tudományok állandó kísérője, párhuzamosan mozog a nyelv és a tudomány, nyelv nélkül tulajdonképpen bármilyen fejlődés elképzelhetetlen.

Egy rövid történettel vezetem be hipotézisemet, mely azt kívánja illusztrálni, milyen heterogén közeget vizsgálunk, mely egyben lényege és nehézsége a vizsgálatnak¹¹:

Két diák beszélget a metrón:

- Mikor írjuk a következő zéhát?
- Talán jövőhét kedden, de majd facebook-on kérdezd meg a többiektől is.
- Jó. Te hol szállsz le?
- Deákon. Te?
- Én megyek az Örsig.
- Hát akkor szia.

⁴ LABOV 1979, 370.

⁵ KISS 1995, 36.

⁶ KENESEI 2004, 50.

⁷ KISS 1995, 14.

⁸ SAPIR 2002, 63.

⁹ FORGÁCS 1985, 137.

¹⁰ GLATZ 2002, 255.

¹¹ A történet csupán illusztráció a dolgozatban előforduló témákról

Az egyik diák leszáll a Deákon, a másik marad. Fölszáll két külföldi, akik lelkesen beszélgetnek. Az egyik külföldi odalép a diákiúhoz:

– The next is the Blaha?

A fiú válaszol – Yes.

Leszállnak a külföldiek. A fiú hallja hogy az előbb felszállt két családban a gyerekek beszélgetnek: „Nekem is kell ipad.” „Nekem nem. Viszont kaptam egy tabletet. Lájkoltad már a kommentemet?”

Egy idős hölgy odaszól a másiknak:

– Nem is, értöm miről beszélnek ezek a gyerekek.

A diák leszáll a metróról a végállomáson. Az ellenőrök beszélgetnek, ahogy elmegy mellettük, egy mondatot hall: „Itt aztán mindent lehet hallani.”

Kutatási terv

Wardhaughtól olvashatjuk: „A nyelv és a társadalom közötti lehetséges kapcsolatok kutatóinak kettős problémát kell megoldaniuk: jó kérdéseket kell feltenniük, és meg kell találniuk a kérdések megválaszolásához megfelelő adatokat.”¹² Ezt mindig szem előtt tartva igyekszem megfelelő adatokat fölvenni.

Nélkülözhetetlen a kutatás elkezdéséhez egy bizonyos feltevés, mely szerint újféle értelemben vett laza közösség és beszélőközösség jön létre az együttutazás folyamán, különösen a rendszeres, mindennapos metrózók között, mely természetesen nem konkrét kapcsolatra utal az utasok között, csupán adott élmények, tapasztalatok teszik a közösség tagjait összetartozóvá. (A beszélőközösség viszonylagos, akár a csoportok.

„Ezért az egyén egyidejűleg több beszélőközösséghez tartozik, de adott esetben csak eggyel fog azonosulni, és ez az azonosulás attól függ, hogy mi az, ami különösen fontos vagy kontrasztív az adott körülmények között.”¹³

A beszélőközösség fogalmát nehéz definiálni, mert attól függ, ki hogyan értelmezi ezt a fogalmat. Most a megnevezett, vizsgált csoport a metrózó társadalom, amely természetesen számos társadalmi réteget foglal magában. Metróznak a szakmunkások, a munkanélküliek, az egyetemisták, az értelmiségiek, olykor a koldusok, kéregetők is, metróznak a generációk kisgyermekkorától az időskorig, metróznak a vidékről jött egyetemisták, dolgozók, az agglomeráció és a belváros lakói, a pesti őslakosok és a külföldiek. És mindezen társadalmi csoportok közös vonása lehet a metrózás rendszeressége. A megkérdezettek főként az egyetemista korosztályból kerültek ki, így az eredményeket dominánsan az egyetemisták válaszai befolyásolták. A fentebbi idézet alapján meg kell találni a kérdést, amire közösen válaszolnak az egyéb tekintetben különböző emberek. Ez a kérdés igen egyszerű: „Rendszeresen metróznak-e?” A válasz a megkérdezettektől igen, hisz ez alapján jelöltem

¹² WARDHAUGH 1995, 17.

¹³ WARDHAUGH 1995, 107.

ki a célcsoportot, azokat kérdeztem meg, akik erre csak így felelhettek. Ez alapján a rendszeresen metrózók elkülönülnek a nem vagy csak ritkán metrózóktól, tehát ők alkotják a metrózó társadalmat.

A csoport meghatározása után következzenek a problémafelvetések. Egyik fő kérdése a kutatásomnak, hogy van-e mit vizsgálni? Beszélünk-e a metrón, és amennyiben igen, milyen szerepet játszik ez társadalmunkban, milyen jellemzőit jegyezhetjük fel?

A téma főbb problémakörei alapján a következő fejezetekre osztom dolgozatomat:

1. A kutatás módszereiről, az anyaggyűjtésről
2. A nyelvhasználatot befolyásoló, zavaró tényezők
 - 2.1. A zaj
 - 2.2. „Az ajtók záródnak”
 - 2.3. Hangos társaság
3. Napszakok szerinti nyelvhasználati jellemzők
4. A nembeszélés okai és nyelvi vonatkozásai a metrón
 - 4.1. Egyedül
 - 4.2. Zaj
 - 4.3. Tömeg
 - 4.4. A figyelő, a gondolkozó és a tanuló
5. Telefonálás a metrón
6. Miről beszélünk és nem beszélünk a metrón? Hogyan ítéljük meg magunkat és másokat?
 - 6.1. Témák mások előtt
 - 6.2. Az udvariasság
7. Idegen nyelvek jelenléte – rövid megálló
8. Kifejezések, szófordulatok, asszociációk
9. Kérdőívek eredményei, statisztikai adatok, következtetések
10. A kutatás eddigi és további lehetőségeiről – „az állandó útitársról”

A kutatás célja az is¹⁴, hogy a magyar nyelvről, s főképpen a beszédéről a környezet, így a mindennapi helyszínek, körülmények figyelembevételével teljesebb, árnyaltabb képet mutathassunk, valamint

¹⁴ KONTRA 2002, 19.

az emberi nyelv, a nyelvhasználat és a társadalom közötti kapcsolat és egymásrahatás természetének megismerése.¹⁵

A kutatás módszereiről, az anyaggyűjtésről

Mint már fentebb megjegyeztem, kérdőíveimmel főként azokat igyekeztem elérni, akik rendszeresen metróznak – amint ezt a metrózó társadalomnál kifejtettem. A kérdőívek terjesztését facebook-on, e-mailben – így főleg a huszonéves, egyetemista, főiskolás korosztályt értem el –, továbbá véletlenszerű kiválasztással személyesen a metróban terveztem és valósítottam meg. Megfigyeléseim nemcsak magára a nyelvre irányulnak, hanem a gondolkodásmódra, viselkedésre is, a mindennapos asszociációkra. Tehát az ítéletalkotásra a benyomások alapján, a szokásokra, a nem megszokott eseményekre. A nyelvhasználatot tág fogalomként értelmezem. Nagy szerepet tulajdonítok az interdiszciplinaritásnak – a szociálpszichológia, kommunikáció, antropológia kapcsolatának a nyelvvel, éppen annyira, mint amennyire meghatározóak ezek az irányzatok a nyelvhasználat kutatásában, de mindezek annak az alapjai, hogy a nyelvi szokások, hatások, megfigyelések a maguk teljességében jelenhessenek meg.

A kérdőívezés és anyaggyűjtés 2013. őszén lezárt eredmények alapján dolgozom. Így tehát 68 kitöltött kérdőív állt rendelkezésemre a következtetések levonásához, mely még jelzésértékű adatmennyiség a metrózók sokaságához képest. Dolgozatom téziseinek, várakozásainak alátámasztásaképpen két gondolattal zárom előzetes terveimet, hisz sok aggályoskodó kérdés támadhat éppen azzal kapcsolatban, hogy milyen társadalmi csoportot tudok vizsgálni a metróban, vagy azzal kapcsolatban, hogy esetleg nincsen jellegzetes nyelvhasználat – mivelhogy az emberek idegenek egymás mellett, tehát nem beszélnek.

A sok ember sok társadalmi csoport érintkezését sejteti, még ha az csupán néhány megálló erejéig tart is – ez az egyik sajátos jellemzője a vizsgálatnak: az ítéletalkotásra csupán egy-két perc adott, de mivel ez ösztönös, ezért akaratlanul is néhány szó, hanglejtés alapján besoroljuk csoportokba embertársainkat. A nem beszélés pedig szintén lehet nyelvi vonatkozású.

Mint említettem már, a témában erős a városantropológiai, szociálpszichológiai vonatkozás. Valóban rendkívüli jelentősége van a viselkedésnek, a kommunikációs viselkedésnek a metróban.

Ezen túlmenően foglalkozom azzal, hogy milyen kifejezések válnak hétköznapivá mindazok számára, akik rendszeresen metróznak.

Ezekre az alapokra építem tehát dolgozatomat.

A nyelvhasználatot befolyásoló tényezők

Sapir szerint vannak, akik szerint az emberi élet megnyilvánulásait mind a környezet hatásai váltják ki.¹⁶ Nem gondolom így, de relevánsnak és meghatározónak tartom a körülményeket. Sapir azon állításával egyetértek, hogy a nyelv olyan szimbólumok bonyolult szövedéke, amely az egész emberi közösség által megélt fizikai világot és társadalmat magában foglalja. A nyelv tehát az alapján változik, hogy mi a környezet, hiszen mindig a jelenvalót nevezi meg.

¹⁵ KISS 1995, 14.

¹⁶ SAPIR 2002, 62.

„Más szóval: a nyelv esetében minden környezeti hatás végső soron a társadalmi környezet hatásaira vezethető vissza.”¹⁷

A beszédet a metróban befolyásolja a zaj, a társaság, a környezet, hogy kik ülnek körülöttünk, vagy éppen, hogy senki sincs jelen a közelben. A bemondók félbeszakítják az ember szavait. Az ember figyelme befelé, önmaga felé fordul, hogy ne szakítsák félbe se szavait, és hogy elmeneküljön a kellemetlen, idegen tekintetek elől megőrizve a maga szféráját.

A zaj

Kérdőívezés útján a zaj, mint zavaró tényező jelenségét is vizsgáltam. Mennyire igyekeznek az utasok túlkiabálni a gyorsulás zaját? Természetesen sok mindentől függ ez is – például, hogy éppen mennyire fontos, amit mondani szeretnének, mennyire melegek bele egy beszámolóba –, mégis van egy határ, ahol már tudjuk, hogy nem érdemes megpróbálni sem megemelni a hangunkat, elhallgatunk, és mikor lassít a metróvonalat, akkor folytatjuk ott a szünetet esetleg néma arcjátékkal kitöltve.

A kérdőívek eredménye alapján, a kérdésen belül az önértékelések eredménye is az, hogy nem próbálják meg túlbeszélni vagy kiabálni a gyorsulást, egyszerűen fölösleges. Sokan eleve azért zárják ki a beszélgetést a metróban, mert hangos, egyszerűen nincs mód rá, hogy beszélgessenek. Ugyanakkor a rövid időközöket kihasználja az ember, ha rövid az utazás, éppen azért, mert folyamatban lehet egy beszélgetés felszíntől felszínig, és olyankor hevesebb a beszédkésztetés, mint amennyire zavaróak a körülmények.

„Az ajtók záródnak”

A közlemények, mint amilyen az, hogy „kérjük, vigyázzanak, az ajtók záródnak”, és a „kérjük, ne lépjenek a biztonsági sávra” szintén zavaróak, megszakítóak lehetnek. Ezeknek a közleményeknek a sajátosságuk az, hogy rögzülnek, és más helyzetekben is előveszik, idézik őket az utasok, valamint az egyik legtöbbet adott válasz volt ez a két mondat arra a kérdésre, hogy mi jut eszükbe a metróról. Az élmény tehát nyelvi jelenséggé konkretizálódik és aktualizálódik, mikor például egy baráti társaságot fogadva lakásába az adott személy ezt idézve sürgeti a betérést, hogy az ajtót bezárhassa.

Hangos társaság

Egy a megfigyeléseim alapján levont következtetés: ha hangoskodó társaság, idegen ember kerül a metróvonalat terébe, vagy figyelmen kívül hagyják őket, és megpróbálnak a nyugodtan beszélgetők egy zárt teret létrehozni a maguk kommunikációjával, vagy ösztönösen inkább hallgatnak, és a hangoskodókat figyelik.

A napszakok szerinti nyelvhasználati jellemzők

A kérdőív ezzel kapcsolatos kérdése a napszakok szerinti megítélésre abból a szempontból irányul, hogy mikor mennyire szívesen elegyednek beszédbe az utasok önmaguk szerint. A várakozásnak megfelelő eredmények születtek – reggel kevésbé szívesen társalognak utazás közben az emberek, hiszen sietnek, munkába mennek, napilapot olvasnak, még álmosak, nem tértek magukhoz,

¹⁷ SAPIR 2002, 63.

az utasoknak töredéke utazik közös úti céllal másvalaki ismerőssel. Személyes tapasztalataim alapján ritkán, véletlenszerűen azonban előfordul, hogy kollégisták ugyanazon irányba tartanak, és ők szívesen beszélgetnek, vagy egyetemista társaikkal ugyanarra az órára mennek ugyanazzal a metrókocsival, olykor tanáraikkal is összekerülnek. Ez az egyetemisták metróvilága, de ugyanígy megesik a munkatársakkal is.

Lássuk azonban a kérdőív eredményeinek adatait.

A) Reggel 64 % úgy gondolja, hogy egyáltalán nem beszélget, 30 % keveset. Aki szívesen és sokat beszél reggel is, az a maradék 6 %.

	válaszadók száma	százalékos arány
Egyáltalán nem beszélget	44	64 %
Keveset beszél	20	30 %
Szívesen, sokat beszél	4	6 %

B) Délben már többen beszélgetnek szívesen, de még mindig inkább keveset. 49 % beszél keveset, 27 % beszél szívesen és sokat, 24 % pedig még mindig nem beszél.

	válaszadók száma	százalékos arány
Egyáltalán nem beszélget	16	24 %
Keveset beszél	33	49 %
Szívesen, sokat beszél	19	27 %

C) A délutáni időszak a legkedvezőbb a beszélgetések szempontjából. 54 %-a a megkérdezetteknek szívesen, sokat beszél, keveset a 33 %, és egyáltalán nem a 13 %. Ilyenkor már az aznapi eseményeket is meg lehet már beszélni, jobban összejönnek az ismerősök, közös úti céllal utaznak, nagyobb a tömeg.

	válaszadók száma	százalékos arány
Egyáltalán nem beszélget	9	13 %
Keveset beszél	22	33 %
Szívesen, sokat beszél	37	54 %

D) Az esti időszak megközelíti a délutánit. 42 % beszél sokat és szívesen, 38 % keveset, 20 % egyáltalán nem.

	válaszadók száma	százalékos arány
Egyáltalán nem beszélget	13	20 %
Keveset beszél	25	38 %
Szívesen, sokat beszél	27	42 %

Az eredmények elemzésénél számításba kell vennünk, hogy van aki úgy gondolja, egyáltalán nem szokott vagy nem szeret metrón beszélgetni. Továbbá azt is, hogy a véletlen találkozások, együtt utazások ismerősökkel dominálnak napszaktól függetlenül is. Mivel délután a munka és iskola után nagy tömeg mozog frissebben, mint kora reggel, ez a legbeszédesebb időszak.

B) A nembeszélés okai és nyelvi vonatkozásai a metrón

Bár láttuk, hogy egyes napszakokban szívesen és sokat beszélgetnek az emberek a napi ritmus belső beállítottságánál fogva, alapjában véve mégis az a tipikus, hogy nem beszélgetnek. A kérdőívemre adott válaszok alapján remekül kirajzolódnak a jellemző vonások, hogy miért is nem. Az emberek olvasnak, a fiatalok különösen gyakran zenét hallgatnak (de nem csak ők!), mindenki magába burkolózik valamilyen módon. Akinek társa van, az beszélget, de általánossá vált a modernizált világban az a kép, melyben egymás mellett a telefonjaikkal töltik az időt az utasok.

Fontos azt is figyelembe venni, hogy nem kommunikatív szándékú viselkedésünk is kommunikatívként értékelődik környezetünk számára. Tehát ha nem is beszélünk, nem kommunikálni lehetetlen.¹⁸

Megfigyeléseim alatt tapasztaltam egy olyan esetet, mikor egy csapat gimnazista ült egymással szemben, beszélgettek, nevettek. Egy aprócska, mosolygós, idős hölgy került melléjük. Megkérdezték, leül-e.

– Az Örsig megyek. Nekem így is, úgy is hosszú az út – mosolygott az idős hölgy, mire fölállt az egyik fiú szélen. A hölgy leült, és nézte a fiatalokat, de beszélgetni szeretett volna velük. Valamit mondott a mellette ülő fiúnak, aki zenét hallgatott. Csak a néni harmadik mondatánál vette észre, hogy hozzá beszélnek, mire kivette a fülhallgatót a füléből, és udvariasan bólogatott. Szemben hárman fényképeket készítettek magukról, majd folytatták a beszélgetést, nem sokat törődve a körükön kívül jelenlevő tömeggel.

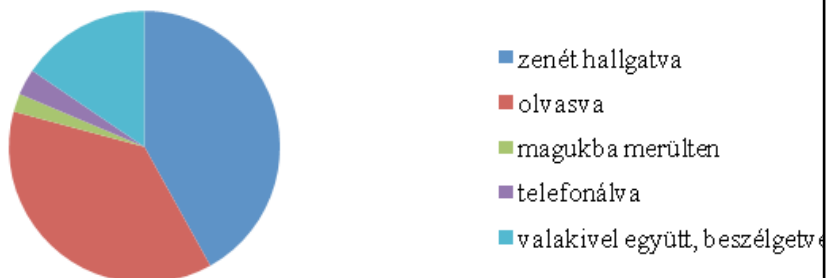
Ez a kis epizód bemutatja az általános jellemzőket. Az idős hölgy nyitott kommunikatív karakterét, a fiatalok nyitottságát és zárkózottságát egyszerre. Többen figyeltek ugyanis a diákcsoportból, kevésbé hozzászólva az eseményekhez, de ha rájuk került a sor, nevetve válaszoltak, hozzászóltak a beszélgetéshez. Azonban a zenehallgatáshoz szükséges fülhallgató többükénél is kézre esett, míg a mobiltelefonnal való fényképezéssel is sokszor találkozni, nemcsak turisták, külföldiek esetében, hiszen az ő esetükben a fotókészítés természetes (természetesebb?).

Több szintje van tehát annak, hogy a metrón való beszélgetés elől elzárkóznak az emberek. Elsődleges az alkati, személyiségi elzárkózottság, a hangulati magunkba zuhanás magánéleti események kapcsán. A telefonnal való időtöltés, üzenetírás, facebookozás, a következő, a telefonálás a legsűrűbb. Nagyon sokan telefonálnak, még ha félbe is szakad – gyakran előforduló séma a „ne haragudj, nem hallak, inkább visszahívlak később”.

Mindezt a kérdőív 6. és 7. kérdésére adott válaszokból látni a legtisztábban. A 6. kérdésre adott válaszokból következően a legtöbben gondolkoznak, zenét hallgatnak vagy olvasnak metrózáskor. Ezt illusztrálja a kördiagram is.

¹⁸ HORÁNYI 1999, 84.

6. kérdés Hogyan utazik általában?



zenét hallgatva	17	27%
olvasva	15	24%
magába merülten	24	38%
telefonálva	1	2%
valakivel együtt, beszélgetve	6	10%

A 7. kérdésre, hogy miért nem beszélgetnek, legtöbben a hangos környezetet hozták fel és hogy egyedül utaznak. Mindez magától értetődő, de azért a válaszok tartalmasabb és árnyaltabb képet rajzolnak ki. Négyféle tényező jelent meg a válaszokban: 1. az egyedüllét; 2. a metrókocsik zaja; 3. a tömeg, amely hall, és amelyet zavarhatnak; 4. a figyelő, gondolkozó és tanuló, olvasó tevékenység.

Az egyedül utazást így fogalmazták meg néhányan:

„Többnyire egyedül utazom.”

„Egyedül utazom, csak ha véletlenül együtt utazom ismerősökkel, velük beszélgetek.

„Csak akkor beszélgetek, ha valakivel együtt utazom, egyébként kizárom a környezetet, így úgy érzem, előbb elérem az úti célomat.

„Nincs kivel.”

„Nincs kivel, az emberek zárkózottak, nem kommunikatívak, barátságtalanok és rohannak.”

„Egyedül utazom.”

„Nincs kivel, de ha hozzám szólnak vagy rám tör a vágy beszélgetek akár idegenekkel is.”

„Idegenekkel nem kezdeményezek beszélgetést, ha nincs rá ok.”

A zajhoz kapcsolódóan ilyen válaszok fogalmazódtak meg:

„Ha ismerőssel találkozom, beszélgetünk, de nem mindig hallom, mert nagy a zaj.”

„Olyan hangos a metró, hogy jóformán nem is lehet beszélgetni, legfeljebb kiabálni, ha hallani akarjuk egymást a beszélőpartneremmel.”

„Nagy a zaj, nagyon hangos.”

„Nem hallom, amit mondani akarnak.”

A tömeg érintkezésének többoldalúságát nehéz megragadni. Az egyik az, hogy az emberek zárkóztak, a másik az, hogy hallják őket, és nem szeretnék kitergetni a beszélgetéseiket, valamint zavarni sem kívánnak másokat. A válaszok:

„Tömeg van.”

„A többi utasra nem tartozik, hogy miről beszélgetek, zavar, hogy hallják.”

„Ha valakivel kettesben beszélgetek, feszélyez a körülöttünk lévő tömeg jelenléte.”

„Nem akarok másokat zavarni, nem vagyok beszédes sem.”

„Nem tartozik másokra az életem.”

„Sok az elkerülendő szemkontaktus. Ha ülök, valaki mindig ül velem szemben, figyel és ez zavaró.”

„A zárt tér miatt.”

A figyelő, a gondolkozó és a tanuló magatartást tükröző válaszok is árnyalt képet mutattak. Vannak, akik lesik a többi embert, mert érdekesek. Nem feltűnően (bár olykor az is megesik), de érdeklődően, mennyiféle ember van körülöttük. Mások legtöbbször kihasználják a néhány megállónyi időt, hogy átgondolják a napjukat, eltervezzék a következő feladataikat. Végül megint mások éppen hogy elzárkóznak, hogy ne kelljen idegenekkel, a tömeggel érintkezniük még szemkontaktus által sem, vagy egyszerűen csak tényleg tanulnak, olvasnak.

„Sokszor ott tanulok, nem érek rá beszélgetni.”

„Eltervezem a napomat.”

„Ilyenkor van egy kis időm elgondolni, mi lesz velem a nap folyamán.”

„Érdekes nézni az embereket.”

„Figyelem az embereket.”

„Sokszor tömeg van, ilyenkor az emberek zaklatottak, nehezen viselik mások közeledését, inkább kizárom őket és a negativitást, mikor gondolkozom.”

A telefonálás

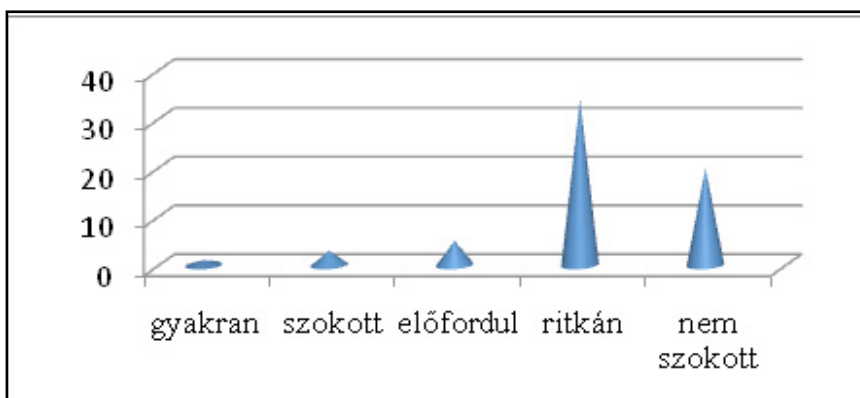
Már volt szó a telefonálásról. Erről bőséges a tapasztalat. Míg az emberek várják a metró, szívesen fölhívna valakit, vagy éppen őket hívják. Ritkán látok olyat, hogy mikor jön a metró, rögtön letennék a telefont. Sokan beviszik a zárt térbe, és néha meglehetősen hangosan folytatják az olykor egészen privát beszélgetéseiket. Ennek is sokféle módja van. Találkoztam főleg idősebb hölgyeknél (de férfiaknál is) azzal a jelenséggel, hogy a kezükkel eltakarván a szájukat beszéltek halkán – valóban nem is hallatszott a metró – mobiltelefonjukba, ennek egyik célja, hogy mások ne hallják, másik fő célja, hogy a telefon másik végén szintén érthetőbben hallatszódjon a beszélő. Mások a legnagyobb tömegben az éppen álló csendes metró hangosan folytatja a beszélgetést, amin a többi ember derül, bosszankodik, vagy egyszerűen közömbösen hallgatja.

A megkérdezettek többsége egyáltalán nem telefonál a metró. Zajos, így meg sem próbálják, vagy csupán annyit beszélnek a telefonba, hogy később visszahívják az adott személyt. Mindösszesen 2%-os azoknak a válaszadóknak az aránya, akik saját véleményük szerint általában vagy legtöbbször telefonálnak metrózáskor. Mégis tapasztalataink alapján sokan telefonálnak a föld alatt is, zajban is. A kommunikációs lehetőséget nem tudjalevetközni az ember. Habelenő, akkorélvele. Lépten-nyomon.

A telefonálás témakörében vizsgálom a „játék”, képnézegetés, fotókészítés jelenségét is. A diákok, fiatalok szívesen készítenek képet egymásról vagy többen magukról, és unalmukban is az a legegyszerűbb időtöltés, ha előveszik a telefonjukat és esetleg facebook-on, e-mailben írnak egy-két üzenetet, vagy sms-t küldenek. A jelenség korunkban természetes, nem mondhatjuk azt sem, hogy ez baj. Csupán érdekes elgondolkoznunk azon, hogy ha egy pillanatképet ragadnánk meg a metró, hányan hallgatnak zenét, hányan telefonálnak, hányan telefonoznak, hányan olvasnak, és ezt összevetni egy néhány évtizeddel korábbi pillanatképpel. Az eredmények alapján úgy tűnik, az utasok egyötöde rendszeresen olvas a néhány megálló között.

A kérdőív eredményei szerint a megkérdezettek 86 % egyáltalán nem vagy nem szívesen beszél telefonon a metró, tehát a körülmények visszaszorítják a telekommunikáció szerepét a föld alatt.

8.1. kérdés: Mennyire szívesen telefonál a metró?



1 – nem szokott	20	32%
2 – ritkán	34	54%
3 – előfordul	5	8%
4 – szokott	3	5%
5 – gyakran	1	2%

Hogyan beszélünk mi magunk szerint, és hogyan ítélnék meg másokat?

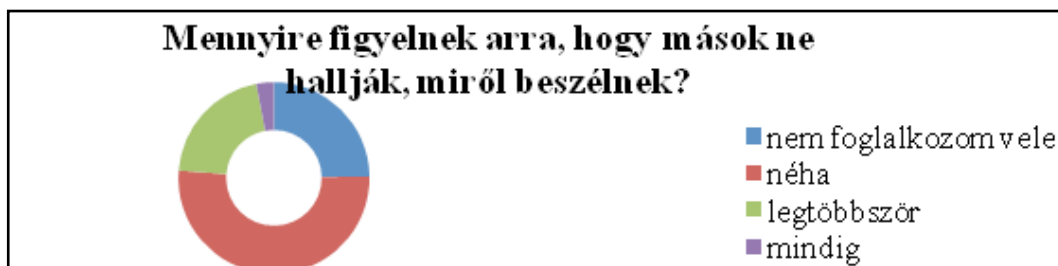
Ez az a terület, amire nem találtam tanácsosnak rákérdezni a kérdőívben. Megfigyeléskor is csak nehezen lehet megállapítani, hogy valaki most kinézete miatt vagy beszéde miatt ítélik meg – az arc meglehetősen árulkodó. Mégis sokat tükröznek arról a kitöltött kérdőívek, hogy mennyire figyelnek oda a saját beszédükre, és mennyire ítélnék meg másokat beszédjükéről önmaguk szerint a megkérdezettek.

Témák mások előtt

A mindennapi tevékenységek során az értéktulajdonítás fontos szerepet játszik: a cselekedeteket, döntéseket, az események és jelenségek érzelmi és értelmi feldolgozását értékszemponatok is vezetik.”¹⁹

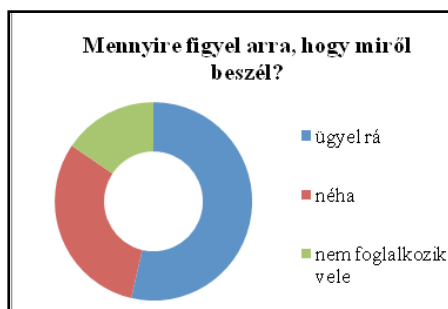
A nyelvi viselkedéshez kapcsolódóan teszem föl a kérdést: mennyire figyelünk arra, hogy miről beszélünk a metrón? Erről is esett már szó. Van, aki privát beszélgetéseit minden gond nélkül megtárgyalja telefonon a metrón, úgy, hogy mindenki hallja.

Az eredmények szerint magukról legtöbbször (51%) az ötfokozatú skálán a 3-ast jelölték a kérdésre: mennyire figyelnek arra, hogy mások ne hallják beszédüket? 3 % figyel oda rá mindig, 21 % legtöbbször, 51% néha 25 % azonban saját bevallása szerint nem tulajdonít ennek nagyobb jelentőséget.



Annak azonban, hogy miről is beszél, sokkal koordináltabb, tudatosabb az irányítása az utasoknak a kérdőívek eredményei alapján. 52 % ügyel rá, 32 % kicsit, néha, és csak a 16 % gondolja úgy, hogy nem számít, nem foglalkozik ezzel, mindegy, hogy éppen ott mondja-e a tömegben vagy az utcán, ha annak a valakinek mondja, akire tartozik.

¹⁹ TOLCSVAI 2004,10.



Ez utóbbi két kérdésnek az inverze – ami talán még kevésbé jelentős, hiszen szubjektíven vélekednek magukról az emberek, de nehéz volna objektíven felmérni – a következő kérdés: Mennyire ítélnék meg másokat az alapján, amit a metrókocsiban hallanak? Ez a kérdés kimaradt a kérdőívből éppen amiatt, hogy eredménye nem hozott volna számottevő eredményeket.

Ellenben még egy harmadik kérdés szerepelt az ítékezés témakörében: Mennyire figyelnek arra oda az emberek, hogy őket megítélik az alapján, amit mondanak?

Erre az eredmények szerint körülbelül harmadolódik az arány azok között, akik nem törődnek ezzel, akik kicsit, és akik mindig odafigyelnek, hogy ne ítélhessék meg őket. Ez a kérdés nem megfelelően pontos, mert attól, hogy nem törődnek az ítékezéssel, még nem feltétlenül ők azok, akiket megnéznak vagy megmosolyognak a metróon.

Udvariasság

Kifejezetten erre irányuló kérdésem csupán a kettő volt, mégis érdekes összevetni, hogy magukról és másokról mit tartanak az emberek. Itt kerül elő a külföldiek, vidékiek, eltévedtek útbaigazítása, amikor tőlünk kérnek segítséget, és amikor mi kérünk másoktól. A kérdésben valójában benne van az is, hogy amikor éppen a legnagyobb tömegben próbálunk kijutni az ajtón, akkor lehet, hogy mi magunk sem vagyunk egészen udvariasak.

Amikor másokról volt szó (12. kérdés: Általában udvariasan szólnak Önhöz az idegenek?) , akkor többség szerint udvariasak a többiek (volt aki azt írta: „Néha még udvarolnak is.”), másik többség szerint változó, és egy-ketten tagadták csak, vagy azt állították, még sosem szóltak hozzájuk.

Ehhez viszonyítva saját magukról (13. kérdés: Általában udvariasan szól idegenekhez a metróon?) vagy azt írták, hogy igyekeznek, próbálkoznak, (valaki itt is megjegyezte: „Van, hogy még udvarolok is.”), de volt aki azt állította, nem szól idegenekhez, vagy csak ha muszáj, de akkor udvariasan.

Ez a két kérdés csupán arra szolgált, hogy tükröt mutasson a tömeg két oldalának és benne több látszódjon.

Idegen nyelvek – egy rövid megálló

A metró úgy tartozik Budapesthez, mint a főartéria a szívhez. Itt áramlik minden anyag a szervezetben, még az is, ami idegen. Az M2-es metró, a Keleti és Déli pályaudvar közti fő kapocs, így sűrűn találkozni külföldiekkel a vonalon. Láttam már hevesen vitatkozó, majd összebujó olasz párt, akárcsak angolul és mindenféle nyelveken beszélgető, nevető idősebb turista csapatot.

A kérdőív 11. kérdése a megfigyelésekre és egyben a sztereotípiákra irányul. Bőségesen válaszoltak erre a kérdezettek, a külföldiekről különösen.

„A külföldiek általában kedélyesek és szeretnek hangoskodni útközben.”

„A külföldiek hangosan beszélgetnek és harsányan nevetgélnek.”

„A külföldiek próbálják megtalálni a helyüket a metrókocsiban. Vagy zsiszsegnek, vagy némán utaznak. Metrón nem szoktak útbaigazítást kérni, csak nagyon ritkán.”

„A külföldiek az állomásokat sasolják, de a vidékiek is.”

„Külföldiek szívesebben beszélgetnek, és hangosabban, mint mások.”

„A külföldiek és a fiatalok szabadabbak.”

„A külföldiek (fiatalok, csoportban) sokkal nyíltabbak, bátrabbak.”

„Külföldiek jókedvűbbek, szabadságon vannak.”

„A romák szeretnek úgy viselkedni, mintha csak ők lennének a metrókocsiban. A négerek fülhallgatójából bömböl a zene. A kelet-európai országokból érkező férfiak nem adják át a helyüket a 35 bőrönddel utazó nőknek vagy az idősebbeknek sem.”

„Hangoskodnak az olaszok és az oroszok, a négerek csendesek, visszafogottak.”

„A külföldiek gyakran hangosak, láthatóan el tudják engedni magukat.”

„A külföldiek nagy hanggal és többet beszélnek a metrón.”

„A külföldiek szabadabban, lazábban viselkednek, a déliek olykor harsányak is egy európai fül számára.”

„A külföldiek hangosabbak, vidámabbak.”

„A turisták, külföldiek általában a megállók neveit bámulják, illetve nevetne egy-egy számukra furcsa megállónéven.”

„A külföldiek sokkal hangosabbak és jobban elengedik magukat, nyitottabb a viselkedésük.”

„A külföldiek nagyon szabadon beszélnek és hangosan, tudván, hogy úgysem érti őket senki. Kivétel az angolok és amerikaiak, akik már elővigyázatosabbak, hiszen a legtöbb ember ért valamit angolul.”

„A külföldiek kihasználják, hogy nem értik őket. Különösen a spanyolok, németek, de a külföldieknél is a korosztálynak megfelelően viselkednek.”

„A külföldieket nem zavarja, hogy túl kell kiabálniuk a metrót, sőt, ők tudnak szerintem szájról olvasni, mert ha én mellettük állok, nem hallok őket, de ők egymással simán tudnak kommunikálni.”

Az angolok és amerikaiak jobban vigyáznak a sztereotípiák szerint, mint a felszabadult más nyelveken beszélő idegen turisták, akiket fesztelenné tesz a saját nyelvük ismeretlensége. A magyarok, hazaiak a legkevésbé beszélnek, mivel mindenki érti őket.

Kifejezések, szófordulatok, gyakori és ismétlődő beszédaktusok, asszociációk

Dolgozatom elején hoztam föl saját első elgondolkodtató példám, gimnáziumi élményemet a „Kilyukadt a metró kereke.” – kifogással. Közismert szólás, tréfa ez.

A kérdőív 5. kérdéséből (Milyen kifejezések jutnak eszedbe a metróról kapcsolatban? Ha tudsz, írd szólásokat a metrózáshoz kapcsolódóan.) jól kirajzolódik az emberek viszonya a metróhoz, valamint azok a közlemények, amelyeket lépten-nyomon hallani, de néhány embernek más szólás-mondás is eszébe jutott.

Mint már fentebb említettem, többen írták a szokásos felszólítást: „Kérem, hagyják szabadon a biztonsági sávot!” és „Szíveskedjenek vigyázni, az ajtók záródnak.” Ezt nehéz elkerülni, beleivódik a tudatunkba.

Gyakori beszédaktus a metrón való társalgáskor a „Nem hallom, mit mondasz.” – ezt is többen írták. Ez telefonáláskor is, de egyszerű beszélgetés közben is gyakran elhangzik. A többi választ felsorolom a kérdőív válaszaiban előforduló beszédaktusokat, kommentálásra nincs is szükség, olyan kifejezőek:

„Elnézést/bocsánat, leszáll?”

„Bocs, elnézést, kiengedne?”

„Már megint késik.”

„Miért nem jön már?”

„Megint füstöl.”

„Miért állt meg?”

Néhányan írtak szólásokat, közmondásokat:

„A párizsiak úgy jellemzik egy napjukat: >>métro, boulot, dodo<< = metrózás, munka. alvás”

„Sok jó ember kis helyen is elfér.”

„Úgy szép az élet, ha zajlik.”

„Megy, mint a golyó.”

„Halad, mint a 4-es metró.”

„Küzdelem az idővel szemben.”

„Metró, egy kicsit retró.”

„Fény az alagút végén.”

Legtöbben egy-egy szót írtak (a leggyakoribbak kiemelve):

földalatti, tömeg, tömegközlekedés, zsúfoltság, 1-es, 2-es, 3-as, piros, kék, sötétség, gyorsaság, hangos, fülledt, bűdös, kontroll, retro, stressz, huzat, metróhuzat, szél, mozgólépcső, félelem, tömött, sietség, rohanás, mélabú, koszos, új metró, tipikus Budapest, zötykölődés, heringparti, nyomasztó, hajléktalanok, ellenőr, jegy, dugómentes közlekedés, szűk, bezárt tér, zúgás, elidegenedés, mulatságos feliratok, késik, lenyűgöző, életérzés, gondolkodtató, hatékonyság, füstös, bezártság, félelem, kiúttalanság, egymásrautaltság, véletlen találkozások, normakövető magatartás, pánik, kukac, akciófilm, biztonsági sáv, subway, underground.

Kérdőívek eredményei, statisztikai adatok, következtetések

Dolgozatom a leggyakoribb, legjellemzőbb mozzanatokra, általános történésekre irányult a metrózás életéből. Olykor vannak a kereten kívüli jelenetek, az ellenőrök, a szabályzatilag kitiltott és mégis betévedő kéregetők, különös, olykor bizarr alakok.

Általánosságban azonban az utazó közösség a maga tempójában kisebb-nagyobb feszültségekkel utazik, ezt a megszokott állapotot vizsgáltam.

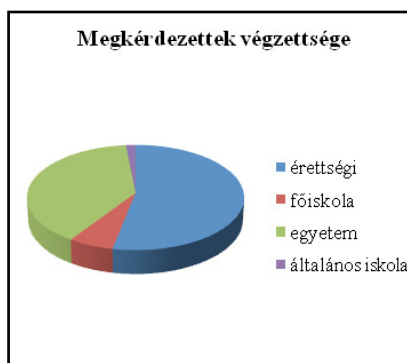
Az eredmények azt mutatják, hogy nem kevesen beszélgetnek a metróon, és hogy ennek van jelentősége, valóban létrejön egy sajátos nyelvhasználati helyszín, melyen a mindennapos utasokat összegezve metrózó társadalomnak neveztem.

A megkérdezett 63 személyről néhány statisztikai adatot fontosnak tartok lejegyezni. A nemek szerinti eloszlás egyelőre nem olyan egyenletes, mint terveztem, tervezem. 49 nő és 14 férfi adott válaszokat. Állandó lakhely szerinti megoszlásban a többség Budapesten vagy környékén lakik:

45 fő. Vidékiek (többnyire egyetemisták) 22-en válaszoltak.

Budapest és környéke	46	68%
Vidék	22	32%

A megkérdezettek nagy része egyetemista, tehát érettségi végzettségű, másik nagy része a harmincéves közeg. Idősebbektől személyesen kérdeztem a metróon, de elenyésző a válaszadók száma erre vonatkozólag. A megkérdezettek átlagéletkora 24 év, a legfiatalabb 18 éves, a legidősebb 70 esztendő.



általános isk.	1	1%
érettségi	37	54%
főiskola	4	6%
egyetem	26	39%

Törekedtem a mindennapi metrózók tapasztalatait kikérdezni, megtudni, így sikerült valóban adatot fölvennem 45 főtől, kik naponta rendszeresen utazik metróval (ebből 32 minden nap/munkanap akár többször is utazik a munkahelyből adódóan, 15 fő néhánynaponta). Csupán 21 fő utazik heti rendszerességgel metrón a 68 megkérdezett közül.

Hetente	21	31%
Egy-két naponta	15	22%
Minden nap, naponta többször	32	47%

A kutatás eddigi és további lehetőségeiről – „az állandó útítársról”

„Az emberek egységének és természetének a kielégítő megértését csak akkor tartjuk lehetségesnek, ha beleértjük – mégpedig nem elvont formában – az emberi nem sokféleségét. Ennek a hagyománynak a szellemében azt mondhatjuk, hogy legyen bármilyen logikus és átható is egy elmélet, egy garast sem ér, ha nem világítja meg és nem veszi figyelembe az egészében vett emberi nem életmódját jellemző sokféleséget.”²⁰

Ennél a vizsgálatnál ez a gondolat különösen előtérbe kerül, és éppen az életmódot és emberi nemet jellemző sokféleség miatt van jelentősége annak a mindennapi jelenségnek, hogy a metrón hogyan társalgunk, milyen beszédesemények zajlanak egyik megállótól a másikig.

Távrolról közelítve a témához a szociolingvisztikai vizsgálódásnak célja annak az elidegenülésnek a leküzdése az emberek között²¹, amelyet maguk az emberi lények teremtenek meg, és amelyre érdemes mai gyorsuló, technikai vívmányokkal teli világunkban odafigyelni.

Miért érdemes tovább kutatni? Mert problémákat vet fel. Arra hívom fel a figyelmet, hogy ami most nekünk természetes – hogy embertársaink százai, ezrei mellett utazunk perceket-fél órákat – nem mindig volt ilyen magától értetődő, és idegen. A kérdőívekből kiderült az általános tapasztalat, hogy mindenki nyugodtan utazik egymás mellett, de ha baj van, minden idegen ismerőssé válik, míg meg nem oldódik a fennakadás.

Ez a kutatás eredményeinek egyik oldala – a szabály a „nem-helyeknek” megfelelő „nem kommunikálás”, de amint valami megbomlik, a szabály is megváltozik. A másik szempontból érdemes kitérnünk arra is, hogy ma, amikor legnagyobb figyelem a tömegkommunikáció, média, és internet felé terelődik – joggal, hisz mérvadó a nyelvi hatás –, milyen megszokott módon lopóznak be szövegek beszédünkbe (néha idényszerűen, mint most a néhány éves 4-es metró építése), továbbá

²⁰ HYMES 1979, 218.

²¹ HYMES 1979, 262.

milyen szavak rögzülnek, és tudat alatt formálódnak a mindennapi metrózó nyelvi világában.

Érdemes az idősök és fiatalok szemléletét is összevetni. A generációk véleményének összevetésével, továbbá a különböző metróvonalak megítélését, a napszakok szerinti jellemzők együttesét, viszonyrendszerét vizsgálva talán mélyebb összefüggésekre is találhatunk – mindehhez megfelelő minőségű és mennyiségű nyelvi adatra is szükség van. Amennyiben eredményes kutatások születnek, tovább menve egyfajta közlekedés-nyelvészetet is realizálni láthatunk, vizsgálva a társadalmi csoportok érintkezését, nyelvi viselkedését külön vonalakon, hosszabb-rövidebb utazás során, és természetesen feltárva a körülmények jelentőségét a beszédhez viszonyítva, valamint mindezek hatását a nyelvhasználók szókincsére, szóhasználatára, nyelvhasználatára. Ehhez a megfelelő kérdéseket és lehetséges válaszokat kell megtalálni.

Visszatérve tehát a tanulmány témájára – a metrózás nyelvi jellemzőire –, kutatásom célja, hogy tudatosítsam nyelvhasználatunk jelenlétét és jelentőségét úton-útfélen, mert akárhová megyünk, akárhányan utazunk is a metrón egyszerre – a nyelvünk állandó útitársunk. A fő kérdés a beszélőközösség meghatározása volt, a dolgozatban kitértem a csoport fogalmának meghatározására többször is. Ennek megfelelően tehát létrejön egy laza nyelvi közösség, amelynek nyelvi világába a metró is beletartozik. Tehát hat nyelvünkre és beszédünkre. Az eredmények is azt mutatják, hogy a beszéd, mint a nyelv elsődleges megnyilvánulása, jelen van a metróon, és sajátos jellemzőkkel és sztereotípiákkal együtt a külföldiekről, fiatalokról, idősekről.

Bibliográfia

AUGÉ, Marc 2012. „Nem–helyek: bevezetés a szürmodernitás antropológiájába.” (ford.: FÁBER Ágoston): Elmeagyakorlat, Múcsarnok–könyvek. Múcsarnok. Budapest.

BÉRES István – HORÁNYI Özséb 1999. Társadalmi kommunikáció. Osiris, Budapest.

FORGÁCS József 1985. A társas érintkezés pszichológiája. Kairosz, Budapest.

GLATZ Ferenc 2002. „Tézisek a magyar nyelvről.”: A. Jászó Anna – BÓDI Zoltán (szerk.): Szociolingvisztikai Szöveggyűjtemény. Tinta Kiadó, Budapest.

HELTAINÉ NAGY Erzsébet 2008. „Értéktulajdonítások a nyelvi vélekedésekben.”: BORBÉLY Anna – VANCONÉ KREMMER Ildikó – HATTYÁR Helga (szerk.): Nyelvideológiák, attitűdök és sztereotípiák 15. Élőnyelvi Konferencia Tinta Könyvkiadó, Párkány.

HYMES, D. 1979. „A nyelv és társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata.” (ford. CSEPELI György): PLÉH Csaba – TERESTYÉNI Tamás (szerk.): Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest. 213–266.

KENESEI István: 2004. A nyelv és a nyelvek. Akadémiai Kiadó, Budapest.

KISS Jenő 1995. Társadalom és nyelvhasználat. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

KONTRA Miklós 2002. „Budapesti élőnyelvi kutatások”: A. Jászó Anna – BÓDI Zoltán (szerk.): Szociolingvisztikai Szöveggyűjtemény. Tinta Kiadó, Budapest. 19–27.

LABOV, W. 1979. „A nyelv vizsgálata társadalmi összefüggésben.” (ford. Pléh Csaba): PLÉH Csaba – TERESTYÉNI Tamás (szerk.): Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest. 365–395.

MATEJIVICS Lajos 1979. Az utca nyelve. Forum Könyvkiadó, [H.N.]

SAPIR, E. 2002. „Nyelv és környezet.”: A. Jászó Anna – BÓDI Zoltán (szerk.): Szociolingvisztikai Szöveggyűjtemény. Tinta Kiadó, Budapest. 62–71.

SZILÁGYI N. Sándor 1996. „Beszédszokások, Egy szociolingvisztikai adatfelvétel néhány előzetes eredménye.”: BALOGH Lajos – KONTRA Miklós (szerk.): Élőnyelvi tanulmányok. (Linguistica. Series A. Studia et. dissertationes 3.) MTA Nyelvtudományi Intézete, Budapest. 32–55.

TOLCSVAI NAGY Gábor 2004. Nyelv, érték, közösség. Gondolat Kiadó, Budapest

TRUDGILL, P. 1997. Bevezetés a nyelv és társadalom tanulmányozásába. JGYTF Kiadó, Szeged.

WARDHAUGH, R. 1995. Szociolingvisztika. Osiris–Századvég, Budapest.

Ez a lap üres

Ez a lap üres

ESZTÉTIKA

*MŰVSZET-
TÖRTÉNET*

NÉPRAJZ

ZENETUDOMÁNY

Ez a lap üres

KISÓRSI ZSÓFIA

„A suszter mit értett ahhoz, hogy hogyan kell szántani?”**Városi agitátorok Vas megye falvaiban
az utolsó kollektivizálási hullám idején****Bevezető**

„A suszter mit értett ahhoz, hogy hogyan kell szántani?”¹ Kérdezte az egyik interjúalanyom. S valóban elgondolkodtató, hogy például a Szombathelyi Cipőgyár munkásai milyen gyakorlati segítséget tudtak nyújtani az általuk agitált, s később patronált nagytilaji termelőszövetkezet tagjainak.

Beszélgetőpartnerem éles meglátása további kérdések feltevéséhez vezetett. Hogyan élénkültek fel a „munkás–paraszt” kapcsolatok 1958/59 telétől az újságok hasábjain? S milyen formában nyertek testet a gyakorlatban? Miért lehetett az előtte folyamatosan kudarcokba fulladó tsz szervezés ilyen sikeres? Hogyan változtak a városi és falusi lakosság közti szövevényes kapcsolatok a harmadik kollektivizálási hullám idején és a hatvanas évek első felében? Többek között ezeket és ehhez hasonló kérdéseket válaszoltam meg az utolsó kolhozosítás szakasz vas megyei eseményeinek vizsgálata során.² A gyári munkások és falusiak – olykor minden abszurditást sem nélkülöző – kapcsolatainak szemléltetése céljából elemzésem középpontjába a nagytilaji agitációt és a patronázs mozgalmat állítottam. Ez, a ma már százötven lelket sem számláló község a Vasvári járásban, Vas és Zala megye határán fekszik, azért került érdeklődésem kereszttüzébe, mert ebbe a – megyeszékhelytől körülbelül ötven km-re eső faluba – a Szombathelyi Sabaria Cipőgyárból vittek le hosszú napokon keresztül agitátorokat. S a II. Rákóczi termelőszövetkezetet megalakulása utáni első években szintén e gyárból kiküldött munkások segítettek. Korábbi kutatásaim során már ismertem a Cipőgyár számos tűzőnőjének és művezetőjének egyrészt a tsz szervezésről, másrészt a falun élő és dolgozó emberekről kialakított véleményét.³ Így a jelen tanulmány megírásakor már mindkét fél szempontjából bepillantás nyertem a „munkás–paraszt” kapcsolatokba. Ma is Nagytilajban élő, korábban a tsz-ben dolgozó interjúalanyaim története mellett a faluban született, egész életük során az üzemben dolgozó házaspárral folytatott beszélgetéseim is hasznos és biztos alapot adtak a dolgozatom megírásához. Az oral history módszer alkalmazása mellett, levéltári (például zárszámadásokat és gyenge tsz nyilvántartólapokat) és publikált forrásokat (MSZMP KB határozatokat,

¹ Interjú B.E.–vel 2013. október 5-én, készítette Kisórsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

² Dolgozatomban a termelőszövetkezetek meg- és újjraalapításának (1958/59–1961) szinonimájaként használok a kollektivizálás harmadik hulláma, a kolhozosítás utolsó szakasza, a mezőgazdaság átszervezése, az agitálás és a közös gazdálkodás alapjainak lerakása kifejezéseket. A fogalomhasználat problematikáját lásd: VARGA 2012c, 627–640.

³ 2012 októbere óta készítek életútinterjúkat a Szombathelyi Cipőgyárban dolgozott munkásokkal (többségében varrónőkkel). Beszélgetőpartnereimnek egy része szombathelyi születésű, a másik fele valamelyik városhoz közeli faluból származik. A velük készített interjúk során is alkalmam volt bepillantást nyerni a városi és a falusi gyökerek közti meghatározó különbségekbe. Például a vidéken született nők a munkaidő utáni programokról (brigád által szervezett versenyek, kirándulások, patronálás, május elseji felvonulás, társadalmi munka) általában rossz emlékeket őriztek, mert ezek akadályozták őket a falun rájuk váró feladataik elvégzésében.

termelőszövetkezeti évkönyveket, a gyár üzemi lapját, vas megyei és országos, az interjúalanyok által is olvasott napilapok és különböző periódikákban megjelent cikkeket és elemzéseket) is felhasználtam.⁴

Tanulmányom során többek között azt is hangsúlyoztam, hogy az így megismert éveknek nincs egy minden résztvevőt egyaránt érintő története, mivel ezek az események többféle érzelmet és reakciót váltottak ki mind a gyári munkásokból, mind pedig a termelőszövetkezetbe kényszerített falusiakból. Erre az alaptézisre építve jelenítettem meg a megye falvaiban végbement legkarakteresebb változásokat, amelyek 1958/59 telén kezdődtek és 1961-re formálisan lezárultak. Dolgozatom első fejezetének központi témája, hogy a városi munkások három fő feladatát (patronálást, agitálást és munkaverseny fokozást) hogyan jelenítették meg a hivatalos közleményekben és folyóiratokban a nagytilaji tsz szervezés előzményeként is tekinthető 1958/59 tele és 1960 augusztusa között.

Tanulmányom második részében a nagytilaji termelőszövetkezet megalakítását mutattam be, többek között a közös gazdálkodásba kényszerítettek, az agitátorok és a napi sajtó szemszögéből.

Elemzésem utolsó egységében pedig a már említett patronázs mozgalom során felmerülő munkaerőhiány és munkafegyelmi problémák gyári munkások által történő megoldási kísérleteit foglaltam össze.

Historiográfiai kitekintés és módszertani problémák

Mivel a tanulmányom megírása szempontjából meghatározó irodalmak, írott és orális források bemutatása elválaszthatatlanul összekapcsolódik, a feldolgozásuk során adódó módszertani problémák kérdéseivel ismertetésüket együtt teszem meg. A magyar agrártársadalom sajátosságait a Rákosi-, és Kádár-korszakban számos 1990 után írt monográfia és tanulmány mutatta be. Az oral history módszertanával foglalkozó angol és magyar nyelvű irodalom szintén sokszínű.

Először a jelen dolgozat témájából releváns, az utolsó kollektivizálási hullám (1958/59–1961) vagy azt közvetlen befolyásoló történések elemzésével foglalkozó jelentősebb munkákat foglalom össze. Az általam vizsgált kolhozosítási szakaszt megelőző évek legfontosabb jellemzőit többek között Farkas Gyöngyi munkái kapcsán ismertem meg.⁵ Lénárt András egy pár éve megjelent Szombathely 1945 utáni történetét bemutató kötetben kifejezetten a város agrárkérdésével foglalkozott.⁶ Ö. Kovács József nemcsak a doktori disszertációjában szentelt számos fejezetet az utolsó kollektivizálási hullámnak, hanem több különböző tanulmánykötetben vagy periódikákban megjelenő dolgozatában is elemezte ezt a témakört.⁷ Makroszintű vizsgálatainak eredményei rámutattak a termelőszövetkezetek szervezésének befejező részét olykor jellemző fizikai erőszak alkalmazására is.⁸ Varga Zsuzsanna doktori dolgozata, illetve tanulmányai szintén biztos alapot

⁴ Felhasznált irodalmak és források részletes bemutatását lásd a következő fejezetben.

⁵ FARKAS 2004, 224–242.; FARKAS 2009, 5–30.; FARKAS 2010.

⁶ LÉNÁRT 2010, 111–134.

⁷ Monográfia: Ö. Kovács 2012a, 169–391.

⁸ Ö. Kovács 2008, 37–69.; Ö. Kovács 2009b, 37–69.; Ö. Kovács 2009a, 160–179.; Ö. Kovács 2010, 62–68.; Ö. Kovács 2012b, 143–155.

nyújtottak a vas megyei jelenségek országos folyamatokban történő beillesztése során.⁹ A fent említett agrártörténészek munkái mellett Kovács Csaba, Paál Zsuzsanna és Valuch Tibor elemzései is hozzájárultak a tsz szervezés sajátosságainak megértéséhez.¹⁰

Vas megye, illetve a Vasvári járás utolsó kolhozosítási hullámáról eddig még nem születtek részletes elemzések, ezért munkám során elsősorban írott és orális forrásokra támaszkodtam. Nagytilaj falutörténete több publikált és gépiratban őrzött formában is hozzáférhető.¹¹ Az általam felhasznált publikált írott források közül kiemelkedő jelentőségű az 1960-tól megjelenő Vas Megyei Termelőszövetkezetek Évkönyve.¹² Az említett leíró jellegű dokumentumok mellett fontosnak tartottam, hogy az időszaki kiadványokat is elemezzem: Vasi Népfőnt Híradót 1959-től, Vasi Vértadót 1960-tól, Tanácsragok Tájékozatóját 1960-tól, Vasi Fiatalokat 1961-től, Savaria Cipőt 1961-től, Vasi Népművelést 1962-től, Vas megyei termelőszövetkezetek Híradóját 1962-től.¹³ A Vasi Szemlében a témához kötődő tanulmányokat szintén 1961-től vizsgáltam.¹⁴ A Vas Népe és a Szabad Föld nevű napilapokat a nagytilaji tsz szervezés idején 1960 augusztusa és 1960 novembere közötti periódusban tanulmányoztam. Az előbbi lapban található a faluhoz kötődő egyéb újságcikkeket is beépítettem dolgozatomba.¹⁵ Pártélet és a Vasvármegye elnevezésű folyóiratok egy-egy száma valamint az MSZMP KB határozatainak és dokumentumainak kiadványa is hozzájárult a következő sorok megírásához.¹⁶ A levéltári kutatások során a Vasvári járás termelőszövetkezeteinek 1960. és 1961. évi zárszámadásáról készült beszámolók és a járás tsz-einek fontosabb adatait tartalmazó kimutatások jelentették a leghasznosabb forrásokat.¹⁷

⁹ Monográfia: VARGA 2001. Tanulmányok: VARGA 1999, 178–211.; ESTÓK – FEHÉR – GUNST – VARGA 2003, 303–310.; VARGA 2006, 299–315.; VARGA 2012b, 101–115.

¹⁰ KOVÁCS 2013.; PAÁL 2012, 155–167.; VALUCH 2011, 188–212.

¹¹ NAGY 1989/2–1990/1, 61–99. NAGY Gyula, Nagytilaj község helytörténete (gépirat).

¹² Ebben a sorozatban a megye termelőszövetkezeteinek adott évi gazdálkodási eredményei képekkel és statisztikai adatokkal vannak bemutatva. HORVÁTH 1960.; HORVÁTH 1961.; HORVÁTH 1962.

¹³ Az időszaki kiadványok jegyzéke: KRAJEVSZKY – TAKÁCS 1964. A Sabaria Cipő ugyan 1960-tól jelent meg, de az első év lapszámai nem elérhetőek.

¹⁴ Vasi Szemlében elemzett tanulmányok időrendben: RÁZSÓ – KOVÁCS – TIBOLD 1961, 3–33.; ZSIGMOND 1965, 162–183.; SZÉLES 1972, 321–343.; CZIRÁK 1981, 177–184.; SZIMEDLI 1989, 334–344.; KÁLDOS 1989, 350–352.; BALOGH 1989, 352–356.; PÖDÖR 1989, 357–361.; CSISZÁR 1989, 362–364.; PÓSFÁI 1989, 365–369.; JUHÁSZ 1989, 370–373.; RENDEK – KOCSONDI – NÉMETH 1992, 389–408.

¹⁵ Vas Népeben közölt Nagytilajoz kapcsolódó újságcikkek: NAGY 1978, 7.; TAKÁCS 1959, 7.; DÁVID 1963, 3.

¹⁶ DÉSI 1971, 89–90.; BARKI – ERŐS – SIMON B. – TERSZTYÁNSZKI, 1990, 8–9.

¹⁷ Vas Megyei Levéltár, (továbbiakban: VAML) XXIII. 356/b/49 (Vasvári Járas Tanács VB Mezőgazdasági Osztály 1963–1965 Gyenge tsz anyaga) Gyenge tsz nyilvántartólap; Gyenge tsz nyilvántartólap, 1963. 1963. évi I. félvi beszámoló a gyenge termelőszövetkezetek állami támogatásának felhasználásáról, 1963. július 23.; Vasvári járas termelőszövetkezeteinek fontosabb mutatói; Termelőszövetkezetek 1960. évi zárszámadása, 1961. április 10.; Termelőszövetkezetek 1961. évi zárszámadása, 1962. március 25. VAML, XXIII.357/b/13 (Vasvári Jársi Tanács Építési – Közlekedési Osztály Tervadalékok 1964). Nagytilaj MTSZ Telephely dokumentáció, 1966.

Elemzésem másik bázisát az oral history módszer alkalmazásával készített beszélgetések adták. Az interjúzás elméleti és módszertani nemzetközi irodalma rendkívül széleskörű.¹⁸ A jelenkorral foglalkozó történészek szép számmal jelentettek meg az oral history alkalmazásának problematikáját taglaló írásokat.¹⁹ S már több olyan munka is napvilágot látott, amelyben a szerző pár oldalt szentelt a saját kutatásai kapcsán felmerülő nehézségek megemlítésének.²⁰ Tóth Eszter Zsófia nemcsak a Budapesti Harisnyagyár Felszabadulás brigádjának bemutatása során alkalmazta az oral history módszerét, hanem különböző interjúzást befolyásoló tényezők (például a helyszín vagy a hallgatóság) szerepének egy-egy érdekes részletére is rávilágított már.²¹ Az említett szerzők munkásságát egy-két, ma már klasszikusnak számító monográfia rövid, magyar nyelvű összefoglalása színesítette.²² Ennek a csoportosításnak további hosszú oldalakon történő taglalását elkerülve egy, 2007-ig megjelent, magyar nyelvű tanulmányokat felsorakoztató, Gerhard Péter és Udvarnoky Virág által szerkesztett, több mint hat oldal terjedelmű bibliográfiát ajánlok az olvasóm figyelmébe.²³

Beszélgetéseimre történő felkészüléskor a felsorolt irodalmakat fésültem össze korábbi tapasztalataimmal és dolgoztam ki a saját módszeremet. Ennek lényegét pár sorban összegzem. Interjúalanyomat adatainak rögzítése után nem árasztom el kérdésekkel, hanem hagyom, hogy ő szerkessze meg elbeszélésének keretét. Kérdéseim mindig rövidek, világosak és nem tükrözik a témában való jártasságomat. A különböző kulcsfogalmak megmagyarázására mindig megkérem beszélgetőpartnereimet. Úgy gondolom, hogy az ilyenkor született definíciók kimondottan hasznosnak bizonyulnak, hiszen ezek segítségével tudom megállapítani, hogy interjúalanyomat egy-egy jelenséghez

¹⁸ Angol nyelven publikált leghíresebb irodalmak felsorolása is lehetetlen vállalkozás lenne. Ezért itt csak a kiindulási pontként szolgáló munkákat sorolom fel. Thompson által írt 1990-ben publikált *The Voice of the Past* számít a módszer alapkövének. THOMPSON 1990. Ugyanettől a szerzőtől egy társszerzővel megjelentett *Between Generation: Family Models, Myths, and Memories* című monográfia szintén alapját képezte a későbbi kutatásoknak. BERTAUX – THOMPSON 1997. Ezen kívül a módszer gyakorlati alkalmazásnak elsajátításához a következőket ajánlom: VANSINA, 1985.; CONNERTON, 1989.; PERKS – THOMPSON, 1998.; SOMMER – QUINLAN – CREEK, 2002.; WERTSCH, 2002.

¹⁹ Ilyen, több jeles történész véleményét is tartalmazó Replika 58. számában megjelent: Ön miben látja a szóbeli történeti források jelentőségét saját kutatásai tükrében? kérdésre adott válaszok. Avagy ugyanennek a kötetnek egyéb tanulmányai is. Ezt a kérdéskört járja körbe számos írásában: VÉRTESI Lázár, Kövér György, Gyáni Gábor és Majtényi György is. VÉRTESI 2004, 158–172.; KÖVÉR 2011, 176–191.; GYÁNI 2000, 128–144.; MAJTÉNYI 2002.

²⁰ Például Pető Andrea *Napasszonyok és Holdkisasszonyok* című munkájában. PETŐ 2003, 32–36. *Múltunk* című folyóirat 2005/4. számában megjelent tanulmányokban: KARLAKI 2005, 128–148.; NOVÁK 2005, 100–127.; SZARKA 2005, 149–185.

²¹ Tóth Eszter Zsófia a harisnyagyári munkásnőket a doktori disszertációjában mutatta be. TÓTH 2007. Gyári munkásnők életét számos más egyéb tanulmányában is elemezte, például: TÓTH 2003a, 269–274.; TÓTH 2000b, 405–422.; Tóth 2005, 78–99.; TÓTH 2003c, 49–64. De a szerző számos más munkájával is gazdagította a magyar nyelvű irodalmat. Az egyik írásában például az interjú helyszínének fontosságát bizonyította be: TÓTH 2011a. Egy másikban egy hosszán közölt interjú részleteit elemezve gyakorlati tanácsokat adott az orális anyag gyakorlati feldolgozásához. TÓTH 2011b, 211–224.

²² Ilyen munka például Vértési Lázár recenziója Robert Perks és Alistair Thomson által publikált *The Oral History Reader* című monográfiáról. VÉRTESI 2004, 389–398. Barbara W. Sommer–Mary Kay Quinlan: *The Oral History Manual* című kötetéről Gyarmati Gyöngyi írt recenziót. GYARMATI 2005, 196–200.

²³ GERHARD–UDVARNOKY 2007, 121–126.

milyen érzelmek kötik. Mit jelentett számára az a múltban és hogyan értékeli azt a jelenben, milyen fogalmak segítségével próbálja meg átadni beszélgetőpartnerének.²⁴ A Nagytílajban lezajlott kollektivizálás kapcsán hat személyt tudtam megkeresni. A szerény lélekszámmal rendelkező faluban több interjúalany felkutatása nem volt lehetséges. Beszélgetőpartnereim között volt egy ma már Szombathelyen, korábban a Cipőgyárban dolgozó házaspár, három a kollektivizálás idején a húszas évei elején járó, ma is faluban élő nyugdíjas és egy 1960-ban mindössze hét éves, ma szintén a községben élő férfi is.²⁵

A felsorolt irodalmak és források makro-és mikroszintű vizsgálatainak tükrében mutatom be az 1958/59 telétől az 1960-as évek első feléig folyamatosan változó „munkás–paraszt” kapcsolatokat.

Az átszervezés kezdetei

Ahogy már a bevezetőben is említettem, tanulmányom központi témája a Vas megyei utolsó kollektivizálási hullám és rövid utóélete során kialakult „munkás–paraszt” kapcsolatok bemutatása különös tekintettel egy a Vasvári kistérségben található Nagytílaj nevű község megváltozott életére. Ebben a megyében is már 1958/59 telén kezdetét vette a kolhozosítás, de az akkor még több száz lakossal rendelkező faluban csak nyár végén jelentek meg az első agitátorok.²⁶ Az itt élők nem hallottak arról, hogy a közelben működött-e közös gazdaság. Így általános kíváncsisággal övezett félelem lengte be a falu utcáit mikor először begördültek a cipőgyári teherautók. A hivatalos számadatok is a tsz szervezők váratlan megjelenését igazolták. Az 1959-es év végére Vas megyében 140, az 1960-as év végére 263 termelőszövetkezet működött. A rendelkezésemre álló forrásokból nem derült ki, hogy e 123 tsz-t az 1960-as év melyik felében alapították, így megyei vonatkozásban nem lehetett megítélni, hogy a nagytíljai agitálás idején pontosan hány helyen kezdtek már el lerakni a közös gazdálkodás alapjait.²⁷ Annyi bizonyos, hogy 1959 végére tizenhárom, 1960 végére negyvenkettő termelőszövetkezet volt a Vasvári járásban.²⁸ Mind a tizenhárom az első kolhozosítás idején, 1949 és 1953 között jött létre. Tehát 1960-ig a járás legtöbb faluját nem lepte el az agitátorok népes serege.²⁹ Ezek a még Rákosi–korszak alatt létrehozott termelőszövetkezetek egy kivételtől eltekintve körülbelül 25–30 km-es távolságban voltak Nagytíljától. Annak ellenére, hogy a tilajiak

²⁴ Jelen dolgozat kapcsán készített beszélgetések során például megkértem interjúalanyaimat a következő fogalmak megmagyarázására: kulák, agitálás, brigád és népművelő gárda. A népművelő gárda kifejezést a kor sajtójában az agitátorokra használták, ennek ellenére egyik interjúalanyom sem ismerte. Mindannyian emlékeztek arra, hogy a faluban is voltak brigádok, de hogy pontosan mennyi és mikor azt nem tudták megmondani. A kulákokról született definíciók megerősítették, hogy a „kulákelles” mozgalmak ebben a faluban sem érték el céljukat. A község lakói itt is sajnálattal és együttérzéssel gondoltak a „kulákokra”. Az üldözés kapcsán a falvak lakóiból kiváltott érzelmeket bemutatását lásd: FARKAS 2004, 224–244.

²⁵ Interjúalanyaim életének rövid bemutatását lásd a Függelékben.

²⁶ HORVÁTH 1960.; SZIMEDLI 1989, 334–344.

²⁷ HORVÁTH 1960.

²⁸ Ebből a 42 tsz-ből csak 26 készített zárszámadást. VAML, XXIII. 356/b/49 Vasvári járás termelőszövetkezeteinek fontosabb mutatói. Az évkönyv is 13 tsz-ről számolt be. HORVÁTH 1960.

²⁹ Az 1958-as évben az egész megyében csak három termelőszövetkezetet sikerült alapítani, amellyel a megye utolsó volt a szervezésében. Ebben az évben nem csak a tsz alakítással, hanem szakcsoportszervezéssel is

1960 nyaráig nem ismerték a közös gazdálkodás új formáit 1959-ben is már jelentős változások történtek meg. Amelyeknek ismertetése során a városi munkások és a falusi dolgozók kapcsolatának alakulása szempontjából érdekes MSZMP KB határozatokat, újságcikkeket és eseményeket foglalom össze.³⁰

Ahogy már korábban is utaltam rá 1958/59 telén ismét kezdetét vette a mindeddig kudarcba fulladt kolhozosítás, melynek eredményeként év végéig Vas megyében 52 falut szerveztek át. A változások jelszava a „munkás–paraszt szövetség” szilárdítása volt, amely kapcsolat során természetesen a munkásoknak szánták a vezető szerepet.³¹ Ezt a felfogást szemlélteti az egyik közleményből idézett pár sor is. Cél, hogy *„erősítjük a munkásosztályban annak tudatát, hogy a mezőgazdaság szocialista átszervezése az ő legsajátabb ügye, s az ő feladata a parasztságot a szocializmus útjára vezetni”*.³² Ezt az ideologikus megfogalmazást három fő gyakorlati formában propagálták. Az agitációs és patronálási mozgalom mellett a gyári munkaversenyeket is emiatt hirdették meg. Az 1958-as és 1959-es határozatok nagy részében az első két típusú szervező munka nem különült el. S mivel a későbbiek során részletesen elemzem eme intézkedések gyakorlatban megvalósult következményeit, ebben a fejezetben ezeknek az újításoknak kezdetben megfogalmazott elveire helyezem hangsúlyt. Már 1958 decemberében is megjelent az a gondolat, hogy az ipari üzemeknek és állami szerveknek kell minden termelőszövetkezetet támogatni.³³ 1959. évi októberi határozat az „új alapokra helyezett patronázs mozgalom” sikerét hirdette, s arról tudósított, hogy az ország csaknem valamennyi jelentős ipari üzeme részt vett ebben a munkában.³⁴ Pár hónappal későbbi MSZMP KB által kiadott közlemény a segítségnyújtás szélesítését kívánta. De nem további gyárak bevonásával, hanem úgy, hogy az eddig legjobban bevált munkások, üzemek, vállalatok vezetői az újonnan alakult tsz-ek patronálását is vállalták.³⁵ A helyi események is követték a határozatok

foglalkoztak, azonban ezek sem tudtak sikeresen működni. A kudarcok indoka a következő volt: *„Tsz szervezést még nem sikerült társadalmi üggyé tenni.”* HORVÁTH 1960. SZIMEDLI 1989, 334–344.

³⁰ Nem csak a városi munkásságot vonták be az agitációba. 1960 tavaszán a Hazafias Népfront Országos Bizottságának Titkársága felkérte a BME professzorait, *„hogy szakterületüknek megfelelően az ország mezőgazdaságának folyamatban lévő szocialista átszervezésével kapcsolatban nyújtsanak segítséget”*. RÁZSÓ – KOVÁCS – TIBOLD 1961, 3–33. A tsz szervezésben a fel nem oszlott vagy újjá alakult közös gazdálkodásban dolgozók is részt vettek. KÁLDOS 1989, 350–352.

³¹ Ez a gondola hatja át az MSZMP KB 1958. decemberi ülésének határozatáról, a párt agrárpolitikájával kapcsolatos egyes kérdésekről és a termelőszövetkezeti mozgalom továbbfejlesztéséről kiadott közleményt is. A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 267–277.

³² A Magyar Szocialista Munkáspárt (továbbiakban: MSZMP) határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 270.

³³ *„Meg kell szervezni állami gazdaságok és ipari üzemek bevonásával a termelőszövetkezetek patronálását. Célszerű, ha az üzemi párttitkár a termelőszövetkezeti párttitkárt, az igazgató az elnököt, a főkönyvelő a termelőszövetkezeti könyvelőt, az állami gazdaság szakemberei a szövetkezetek szakembereit segítik, patronálják.”* A MSZMP határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 271.

³⁴ Az MSZMP KB határozata a termelőszövetkezeti mozgalom helyzetéről és továbbfejlesztéséről, 1959. október 22. MSZMP határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 354.

³⁵ Az MSZMP KB közleménye a termelőszövetkezeti mozgalom fejlődéséről és termelőszövetkezetek meg-szilárdításáról, 1960. február 12. MSZMP határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 416.

utasításait. Vas megyében a súlyponti járásokhoz tartozó településeken dolgozó gyári munkások is aktívan részt vettek a szervezésben.³⁶ Az elvárás szerint az állami gazdaságok, a gépállomások és az erdőgazdaságok azzal segítették a kolhozosítást, hogy magas termelékenységet és jövedelmet értek el.³⁷ S határozatok hirdették, hogy a munkások terveik túlteljesítésével sok gépet, építőanyagot, műtrágyát adtak a termelőszövetkezeteknek.³⁸ Az ekkortájt propagált munkaversenyek fokozott mezőgazdasági termékek előállításának szükségességét hangsúlyozták.³⁹

A megyében megjelenő különböző folyóiratokat forgatva fel–fel bukkantak a falusiakat a városi élethez közelítő kezdeményezések első csírái is. A Vasi Népfonthíradó már 1959 júniusában egy hosszú cikken keresztül sorolta fel mindazokat az intézkedéseket, amelyekkel a Hazafias Népfront bizottsága segítette a tsz-eket.⁴⁰ Ezek közül a munkás és tsz tagság találkozókát, jól gazdálkodó tsz, illetve állami gazdaság megtekintése céljából szervezett tanulmányutakat emelném ki. Pár hónappal később szintén a Hazafias Népfront által szervezett programként jelent meg például az, hogy az egyik nap elvittek 30 új tsz gazdát a Szombathelyi járásból Bükre és Acsádra, hogy megmutassák nekik, hogy ezekben (1949-ben alapított) a tsz-ekben gondoskodnak a nyugdíjasok ellátásáról.⁴¹ A Vasi Népfonthíradó mellett a Tanácstagok Tájékoztatója című, negyedévenként megjelenő folyóirat is beszámolt a mezőgazdaság szocialista átszervezése terén elért első eredményekről.⁴²

A folyóiratokban és hivatalos közleményekben megjelent agitációs, patronáló és munkateljesítményt növelő felhívások és beszámolók a városok lakosságához szóltak. A falvak lakóinak széles körű tájékoztatása a kívánt átszervezésekről ekkor még nem történt meg. S talán ez is hozzájárult ahhoz, hogy a gyári munkások propagandisztikus jelszavai egyes esetekben újszerűen, és ha nem is megnyerően, de elfogadhatóan hangoztak az önálló birtokos gazdák tsz-be történő beszervezésekor.

Az agitáció története

Az előző fejezetben összefoglalt a nagytílaji tsz szervezés előzményének is tekinthető, 1958 decemberétől 1960 augusztusáig terjedő időszakban indultak újra a teljes magyar társadalmat érintő, az állami gazdálkodás kereteit meghatározó folyamatok.⁴³ Ennek főszereplői a falusi társadalomból és a városi munkások közül kerültek ki. A gyáriak falura küldésének nem csak ideológiai, hanem praktikus okai is voltak. S ahogy azt a statisztikai adatok is megmutatták ezek az emberek (ugyan

³⁶ Külön dicséretet mondtak a celldömölki vasutasoknak, a sárvári Cukorgyár, a szombathelyi Járműjavító brigádjainak. SZIMEDLI 1989, 336.

³⁷ MSZMP határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 271.

³⁸ MSZMP határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 354.

³⁹ Az MSZMP KB közleménye a termelőszövetkezeti mozgalom fejlődéséről és a termelőszövetkezetek megszilárdításáról, 1960. február 12. MSZMP határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 416.

⁴⁰ DÖRNYEI 1959, 6. A Szabad Föld hasábjain is beszámoltak a Népfront munkájáról. F. L. 1960, 1.

⁴¹ [Sz. n.] 1960a, 8.

⁴² Például a megye új termelőszövetkezeteiben megszervezendő munkaegység számítási tanfolyam szervezéséről. CZIRÁK 1960, 3–4.

⁴³ A mezőgazdasági beruházások alakulását lásd: ROMSICS 2010, 425–456.

ma napig vitatott módszerekkel, de) sikeresek voltak vidéken. Ahogy az egyik interjúalanyom is mondta, 1961-re „elestek” a falvak, s elkezdődtek az újonnan alapított tsz-ek első kínkeserves évei.⁴⁴ A termelőszövetkezeti gazdálkodás megindulását jellemző nehézségek és megoldási kísérletek vizsgálata előtt, a már sokszor említett nagytílaji tsz szervezés esetét szeretném az olvasóm elé tárni. Hiszen falusi és városi emberek között az ekkortájt kialakuló érzelmi és gazdasági kapcsolatokra kellett építeni a hatvanas évek folyamán.

Vas megyében három lépcsőben ment végbe a mezőgazdaság átszervezése.⁴⁵ Az átalakulás elején a celldömölki, a Sárvári és a Szombathelyi járás többé-kevésbé sík területei, a második hullámban a Körmendi és a Vasvári járás mérsékelt dombos részei, az utolsóban a Vasvári járás hegyháti, a Szentgotthárdi járás folyó menti községei alakultak termelőszövetkezetté.⁴⁶ S már egy 1965-ben írt tanulmányban is elismerték, hogy az induláskor „Közelről hatalmas gondok tornyosultak. Semmi sem ment simán.”⁴⁷ A megyei javaslatok alapján az aratás utáni időszakban, hivatalosan augusztus 1-jétől vette kezdetét Nagytíla és környékének beszerzése.⁴⁸ A Nagytíljától körülbelül 30km-re eső Hegyhátszentpéteren a hónap elején indult meg a kolhozosítás.⁴⁹ Az agitációt egy tapasztalt, körülbelül 65 fős népnevelő gárda végezte.⁵⁰ A magántulajdon felajánlással és az addig megszokott élet egyik napról a másikra történő feladásával is járó termelőszövetkezet szervezést több nézőpontból mutatom be. Azokkal kezdve, akiknek ez az 1960-as év a legnagyobb törést jelentette, a falun élő és dolgozó emberekkel. A velük folytatott beszélgetéseim során azt tapasztaltam, hogy erősen élt bennük az a tudat, hogy Nagytíla az utolsó község, ahol nincs még tsz.⁵¹ Mindegyikük ezzel a ténnyel kapcsolta össze a közös gazdálkodásba történő belépés okát. Egyik beszélgetőpartnerem például a következőképpen határozta meg az agitáció fogalmát:

„Agitáltak, hogy mindenki menjen be, hogy mennyivel jobb lesz a tsz-ben. Ezt mind a Cipőgyáriak rendezték. Addig magyarázkodtak, hogy ha akarod, ha nem akkor is be kell lépni, mert itt már mindenhol az van akkor nektek is be kell lépni. Nektek is tsz-be kell bemenni.”⁵²

⁴⁴ Az utolsó kollektivizálási hullám bemutatását lásd: Ö. Kovács 2008, 37–69.

⁴⁵ Vas megyében a többi megyéhez hasonlóan mindig kijelölték egy-egy időszak súlyponti járását. Erről szóló dokumentumokat lásd: Ö. Kovács 2009b, 161–162.

⁴⁶ ZSIGMOND 1965, 162–183.

⁴⁷ ZSIGMOND 1965, 162–183.

⁴⁸ SZIMEDLI 1989, 334–344.

⁴⁹ SZIMEDLI 1989, 334–344.

⁵⁰ Egyes források szerint ebben az időben elterjedt egy olyan hír is a falusiak körében, hogy ha augusztus 20-áig kitaranak, akkor nem kell belépniük a tsz-be. Interjúalanyaim nem emlékeztek erre. SZIMEDLI 1989, 334–344.

⁵¹ A vasvári nyári tsz alakítás október elejére fejeződött be, amely során 15 új és 4 meglévő tsz jött létre. 1960 te-
léig a megyében körülbelül ezer főre becsülték a kívül maradt dolgozók számát. SZIMEDLI 1989, 334–344.

⁵² Interjú B.E.–vel 2013. október 5-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

Ehhez hasonló egy–két közös pontot leszámítva interjúalanyaim eltérően emlékeztek a belépésekre. Beszélgetéseim egy–egy lényegi részének bemutatása mellett, elmesélőim rövid életkörülményeit is felvázolom.

H. B. 1960-ban még csak hétéves gyermek volt, szülei kénkeserves áron megszerzett és megművelt öt kataszteri holdon gazdálkodtak. Interjúalanyom a beszélgetésünk során kiemelte, hogy erre az időszakra önmaga módján „*jól állt az apja*” és egy lovat is tudott már venni. Aminek az elvesztését többször említette.⁵³ A férfi később 10–15 évig brigádvezetőként dolgozott, majd nyugdíja előtt pár hónappal öngyilkos lett. Ezt a tragédiát fia a termelőszövetkezet rossz szerveztségének tudta be. Így nem meglepő, hogy interjúalanyaim közül H.B. mesélte el legmegrázóbban a nyilatkozatok aláírását. Beszélgetőpartnerem szerint:⁵⁴

„Két vagy három autóval jöttek és csoportok alakultak. Ugráltak le a teherautóról és mentek be a tanácsba. Két hetet kaptak rá ezek a cipőgyári úriemberek, hogy megalapítsák a tsz-t.(...) Naponta négyszer vagy ötször bejöttek hozzánk, aztán nem írta alá (apám). Aztán egyre többen (jöttek), meg vitatkoztak is még az első időszakban.(...) Olyan nem volt, hogy nem engedted be, agyon is lőtték volna, mert pisztollyal jártak, volt mikor hat pisztolyt is fogtak apámra, hogy agyonlövök, ha nem írja alá. (...)A második héten utolsó alkalommal 30–40 ember volt nálunk. Először kint az udvaron (voltak) aztán bejött egy (...) a pisztolyt akkor dugta el. (...)Aztán jött be (egy másik agitátor) aztán azt mondták a földműves úr biztos fegyvert rejteget, aztán föllépett és megnézte a diót... itt van a pisztoly, rejtegeti. (...) Leroskadt apám, mint akit szíven lőttek, anyám uszította, hogy írja alá (a belépési nyilatkozatot), mert elviszik. Engem küldtek, hogy eredj Robiért (interjúalany testvére), hogy búcsúozzon el apjától, mert lehet, hogy most látja utoljára. Én meg rohantam. (...) (Apámban) mintha a világ dőlt volna össze... akkor leült és aláírta.”⁵⁵

H. B. szerint a megjelent agitátorokat korábban senki sem ismerte a faluban.⁵⁶ Úgy gondolta, hogy a cipőgyáriak között voltak agresszívak.⁵⁷ Megemlítette, hogy az aláírás előtt apját is többször akadályozták például a szénahordásban is. H. B. bizton állította, hogy az ő apja írta alá utolsóként a belépési nyilatkozatot. Nem hallott más pisztolyelrejtésről, de ehhez a kijelentéséhez azért azt is hozzáfűzte, hogy a legtöbben nem beszéltek arról, hogy milyen körülmények között ajánlották fel

⁵³ A termelőszövetkezetek létrehozása után a lovakat is be kellett adni a közösbe. A mezőgazdasági munkák tervezett gépesítésére hivatkozva a lovak nagy része vágóhídra került. Hasonló esetről született elbeszélést lásd: PAÁL 2012, 162.

⁵⁴ Jelmagyarázat:

... szünet a beszédben

(...) kihagyás az eredeti szövegből

(szó) – a szerző (KZS) által beszúrt szó

⁵⁵ Interjú H. B.–ével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

⁵⁶ Volt, amikor helyieket is bevontak a tsz szervezésbe. Lásd: Ö. Kovács, 2012a.

⁵⁷ Voltak olyan esetek ahol fizikai erőszakot is alkalmaztak. Lásd: Ö. Kovács 2009a, 31–55.

földjeiket. Véleménye szerint 1960-ban csak két lehetőség állt a falusiak előtt: beléptek a tsz-be vagy öngyilkosok lettek.⁵⁸

Egy másik interjúalanyom H. Gy.–né huszonhárom éves volt a kolhozosítás idején. S már hozzá kellett mennie egyik elhunyt nővére férjéhez, akinek a tsz szervezés évében egy fiút is szült a már eddig is nevelt, nővérétől született másik két gyermek mellé. Ő is és férje is többször elment (a tsz-ben művelt föld mellett) dolgozni egy közeli gyárba. Így emlékezett az agitációra:

„A Szombathelyi Cipőgyáriak agitáltak. Volt, aki ellenállt, de mi nem. (...) Teherautóval jöttek húszasával, de mi hozzánk nem sokan jöttek. Elbeszélgettünk, aztán nem volt semmi. (...) Csoportonként szedték össze (a belépési nyilatkozat aláírásakor a családokat).

Tilajban nem volt ellenállás, de voltak olyanok, akik elmentek hazulról.”⁵⁹

Szerinte volt egy-két család, akik vagy később, mint a többiek, vagy egyáltalán nem álltak be. Nem szívesen beszélt az agitációról.⁶⁰

Másik interjúalanyom K. K. -né 1960-ban ment férjhez, húsz évesen egy szintén Nagytilajból származó férfihoz. A tsz kezdeti időszakában szülte meg két gyermekét. Idős szüleit már a hatvanas években is ő ápolta. Férje és ő is végig falun dolgozott. Ő ezt mesélte az agitációról:

„Idegen helyről is jöttek (agitátorok), kényszerítették az embert (a termelőszövetkezetbe) bele igaz. Inkább férfiak jöttek. Ha akartuk volna, ha nem akkor is így lett volna. Nagy erőszak volt, hogy igen is együtt kell dolgozni. (...) Egy-két ember jött, hogy be kell állni, mert mindenkinek be kell lépni. Ez volt a jelszó és akkor nem volt mese. ... és akkor sírtunk, amikor elvittek mindent a háztól.”⁶¹

K. K.-né nem emlékezett sem arra, hogy konkrétan, hogyan írták alá a belépési nyilatkozatot, sem arra, hogy a cipőgyáriak szervezték a tsz-t. Úgy hitte, hogy inkább férfiak mentek hozzájuk. Azt szintén nem tudta felidézni, hogy ki lépett be elsőnek vagy utolsónak, s nem is tulajdonított ennek jelentőséget. Véleménye szerint a faluból mindenki belépett és sok helyen a gyerek és a feleség is aláírta a nyilatkozatot.

B. E. – né húsz, B.E. huszonhat éves volt a tsz szervezés idején. Mindkettőjük szüleinek több mint 15–15 kataszteri holdja volt. Az agitálás évében házasodtak össze, és egy évvel később hagyták ott szülőfalujukat. B.E. a városba költözés előtt egy évig ingázó életmódra kényszerült.⁶² Mindketten a Cipőgyárban helyezkedtek el a Nagytilajra lejáráó agitátorok segítségével.⁶³ Náluk

⁵⁸Több interjúalanyom elmondása alapján 1960-ban ketten is öngyilkosok lettek a faluban. E tragédiák váratlanságáról tanúskodott egy a tsz szervezés előtt pár hónappal megjelent újságcikk is, amely arról számolt be, hogy a faluban csak a Horthy-korszakban történtek ilyen tragédiák. TAKÁCS 1959. július 5., 7.

⁵⁹Interjú H. Gy.– nével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

⁶⁰Itt azt a családot említette meg, akire H. B. is hivatkozott. H. B. elbeszélése szerint miután a megnevezett család is aláírta a nyilatkozatot akkor jelentek meg náluk tömegesen az agitátorok.

⁶¹Interjú K. K.– nével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

⁶²A kétlaki életmódról lásd: Ö. Kovács 2012b, 261–267.; VALUCH 2011, 213–234.; VARGA 2012a, 37–57.; VARGA 2012b, 93–107.

⁶³1950 és 1970 között több mint egy millió kereső hagyta el a mezőgazdaságot. E folyamat részleteiről lásd például: VALUCH 2011, 188–212.

sokszor megfordultak a cipőgyár vezetői ugyanis B.E. édesapja lett a falu első tsz elnöke.⁶⁴ Így emlékeztek vissza a szervezésre:

„Hatvan őszén jöttek a Cipőgyáriak. Aztán mindenkire mentek az a sok munkás, aztán mindenkit, addig beszéltek, addig magyaráztak ameddig muszáj volt belépni. Nincs kiút, hatvanban az egész országot be kellett tsz-esíteni. Tilaj, Béraltavár... ezek mind abban az évben lettek behajtva. Durvák nem voltak, de addig nem hagyták békén a szegény parasztot, amíg alá nem írta, hogy belép a tsz-be.(...) A közösbe senki nem akart belépni. (...)Aztán megmondták, hogy akárhogy is be kell állnunk a tsz-be.(...) Hát a telken volt egy hatalmas szilva... vagy nem almafa aztán ott üldögélt fönt (az apósom), mert mondta, hogy én nem állok be.(...) Három nap után jött le a fáról, mert oda vittük ki neki az ebédet, vacsorát. Mert az apósom volt, azt lehet mondani a gazdaság szempontjából a legértelmesebb, mert akkor azt lehet mondani, hogy mindenki bepörgött, megzavarodott, hogy mi van. Ő rá szavazott a nép. Ő tudta, hogy mit hol lehet vetni, abba bíztak meg, hogy elinduljon a gazdaság. (...)Azért nagy zsványok voltak a párttagok. Akkor is a faluban ők nem írták alá a belépést csak a feleségük. (...)Pártoló tagként elmehettek segíteni, dolgozni a tsz-be, mint munkás, de nem, mint tsz tag tehát a közösből nem osztottak. (...) Általában a férfiakat hajtották be jobban a tsz-be. Engem is be akartak hajtani, de nem léptem be, akkor nem jöhettem volna el a gyárba dolgozni. (...)A rengeteg fiatal mind elmenekült gyorsan.(...). Sőt még nekem is kellett engedélyt kérnem... hogy ott hagyassuk a falut.”⁶⁵

B.E. és B.E.- né szerint minden családból valaki belépett a tsz-be. Megjegyezték, hogy két emberre emlékeztek, akik ebben az időben öngyilkosok lettek. Úgy gondolták, hogy fizikai erőszakot nem alkalmaztak a gyáriak, de sokakat megfenyegettek. Szerintük voltak férfi és nő agitátorok is, de egyiküket sem ismerték korábban. Azt mondták a szervezők mind tíz, húsz évvel idősebbek voltak, mint ők. Kizártnak tartották, hogy a gyáriaknál lett volna fegyver.

Ahogy az idézett, rövid beszélgetés részleteiből is kirajzolódott, a tsz szervezés idején átélt megrázkódtatás mértéke legnagyobb részben attól függött, hogy az illető éppen milyen életszakaszban volt. Például egy hétéves kislány, aki egy-két héten keresztül nap, mint nap tapasztalta az apja különböző formákban történő megalázását, a fegyverrejtegetés miatt kirobbant botrány eseményeit úgy élte meg, hogy apját a cipőgyáriak örökre el akarták vinni. Ezt követően egyszerre látta a lelkiileg megrokkadt szüleinek és az elégedett gyári munkásoknak az arcát, majd végigkísérte apja későbbi, tragikus életét. Elképesztő mértékű fájdalmat érzett, ha a tsz szervezésre gondolt. Azoknak az interjúalanyaimnak, akiknek az ekkor kialakított kapcsolatok szolgáltak ugródeszkaként

⁶⁴ A harmadik kollektivizálási hullám idején leginkább a kis és középparasztokra támaszkodtak.

Interjúalanyom apja 15 hold földdel rendelkezett és korábban tejmérőként is dolgozott, így ideális volt erre a szerepre. Lásd: VARGA 2006, 299–315.

⁶⁵ Interjú B.E.-vel és B.E. – nével 2013. október 5-én, készítette Kisörsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.) Interjúalanyom által is említett engedélykérés, illetve munkakönyvvadász kapcsán felmerült problémák bemutatását lásd: Varga 1999, 178–211.

a Cipőgyárba történő, amúgy rendkívül nehéz bekerülés során nem őriztek az előbbihez hasonló keserű emlékeket. Az interjúk részletes elemzésére a jelen keretek között nem volt lehetőségem, de a legfontosabb sajátosságát ezeknek az orális forrásoknak bemutattam. Melyeket még azzal egészíteném ki, hogy az összes beszélgetőpartneremet megkértem arra is, hogy magyarázza meg mit jelent az, hogy agitáció. Következő, szintén sok mindent magukba rejtő válaszokat kaptam:

1960-ban már három gyermeket nevelő csupán huszonhárom éves asszony szerint:

„Aki nem tudott arról, hogy milyen a tsz azt meg kellett agitálni. Megbeszélni, hogy jó lesz az. Jól megy a menet. De mondom mi tudtuk már, hogy tsz jól működik, nem álltunk ellen a mondásnak.”⁶⁶

A későbbi, öngyilkosságot végrehajtó tsz elnök fiának definíciója: *„Rosszat jelentett a családom számára. A tsz agitátor az rosszat jelentett.”*⁶⁷

Az egész életét a faluban leélt interjúalanyom véleménye:

„Ha nem akart valaki beállni addig beszélte a magáét, amíg rá nem állt, hogy bemenjen.

Agitálom, mert igen is be kell jönnöd, mert igen is, meg így meg úgy!”⁶⁸

Céljaim között szerepelt a nagytilaji agitációban részt vett cipőgyáriakkal készített interjúk elemzése is, de ilyen személyt még nem sikerült felkutatnom.⁶⁹ Így az eseményeknek ezt a nézőpontját csak publikált visszaemlékezésekből tudom az olvasóm elé tárni. Először is egy kemenesszentmártoni agitátor visszaemlékezéséből mutatom meg a legérdekesebb momentumokat.⁷⁰ Ő úgy emlékezett vissza, hogy az állattenyésztők kivételével mindenkinek agitálni kellett. Mivel ebben a faluban már 1950-ben megalakult a termelészövetkezet, így az általam vizsgált időszakban, a tsz-ben 1956 után is bent maradók feladata volt a többi falusi társuk illetve a környező községek lakóinak meggyőzése.⁷¹ Saját falujukban nem jártak házról házra, hanem összehívták a lakosságot, s közösen meggyőzték a kilépetteket. Akik, hogy később ne legyen emiatt köztük nézeteltérés bezárkóztak egy szobába és ott írták alá mindannyian a papírokat.⁷² Egy másik – büki tsz szervező emlékeiből saját interjúimban is megjelenő vonásra szeretném felhívni a figyelmet: az interjúalanyok tanárnője az iskolában beszélt a tsz pozitívumairól.⁷³ Egy másik agitátor azt hangsúlyozta, hogy az ő falujukban senki

⁶⁶ Interjú H. Gy.– nével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

⁶⁷ Interjú H. B.– ével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

⁶⁸ Interjú K. K.– nével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

⁶⁹ Ennek több okai is volt: a nagytilajiak nem ismerték az agitátorokat, tehát ők nem tudtak ilyen személyt ajánlani. A cipőgyáriakkal készített interjúim során azt a választ kaptam, hogy az agitátorok nálunk minimum 15–20 évvel idősebbek voltak és sajnos ők már mind elhunytak.

⁷⁰ KÁLDOS 1989.

⁷¹ 1956. november 4.-e után a tsz-ek 63% feloszlott. Vas megyében volt az egyik legjelentősebb a termelészövetkezetek visszaesése. VARGA 2001, 26.

⁷² A belépési nyilatkozat aláírása konfliktusforrás volt a falusiak között. Egyik interjúalanyom B. E.-né is így emlékezett: *„Akkor haragudott mindenki a másikra, mert ha te beléptél, akkor én nekem is be kell lépni. Így egymás után. Gyűlöltek egymást hogy miért nem tartottunk ki, hogy (akkor) nem kell (ett volna) belépni.”*

⁷³ BALOGH 1989, 352–356.

sem mondhatta, hogy erőszakkal kényszerítették a tsz-be.⁷⁴ Olvastam egy magát népnevelőként megnevezett férfitől származó, a Vasi Szemlében 1989-ben beküldött visszaemlékezést is.⁷⁵ Ebben a történetben megfestett kép áll legközelebb az interjúim során meglevenedőkhöz. Ő azt írta, hogy két éven keresztül, naponta délután, illetve szombat és vasárnap is megyeszerte járta falvakat. Mindenhova teherautóval vitték le, s miután az adott község tanácsán megkapta a rá kiosztott névsort és házszámot, általában ketted magával elkezdte az aznapra kijelölt munkát. Nem tagadta, hogy voltak köztük erőszakos emberek is, de hangsúlyozta, hogy az ő elve végig az volt, hogy semmit sem szabad erőltetni. Véleménye szerint is meghatározó tényező volt, hogy a legtöbb ember sem első, sem utolsó nem akart lenni a belépési nyilatkozat aláírásakor. S ha a jobb módú középparasztokat sikerült meggyőzni, akkor gyorsabban mentek a dolgok. Elmesélt egy konkrét történetet is, amelyben a falu tanítójával karöltve tudta csak belépésre bírni a község lakóit. *„Az áldomás! Igen, az áldomás nem maradt el sehol. Valamifajta győzelmet éreztek azok is, akiket legyőztek.”*⁷⁶ Egy másik agitátor emlékeit olvasgatva talán ezek a legkarakteresebb, legtöbbet eláruló mondatok. Ő egy huszonöt tagú brigád tagjaként vett részt a munkában – hangsúlyozta – erőszakosság nem volt ebben az időben. Ez az elbeszélés annyiban színesítette az eddig olvasottakat, hogy beszámolt arról is, hogy voltak, akik csak például a marhalevél kiállítás után léptek be. Úgy emlékezett, hogy volt olyan hely, ahol a tsz névválasztása jelentette csak a problémát. Emellett azt is megemlítette, hogy megtörtént, hogy valaki halottnak tette magát, amikor elmentek hozzá az agitátorok.⁷⁷ Egy másik, A falu megszállása című visszaemlékezésről már az első ránézéskor kiderült, hogy ez más jellegű lesz, mint a többi, eddig már bemutatott írás.⁷⁸ Ugyan fizikai erőszak alkalmazásáról ez sem számolt be, de részletesen írt a legalább akkora erejű lelki terrorról. Ebben a visszatekintésben olvastam arról, hogy a kollégiumokból és helyenként a munkahelyekről is hazaküldték a gyerekeket, azzal a mondattal, hogy akkor menjenek vissza, ha szüleik aláírták a belépési nyilatkozatot. Ami az írás érdekességét adta, hogy tudósított arról is, hogy több embert úgy győztek meg a közös gazdálkodás előnyeiről, hogy a rivalizáló gazdáknak megengedték, hogy egy községen belül több tsz-t alakítsanak.⁷⁹ S nyilatkozatot írhattak arról is, hogy mit nem szeretnének bevinni a közösbe, illetve milyen munkát vagy szervezési formát választanak. Az agitációt végző személyek perspektívájából összegyűjtött emléktöredékek részletekbe menő elemzésére a jelen dolgozat keretei között szintén nem vállalkozhatom. Ezek kapcsán inkább a saját interjúim során is bemutatott sokszínűségre hívnám fel a figyelmet.

⁷⁴ PÖDÖR 1989, 357–361.

⁷⁵ CSISZÁR 1989, 362–364.

⁷⁶ PÓSFÁI 1989, 365–369.

⁷⁷ Nem vonom kétségbe a leírtakat. Inkább csak érdekességgént jegyzem meg, hogy e két elem a Felmegyek a miniszterhez (1962) című filmben is megjelent.

⁷⁸ JUHÁSZ 1989, 370–373.

⁷⁹ Rövid idő múlva ezeket a tsz-eket összevonták. Míg 1960-ban 263, addig 1961-ben már csak 223 tsz működött a megyében. HORVÁTH 1961.; HORVÁTH 1962. A szövetkezetek egyesítéséről a megyei lapban is beszámoltak. Ezekben az újságcikkekben azt hirdették, hogy a tagok már régóta szerették volna az egyesülést. TAKÁCS 1960c, 5.; KERÉK 1960c, 5.

A visszaemlékezésekben megjelenő történeteket, illetve az agitáció által kiváltott érzelmeket az akkori napisajtóban és egyéb periodikákban közölt cikkek tovább gazdagították. Mivel Nagytilaj ekkor ugyan még népes, de még is kicsi falu volt ezért konkrétan a községben lezajló tsz szervezésről igencsak kevés dokumentáció maradt fenn. Ezért a vas megyei illetve a Vasvári járásra vonatkozó forrásokat is tanulmányoztam.⁸⁰ A Tanácstagok Tájékoztatója című folyóirat arról számolt be, hogy ebben az időszakban, számos községben a tanácstagok írták alá először a belépési nyilatkozatot. Emellett megemlíttette, hogy a parasztok egy részét csak a községi tanács vb elnöke vagy a titkára tudta meggyőzni. Az újság szerint a községi tanács elnökét számos helyen megválasztották az első tsz elnöknek is.⁸¹ A Szombathelyi Cipőgyár lapjában az üzemben működő szocialista brigádok munkájáról szólva említették meg, hogy a szervezés idején minden brigádtag egységesen jelentkezett agitátornak.⁸² A nagytilaji események a következőképpen elevenedtek fel a lap hasábjain:

„A szövetségekötés esős őszi napokon kezdődött, amikor a Cipőgyár 30–40 főnyi népnevelő gárdája napokon keresztül megjelent a faluban és addig harcolt a szavak az érvek fegyverével, amíg a község dolgozó parasztjai termelőszövetkezetet nem alakítottak.”⁸³

Szintén e lapban megjelent cikkben a falu könyvelője így „emlékezett”:

„Jól emlékszem arra, amikor a mi kis községünk dolgozói parasztjai is fontolgatták a termelőszövetkezetek alakításának gondolatát. (...) Nehéz volt határozni. S e nagy gondban segítettek minket a Szombathelyi Cipőgyár agitátorai. Okos érvekkel meggyőzték a nagytilajiakat: jobban járnak, ha az új gazdálkodási forma mellett döntenek.”⁸⁴

Egy Szabad Földben megjelent cikk arról számolt be:

„hogy első alkalommal, amikor a munkások meglátogatták szövetkezetünket... csak kötelező udvarisággal fogadtuk őket.(...) Mert akkoriban még csak értettük, hogy mi a munkás-paraszt szövetség.”⁸⁵

A megye napilapjában, a Vas Népében minden nap általában egy oldalon tsz-ekkel kapcsolatos híreket lehetett olvasni. Ezekből kiderült például, hogy ebben az időszakban a megye egyik nem

⁸⁰ 1960 augusztusa és 1960 novembere közöttit.

⁸¹ [Sz. n.] 1960a, 5.

⁸² TÓTH 1961, 2.

⁸³ [Sz. n.] 1961, 3.

⁸⁴ VARGA 1962, 2.

⁸⁵ NAGYISTÓK 1960, 6.

rég alakult tsz-ében egy napos balatoni nyaralásért cserébe KISZ-esek dolgoztak.⁸⁶ Egy augusztus hónapban íródott újságcikk arról számolt be, hogy egy bérbaltavári (Nagytilajtól 4,5 km-re fekvő) településen már tavasszal várták az agitátorokat, de azok az óta sem jelentek meg.⁸⁷ Egy másik lapszámban az olvasó arról értesülhet, hogy pont az az ember, aki tíz évvel ezelőtt nem akart tsz tag lenni a termelőszövetkezet elnöke lett és számos kitüntetéssel rendelkezett.⁸⁸ Hasonlóan ösztönző jelleggel számoltak be arról is, hogy volt olyan fiatal, aki már hét éve a tsz-ben dolgozott.⁸⁹ Egy másik szintén az agitációhoz kapcsolódó cikkben arról tudósítottak, hogy már azok a fiatalok is, akik a tsz szervezés idején még nem léptek be a közös gazdaságba, tagok kívántak lenni.⁹⁰ Egy október hónap végén megjelent nagyobb lélegzetvételű írásban a következőképpen elevenedett fel az agitációs munka.

„... maguk a munkások pedig fáradhatatlanul járták a megye községeit, hogy átsegítsék a dolgozó parasztokat azon a vívódáson, amelyet az új paraszti életformától való idegenkedés okozott.”⁹¹

Egy másik érdekes lapszámból az is nyilvánvalóvá vált, hogy az utolsó kollektivizálási hullám idején nem csak a falvak lakóival, hanem bizony a diákokkal is alakítottak tsz-t. Egy sárvári gimnázium tanulói 1958-ban ifjúsági tsz-t szerveztek. A diákok kezdetben 5 holdas gazdaságban 50-en dolgoztak.⁹² A lap egy másik számában az agitáció szintén a munkások által tett és beváltott ígéretként tűnt fel.⁹³ Míg pár nappal később megint azt hangsúlyozták, *„hogy a községi tanácsoknak is igen nagy érdemük abban, hogy a volt egyénileg dolgozó parasztokkal sikerült megérteni a nagyüzemi gazdálkodás előnyét.”*⁹⁴ Ezek a propagandisztikus célokat is szolgáló újságcikkekben megjelent beszámolók merőben elütnek az előző két forrástípus bemutatása során kialakított képtől. Amellett, hogy ezek a cikkek olykor hajlamosak a tények meghamisítására is. Például mind az interjúalanyaim elbeszélése, mind a józanész logikája cáfolja, a Sabaria Cipőben megjelent sorokat, amely alapján az olvasónak az az érzése támadt, hogy a község lakói már az agitátorok megjelenése előtt fontolgatták a tsz alakítását. Mégis hasznos forrásnak találtam ezeket az újságokat is. Hiszen ezeket lapozgatva

⁸⁶ A helyi KISZ szervezet, mint termelőszövetkezeti alapszervezet működött. D. KÓNYA 1960b, 3.

Erről számol be az MSZMP KB határozata is: *“A termelőszövetkezetekben működő KISZ szervezetek a pártszervezetek segítségével eredményeket értek el a parasztfiatalok munkára mozgósítása és faluról való elvándorlásának csökkentése terén.”* 1960. október 29, MSZMP határozatai és dokumentumai, 1956–1962, 1964, 462.

⁸⁷ KERÉK 1960a, 3.

⁸⁸ TAKÁCS 1960a, 5. [Sz. n.] 1960e, 3.

⁸⁹ 16 éves volt az a tehenész, akiről szólt a cikk. Apja eltűnt a háborúban, anyja beteges volt, ezért 13 évesen kenyérkereső lett. Anyja három éve meghalt, azóta megnősült, felesége is a tsz-ben dolgozott. [Sz. n.] 1960/l,3.

⁹⁰ [Sz. n.] 1960p, 9.

⁹¹ LÉNÁRT – SIPOS 1960, 3.

⁹² [Sz. n.] 1960r, 3.

⁹³ D. KÓNYA 1960c, 3.

⁹⁴ [Sz. n.] 1960v, 3.

megismertem, hogy mik voltak azok a normák, amiket az MSZMP el is várt és terjesztetni is kívánt a lakosság körében. Másrészt sok olyan, későbbi kutatási témát meghatározó érdekességet fedeztem fel és mutattam be az olvasóm számára is, mint például az ifjúsági tsz-ek propagált működése.

1. Az általam kutatott levéltári forrásokban agitációról nem írtak. De az Vasvári járás 1961. évi zárszámadásában megemlítték a Cipőgyár által több faluban is végzett patronáló munkáit.⁹⁵

A visszaemlékezések és a sajtóban megjelent beszámolók, hírek egyaránt igazolták, hogy kollektivizálásnak sincs minden helyszínt és embert egyaránt érintő erőszak-története. Az agitációs munka során, ha az adott szervezők habitusával összeegyeztethető volt alkalmazták a lelki és testi megfélemlítés különböző módszereit is. Az általam felsorolt példák nem ennek a ma már tényként kezelt tézisnek a megkérdőjelezésére irányultak. Egyrészt azt kívántam bemutatni, hogy az agitátorok nem minden esetben kényszerültek a megfélemlítés technikáinak alkalmazására. Másrészt a közös gazdálkodás útjára tért falusiak egy része a tsz szervezés körüli bonyodalmakat (az első éveket) olyan szükséges rosszként élte meg, amely hozzájárult a hatvanas években tapasztalható fellendüléshez.

Mozaikok a patronázs mozgalomból

„A mezőgazdaság szocialista átszervezése, amely a párt és a munkásosztály teljes részvételével történt nagy győzelem volt.”⁹⁶ Formálisan 1961-re az egész ország területén befejeződött a kolhozosítás.⁹⁷ Annak ellenére, hogy Vas megye már 1960-ban termelőszövetkezeti megye volt, számos faluban sem akkor sem a későbbi években sem sikerült tsz-t alakítani.⁹⁸ Ehelyett megye őrségi részén 1960-tól málnatermelő szakcsoportokat működtetettek. Ezekre kezdetben csak ideiglenes megoldásként tekintettek, s létrehozásukat a rossz talajviszonnyal magyarázták; de a málnaszedő szervezetek az évek múlásával mindvégig megmaradtak.⁹⁹ Ennek ellenére a tsz-ek által művelésbe vett területek nagysága folyamatosan nőtt.¹⁰⁰ 1961-ben hivatalos közlések szerint az összterületnek körülbelül

⁹⁵ VAML, XXIII. 356/b/49 Termelőszövetkezetek 1961. évi zárszámadása, 1962. március 25.

⁹⁶ [Sz. n.] 1962/e, 1.A hivatalos propaganda szerint a falu olyan csatatér ahol a kommunisták harcolnak a „dolgozó parasztok” szimpátiájáért. Ez a gondolat már a korábbi kollektivizálási hullámokat is meghatározta. Lásd: FARKAS 2009, 7.

⁹⁷ Ezzel egy időben tömegessé váltak a kilépési törekvések. Mivel ez a jelenség nem kapcsolódik szorosan a „munkás–paraszt” kapcsolatok alakulásának vizsgálatához, ezért terjedelmi okok miatt, erre itt nem térek ki. A kilépéssel kapcsolatos problémákat lásd: VARGA 2012d, 111–115.

⁹⁸ HORVÁTH, 1961. A megyeszékhely azonban még 1961-re sem kapta meg a szocialista város címet, a városhoz tartozó földeken még ekkor is a magánszektor dominált. LÉNÁRT 2010, 111.

⁹⁹ Málnatermelő szakcsoportok későbbi helyzetét, jövőképét több tanulmány és beszámoló is összefoglalja. ZSIGMOND 1965, 162–183.; CZIRÁK 1981, 177–184.; HORVÁTH 1961.

¹⁰⁰ Okai a belépések másrészt a földfelajánlások voltak. A rendelkezésemre álló források alapján nem állapítható meg, hogy a járás és a megye szocialista szektorhoz tartozó területe egymáshoz viszonyítva arányosan változott-e. Vas megyéről készült dokumentációkban a megye tanácsi szántóterületének: 87,2%-át, a Vasvári járásról készült zárszámadásban a járás tanácsi összes területének: 85,4%-át nevezik meg a szocialista szektorhoz tartóznak 1961-ben. VAML, XXIII. 356/b/49 Termelőszövetkezetek 1961. évi zárszámadása, 1962. március 25. HORVÁTH 1962.

85%-át gondozták.¹⁰¹ Ebben az évben Vas megyében 223, a Vasvári járásban 39 tsz működött és készített zárszámadást.¹⁰² A vizsgált járásban a tagok létszáma 5934-re, a családok létszáma pedig 5415-re tehető.¹⁰³ Tehát a családok zöménél csak egy fő lépett be a termelőszövetkezetbe. Ezt a jelenséget számos (a későbbiek folyamán elemzett) folyóiratban megjelent cikk mellett az interjúalanyaim elbeszélése is alátámasztotta. Az újonnan létrejött, illetve a megújuló termelőszövetkezetek első éveinek története gazdagon dokumentált. Egyrészt emiatt, másrészt a területi keretek miatt sem vállalkoztam ezeknek az intézményeknek a teljes körű bemutatására. Elemzésem középpontjába a „munkás-paraszt” kapcsolatok 1960-as évek eleji kibontakozása áll. S eme viszonyrendszereknek bemutatása kapcsán térek ki a termelőszövetkezeti mozgalom első éveiben jelentkező problémákra (a munkaerőhiányra és a munkafegyelemre). Továbbra is fontosnak tartom, hogy minél több nézőpontot tárjak olvasóm elé, így e fejezetben is, az MSZMP által kiadott iratok mellett, különböző folyóiratokat és visszaemlékezéseket egyaránt vizsgálók. S orális forrásaim tulajdonságaimból adódóan elemzésemet nem szorítom konkrét időbeli keretek közé.

A Nagytilajban létrejövő II. Rákóczi Ferencről elnevezett termelőszövetkezet többszörösen hátrányos helyzetben volt.¹⁰⁴ A „különös gondosságot igénylő” községben megjelenő nehézségek egy része tájfeladatként jelentkezett.¹⁰⁵ Ahogy már korábban is céloztam rá ez a település a járás hegyháti részén, Zala és Vas megye határán helyezkedik el. S ebből kifolyólag gyenge tsz-ek közé sorolták.¹⁰⁶ A falu a legkisebb fejlődést vagy fejlődést nem mutató tsz-ek között volt az 1962–68-as időszakban.¹⁰⁷ Emellett Nagytilaj hosszú évekig zsákfalu is volt.¹⁰⁸ S a község megközelíthetősége a vizsgált időszakban kimondottan rossznak számított. A legközelebbi vasútállomás 12 km-re, a legközelebbi buszállomás 4,5 km-re volt. Földrajzi adottságai, illetve az állami beruházások hiánya

¹⁰¹ Ez a szám természetesen az országos átlag körüli volt. A Földművelésügyi Minisztérium 1961. január 5-én kiadott közleménye szerint az ország szántóterületének 82% -án szocialista nagyüzemek gazdálkodtak. ESTÓK – FEHÉR – GUNST – VARGA 2003, 303–310.

¹⁰² A megyében 1960-ban 263 tsz működött, ezek közül 40 egyesült egyazon községben vagy a szomszédos faluban lévő másik termelőszövetkezettel. A Vasvári járásban 1960-ban 42 tsz működött és itt is hasonló okok miatt csökkent a számuk 39-re. HORVÁTH, 1962.; VAML, XXIII. 356/b/49; Termelőszövetkezetek 1961. évi zárszámadása.

¹⁰³ VAML, XXIII. 356/b/49 Termelőszövetkezetek 1961. évi zárszámadása. Hasonló arányról tudósít a Vas Megyei Termelőszövetkezet Évkönyve is. Itt megyei szinten 31143-re teszik a családok létszámát és csak 35785 főre a tagok számát. HORVÁTH 1962.

¹⁰⁴ A község infrastrukturális ellátottsága még a rendszerváltoztatás idején sem volt megoldott, például 1990-ben sem volt a faluban egészséges ivóvíz. BARKI – ERŐS – SIMON B. – TERSZTYÁNSZKY 1990. 8–9.

¹⁰⁵ ZSIGMOND 1965, 162–183.

¹⁰⁶ A gyenge tsz-ek mindegyike a Vasvári járás hegyháti részéről került ki. Nagytilaj 1963. év második felétől tartozott ide. Ennek okaként a gyenge szakvezetést és a nagyüzemi feltételek hiányát jelölték meg. Vizsgált iratok alapján 1966-ig biztosan ebbe a kategóriában maradt. Vizsgált iratok: Gyenge tsz nyilvántartólap 1966.; Gyenge tsz nyilvántartólap 1963.; Gyenge tsz nyilvántartólap 1965.; 1963. évi I. félévi beszámoló a gyenge termelőszövetkezetek állami támogatásának felhasználásáról. Forrás: VAML, XXIII.356/b/49.

¹⁰⁷ SZÉLES 1972, 321–343.

¹⁰⁸ A falu egyik, a pataktól délre eső része Pótkaszepetkhez tartozott, 1961-ben az itt élő 114 ember kérésére csatolták a korábban Hervadtfnak nevezett részt Nagytilajhoz. NAGY 1978.7.

okán már 1963-ban is rászolgált a mostohafalu elnevezésre.¹⁰⁹ A Rákóczi tsz 1960-ban még nem készített zárszámadást, de az Vasvári járás 1961. évi zárszámadási beszámolójában természetesen már szerepelt. A nagytílaji termelőszövetkezet konkrét adatainak csak egy része állt a rendelkezésemre, de a járás mutatói felettébb sok információval szolgáltak. Ezekből a munkaerőhiány és munkafegyelmi problémák alapját szolgáló adatokra hívnám fel a figyelmet. A szövetkezetbe belépett családtagok száma 147, tagok száma 184 fő. A fiatalok többsége nem lépett be a tsz-be.¹¹⁰ A termelőszövetkezetben hivatalosan is dolgozóknak a férfiak körében 2,4 %, a nők körében 3% volt csak 27 év alatti. A férfiaknál a legnépesebb korosztály az 50-60 év közötti, míg a nőknél a 65-70 év közötti volt harmincegynéhány százalékkal. A tagság körülbelül 65% volt férfi.¹¹¹ A belépett dolgozók jövedelmük jelentős részét a hagyományos munkaegység szerinti elosztás alapján kapták. A tsz-eknek csak egy részénél, és azoknál is csak kimondottan kevés munkafolyamat (például: széna betakarítás) esetében alkalmaztak részes betakarítást. A legfőbb problémát az okozta, hogy még az indulást követő harmadik évben is öt tsz rendszeresen, 17 tsz esetenként, és három tsz egyáltalán nem fizetett előleget tagjainak. Nagytíljai az utóbbi csoportba tartozott.¹¹² Ezt a többszörösen rossznak számító helyzetet, 1962-ben, egy propagandisztikus célokkal is íródott, széles közönségnek szánt évkönyvben így foglalták össze:

¹⁰⁹ „A villamosítást kivételével a falu korszerűsítését illetően nem történtek állami beruházások. A község lakói társadalmi munkában a községfejlesztési alap felhasználásával tűzoltószertárát, hídmérleget, egy iskolatantermet, 500m-es betonlefolyót építettek, 400m-es betonjárdát készítettek és 300m-es fél méter mély kőalapozású út munkáit is elvégezték. A faluban egy 50 fh-es szerfás növedékistálló, 20 fh-es fiaztató, 120 fh-es sertéshizlalda volt ebben az évben. Ezeket azonban mind saját erőből részint házilag építették.” DÁVID 1963,3.

¹¹⁰ A dolgozó tagok életkora a legtöbb szövetkezetben 50–60 év között volt. ZSIGMOND 1965, 162–183.

¹¹¹ VAML, XXIII. 356/b/49 Termelőszövetkezetek 1961. évi zárszámadása.

¹¹² VAML, XXIII. 356/b/49 1963. évi I. félévi beszámoló a gyenge termelőszövetkezetek állami támogatásának felhasználásáról, 1963. július 23

„A járás gyengén gazdálkodó termelőszövetkezetei közé sorolható. A vezetés következetlensége, a zárt kertek rendezetlensége, a munkafegyelem lazasága miatt egész évben súlyos problémákkal küzdött. Mivel nem tudta megoldani a szőlők és gyümölcsösök hasznosítását, azért ezeknek a területeknek a megművelése a háztáji gazdaság keretében történt, ami a tagság jó részét a közös munkától elvonta.”¹¹³

A nagytilaji tsz-t is jellemző legfontosabb hiányosságok felvázolása után a városi munkások közreműködésével végrehajtott megoldási kísérleteket szeretném az olvasóm elé tárni. Először a kimondottan súlyos munkaerőhiány változatos és sokszínű orvoslására irányuló intézkedésekbe nyújtok bepillantást.

Az újításoknak három fő célja volt: a tsz-ben maradt ifjúság megtartása, a városba költözött munkások visszahívása, városi és falusi lakosság egymás iránti szimpátiájának kialakítása/erősítése. Az újságcikkekben is megjelent, hogy ebben az időben rengeteg fiatal hagyta el a faluját. A megyei lap hasábjain az egyikőjük ennek okáról így nyilatkozott:

„Tavaly decemberben alakult a tsz. Gazdaságilag még nem áll ott, hogy havonta fizetni tudjon, és mi fiatalok vagyunk nekünk nem terményre, hanem pénzre van szükségünk.”¹¹⁴

Interjúalanyaim is Nagytilaj elnéptelenedését a tsz létrehozásával kapcsolták össze. Mindegyikük arról beszélt, hogy ekkor *„megritkult a falu”* és a *„rengeteg fiatal mind elmenekült gyorsan”*.¹¹⁵ Erre válaszként volt olyan község ahol a tsz nősülési és bevonulási segínyt adott a fiataloknak. S megoldotta a téli időszakban is a nők foglalkoztatottságát.¹¹⁶ A faluban történő marasztalást szolgálta az új, városi típusú szórakozási lehetőségek meghonosítása is.¹¹⁷ Klubokat szerveztek, művelődési otthonokat és könyvtárakat építettek.¹¹⁸ Ezek a falusi élet városihoz való közelítését szolgálták.¹¹⁹ Sokszor hosszú oldalakon keresztül írták le az említett intézmények számára ajánlott programokat.¹²⁰ Többször részletezték, hogy mennyire sok pénzt költöttek a megyei tanácsok ezekre.¹²¹ A Sabaria Cipőgyár

¹¹³ HORVÁTH 1962.

¹¹⁴ ELEK 1960b, 3.

¹¹⁵ Interjú H. B.–ével 2013. október 4-én, B.E.–vel 2013. október 5-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.) A hatvanas évek elején nem csak munkaerő, hanem munkagép hiány is fellépett. Egyik termelőszövetkezetben például bevezették az éjszakai permetezést is, mivel csak két erre alkalmas gépük volt. DR. KONKOLI 1960, 5.

¹¹⁶ [Sz. n.] 1960k, 5.

¹¹⁷ Melyben a tanácsok is nagy szerepet vállaltak. ELEK 1960b, 3.

¹¹⁸ Vas Népe, 1960. augusztus 28-ai számában A könyvtár és a falu című cikkben beszámolnak az MSZMP VII. kongresszusának határozatáról, amelyben a *„kulturális munkáról szólva a falu szocialista tudatának kialakításában fontos tényezőként jelölte meg a községi könyvtárakat.”* ELEK 1960a, 3. Könyvtárhálózat fejlesztését ezen kívül lásd még: [Sz. n.] 1960o, 3.; [Sz. n.] 1960u, 5.; ANGLER 1962, 7–9.

¹¹⁹ HORVÁTH 1962, 1–18.; [Sz. n.] 1960s, 3.

¹²⁰ Ezek közül a programok közül kiemelkedett mind terjedelmében mind tartalmában a Magyar falu ábrázolása című kiadvány. Melyben, ahogy a címe is sugallja prózai és verses részletek vannak összeválogatva egy ideális falun bemutatandó 2–2,5 órás darabhoz. HORVÁTH 1962, 1–30.

¹²¹ [Sz. n.] 1960/q, 5.

üzemi színjátzó csoportja Nagytilajra ment el előadást tartani.¹²² A Vöröskereszt szervezet is megjelent a falvakban. Ugyan a Vasi Véralóban döntően az gyári munkásoknak szóló cikkek dominálnak, de a falusi társadalmat is megszólító szalagcímeket is olvastam, például falusi véradó kör alapítását. Az ehhez hasonló intézkedések mellett azonban abszurdnak tűnő mozgalmakat is terjesztettek az újságban. A tisztasági verseny keretében például a városi munkások mutatnák be a tsz tagoknak, hogy milyen a gondozott udvar, a gondozott háztáji gazdaság, az istálló és a kút környéke.¹²³ A helyi szórakozási lehetőség mellett egyre gyakrabban szerveztek balatoni és budapesti látogatásokat is.¹²⁴ Ezek a kirándulások a KISZ fiatalok számára vonzóvá kívánták tenni a tsz-ben történő munkát.¹²⁵ 1961-től a KISZ tagjai aktívan részt vettek az aratásban.¹²⁶ Mellettük minden üzemből utaztak le munkások is segíteni; rajtuk kívül könyvelők és statisztikusok is részt vettek a patronálásban.¹²⁷ A Hazafias Népfőnt is szerepet vállalt a mezőgazdaság fejlesztésében.¹²⁸ A gyakori „munkás–paraszt” találkozók pedig az eddig felsoroltakat szimbolizálták.¹²⁹ Ennek ellenére a fiatalok tsz elől történő elvándorlása a hatvanas évek elején végig kiemelt probléma maradt. Amit ekkor így magyaráztak:

„A fiatalság ma látszólag elhúzódt a földtől. Komplikált okai vannak ennek az elhúzódnak, de egyik legfőbb oka- akárhonnán is nézzük - az, hogy feloldódott a szegénység. (...) A faluhatár sorompóival a szegénység sorompói húzódtak fel és megnyitották az utat a tudatlanság eltüntetésére. Húsz év alatt, amikor évszázadokig nem volt erre mód.”¹³⁰

A '65-ben megfogalmazott részizagság mellett nehezebb súllyal esett a lantba, hogy anyagilag sem sikerült kellő mértékben ösztönözni a falu fiataljait a termelőszövetkezetek első éveiben. A tsz-be belépett vagy legalábbis is az ott dolgozók kapcsán is emiatt merültek fel folyamatosan munkafegyelmi problémák.¹³¹ Amelyek egy részét a gyári munkások, Nagytilajban a cipőgyáriak

¹²² BÉKÉS 1961, 3.

¹²³ DR. GODA 1960,5.

¹²⁴ „Egyre szaporodik ugyanis azoknak a szövetkezetek száma, amelyeknek a tagsága vasárnaponként felkerekedik és autóbusszal vagy vonattal elindul országot járni, Balatont látni, fürödni.” D. KÓNYA 1960a, 5. Az IBUSZ szombathelyi irodája több tsz-szel is kapcsolatban állt és kimondottan a tsz tagok részére szervezett városnéző túrákat a téli időszakra. HORVÁTH 1960, 5. Az ekkoriban létrejött tsz-tagok önszerveződő csoportja is szervezett üdültetést. UDVARDI 1960, 3.

¹²⁵ D. KÓNYA 1960b, 3.

¹²⁶ 1961 tavaszán a KISZ KB, a MEDOSZ, és a Földművelésügyi Minisztérium felhívására 78 falusi ifjúsági munkacsoport csatlakozott a mezőgazdasági termelési mozgalomhoz. Évente 300 KISZ fiatalot küldött a KISZ megbízatással az állattenyésztésbe. Ágoston 1961,5.

¹²⁷ [Sz. n.] 1960c, 3.

¹²⁸ KERÉK 1960a, 3.

¹²⁹ [Sz. n.] 1960d, 1.

¹³⁰ ZSIGMOND 1965, 162–183.

¹³¹ Magyar Rádió és Televízió Levelezési Rovata 1961 januárjában több száz levél kapcsán számolt be a tsz-ek munkafegyelmi problémáiról. Ö. Kovács 2010, 66–67. A Földművelésügyi Minisztériumnak Bejelentések Irodája néven szintén volt panaszirodája. 1960-ban ide is több száz levél érkezett. KOVÁCS 2013.

segítségével próbálták orvosolni. S a cél nem más volt, mint „*hogy falun, a szövetkezetekben is egyre kulturáltabb munkakörülményeket*” alakítsanak ki.¹³² A tsz tagság bevételeinek a háztáji mellett a közös gazdálkodásból eredendően négy forrása volt: a teljesített munkaegység utáni részesedésből, a bevitt földek földjáradékából, a premizálásból és a nem munkaegységre kiosztott jövedelmekből származó.¹³³ Ezeknek egy része természetbeni, a másik része készpénzbeli volt.¹³⁴ S a legnagyobb viták a premizálás körül bontakoztak ki.¹³⁵ Nagytílajban sok tagnak bérlet fejében szülő volt kiadva, mivel ezeknek a közös hasznosítását a tsz-ek nem tudták megoldani.¹³⁶

A Vas Megyei Termelőszövetkezetek Híradója kimondottan rövid fennállása ellenére, érdekes híreket adott a tsz-ek helyzetéről.¹³⁷ Kiderült belőle, hogy 1962-ig csak a gyári alkalmazottakat érintő munkaversenyek kiterjesztését tervezték a mezőgazdaságra is. E feladat megszervezését a falusi KISZ alapszervezetre bízták.¹³⁸ A Vas Megyei Termelőszövetkezetek Híradója beszámolt arról is, hogy a Magyar Közlönyben kormányhatározat jelent meg a termelőszövetkezeti gazdaságok

¹³² DR. RÁBA 1960, 4.

¹³³ Háztáji jövedelemből származó bevételekről kimondottan kevés és csak hozzátétőleges kimutatást sikerült felkutatnom. Így ezeknek a bemutatására a jelen tanulmány kereti között nem volt lehetőségem. A már sokszor idézett mezőgazdasági évkönyvekben az 1959-es és 1960-as évekre vonatkozóan voltak becslések, de ezek az 1961-es évről szóló kötetben már nem szerepeltek. Az egész megyére kiterjedő következtetések megfogalmazására egy 1992-ben publikált tanulmány vállalkozott. A szerzők csak a megye három járásának (a körmendi, a szentgotthárdi és a vaskúti) két-két tsz-ében, egy-egy önként jelentkező családdal vezettek rendszeresen számtartást. Így hat számtartás alapján elemezték a megye tsz-eit. Egy érdekes adatot emelnék ki: „*A család készpénzkiadásának 39%-a a háztáji gazdálkodással kapcsolatos, míg 61%-ot a család szükségletére használtak fel, melyből 14% az élelmezésre jutott.*” RENDEK-KOCSONDI-NÉMETH 1992, 389–408.

¹³⁴ Munkaegység számolása kezdetben kiemelkedő kérdés volt és munkafegyelmi problémákhoz vezetett.

¹³⁵ Egy 1962-ben megjelent cikk is a prémium adásának minél több tsz-re és munkafolyamatra történő bevezetését sürgette. Kiemelte a hagyományos munkaegység alapján számolt jövedelemfizetés gyengeségeit, különösen a hegyháti (mint pl.: Nagytílaj) tsz-ekre nézve. Megemlítette, hogy több száz holdon kapálatlan maradt a kukorica és 300 holdat ki kellett szántani. [Sz. n.] 1962c, 8. Szintén ebben az évben publikált másik cikk is a prémium fizetés előnyeiről számolt be. TAKÁCS 1960b, 5. Prémium fizetés előnyeiről lásd még: [Sz. n.] 1960j, 3.; [Sz. n.] 1960i, 8.; KERÉK 1960d, 8.

¹³⁶ Ennek kapcsán 1961-ben még azt hangsúlyozták, hogy csak ideiglenes állapot. Azonban ezeknek a területeknek az összevonása később sem történt meg, sőt az idő múlásával nőtt a nagyságuk. Itt merültek fel leginkább a munkafegyelmi problémák, mivel a háztáji és bérelt területek munkáinak elvégzése is arra az időre esett, amikor a tsz legfontosabb munkái voltak. A zárszámadás szerint: „*Termelőszövetkezeteink nagy része első évben folytatott közös gazdálkodást. Ezekben a tsz-ekben még nem látták tisztán a tagok termelőszövetkezeti gazdálkodás előnyét, mivel nagyüzemi tapasztalattal még nem rendelkeztek. Ez vonta maga után azt, hogy a munkához való hozzáállás területén is nagy hiányosságok voltak.*” VAML, XXIII. 356/b/49 Termelőszövetkezetek 1961. évi zárszámadása, 1962. március 25. Ehhez a beszámolóhoz hasonlóan másik újság-cikkekben is megjelent a háztáji föld problémája. Arról írtak, hogy sok helyen a háztájiban nevelt jószágok etetése céljából történt lopások szintén súlyos problémát jelentettek. [Sz. n.] 1960l, 3.; [Sz. n.] 1960m, 5. A közös takarmány saját célra való felhasználásának másik oka az volt, hogy nem voltak közös tárolók sem, így a tagoknak megőrzés vagy felhasználás céljából kiosztották a gabonát. Lásd: [Sz. n.] 1962a, 8.

¹³⁷ Az újság 1962 januárjában Vas Megyei Termelőszövetkezet Szakpropaganda Híradója néven jelent meg. 1963 júniusáig havonta nyolc oldalban a Vas megye Tanácsa VB Mezőgazdasági osztálya adta ki.

¹³⁸ Ennek az intézkedésnek a politikai, pedagógiai és gazdasági vonalát egyaránt hangsúlyozta az újságcikk. TAKÁCS 1962, 5.

országos versenyéről, a legjobb eredményeket elért tsz-ek kitüntetéséről és a szocialista munkaverseny intézményeinek a tsz-ekben való meghonosításáról.¹³⁹ Az üzemi élethez hasonlóan a falvakban is törekedtek a törzsgárdák kialakítására.¹⁴⁰ Nemcsak a gyári munkaversenyformákat honosították meg a községekben, hanem maguk a munkások is rendszeresen jártak ki a falvakba. Ezekről az eseményekről a Cipőgyár üzemi lapja is sokszor beszámolt és interjúalanyaim is emlékeztek rá. Ezeknek a látogatásoknak a valós oka az volt, hogy a tsz-ek ebben az időben nem rendelkeztek még tehergépkocsikkal és könyvelőik nem értettek a kettős könyveléshez.¹⁴¹ Interjúalanyaim elmondása alapján a látogatások alkalmával csak a tsz-elnökhöz, könyvelőhöz és persze gabonát hordani mentek a gyáriak. A többi családdal természetesen nem álltak kapcsolatban, hiszen egy-két évvel előtte még őket agitálták. A későbbi tsz elnök menyé így emlékezett a látogatásokra:

„Mindig jöttek. Megy a tsz? Hogyan megy? Mit csináljanak? Jöttek vacsorázni meg inni. Majdnem kéthetente. Jöttek a csirkéért, jöttek a borért meg mindenért. Mindig látogattak bennünket, mindig érdeklődtek.”¹⁴²

Az ekkor már gépkocsivezetőként dolgozó későbbi tsz elnök fia pedig így:

„Mert a tsz tagok nem akarták ám dolgozni, hiába voltak ám tsz tagok. Olyat mondtak, hogy meg kell gyűjtani a gabonát ne adjuk a Kádárnak. Vaskeresztesen hordtuk a gabonát cipőgyári autókkal vasárnap. Azok meg mulattak bent a kocsmában. Mert nem akartak dolgozni, mert azt mondták nem lesz ebből úgyse semmi se, mert elvették. Mert elvett az állam mindent.”¹⁴³

Ezzel szemben egy Vas Népében megjelent újságcikk alapján olyan esetről is olvastam, hogy egyik cipőgyári munkás társadalmi munkában megjavította a közös gazdaság lószerszámaait.¹⁴⁴

¹³⁹ [Sz. n.] 1962b, 5. Vas Népe arról számolt be, hogy több száz fiatal versenyzett szocialista brigád cím elnyerésért. TAKÁCS 1960d, 3.; TAKÁCS 1960e, 3.

¹⁴⁰ Sikeresen működő törzsgárdákról is írtak. JAKAB 1960, 3.

¹⁴¹ Vas Népében is többször olvastam erről a problémáról. Volt olyan eset, amikor 40 tsz könyvelő két napig tanulmányozta a kettőskönyvelést. [Sz. n.] 1960t, 8.

¹⁴² Interjú B.E.–vel és B.E. – nével 2013. október 5-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

¹⁴³ Interjú B.E.–vel és B.E. – nével 2013. október 5-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

¹⁴⁴ F. L. 1960a, 3.

A Sabaria Cipő szerint pedig az üzemi nőbizottság feladatai között szerepelt, hogy a tsz asszonyokra is gondot viseljenek.¹⁴⁵ Az üzemi lap arról is beszámolt, hogy a gyári és tsz-ben dolgozó családok szoros barátságban voltak. A gyár pártszervezetének vezetői segítették a falusi pártszervezet életét. A cipőgyáriak a XXII. pártkongresszus anyagának megértésében is támogatást nyújtottak a tsz tagoknak.¹⁴⁶ A tsz parasztság politikai nevelése sokszor megjelent a kor sajtójában is.¹⁴⁷ Munkafegyelmi problémákhoz kapcsolódott még az a vitás kérdés is, hogy a tsz a ki nem osztott javait az államnak adja-e el. A viták rendszeresen megjelentek a napilapokban. A cikkek szerint a termelőszövetkezeteknek erkölcsi kötelessége az állam felé értékesíteni a gabonát, hiszen a munkások rengeteget segítettek nekik.¹⁴⁸

A „munkás–paraszt” kapcsolatok általam is kiemelt sajátosságait kimondottan jól visszaadta egy újságcikk. Amelyből egy hosszabb részlet idézésével kívánom az eddig leírtakat összegezni és szemléltetni a kort jellemző propaganda és az olykor vele szemben álló valóság összetett kettőségét.

„Kialakult az üzemi patronázs mozgalom, amelynek mentén hónapokon keresztül jártak a munkások gépeket javítani, szertár istállókat építeni és gyakorlati kérdésekben tanácsot adni.(...) A munkások... azért (patronálták a tsz-eket), hogy ők városi emberek is több termékhez jussanak, és becsületes áron, ne pedig méregdrága szabadpiaci áron. A tsz-ek áruértékesítési tervének teljesítése ezt feltétlen lehetővé tette volna, ha minden tsz maradéktalanul teljesítette volna áruértékesítési tervét. (...) És vajon mit szólnak most azok a munkások, akik annak idején kijártak a tsz-ekbe, s még a vasárnapjaikat is feláldozták, hogy segítsenek például az aratásban? (...) Nem kerül a hét bármelyik napján sertéshús az asztalukra, és sorba kell állni érte az üzletek előtt? Nyilván kicsit megkeseredik a munkások szája és méltán érzik, úgy hogy a tsz parasztok egy része megfélemedezett a város, a munkásosztály segítségéről és arról, hogy hogyan dolgoztak a munkások a szövetkezet megerősítésén. Talán még az is újra eszébe jut egyiküknek-másikunknak, hogy amikor ők arattak a tsz-ben segítségképpen ugyanakkor egyes tsz tagok nem voltak hajlandók kimenni a gabonatáblákra.(...) A termelőszövetkezeti tagok egy része a szövetkezetek bizonyos hányada csak a saját, önző anyagi érdekét hajszolja és nem gondol a városi dolgozók, városi munkások érdekeivel, akik átsegítették őket a kezdet gondjain. (...)”¹⁴⁹

¹⁴⁵ Azt hogy ez alatt konkrétan mit értenek sajnos sem ebben, sem későbbi újságcikkekben nem fejtették ki. [Sz. n.] 1962d, 4.

¹⁴⁶ VARGA 1962, 2.

¹⁴⁷ A rumi tsz lemaradásának okaként is a politikai munka hiányosságait nevezik meg. [Sz. n.] 1960h, 2.

¹⁴⁸ „Elsősorban a tsz vezetőknek kell látniuk a felelősséget és mindent megtenniük azért, hogy a felesleg kenyérgabonájukat eladják a termelőszövetkezetek az államnak.” [Sz. n.] 1960f, 5. Hasonló cikkeket lásd még: KERÉK 1960b, 5.; FARKAS 1960, 5.; DR. KONKOLI 1960, 5.; [Sz. n.] 1960r, 3.

¹⁴⁹ D. KÓNYA 1960c, 3.

Kitekintés

A fenti oldalakon rövid összefoglalást adtam a vas megyei termelőszövetkezet szervezés és támogatás során folyamatosan változó „munkás–paraszt” kapcsolatokról, s ahol a rendelkezésemre álló források engedték az általam közelebbről is vizsgált nagytilaji eseményekre is rámutattam. Dolgozatom egy hosszú távú kutatás első állomásáról nyújt bepillantást. Az elemzésem alapelve: a több egymás mellett létező, s egyaránt létjogosultságot élvező történet bemutatása. Ehhez a gondolathoz híven folyamatosan bővitem beszélgetőpartnereim körét. Az interjúk gyűjtését két vonalon teszem meg. Egyrészt felkeresek termelőszövetkezetekben dolgozottakat, másrészt felveszem a kapcsolatokat az agitációba vagy a patronáló munkába bevont volt gyári munkásokkal is. Ideális esetben egy vas megyei gyár munkásaival történt beszélgetések után az adott üzemhez tartozó falu lakóit keresem fel.

Jelenleg például a Cipőgyár által szintén patronált egervölgyi és csipkerekai tsz-ben dolgozó interjúalanyok felkutatását végzem. Az oral history módszer vitatottságának ellenére hiszem, hogy az így kapott forrásokban gyakran vannak olyan információk, amelyek felderítésére másképpen nem lenne mód. Úgy gondolom, hogy elsősorban ezeknek az interjúknak köszönhetően tudom színesíteni a kollektivizálási hullámokról eddig megismert képet.

Függelék

Nagytilaj falutörténete 1945-től¹⁵⁰

Nagytilaj Vas megye délkeleti részén, a Hegyhát alsó szélén, a Vasvári kistérségben található. Közigazgatási határának területe a vizsgált időszakban 2482 kataszteri hold volt. A falu déli részén folyó Tilaj patak választja el Vas megyétől Zala megyét. 1945. március 27-én késő esti órákban érkeztek ide az első szovjet katonák, hamarosan megalakult a Földosztó Bizottság. A falunak 1968-ig volt önálló tanácsa, onnantól a tőle 4,5 km-re található bérbaltavári tanácshoz tartozott. 1946-ban 67 taggal megalakult a Paraszt Szövetség, és még ebben az évben egy három hónapos ezüstkalászos gazdatanfolyamot is indítottak. 1948-ban jött létre a postahivatal. 1960ban a község lélekszáma 1003 fő volt. Ez év őszén körülbelül 10 nap alatt alakult meg a II. Rákóczi termelőszövetkezet, Hervadtfa Zala megyei kistélepülést ekkor csatolták Nagytilajhoz, és ezzel Vas megyéhez. A termelőszövetkezetbe belépő családok száma: 147, a tagok száma: 184 fő volt. 1970-ben Tilajban megszüntették az iskolát is. 1988-ban Hervadtfával együtt már csak 281-en éltek itt, amelyből 136-an nyugdíjasok voltak. 1990-ben a faluban nem működött óvoda, iskola és rendőrség sem. Orvosi rendelés is csak hetente egyszer volt. A község nem rendelkezett tiszta ivóvízzel sem. A falu lakóinak száma mára már a 150 főt sem éri el.

Életrajzok

B.E. – NÉ (1940–)

Nagytilajban született. Két testvérével együtt nevelkedett. Apja paraszti munkát végzett, anyja háztartásbeliként dolgozott. Szüleinek összesen 16 kataszteri hold földje volt. Az általános iskola elvégzése után az otthoni gazdálkodásban segített. Húsz évesen ment férjhez. Huszonegy évesen Szombathelyre költözött a férjével, aki a Szombathelyi Sabaria Cipőgyárban gépkocsivezető volt. Szombathelyre költözése után nyugdíjas koráig ő is a Cipőgyárban dolgozott. Huszonhárom és huszonöt évesen születtek gyermekei. A munkahely mellett ő is és férje is minden héten kijárt Nagytilajba férje szüleinek besegíteni a háztáji gazdálkodásba, és a szőlő művelésébe.

B.E. (1934–)

Nagytilajban született. Apja paraszti munkát végzett, anyja háztartásbeliként dolgozott. Szüleinek összesen 18 kataszteri hold földje volt. Az általános iskola elvégzése után az otthoni gazdálkodásban segített. A Nagytilaji II. Rákóczi Ferenc termelőszövetkezet 1960-as megalakulása után egy évig traktorosként dolgozott a tsz földjein. Huszonhét évesen nősült meg, egy szintén nagytilaji származású nőt vett feleségül, akitől később két gyereke született. Ezt követően a Szombathelyi Sabaria Cipőgyárban soförként helyezkedett el és körülbelül egy éven keresztül ingázó életformára kényszerült. Miután a felesége is kapott a gyárban munkát, beköltöztek Szombathelyre, házat építettek. A munkahely mellett ő is és felesége is minden héten kijárt Nagytilajba szüleinek besegíteni a háztáji gazdálkodásba, és a szőlő művelésében.

¹⁵⁰ NAGY, 1989/2–1990/1, 61–99. VAML, XXIII.357/b/13 Nagytilaj MTSZ Telephely dokumentáció, 1966. Vasvármegye, 1990. november 11.

H. B. (1953–)

Nagytilajban született. Apja paraszti munkát végzett, anya háztartásbeliként dolgozott. Egy testvére volt. Szüleinek összesen 5 kataszteri hold földje volt. Az általános iskola elvégzése után a Szombathelyi Műszaki Szakképző Iskola és Kollégium Gépipari és Szakközépiskolába járt. Ezután egy évig egy zalaegerszegi gépgyárban lakatosként, majd hét évig diszpécserként dolgozott. Ebben az időben két évig katonai szolgálatot is teljesített. Huszonhat évesen megnősült, egy gyermeke született. Tizenöt éven keresztül egy malomban dolgozott, majd 1992-től vállalkozóként tevékenykedik. Immáron tíz éve él ismét Nagytilajban és 500 hektár holdon gazdálkodik.

H. Gy. –NÉ (1937-)

Nagytilajban született. Apja polgári iskolát végzett, gazdaként dolgozott egy közelben lévő uradalomban, majd később saját földbirtoka lett. Anya háztartásbeliként dolgozott. Hat testvérével együtt nevelkedett. Szüleinek összesen 6 kataszteri hold földje volt. Az általános iskola elvégzése után az otthoni gazdálkodásban segített. Huszonegy éves volt, amikor meghalt az egyik, huszonhét éves nővére, aki két, egy kilenc és egy hét éves gyereket hagyott hátra. Családi rábeszélésre ekkor, huszonegy évesen férjhez ment a megözvegyült sógorához és felkarolta a félárva sorba kerülő gyerekeket. Két évvel később egy fiút szült. A gyerekek nevelése mellett, besegített férjének a termelőszövetkezeti feladatok ellátásába, de a termelőszövetkezetbe nem lépett be. Harmincnégy éves korától három éven keresztül leszedőként dolgozott a zalaszentgróti Gyümölcs–Zöldség Göngyölegellátó és Gyártó Országos Szövetkezeti Vállalatnál. Negyvennégy éves korától, hét éven keresztül, nyugdíjba vonulásáig a Bérbaltavári Községi Közös Tanács Végrehajtó Bizottságánál kisbíró volt.

H. Gy. (1927–)

Nagytilajban született. Apja paraszti munkát végzett, anya háztartásbeliként dolgozott. Huszonegy évesen vett feleségül egy szintén Nagytilajból származó nőt. Tőle két gyermeke született. Felesége huszonhét évesen meghalt, ekkor annak húgát vette el. Második feleségével egy közös gyermeket is felneveltek. A Nagytilaji II. Rákóczi Ferenc termelőszövetkezet 1960-as megalakulás után az állattenyésztési feladatokat látta el. Három évig a zalaszentgróti Gyümölcs–Zöldség Göngyölegellátó és Gyártó Országos Szövetkezeti Vállalatnál is dolgozott. Az egyik közeli faluban működő, Szombathelyhez tartozó Állattenyésztő Szakképző Iskolát is elvégezte. Több éven keresztül a termelőszövetkezet vezetőségi tagja volt.

K. K.- NÉ (1939–)

Nagytilajban született. Apja paraszti munkát végzett, anya háztartásbeliként dolgozott. Egy testvére volt. Szüleinek összesen 14 kataszteri hold földje volt. Az általános iskola elvégzése után az otthoni gazdálkodásban segített. Húsz évesen ment férjhez egy szintén Nagytilajból származó férfihoz. Huszonkettő és huszonhat évesen szült. A Nagytilaji II. Rákóczi Ferenc termelőszövetkezet 1960-as megalakulása után nyugdíjas koráig a termelőszövetkezetben dolgozott.

Források**Vas Megyei Levéltár (VAML)**

XXIII.357/b/13 (Vasvári Járási Tanács Építési – Közlekedési Osztály Tervadalékok 1964) Nagytilaj MTSZ Telephely dokumentáció, 1966.

XXIII. 356/b/49 (Vasvári Járás Tanács VB Mezőgazdasági Osztály 1963– 1965 Gyenge tsz anyaga) Gyenge tsz nyilvántartólap, 1966.

XXIII. 356/b/49 (Vasvári Járás Tanács VB Mezőgazdasági Osztály 1963– 1965 Gyenge tsz anyaga) Gyenge tsz nyilvántartólap, 1963.

XXIII. 356/b/49 (Vasvári Járás Tanács VB Mezőgazdasági Osztály 1963– 1965 Gyenge tsz anyaga) 1963. évi I. félévi beszámoló a gyenge termelőségvetkezetek állami támogatásának felhasználásáról, 1963. július 23.

XXIII. 356/b/49 (Vasvári Járás Tanács VB Mezőgazdasági Osztály 1963– 1965 Gyenge tsz anyaga) Vasvári járás termelőségvetkezeteinek fontosabb mutatói.

XXIII. 356/b/49 (Vasvári Járás Tanács VB Mezőgazdasági Osztály 1963– 1965 Gyenge tsz anyaga) Termelőségvetkezetek 1960. évi zárszámadása, 1961. április 10.

XXIII. 356/b/49 (Vasvári Járás Tanács VB Mezőgazdasági Osztály 1963– 1965 Gyenge tsz anyaga) Termelőségvetkezetek 1961. évi zárszámadása, 1962. március 25.

Berzsenyi Dániel Könyvtár (BDK)

NAGY Gyula, Nagytilaj község helytörténete. (gépirat)

Interjúk

Interjú B.E.-vel 2013. október 5-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

Interjú B.E.-nével 2013. október 5-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

Interjú H. B.-vel 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

Interjú H. Gy.-nével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

Interjú K. K. -nével 2013. október 4-én, készítette Kisőrsi Zsófia. (A szerző tulajdonában.)

Feldolgozott folyóiratok

Ágoston Ottó 1961. „Az előttünk álló mezőgazdasági feladatokról”: Vasi Fiatalok 3, 5.

ANGLER László 1962. „Tsz.- klubok szervezésének kérdése a sárvári járásban”: Vasi Népművelés 1, 7–9.

BARKI Andrea –ERŐS Zoltán–SIMON B. Árpád–TERSZTYÁNSZKY Krisztina 1990. november 11. „Az út végén: Nagytilaj.”: Vasvármegye, 8–9.

BÉKÉS József 1961. november. „A téli hónapok kulturális tervei”: Savaria Cipő 11, 3.

CZIRÁK Ferenc 1960. „Tovább a megkezdett úton”: Tanácstagok Tájékoztatója 1, 3–4.

DÁVID József 1963. augusztus 9. „A mostoha falu. Nagytilaj helyzete, problémái”: Vas Népe 184, 3.

DÉSI Máttyás 1971. augusztus 7. „A Pártmunka új formái, módszerei”: Pártélet 7–8, 89–90.

- D. KÓNYA Lajos 1960a. augusztus 2. „Szövetkezeti parasztok a Balatonnál”: Vas Népe 178, 5.
- D. KÓNYA Lajos 1960b. augusztus 5. „A szövetkezet segítőitársai”: Vas Népe 181, 3.
- D. KÓNYA Lajos 1960c. november 23. „A termelőség-szövetkezeteken a sor”: Vas Népe 292, 3.
- DÖRNYEI László 1959. június. „Hogyan segítette és segíti a Hazafias Népfront bizottsága a termelőség-szövetkezetet”: Vasi Népfonthíradó 1, 6.
- ELEK Tibor 1960a. augusztus 28. „A könyvtár és a falu”: Vas Népe 203, 3.
- ELEK Tibor 1960b. október 14. „A sitkei tsz-ben is számítanak a fiatalokra”: Vas Népe 254, 3.
- FARKAS Mihály 1960. szeptember 16. „Látogatóban a szövetkezetekben”: Vas Népe 224, 5.
- F. L. 1960a. augusztus 23. „Cipőgyári munkások és egyházasrádóci tsz-tagok tájékoztatója”: Vas Népe 198, 3.
- F. L. 1960b. szeptember 18. „Ülést tartott a Vas megyei Népfront-bizottság elnöksége”: Szabad Föld 214, 1.
- DR. GODA Lászlóné 1960. „Vöröskeresztes munka a tsz-községekben” Vasi Vértó 2, 5.
- HORVÁTH János 1960. november 16. „Egyre több falusi dolgozó vesz részt társasutazásokon, kirándulásokon”: Vas Népe 287, 5.
- HORVÁTH Margit 1962. „A magyar falu ábrázolása irodalmunkban”: Vasi Népművelés 4,1–30.
- HORVÁTH Mária 1962. „Utmutató a klubok működéséhez”: Vasi Népművelés 3,1–18.
- JAKAB Pál 1960. november 2. „Hogyan alakítsák ki a táblákat a termelőség-szövetkezetekben?»: Vas Népe 273, 3.
- KEMÉNY Jenő 1960a. szeptember 14. „Jelentős társadalombiztosításban részesülnek a tsz-ek”: Vas Népe 222, 3.
- KEMÉNY Jenő 1960b. szeptember 25. „A termelőség-szövetkezeti tagok anyasági segélyéről”: Vas Népe 233, 9.
- KERÉK László 1960a. augusztus 11. „Hogyan lenne jobb? A Pintér család gondjai”: Vas Népe 187, 3.
- KERÉK László 1960b. szeptember 11. „Még több sertést vár a megye a termelőség-szövetkezetektől”: Vas Népe 219, 5.
- KERÉK László 1960c. október 4. „Kettőből egy...”: Vas Népe 244, 5.
- KERÉK László 1960d. október 23. „Jó kezekben a bobai határ”: Vas Népe 263, 8.
- DR. KONKOLI István 1960. október 9. „A Mindszenti Lenin almáskertje”: Szabad Föld 237, 5.
- LÉNÁRT Lajos – SIPOS József 1960. október 30. „Az egységes paraszti osztály kialakulásának problémái megyékben”: Vas Népe 270, 3.
- NAGYISTÓK Sándor 1960. szeptember 11. „Nemcsak értjük, hanem érezzük is a munkás paraszt szövetséget...”: Szabad Föld 217, 6.
- NAGY Péter 1978. január 1. „Nagytilaj”: Vas Népe 1, 7.

- DR. RÁBA László 1960. augusztus 4. „A termelőségvetkezetekre is kötelező a munkavédelmi szabályok megtartása”: Vas Népe 180, 4.
- [Sz. n.] 1960a. „Megyénk termelőségvetkezeteinek első évtizede”: Tanácsstagok Tájékoztatója 4, 5.
- [Sz. n.] 1960b. január. „Ismerkedés a szövetkezettel”: Vasi Népfonthíradó 3, 8.
- [Sz. n.] 1960c. augusztus 7. „Üzemi dolgozók segítsége a termelőségvetkezeteknek”: Vas Népe 183, 3.
- [Sz. n.] 1960d. augusztus 10. „Mérlegen a megye tsz-einek gazdálkodása, fejlődése”: Vas Népe 186, 1.
- [Sz. n.] 1960e. augusztus 27. „Kitüntetett tsz-elnök”: Vas Népe 202, 3.
- [Sz. n.] 1960f. szeptember 2. „A nyári munkák tapasztalatairól, az őszi vetés és betakarítás előkészületeiről”: Vas Népe 208, 5.
- [Sz. n.] 1960g. szeptember 4. „Hírek”: Szabad Föld 210, 6.
- [Sz. n.] 1960h. szeptember 8. „A cipőgyári törzsgárda-ünnepségről”: Vas Népe 214, 2.
- [Sz. n.] 1960i. szeptember 25. „Kilenc hónap után”: Vas Népe 233, 8.
- [Sz. n.] 1960j. szeptember 20. „Nők helytállása a tsz-ekben”: Vas Népe 228, 3.
- [Sz. n.] 1960k. szeptember 28. „Tsz-házasságok”: Vas Népe 237, 5.
- [Sz. n.] 1960l. szeptember 30. „Hét éve a szövetkezetben”: Vas Népe 239, 3.
- [Sz. n.] 1960m. szeptember 30. „A helyes üzemszervezés”: Vas Népe 239, 5.
- [Sz. n.] 1960n. október 9. „A gabonafelvásárlásról”: Vas Népe 249, 3.
- [Sz. n.] 1960o. október 18. „Tízéves a szervezett falusi könyvterjesztés”: Vas Népe 258, 3.
- [Sz. n.] 1960p. október 23. „Jövőre mi is tsz tagok leszünk”: Vas Népe 263, 9.
- [Sz. n.] 1960q. október 27. „Több ezer forintot költ a megyei tanács a falusi klubokra”: Vas Népe 267, 5.
- [Sz. n.] 1960r. november 11. „Számadás előtt a sárvári Példamutatás Ifjúság Tsz-ben”: Vas Népe 282, 3.
- [Sz. n.] 1960s. november 16. „Javul a falu könyvellátása”: Vas Népe 287, 3.
- [Sz. n.] 1960t. november 20. „Számoló emberek”: Vas Népe 289, 8.
- [Sz. n.] 1960u. november 26. „Milyen legyen a falusi könyvtárak gyűjteménye?»: Vas Népe 295, 5.
- [Sz. n.] 1960v. november 29. „Vasi tsz-tagok Hévízen”: Vas Népe 298, 3.
- [Sz. n.] 1961. szeptember. „Tovább erősödik üzemünk és a nagytilaji Rákóczi tsz barátsága”: Savaria Cipő 9, 3.
- [Sz. n.] 1962a. „Válaszolunk az olvasónak, Meg lehet-e vonni a tsz-tagtól a háztáji föld használati jogát?»: Vas megyei termelőségvetkezetek Híradója 3, 8.
- [Sz. n.] 1962b. „Kormányhatározat a tsz-ek országos termelési versenyéről”: Vas megyei termelőségvetkezetek Híradója 9,5.

- [Sz. n.] 1962c. „Bevált-e a jövedelemelosztás új módszere a vasvári járásban?": Vas megyei termelőszövetkezetek Híradója, 10, 8.
- [Sz. n.] 1962d. augusztus. „Lányok-asszonyok": Savaria Cipő 8,4.
- [Sz. n.] 1962e. december. „Új győzelmek felé": Savaria Cipő 12,1.
- TAKÁCS Ferenc 1959. július 5. „Megváltás volt a halál... Nagytilaj község régi és új életéről" Vas Népe 136, 7.
- TAKÁCS Ferenc 1960a. augusztus 19. „Aki nem akart tsz-tag lenni": Vas Népe 195, 5.
- TAKÁCS Ferenc 1960b. szeptember 14. „Pontszerzési láz Egervölgyön": Vas Népe 222, 5.
- TAKÁCS Ferenc 1960c. szeptember 24. „Miért egyesítjük a termelőszövetkezeteket?": Vas Népe 232, 5.
- TAKÁCS Ferenc 1960d. november 4. „Kétszáz parasztfiatal": Vas Népe 275, 3.
- TAKÁCS Ferenc 1960e. november 18. „Több mint kétszáz fiatal traktoros": Vas Népe 287, 3.
- TAKÁCS László 1962. „A mezőgazdasági termelési versenyeket használjuk fel a parasztfiúság szocialista nevelésére": Vas megyei termelőszövetkezetek Híradója 2,5.
- TÓTH Zoltánné 1961. június. „Üzemünk szocialista brigádjának munkájáról": Savaria Cipő 6,2.
- UDVARDI 1960. november 24. „A tsz-tagok önszegélyezéséről": Vas Népe 293, 3.
- VARGA István 1962. január. „Köszönet a sok hasznos segítségért!": Savaria Cipő 1, 2.

Bibliográfia

- A Magyar Szocialista Munkáspárt Határozatai és Dokumentumai 1956–1962. Kossuth, Budapest, 1964.
- BALOGH József 1989. „Az egyik hajdani» kiválasztott, Horváth Tibor: Bük": Vasi Szemle 3, 352–356.
- BERTAUX, Daniel – THOMPSON, Paul 1997. *Between Generations: Family Models, Myths, and Memories*, Oxford University, Oxford.
- CONNERTON Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- CZIRÁK Ferenc 1981. „A termelőszövetkezeti mozgalom 20 éve és további feladatok": Vasi Szemle 2, 171–184.
- CSISZÁR Károly 1989. „Egy tsz szervező emlékeiből": Vasi Szemle 3, 362–364.
- ESTÓK János – FEHÉR György – GUNST Péter – VARGA Zsuzsanna (szerk.) 2003. *Agrárvilág Magyarországon 1848–2002. Argumentum Magyar Mezőgazdasági Múzeum*, Budapest, 303–310.
- FARKAS Gyöngyi 2004. „Paraszi társadalom és kollektivizálás Veszprém megyében (1948–1956)": Fehér György (szerk.): *A Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei 2001–2004*. Budapest, 224–242.
- FARKAS Gyöngyi 2009. „»... a külső látszat és a nagy hangoskodás dacára szemben állott a népi demokrácia társadalmi rendjével...«": *Korall* 36, 5–30.
- FARKAS Gyöngyi 2010. *Hatalom és falusi társadalom az 1950-es években. Tüntetések a kollektivizálás ellen.* (PhD– disszertáció) Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest.

- GYÁNI Gábor 2000. Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. Napvilág, Budapest, 128–144.
- GYARMATI Gyöngyi 2005. „Az oral history kézikönyve”: Múltunk 4, 196–200.
- HALBWACHS, Maurice 1992. On Collective Memory. University of Chicago Press.
- HORVÁTH Sándor (szerk.) 1960. Vas Megyei Termelőszövetkezetek Évkönyve 1959. Vas megye Tanácsa VB Mezőgazdasági osztálya, Szombathely.
- HORVÁTH Sándor (szerk.) 1961. Vas Megyei Termelőszövetkezetek Évkönyve 1960. Vas megye Tanácsa VB Mezőgazdasági osztálya, Szombathely.
- HORVÁTH Sándor (szerk.) 1962. Vas Megyei Termelőszövetkezetek Évkönyve 1961. Vas megye Tanácsa VB Mezőgazdasági osztálya, Szombathely.
- JUHÁSZ Pál 1989. „A falu megszállása”: Vasi Szemle 3, 370–373.
- KÁLDOS Gyula 1989. „» Erősek akkor leszünk, ha biztosíték van a lábuk alatt «, Tőke János (1919–1987)”: Vasi Szemle 3, 350–352.
- KARLAKI Orsolya 2005. „Ritka minta: a fehér holló őrs”: Múltunk 4, 128–148.
- KRAJEVSZKY Gizella–TAKÁCS Miklós (szerk.) 1964. Vas Megyei Hírlapok és Folyóiratok Bibliográfiája 1777–1963. Berzsényi Dániel Megyei Könyvtár, Szombathely.
- KÖVÉR György 2011. „Írott orális történelem”: Forrás 7–8, 176–191.
- LÉNÁRT András 2010. „A párt a földeken, Agrárkérdések Szombathelyen, 1945–1961”: VALUCH-Tibor (szerk.): Tanulmányok Szombathely történetéből, 1945–1990. Szombathely, 111–134.
- MAJTÉNYI György 2002. „Emlékezés és személyiség”: Aetas 17, 2–3.
- NAGY Gyula 1989–1990. „» Édes magyar hazám földjének darabja... «Emlékező tanulmány”: Jelentkezünk 2–1, 61–99.
- NOVÁK CSABA Zoltán 2005. „A párt szolgálatában: Kádersors a Székelyföldön”: Múltunk 4, 100–127.
- Ö. KOVÁCS József 2008. „»Ekkora gyűlölet még nem volt a falunkban, mint most.« Szövegek és kommentárok az erőszakos kollektivizálás befejező hullámáról”: Századvég 47, 37–69.
- Ö. KOVÁCS József 2009a. Dokumentumok a kollektivizálás idejéből (1958–1961), Korall 36, 160–178.
- Ö. KOVÁCS József 2009b. „»Sűrített népnevelő« . A kollektivizálás tapasztalattörténetei (1958–1959)”: Korall 36, 31–55.
- Ö. KOVÁCS József 2010. „Az» alávetettség racionalizálása «levélírók kommunikációs gyakorlata 1956 után” Korunk 3, 62–68.
- Ö. KOVÁCS József 2012a. A paraszti társadalom felszámolása a kommunista diktatúrában, A vidéki Magyarország politikai társadalomtörténete 1945–1965. Korall, Budapest, 169–391.
- Ö. KOVÁCS József, 2012b. „Belső hódítás. »A föld népe« közelről és távolról Magyarországon 1960-ban”: BÖGRE Zsuzsanna – KESZEI András – Ö. KOVÁCS József (szerk.): Az identitások korlátai. L'Harmattan, Budapest, 143–155.

- PAÁL Zsuzsanna 2012. „Egyéni parasztsorsok és kollektív identitásvesztés”: BÖGRE Zsuzsanna–KESZEI András–Ö. Kovács József (szerk.): Az identitások korlátai. L'Harmattan, Budapest, 155–167.
- PERKS, Robert –ALISTAIR Thompson 1998. The Oral History Reader. Routledge, London.
- PETŐ Andrea 2003. Napasszonyok és holdkisasszonyok: A mai magyar konzervatív politizálás alaktana, Balassi, Budapest, 32–38.
- PÖDÖR György 1989. „» Elmegy a kútágas «, Kneisz Ferenc: Vasszilvagy” Vasi Szemle, 1989/3, 357–361.
- PÓSFAI János 1989. „A történelmet nem írhatjuk át (Levél a szerkesztőnek)”: Vasi Szemle 3, 365–369.
- RÁZSÓ Imre –KOVÁCS Tibor –TIBOLD Vilmos 1961. „Vas megye mezőgazdasági gépesítési tervének irányelvei”: Vasi Szemle 1, 3–33.
- RENDEK László – KOCSONDI József – NÉMETH József 1992. „A háztáji gazdaságok vizsgálatának eredményei Vas megyében az 1960-as évek első felében”: Vasi Szemle 3, 389–408.
- ROMSICS Ignác 2010. Magyarország története a XX. században. Osiris, Budapest.
- SOMMER, Barbara W. – QUINLAN, Mary Kay 2002. The Oral History Manual, Walnut Creek, AltaMira.
- SZARKA Eszter 2005. „» Úgyhogy körülbelül így történt...«Egy önéletrajzi elbeszélés és értelmezése”: Múltunk 4, 149–185.
- SZÉLES Gyula 1972. „A hegyháti termelőszövetkezetek működésének üzemgazdasági értékelése 1960–1968”: Vasi Szemle 3, 321–343
- SZIMEDLI Józsefné 1989. „A termelőszövetkezeti mozgalom Vas megyei dokumentumaiból 1957–1962”: Vasi Szemle 3, 334–344.
- THOMPSON, Paul Richard 1990. The Voice of the Past: Oral History. Oxford University, Oxford.
- TÓTH Eszter Zsófia 2003a. „» Én nem istenítem Kádárt, de olyan ember volt... «Egy Állami Díj emlékezete munkásnők életút-elbeszéléseiben”: RAINER M. János (szerk.): Múlt századi hétköznapiak. Tanulmányok a Kádár-rendszer kialakulásának időszakáról. 1956-os Intézet, Budapest, 211–244.
- TÓTH Eszter Zsófia 2003b. „» Éppen ma 52 éve mentem férjhez. Ez szörnyű. «: Időkezelés munkások és munkásnők életút-elbeszéléseiben ”: MAYER László – TILCSIK György (szerk.): Személyes idő – történelmi idő. Szigatúra Nyomda és Kiadó Kft, Kőszeg, 269–274.
- TÓTH ESZTER Zsófia 2003c. „Mi lesz akkor, ha meggyökerezek?»: Korall 13, 49–64.
- TÓTH ESZTER Zsófia 2005. „Munkásság és az oral history”: Múltunk 4, 78–99.
- TÓTH ESZTER Zsófia 2007. „» Puszi Kádár Jánosnak «Munkásnők élete a Kádár korszakban mikro-történeti megközelítésben”. Napvilág, Budapest.
- TÓTH ESZTER Zsófia 2011a. „Exnarkós körök...”: Forrás 7–8, 211–224.
- TÓTH Eszter Zsófia 2011b. „Parasztlányokból munkásasszonyok”: CSERI Miklós– KÓSA László T. – BEREZCKI Ibolya (szerk.): Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. Magyar Néprajzi Társaság és a szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeum, Szentendre, 405–422.

- UDVARNOKY Virág (szerk.) 2007. „Elbeszélt történelem” Replika 58, 27–129.
- Valuch Tibor 2011. Magyarország társadalomtörténete a XX. század második felében, Osiris, Budapest.
- VANSINA, Jan – MADISON, Wis 1985. Oral Tradition as History. University of Wisconsin Press.
- VARGA Zsuzsanna 1999. „Termelőszövetkezetek az agrárirányítás és a paraszti érdek erőterében az 1950-es évek végén és az 1960-as évek elején”: Agrártörténeti Szemle 1–4, 178–211.
- VARGA Zsuzsanna 2001. Politika, paraszti érdekérvényesítés és szövetkezetek Magyarországon 1956–1967. Napvilág, Budapest.
- VARGA Zsuzsanna 2006. „1956 hatása a Kádári agrárpolitikára”: ROMSICS Ignác (szerk.): 1956 okai, jelentősége és következményei. Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 299–315.
- VARGA Zsuzsanna 2012a. „Fél lábbal a földön, fél lábbal az iparban... (A kétlakiakról szóló diskurzus főbb fordulópontjai az államszocializmus időszakában)”: BARTHA Eszter–VARGA Zsuzsanna (szerk.): Határokon túl. L'Harmattan, Budapest, 93–107.
- VARGA Zsuzsanna 2012b. „Mit ér a munkás, ha a paraszt (is)? A falusi munkásság és hatalom a Kádár-korszakban”: Korall 49, 37–57.
- VARGA Zsuzsanna 2012c. „Mi történt a szovjet kolhoz-modellel Magyarországon? Egy adaptációs kísérlet vázlatos története”: MAJOROS István (szerk.): Háborúk, békék, terroristák. Székely Gábor 70 éves. ELTE, Új-és Jelenkori Egyetemes Történeti Tanszék, Budapest, 627–640.
- VARGA Zsuzsanna 2012d. „Paraszti ellenállás és alkalmazkodás a kollektivizálás befejező szakaszában, 1959–1961”: SCHLETT András (szerk.): Földindulások – sorsfordulók. Kollektivizálás, agrárvilág és vidéki változások a XX. század második felében. Pázmány Press, Budapest, 101–115.
- VÉRTESI Lázár 2004. „Oral history”: Aetas 1, 158–172.
- WERTSCH, James V. 2002. Voices of Collective Remembering. Cambridge University Press Cambridge.
- ZSIGMOND László 1965. „Tovább az úton: Mezőgazdaságunk fejlődése 1960–1965”: Vasi Szemle 2, 162–183.

Internetes hivatkozások

- KOVÁCS Csaba 2013. „Gazdák panaszai a kollektivizálás végén”: ArchívNet 1. http://archivnet.hu/hetkoznapok/a_kollektivizalas_befejezo_hullamanak_idejen_keletkezett_panaszok_nehany_sajatossaga.html (Utolsó letöltés: 2013.november 1.)
- MURAI András–TÓTH ESZTER Zsófia 2011. Helyzetfüggő. A kontextus szerepe a személyes emlékezet társas szerveződésében. Médiakutató. http://www.mediakutato.hu/cikk/2011_01_tavasz/08_kontextus_szerepe (Utolsó letöltés: 2013.október 28.)

Ez a lap üres

KOVÁCS RAMÓNA

A modern koreai ember vallásos élete – a vallásosság a spiritualizmus ezer módja

Bevezető

Több koreai vallással foglalkozó előadás meghallgatása után Koreába érkezve személyesen is megtapasztalhattam azt a kivételes szinkretizmust és vallási és spirituális együttélést, amelyet e tanulmányban hangsúlyozni szeretnék. Ahogy a Koreáról beszámoló írások többsége leírja, ahogy sötétedik, úgy gyűlnak ki a fények és jelennek meg egymást után a fehér és piros keresztetek szerte a városokban, jelölve, hogy ott templom vagy katedrális található. Napközben könnyen láthatunk idős férfiakat Isten szavaival teleírt transzparenszekkel, vagy hallhatunk az utcán sétálva vallásos dalokat éneklő keresztény aktivistákat. A metrón véletlenül egy csuhás buddhista pap mellé ülünk, vagy, ahogy ismét feljövünk az utcára, a következő sarkon egy lány kedvesen beszédbe elegyedik velünk, és végül a kezünkbe nyom egy kis könyvet, ami a Jehova-tanúk életvitelét igyekszik népszerűsíteni. Ilyen és hasonló dolgokat tapasztaltam egy hónap leforgása alatt. Amit először hallottam a koreai emberek gondolkodásával kapcsolatban, az a konfucianizmus volt, és azt is tudtam, hogy a buddhizmus nagy befolyással bír a Távol-Keleten. Ahogy koreai emberekkel ismerkedtem, mindig is kíváncsi voltam a gondolkodásmódjukra. Sok közülük lehet, hogy egyáltalán nem vallásos, de időközben sokan egy keresztény közösség aktív tagjai és minden vasárnap délelőtt templomba járnak. Összefoglalva ezen tapasztalatokat és információkat döntöttem úgy, hogy szeretnék többet megtudni a koreai emberek vallásos életéről, és ez az oka annak is, hogy ezt az összetett témát választottam tanulmányom tárgyának.

Az egyetemi előadásokon hallottakon kívül a tanulmány megírásakor saját tapasztalataimra is támaszkodtam. A témáról a tudományos forrás is nagyon gazdag, hisz sok nyugati kutató is érdeklődik e különleges terület iránt. Az általam feldolgozott könyvek nagy része egy konkrét területtel foglalkozik (pl. koreai buddhizmus, koreai katolicizmus, stb.), de használtam tudományos folyóiratok cikkeit, statisztikákat és weboldalakat is. A tanulmányban leírtak vizuális megjelenítéseként a Függelékben általam készített fotókat is bemutatok.

Az évszázadok során számos vallás fejlődött és keveredett a Koreai-félszigeten. Manapság a buddhizmust és a kereszténységet említhetjük, mint fő vallások. A második fejezetben hangsúlyoznám, mi is az, amiben a koreai emberek hisznek, még ha azok a spirituális utak és gondolkodásmódok nem is feltétlenül tekinthetők vallásnak és nincsen intézményesített rendszerük sem. A témát nem fedtem le teljes egészében, de ezen tanulmányban bemutatom (1) a sámánizmust, mert ezt tekinthetjük a félsziget első spirituális gyakorlatának, (2) a konfucianizmust, hiszen ezen ideológia mélyen gyökerezik a koreaiak gondolkodásában a modern korban is, (3) a *geomanciát*, ami nem is igazán tudományos, és nem is vallásos, de praktikus tudás és gyakorlat, és (4) a nem hivatalos vallásokat és spirituális módszereket, mint a jóslás és a szerencse keresésének lehetőségei.

Koreának megvan az a sajátos tulajdonsága, hogy az ott létező vallások nagy része megvan sok más országban is, de ahogy Koreában megjelennek, egyedi elemeket kapnak. A Koreai Köztársaság

tekinthető „az igazi vallásos pluralizmus országának”.¹ Vannak írott hagyomány nélküli és nem történelmi, hivatalos és nem hivatalos vallások. A különböző hagyományok között azonban kapcsolat van: „befolyás, kölcsönzés, beolvadás, összeolvadás, szinkretizmus, párbeszéd, együttműködés, kihívás és reakció”.² Ezen egyedülálló jelensége ellenére még mindig vannak, és nem is kis számban, a statisztikák szerint a koreai lakosság körülbelül fele, akik vallástalannak tekintik magukat.

A harmadik fejezetben ennek a szinkretizmusnak és együttélésnek a megjelenését vizsgálom, hogyan élhetnek a fent említett vallások egymás mellett és bizonyos esetekben hogyan működnek együtt. Némelyik többet tud nyújtani a másiknál, de mindegyiknek igazodnia kell a modernizációhoz, ami teljesen új értékrendszert hoz magával a hagyományos erkölcsökhöz képest. Megemlítem a nők helyzetét egy férfi-orientált társadalomban, hiszen a kereszténység érkezése enyhített egy kicsit az eredetileg szigorú női életvitelen. Természetesen ez a téma önmagában lehetne egy tanulmány tárgya, de itt csak érinteni szeretném ezt a területet, bemutatva ezzel is a kereszténység egyik plusz funkcióját a hagyományos koreai vallásokhoz képest.

Ami a technikai megalkotást illeti, a tanulmányban a koreai neveket és kifejezéseket úgy írom, ahogy az a megjelölt forrásban megtalálható, és a lábjegyzetben feltüntetem koreaiul és klasszikus koreaiul is. A bibliográfiában olvasható az összes felhasznált és megjelölt könyv, folyóirat, cikk, stb.

A tanulmányban több olyan területet is érintek, amelyek önmagunkban is érdemesek lennének önálló kutatásra, de ezen tanulmány célja a közöttük fennálló kapcsolat bemutatása, nem történelmi, hanem a modern koreai társadalomban való megjelenésük vizsgálata. Véleményem szerint a koreai emberek életmódja és gondolkodása csak akkor érhető meg, ha a sok kisebb részletből összeállt nagy egészként tekintjük át. A kisebb részletek együttélése teszi Dél-Korea vallásos életét olyan különlegessé. A tanulmány elolvasása után számos kérdés merülhet fel bennünk, de ez is csak a jelenség sokszínűségét támasztja alá. Ugyan létezik már számtalan tanulmány erről a területről, még mindig vannak érintetlen részek a koreai kutatások e területén. Remélem, hogy ezekből sikerül valamennyit bemutatnom az általános leírás helyett az egyedülálló jellemzők vizsgálatával, és remélem azt is, hogy az olvasót gondolkodásra készteti és érteni fogja, mit is értek az alatt, amikor azt mondom, hogy ez a fajta vallásos vagy spirituális élet olyan egyedi együttélés.

Intézmény nélküli spiritualizmus és ideológia

Hogyan foglaljuk össze, hogy miben hisznek a koreaiak?

Sokan említik a *'vallás'* szót egy problematikus kifejezésnek, amikor az lenne a téma, hogy miben hisznek vagy mit követnek a koreai emberek. (Már ma a *'vallás'* szó definíciója is egy vitatott téma önmagában, de ezen dolgozat célja nem ennek meghatározása, hanem részleteinek megvalósulása a Koreai-félszigeten.) Az elmúlt évszázadokban, a koreai vallás egy különleges területté vált. A *'vallás'* szó csak a 19. században jelent meg. Don Baker, figyelembe véve a koreai emberek különféle vallásokhoz, hitekhez, spirituális gyakorlatokhoz és ideológiákhoz való hozzáállását, könyvének a

¹ KEEL 2010, 16.

² KEEL 2010, 17.

'Korean Spirituality' címet adta.³ Ugyanerre a témára Grayson a 'Korean religious traditions' terminust használja,⁴ míg Kim Chongsuh 'religious pluralism'-nek nevezte a jelenséget. Ez a vallási pluralizmus egy egyedi koreai sajátosság, mivel Koreában mindig is volt valamilyen formája a vallásosságnak, még ha időről időre változott is más népek gondolkodásának átvételével.⁵ Ami Koreát illeti, ma a „három nagy” a buddhizmus, a protestantizmus és a katolicizmus, amelyek mind külföldről származnak, viszont a koreai vallások történetének feltárásakor kihagyhatatlan az ezek előtt jelen levő népi hit és/vagy sámánizmus vizsgálata is. Meg kell említeni a konfucianizmust, mint fő ideológiát és gondolkodásmódot, ami annak ellenére is a mai napig meghatározza egy koreai ember gondolkodását, hogy az elmúlt évtizedekben nehéz időközön „ment keresztül”.⁶

Ezek a vallások vagy spirituális módok meghatároztak egy-egy történelmi korszakot.⁷ Az első korszak volt a sámánizmus érája, még a három kínai tanítás átvétele előtt. A koreaiaknak megvolt a saját hagyományos népi hitviláguk, még olyan megállapításról is olvashatunk, miszerint az animizmus⁸/sámánizmus⁹ a Koreai-félsziget eredeti vallása. A második korszak a hagyományos vallások kora. A buddhizmus,¹⁰ konfucianizmus és taoizmus¹¹ komolyan veszi az írott szövegek tanításait, meghatározván az elveiket Buddha szavaiban, amiket a szútrákban olvashatunk, Konfuciusz és tanítványainak szövegeiben, vagy a Lao-ce által írt *Az Út és az Erény Könyvében* és a *Változások Könyvében*.¹² A harmadik kor, amelyben mi is élünk, a vallási pluralizmus érája. Ebben a korszakban az eddig említett vallások együtt élnek a kereszténységgel és az elmúlt évszázadban újonnan született vallásokkal. Ráadásul, ha teljes egészében szeretnénk lefedni, hogy miben is hisz egy koreai ember, hozzá kell adnunk a jóslást, a szerencsehozó kabalákat, a fogantatási álmot, a geomanciát, és még sorolhatnánk.

³ Don Baker: Korean Spirituality. University of Hawaii Press, Honolulu, 2008.

⁴ PARK 2010, 189–197.

⁵ KIM 2010, 23–41.

⁶ A következő bekezdésekben ennek megjelenése részletesen tárgyalásra kerül.

⁷ Koreai vallások kronológiája: Journal of Korean Religions Sept. 2010, 23–4.

⁸ Az *animus* latin szóból származó animizmus tekinthető egy ősi vallási elképzelésnek. Szinte minden vallás tartozékaként felfedezhetjük, a természetet konkrét szellemekkel eleveníti meg, mert az ember ilyen erővel szemben kiszolgáltatott és így próbál mégis befolyásra szert tenni. GECSE 1983, 21. Az animisztikus képzet során élő vagy élettelen lélekkel ruházzák fel. HAHN 1970, 360. A fogalmat Tylor alkotta meg, értelmezése szerint „minden dologban, élőben és élettelenben egyaránt valami spirituális létező illetve lélek lakozik, amely annak sajátos természetét és jellegét adja”. HAMILTON 1998, 25.

⁹ A sámánizmus vallásként való meghatározása szintén vitatható lehet, hiszen különféle módon említik különféle cikkekben. Diószegi szerint, a sámánizmus nem lehet vallás, mert szellemek segítségével alapján ad utasításokat. Nincs konkrét filozófiája, erkölcsi kódja, etikai rendszere. Régióként eltérőek az istenek is, és nincs egyébként sem nagy szerepük. DIÓSZEGI 1998, 12–13.

¹⁰ A Kínához közelebb elhelyezkedő Koguryeo-államba 372-ben, Paekjébe 384-ben, Shillába pedig 527-28-ban érkezett a buddhizmus, aminek pantheonjába az ősi vallás istenei közül sok bekerült (égi uralkodó, alvilág királya, szörnyek, stb.) TOKAREV 1988, 459–462.

¹¹ Tanai a *jin* és *jang* egyensúlyán alapulnak, amit Kínában eredetileg az orvostudományban és személyiség-elemzésben is alkalmaztak. VALLAS 2010, 313.

¹² BAKER 2008, 18–29.

Véleményem szerint a legkülönlegesebb dolog mindezek együttélésének megvalósulása. Nem kell ahhoz egy koreai vallásról szóló előadást meghallgatnunk, vagy utána olvasnunk: elég, ha teszünk egy rövid sétát Szöulban, és saját tapasztalatok alapján is hasonló következtetésekre juthatunk.

A sámánizmus rövid leírása

A három kínai tanítás megérkezése előtt már létezett a népi hit és *animizmus* Koreában. Bár, még akár a sámánizmust is lehet más néptől¹³ átvett spiritualizmusként meghatározni, mivel Szibériából ered.¹⁴ Egy vallás átvétele nemcsak azt jelenti, hogy átveszik a rendszerét, istenvilágát, stb., hanem meg is kell érteni, és egy könnyebben megszokható stílussá átalakítani. Például, a sámánizmus átvétele után a transz módja Koreában eltérővé vált a szibériai gyakorlattól.¹⁵ A „nagy” vallásokhoz hasonlítva a sámánizmusnak nincsenek doktrínái, szent szövegei vagy intézményesített rendszere.

Egyik fő jellemzője az animizmus, vagy is az a hit, hogy a tárgyak (sziklák, csillagok, stb.) is rendelkeznek lélekkel, élőnek tekintik őket, így kommunikálhatunk is velük és azok pedig befolyásolhatjuk az életünket. Egy erős szél lehet egy szellem vagy istenség, ha nincs eső, az jelentheti, hogy a közösség elfelejtett egy rítust megtartani az esőistennek, stb. A sámánizmus egy mód az ilyen szellemekkel, istenekkel, ősökkel vagy hősökkel való kommunikációra.¹⁶

A három fő elem a sámán, a rítus és a közösség.¹⁷ A koreai nyelvben számos kifejezést¹⁸ használnak a sámánizmusra,¹⁹ és még több eufemizmus létezik a sámán személyére.²⁰ A sámán egy mediátor az élő emberek világa és a szellemek világa között. A wu kínai karakterének formája (巫) is kifejezi ezt a szerepet. A középső vonal köti össze a felsőt (mennyei, felső világ) és az alsót (föld, alsó világ). 人 jeleníti meg az embert, magát a sámánt ezek között.²¹ Egy sámánnak több kötelessége is van, úgy, mint gyógyítás, jóslás, az elhunyt átkísérése a másvilágra, a közösség jólétének megőrzése, esővarázslás, „nép-pszichiáter”, tanácsadó, halottidéző és így tovább. Ahhoz, hogy ezeket a feladatokat mind el tudja látni, különleges személyiséggel és tudással kell rendelkeznie, egy empiristának kell lennie, aki meg tudja ítélni és elemezni tudja mind az emberi, mind a szellemi világot

¹³ Eredetileg megtalálható volt még többek között Amazóniában, vagy a tinglit népeknél is, ahol hasonlóan jó, lelki tanácsadó, közvetítő, gyógyító, névadó, esővarázsló szerepében állt, ezeknek elvégzéséhez gyakorolta a transzállapotot, hangszereket használt vagy táncolt. VALLAS 2010, 291–293.

¹⁴ A sámánizmus eredetének meghatározása sem egyszerű. Magába foglal dél-ázsiai elemeket, az anyagi kultúrájában pedig ősi török darabokat is fellelhetünk. Ráadásul, a női sámánok dominanciája Koreában nem hasonlít a hagyományos sámánizmushoz. (ELIADE 2005, 418). További részletekért lásd BIRTALAN 2002.

¹⁵ KIM 2010, 23–41.

¹⁶ BAKER 2008, 18–29.

¹⁷ KEEL 2010, 14.

¹⁸ manshin만신, museok 무석

¹⁹ A 'sámánizmus' szó világszerte e típusú vallási hagyomány megjelölésére használt. A kifejezés tunguz eredetű, és a 17. században orosz kutatók közvetítésével terjedt el. CHO 1999.

²⁰ Női sámán mint mudang무당, manshin만신, munyeo무녀, seong'gwan선관, myeongdo 명도, kija기자, kyeja 계자, chaeja 채자, danggol 당골, bosal 보살, samseong 삼성, halmang 할망, simbang심방, seonnyeo 선녀, somi 소미, chaebi 채비; férfi sámán mint paksu 박수, beopda 법다, dosa 도사, boksa 복사, chaein 채인, hwaraegi 화래기, kwangdae 광대, sinjang 신장, simbang 심방, sinseon 신선

²¹ HOGARTH 2002, 159–162.

a saját megfigyeléseire és tapasztalataira alapozva. Ha ez még nem lenne elég, szórakoztatónak is kell lennie, hogy meg tudja tartani a közönséget és fel tudja hívni magára a figyelmet.²²

Amikor a sámán²³ személyéről beszélünk, általában nőre kell gondolnunk, hisz főleg jellemzően Koreában a sámánok többsége nő. Egy mélyen konfuciánus és férfiorientált társadalomból a nők számára ez egy a kevés lehetőség közül, ahol fontos szerepet játszhatnak. Szabadságot és hatalmat jelent, és persze anyagi függetlenséget.²⁴ Továbbá, a konfucianizmus nem segít sok komoly probléma felmerülésekor sem (gyermektelenség, fiatal megözvegyülés, gyermek elvesztése, gyermeknevelési gondok,²⁵ a lány férjhez menése, a fiú egyetemi felvételi vizsgálja, betegség, stb.), de ezekhez a sámán rítusai segítséget nyújthatnak. Nemcsak a spirituális vezetők nők, de maguk az ügyfelek is.²⁶ A családban is a nő felelőssége fenntartani a szellemekkel való harmóniát. Természetesen vannak férfi sámánok is, de egy rítus idején még ők is női ruhákat öltenek.²⁷

Három fajta sámánt ismerünk. A *karizmatikus sámán*²⁸ tud transzállapotba kerülni, egy szellemet utazásra vinni, vagy befogadni. A kommunikáció során néha még veszekszik is a szellemekkel, vagy próbálja őket meggyőzni. A transz megjelenése a nézők számára ijesztő lehet. A források nagy része említi azt a jelenetet, amikor a sámán mezítláb élükkel felfele fordított kékre lép anélkül, hogy megsérülne. Az örökletes sámán²⁹ nem tud transzállapotba kerülni, viszont az ő fő feladata olyan rítusok megtartása, ahol a szellemeket szeretnék befolyásolni vagy köszönetet mondani nekik. Neki állandó ügyfelei vannak, és a rítusában fontos szerepe van a táncnak és éneklésnek. A harmadik pedig a *jósló sámán*, aki mint jövőmondó munkálkodik.³⁰

A rítus, azaz *gut*,³¹ az ügyfelek szükségleteitől függően különféle lehet.³² A *gut*ot egy érzelmi átváltozásnak lehet tekinteni, nem pedig művészi előadásnak.³³ Tarthatják gyógyítás, szerencse,

²² HOGARTH 2002, 162–170.

²³ A 'sámán' szó nem jelent papot vagy lelkészt. A mandzsu-tunguz nyelvben ez a szó 'tudót, tudóst' jelent, de minden sámánizmusban hívó népnek megvan a saját elnevezése erre a személyre. Mindegyikük a sámán tevékenységéből és képességeiből eredően nevezi el. DIÓSZEGI 1998, 12–13.

²⁴ HOGARTH 2002, 162–174.

²⁵ Például az „Ima, amikor a gyerek túl sokat sír”: Bölcs Chiyang, kedven Chiyang,/ amikor életet adsz,/ vedd el az ének hangját,/ hogy a baba édes és engedelmes legyen,/ hogy megigya rendesen az édesanyja tejét,/ vedd el azt minden órában,/ hogy a baba egyen és aludjon,/ aludjon és egyen. WALRAVEN, 306–324 in BUSWELL 2007.

²⁶ WALRAVEN, 306–324. in BUSWELL 2007.

²⁷ BAKER 2008, 18–29

²⁸ kangsinmu 강신무; 降神巫

²⁹ seseubmu 세습무; 世襲巫

³⁰ BAKER 2008, 18–29.

³¹ 굿

³² Például ssikkim-gut Cholla-provinciában, amit az elhunyt purifikációjakor mutatnak be (PARK 2003, 355–375.), vagy Tano-je gut Kangneungban a holdnaptár ötödik hónapjának ötödik napján, még a televízióban is közvetítik. WALRAVEN 2009, 55–80. Az előadott rítusoknak is számtalan típusaik vannak, minden régióban minden sámánnak megvan a maga módja. További részletekért lásd: CHO 1999.

³³ WALRAVEN 2009, 55–80.

idézés miatt, vagy, hogy a másvilágra kísérjék az elhunytat.³⁴ Az ügyfelek néha egy összeszokott közösséget alkotnak, közöttük egy fiktív rokonság az összekötő kapocs, ahol ők a sámán gyermekei. A tagság nem függ társadalmi státusztól, vannak közöttük észak-koreai menekültek, magányosok, gondokkal teli emberek, lehetséges sámánok, bizonytalan jövőjűek (üzletemberek, stb.), illetve azok, akiknek az ilyen családi hagyományt kell tovább vinniük.³⁵

A 21. században egy modern ember talán furcsának találja a sámánok létezését, pedig a sámánok száma nem csökken, körülbelül 1,2 millió főt számláltak a 21. század elején Dél-Koreában.³⁶ Miért van egy olyan fejlődő országnak, mint Dél-Korea még mindig szüksége ilyen spirituális vezetőkre?

Konfucianizmus: vallás, ideológia vagy erkölcsi kódex?

Ebben a fejezetben szeretném részletezni, hogy a koreaiak többsége nem tekinti a konfucianizmust vallásnak, még ha életük különböző területein a mai napig meghatározza őket. Az egyik forrás „háromszintű vallásnak” mondja, mivel megjelenik, még ha nem is gyakran, mint intézményesített gyakorlat, háztartási gyakorlat és személyes ideológia.

Az intézmények célja a konfuciánus hagyományt megőrizni azzal, hogy évente kétszer a Mumyo-szentélyben megtartják az állami szintű tiszteletadó rítus Konfuciusznak.³⁷ Emellett, országszerte körülbelül 330 konfuciánus szentélyt találhatunk.³⁸ Ezek az intézmények igyekeznek invitálni az embereket, hogy forduljanak a konfucianizmus felé, bár még a szigorú konfuciánusok sem érzik kötelességüknek, hogy a rítusokra látogassanak. Annak ellenére, hogy a konfucianizmus (is) Kínából származik, máig Koreában maradt meg erősebben és ilyen szinten Kínában már nem található meg. A legnagyobb szervezete a *Seonggyun'gwan*, ami eredetileg a Joseon-dinasztiabeli³⁹ Nemzeti Konfuciánus Akadémia volt.⁴⁰

Ami a háztartásokat illeti, még mindig a család elsőbbségét fejezi ki az egyénnel szemben. Négy fő családi esemény van: beavatás, esküvő, temetés és ősök imádása. Évszázadokkal ezelőtt a konfucianizmus átvette a buddhizmus helyét⁴¹ és 1392-ben állami ideológiává vált. A kormány arra biztatta az embereket, hogy létesítsenek kis házi szentélyt az otthonukban. Először ezek a próbálkozások nem voltak sikeresek, hiszen még erős volt a buddhizmus befolyása, de a 16. században Korea egy konfuciánus társadalommá vált.

³⁴ HOGARTH 2002, 178.

³⁵ HOGARTH 2002, 223–228.

³⁶ HOGARTH 2002, 174–175.

³⁷ A Mumyo-szentélyt 1397-ben alapították, ma leginkább a Konfuciusznak tartott rituálék helyszínéül szolgál, amelyet a holdnaptár szerint kétszer egy évben, februárban és augusztusban tartanak. KIM 163–176 in BUSWELL 2007.

³⁸ Ezeket a szentélyeket vagy akadémiákat nevezik hyanggyonak, és megtalálhatóak a legtöbb fontos nagyvárosban. GRAYSON 2002, 178.

³⁹ 朝鮮王朝 조선왕조 Joseon-dinasztia 1392–1897.

⁴⁰ A jelenkori *Seonggyun'gwan* egyetem is ezzel az akadémiával kapcsolható össze. A konfucianista stílusú oktatás eltörlése után konfucianista tudósok megalapították a *Kyeonghagweon*-t, hogy ott klasszikusokat tanulmányozhassanak. 1945-ig ez a *Myeongnyun College* nevű főiskolává vált, a felszabadulás után egyetemi státuszt kapott és a *Seonggyun'gwan* után kapja az új nevét.

⁴¹ A buddhizmus volt az államvallás a Silla-királyság uralkodása alatt.

Személyes ideológiáról beszélve nem vallásként, hanem értékrendszerként lehetne említeni, nem aktivitás, hanem mentalitás. Ráadásul, nincsen klérusa, de van néhány vezető személyisége, mint Yi Yi (álnevén Yulgok), aki 1582-ben megírta a *Nemzeti Konfucianizmus Viselkedési Szabályait*. 16 szabályt tartalmaz,⁴² ami segíti az embereket, hogy megfelelően éljék életüket.⁴³

Az elmúlt évszázadokban a konfucianizmusnak több kihívással és változással kellett szembesülnie. Patrilineáris, patriarchális és exogám rendszere legyengült a japán megszállás⁴⁴ és a modernizáció idején. A 16. században még a legerősebb értékrendszer és politikai ideológia volt, a főbb értékei még mindig ott vannak a koreai emberek gondolkodásmódjában. A 17. század közepén a neo-konfucianizmus bevezetett pár új elvet. A konfucianizmus „a művelődési erények erkölcsi politikája és az embereket szolgálja”.⁴⁵ A neo-konfucianizmusnak „hat etikai elve van: saját magunk művelődése és mások kényelmessé tétele, őszinteség és tisztelet, három legfőbb erény és öt erkölcsi parancsolat, lojalitás és fiúi tisztelet, megbocsátás, hűség és igazságosság”.⁴⁶ A Joseon-kori hatalma ellenére a 20. században támadták és kitiltották a politikából. Ráadásul kétszer nagy kihívást kellett kiállnia: a demokratizációt és az 1997-es pénzügyi válságot.⁴⁷

Geomancia – gyógymód a földnek

A *geomanciát feng shui*ként ismerik Nyugaton, de pár tudós, például Don Baker nem ért egyet ezzel az azonossággal. Továbbá, a *geomanciát* általában a buddhizmussal kapcsolatban tárgyalják, de Baker írásaiban meg sem említi ennél a témánál a buddhizmust, inkább a konfucianizmust és a taoizmust.⁴⁸ Azonban Vermeesch úgy nevezi, hogy „*buddhizmus, mint egy gyógymód a földnek*”, annak ellenére, hogy sem Toseon szerzetes⁴⁹ önéletrajza sem a Koryo királyság története⁵⁰ nem említi a buddhizmust ebben a kontextusban.⁵¹ A konfucianizmus érkezésekor a buddhista szerzeteseket kitiltották a városokból, így az egyetlen fennmaradási esélyük az volt, ha felköltöznek a hegyekbe.

⁴² 1. legyél határozott 2. magatartás szabályozása 3. olvasás 4. óvatosság a beszédben 5. az elme megőrzése 6. odaadás a szülők felé 7. odaadás a tanárok felé 8. diszkréció a barátságban 9. viselkedés otthon 10. viselkedés mások kiszolgálásakor 11. magatartás a köztisztviselői vizsgán 12. igazságosság megőrzése 13. lojalitás tisztelete 14. tisztelet ápolása 15. viselkedés az akadémián 16. a magatartási szabályok recitálása. KIM 169. in BUSWELL 2007.

⁴³ KIM 163–176 in Buswell 2007.

⁴⁴ 1910–1945

⁴⁵ KIM 2008, 88.

⁴⁶ KIM 2008, 89.

⁴⁷ KIM 2008, 86–91.

⁴⁸ BAKER 2008, 49–50.

⁴⁹ 道詵 도선 국사 (826–898) a Shilla-dinasztia korának egyik legnagyobb szerzetese volt. 15 évesen önszántából elszakadt a családjától és magát a kolostori életnek szentelte. Úgy tartják, 19 évesen már elérte a legfőbb bölcsességet. Templomról templomra járt. Tanításaira úgy hivatkoznak, mint 'magyarázat nélküli magyarázat' (無說說 무설 설), vagy 'törvény nélküli törvény' (無法法 무법 법). GRAYSON 2002, 72–73.

⁵⁰ 高麗史 고려사

⁵¹ VERMEESCH 76. in BUSWELL 2007.

Toseon szerzetes utasításait követve, még a királyok is elkezdtek figyelmet fordítani arra, hogy kedvező helyre építsék halottaik sírját, a palotájukat vagy rezidenciájukat

Toseon szerint, a pagodák és buddhista épületek olyan helyre építve, ami a negatív energia forrásával szemben van, úgy tudnak funkcionálni, mint a tűk az akupunktúrában. Ezt hívják *pibonak*, „támogatónak és kiegészítőnek”.⁵² A koreai nyelvben a *geomanciát pungsunak*, azaz 'szél és víz'-nek hívják.⁵³ Mint a koreai kultúra sok eleme, a *pungsu* is Kínából származik,⁵⁴ ugyanakkor megvannak a sajátos koreai jellemzői. Átvételekor megtartották a kínai verzió alapvető elveit, de a domborzati és történelmi különbségek miatt kialakult egy egyedülálló koreai stílus, ami a mai napig is befolyással bír. A koreai *geomancia* kronológiáját hat korszakra oszthatjuk: (1) megérkezésétől Toseon szerzetes koráig (8. század), (2) Toseon szerzetestől Sejong király koráig (1450-ig), (3) Sejo királytól a Silhak⁵⁵ megjelenéséig (1455-1670), (4) a Silhaktól a Joseon-kor végéig (1670-1910), (5) a japán megszállás idején (1910-1945), és a felszabadulástól napjainkig. Ami a *geomancia* fontosságát legjobban tükrözi, az a főváros elköltöztetése.⁵⁶ Taejo király az intelmeiben, a *Hunyoshipcho*-ban⁵⁷ azt hangsúlyozza, hogy minden buddhista templom Toseon szerzetes értékelése szerinti kedvező és kedvezőtlen helyszínek figyelembe vételével építhető fel.⁵⁸ A konfucianisták sem kritizálták a *geomanciát*, mert úgy tartották, hogy az őseik számára megfelelő sírhely kiválasztásával is a fiúi tiszteletüket fejezik ki. A koreai társadalom számára sok nehézséget okozott a japán megszállás. A japánok arra kötelezték a lakosságot, hogy köztemetőikben temetkezzenek. Fontos *geomanciai* helyeken japán ikonokat helyeztek el, kormányhivatalok mellé sintó szentélyeket építettek, a királyi palotát körbevették japán hivatalokkal és a kormányzó lakhelyével, így akadályozták meg az életenergia áramlását a palota felé, ami Korea szerencsésének kivégzésével volt egyenlő. A felszabadulás után, és főleg a koreai háború után a modernizáció folyamán az újjáépítés és terjeszkedés miatt még a koreaiak sem figyeltek többé a *geomanciára*. 1980-as években kezdték újra értékelni a hagyományokat, és megkezdődött a *geomancia* kutatása.⁵⁹

⁵² 裨補 비보

⁵³ 風水 풍수

⁵⁴ A *geomanciát* hegyen élő emberek fejlesztették ki. Síkságon élő népek nem tehettek volna ilyen felfedezéseket, mert az ott folyó hatalmas folyókat akkoriban lehetetlen lett volna kontrollálni. Hasonlóképp szükséges volt hozzá a változó klíma. Ez egy válasz a természetnek, először csak primitív képzelgések voltak arról, hogy hol jobb letelepedni, de ahogy ez a tudás generációról generációra öröklődött, egyre fontosabb elemmé vált. YOON 2006, 20.

⁵⁵ 實學 실학 késő Joseon-kori konfucianista társadalmi reformmozgalom. A 'sil' jelentése aktuális, gyakorlati, 'hak' jelentése pedig tanulás, tanulmány.

⁵⁶ Wang Keon király költöztette Kyeongju városból Kalseong városba. SHIM 1999, 197–210. Taejo király Szöulba költöztette, Cheongjong pedig vissza Kaekyeonba. taejong király ismét Szöulba, és ott is maradt. YOON 2006, 41.

⁵⁷ 訓要十條 Tíz intelem

⁵⁸ Az ő apja, Wan Keong király is hitt Toseon próféciáinak.

⁵⁹ 1984. Choi Changjo: *Geomantic Thought of Korea (한국의 풍수 사상)*, 1987. David J. Nemeth: *The Architecture of Ideology: Neo-Confucian Imprinting on Cheju Island, Korea*. Az 1990-es évektől pedig doktoranduszok foglalkoztak a geomancia területével, például Lee Mong-il, Sung Dong-hwan, Choi Won-suk. YOON 2006, 49.; YOON 2006, 33–44.

Még ma is láthatóak a *geomancia* egyes aspektusai. Régen az emberek hajlandóak voltak az őseik sírjait áthelyezni, ha a családot balszerencse sújtotta. Mostanában a temetkezés már teljesen más rendszerben folyik, de a lakhely kiválasztásakor még ma is sokan figyelnek a *geomanciára*. A koreai apartmanok többsége délre néz, mert azt tartják a legszerencsésebb égtájnak. Nemcsak a lakások, de az irodaházak, egyetemek is hasonlóképpen épülnek, vagy legalábbis igyekeznek elkerülni az északi irányt. A Dongailbo egy 1998-as számában írták, hogy a délre néző lakások ára 13%-kal magasabb.⁶⁰ Az elmúlt évtizedekben főleg a gazdagok körében népszerű a *geomancia*. Kézikönyveket adnak ki, még a vezető politikusok is komolyan veszik. Például 1995-ben Kim Daejung miniszter a kampánya előtt átköltöztette a családi sírt. Egy ilyen megmozdulás előtt hivatalos *geomancia*-specialistákkal konzultálnak. A legismertebb közülük Son Seog-u. Lassan megszokottá vált a sírhelyek megváltoztatása választások előtt. A *geomancia* a kormány környezetvédelmi tervezését is befolyásolja.⁶¹

Nem hivatalos vallási és spirituális utak

A koreai lakosság gyakorlatilag fele vallja azt, hogy nincs vallása. A buddhizmus és a kereszténység követőinek száma majdnem ugyanannyi, és vannak újonnan megjelent vallási közösségek is. Természetesen vannak nem vallásos emberek, és olyanok is, akik a vallásellenesek.⁶² De a nem vallásosság leírása Eliadénél teljesen érvényesnek tűnik, ha a koreai társadalomról beszélünk. Azt írja, hogy „*a modern nem vallásos ember egy új életstílust vesz fel: ő magát csak a történelem egy tárgyának vagy szereplőjének tekinti, és a transzcendencia ellen van*”.⁶³ Ugyanakkor hangsúlyozza azt is, hogy „*a teljesen vallástalan személy ritka jelenség még a legerősebben deszakralizált modern társadalmakban is*”.⁶⁴

Ezt alapul véve szeretném a bizonyítékokat részletezni. A sámáni prófécia mindig is befolyásolta a koreaiak életét. A jóslásban való hit nagyon erős és jelen van még mindig a modern koreai társadalomban is. A Kukminilbo egy 1997-es számában olvasható adat szerint, több mint 300 ezer jós van, míg a katolikus papok száma 10 ezer fő körül, a protestáns lelkészes száma 100 ezer fő körül, a buddhista szerzetesek száma pedig 26 ezer fő körül van. Hogy jöhetnek ki ilyen számadatok? Kortól, nemtől függetlenül az ügyfelek különféle probléma miatt keresik fel a jósokat. A fő aggodalmak a pénzügyek, munkahely, üzlet, szerelem, egészség, egyetemi felvételi vizsga, oktatás. Egy fiatal lány számára a legfontosabb, hogy rátaláljon a megfelelő férfira, akihez hozzámehet. Emiatt a házastársi harmónia miatt van szükségük egy jóslatra, és nemcsak a lány, de a leendő újdonsült pár szülei is hasonlóképpen tesznek, mielőtt áldásukat adnák. Vannak kedvező napok, amik szerencsések költözés, esküvő vagy üzlet lebonyolítására. Ezeket a napokat előre lehet tudni, ezért gyorsnak kell lenni az esküvői terem lefoglalásában, mert mindenki egyszerre akar házasodni. Ugyanígy vannak szerencsétlen napok vagy évek, például, a Ló, Sárkány vagy Tigris évében született nőkre nehéz élet vár, ezért szokták a szülők gyakran később, a következő évben regisztrálni

⁶⁰ KIM 2005, 292–294.

⁶¹ YOON 205–222. in BUSWELL 2007.

⁶² KEEL 2010, 11–22.

⁶³ ELIADE 1999, 193.

⁶⁴ ELIADE 1999, 194.

hivatalosan az újszülöttet. A csecsemők számára vannak kedvező nevek is, ennek kiválasztását gyakran a család idősebb, bölcsőbb tagjai végzik.⁶⁵

Az sem véletlen, hogy Dél-Koreában végzik a legtöbb plasztikai műtétet. Az arcvonások is erősen hatnak egy ember életére, bár ebben a nők jobban hisznek, mint a férfiak. Munkaerő-felvételkor a cégek külön erre specializálódott szakértőket alkalmaznak, hogy megfigyeljék az új jelölteket az állásinterjú alatt. Tehát a plasztikai sebészet nemcsak a külső megjelenés, hanem a szerencse miatt is van, hiszen aki jobban néz ki és vonzóbb, az sikeresebb az iskolában, munkahelyen, a közösségben.⁶⁶ „Az emberek vigaszt találnak a jóslásban, hogy túllépjenek a jövővel kapcsolatos növekvő aggodalmaikon.”⁶⁷

A Joonhangilbo egyik 1998-ban kiadott számában közölt adatok szerint a koreaiak 72%-a legalább egyszer ellátogatott egy jóshoz.⁶⁸ Ahhoz, hogy az ügyfélkörüket bővíteni tudják, a jósok igyekeznek elérhetőek lenni bárhol, bármikor – telefonvonalakon, weboldalakon (ilyen például a Sazoo),⁶⁹ jósda-kávézókban, kis kunyhókban az utcán, stb. Ha szükség van egy tárgyra, ami közel tartja a szerencsét, nem szükséges venni kabalát, a modern technológiának köszönhetően már le is lehet tölteni.⁷⁰

A jóslás mellett, könnyen lehet a problémák nyomásának csökkentésére más módot találni. A népszerű vallások vagy spirituális módszerek segítséget ígérnek az ilyen gyakorlati szükségletekhez, tanácsot adnak, gyógyítanak, érzelmi biztonságot nyújtanak, megvédenek a balszerencsétől, és segítenek az anyagi igények felismerésében. Továbbá, segítségük könnyen elérhető inspiráló irodalmon, rádió- és tévéműsorokon, nyakláncokhoz, poszterekhez hasonló tárgyakon, szerencseszámokon, szellemekkel való kapcsolaton, deja vun, telepátikus érzékelésen,⁷¹ látnoki képességen,⁷² fehér és fekete mágian és titkos társaságokon keresztül.⁷³

Szinkretizmus, egyidejű létezés és a modernizáció

A sámánizmus, buddhizmus, konfucianizmus és kereszténység nem csak Koreában léteznek, de mindegyiknek megvan az egyedülálló koreai jellegzetessége. Minden koreai vallásnak van valami közös identitása annak ellenére is, hogy mennyi van belőlük, és nem az eredetileg koreai vallásoknak,

⁶⁵ KIM 2005, 285–291.

⁶⁶ KIM 2005, 291–292.

⁶⁷ Divining a Bright Future for Fortunetelling, www.english.chosun.com 2.2.2006 (09.09.2013)

⁶⁸ KIM 2005, 285–292.

⁶⁹ www.sazoo.com (09.09.2013)

⁷⁰ Divining a Bright Future for Fortunetelling, www.english.chosun.com 2.2.2006 (09.09.2013)

⁷¹ Érzékelés vagy kommunikáció a normális érzékszervi működésen felül, telepátia.

⁷² Állítólagos természetfeletti képesség arra, hogy a természetesen látással nem látható dolgokat vagy tevékenységeket látnak.

⁷³ KIM 2005, 284–285.

mint a *Cheongdogyo*,⁷⁴ *Won buddhizmus*,⁷⁵ *Cheungsangyo*,⁷⁶ hanem az olyan külföldről átvetteknek is, mint a fent említettek.⁷⁷ A félszigetre érkezve néhány jellemzőjük megváltozott, például a transz módja a sámánizmusban. A konfucianista hagyományok mára erősebben megmaradtak itt, mint az eredetető országban, Kínában. A koreai katolicizmus nem nyugati misszionáriusok által jutott el az országba, hanem Kínában járt koreai utazók által, és így tovább. Korea történetében mindig is volt valamilyen formája a vallásosságnak, ami lépésről lépésre fejlődött és alakult az említett átvételekkel. Korea spirituális világának egyik fő, egyedülálló jelensége ez a *vallásos pluralizmus*.⁷⁸

A sámánizmus szinkretizmusa a buddhizmussal és a kereszténységgel

A koreai emberek általánosságban nagyon fogékonyak a vallásosságra, mert pozitívak és befogadóak, érzelmesek és buzgók, harmóniára törekednek és keresik a lehetőségeket, és természetüktől fogva vonzódnak a sámánizmushoz. Az évszázadok során egymás után érkeztek a Koreai-félszigetre az új vallások. Ha a sámánizmust nem tekintjük más kultúrától átvett gyakorlatnak, akkor ezek közül első a buddhizmus volt. Virágkorában a buddhizmus volt a fő erkölcsi vallás, és a sámánizmust egy rejtett lenézett spiritualizmusnak tekintették. A sámánizmusnak nincsenek doktrínái, de egy általános tisztelet övezi a koreai társadalomban. Mivel egy rendszer nélküli vallásos jelenségről beszélünk, könnyen lehet szinkretikus. A buddhizmus átvétele után a hiányzó részeit buddhista elemekkel helyettesítették. Nemcsak megjelentek a buddhista figurák és szobrok a szentélyekben, és a sámáni öltözetet magas rangú buddhista szellemek jeleivel díszítették, hanem istenségeket is „kölcsonöztek”. Azonban ez a kapcsolat nem kölcsönös. A sámánizmusnak szüksége van a buddhista elemekre a legitimáláshoz, viszont a buddhizmus nem igazán vesz át sámánisztikus elemeket, inkább csak erőszak nélkül tolerálja.⁷⁹

A sámánizmus kapcsolata a kereszténységgel még rosszabb. A kereszténység álláspontja szerint a sámánizmus egy idejétmúlt gyakorlat, és nem igazán tekintik egy erősen létező vallásnak. Ráadásul,

⁷⁴ Tonghak, azaz 'Keleti Tanulmányok' néven alapította Ch'oe Cheu a katolicizmus megjelenésekor, annak ellensúlyozására, a hagyományos értékek és hitek védelmére. Azt vallották, hogy Isten nem az égből lakik, hanem megtalálható minden emberben a földön. Ez a gondolat egy erősen hierarchizált társadalomban sok reménnyel kecsegtetett az alsóbb rétegnek és a nőknek. 1894-ben azonban lázadó csoportok Tonghak néven léptek fel, és ezért a lázadás leverése után a valódi Tonghakot elnyomták, csak 1905-ben került újra a felszínre Ch'ondogyo, azaz a Mennyei Út Vallása néven. BAKER 2008, 79–85.

⁷⁵ A Won buddhizmus különbözik a hagyományos buddhizmustól, a modern mindennapi életben is gyakorolható buddhista megközelítést kínál. Nem a hegyekben, hanem a városban található épületeikben nincsenek buddhista szobrok, inkább csak egy emelvény és a falon egy kör, ami emlékezteti a követőket arra, hogy az univerzumban minden ugyanonnan ered és ugyanabban az alaptermészetben osztoznak. Ugyanakkor értékrendszerét tekintve a konfucianizmusra hasonlít. BAKER 2008, 89–90.

⁷⁶ A Cheungsan-valláscsalád egyik Koreában fellelhető valláshoz sem hasonlít. Követői azt vallják, hogy a 19. század végén az általuk dicsőített isten a Földre szállt, és emberi testet öltött Kang Cheungsanban. Több vallási szervezet tartozik ide, és Koreán kívül Észak-Amerikában, Európában, Japánban, Tajvanon és Ausztráliában is vonzza a követőket. BAKER 2008, 85–89.

⁷⁷ KEEL 2010, 13–14.

⁷⁸ KIM 2010, 23–41.

⁷⁹ HOGARTH 2002, 343–351.

a kereszténység egy erősen dogmatikus és – bár ez lehet egy kicsit túlzó megfogalmazás – agresszív vallás. Horace G. Underwood, egyike az első amerikai misszionáriusoknak, készített egy angol-koreai szótárt, amelyben a koreai *'mudang'*, azaz sámánt jelentő szót angolul *'boszorkánynak'* interpretálta. A protestáns misszionáriusok gyakran elutasították vagy támadták a sámánizmust. John L. Nevius a *Catechism for the Candidates for Baptism* című művében felsorol hét szabályt a *Rules for the Native Church in Korea* című részben. Az első kimondja, hogy „mivel Legfelsőbb Urunk ki nem állhatja a szellemek dicsőítését és bálványozását, ne kövessétek ezt a szokást, még az ősök szellemének tiszteletét sem, hanem csak Istent imádjátok és engedelmeskedjete nekik.”⁸⁰ Ez az exkluzív monoteizmust fejezi ki, ami nem tud együttműködni a sámánizmussal. (És egyébként a konfucianizmussal sem, ami szintén ősöket imádó, tisztelő szertartásokat gyakorol.) Továbbá, a kereszt ellenségei között, mint például a poligámia, részegség, testi örömök, szerencsejáték, megjelenik az rossz szellemek és az ősök imádata is.⁸¹ A protestantizmus követőinek még az ősök tiszteletére tartott szertartásokon⁸² való részvételt is tiltja.⁸³

Eltérő vallások hasonló szolgáltatásai, illetve különlegességei

Az okok, amiért az emberek a vallás felé fordulnak, általában eléggé hasonlóak: segítségre szorulnak és azt valami természetfeletti lénytől próbálják megkapni. A sámánizmus vagy népi vallás volt az, ami ilyen „szolgáltatást” tudott nyújtani. Úgy tartották, hogy a betegséghez, anyagi gondokhoz, stb. hasonló mindenféle rossz dolog oka egy rossz szellem, amely megszállta az emberi testet, ezért is van a sámáni gyógyítás szoros kapcsolatban az ördögűzéssel.⁸⁴ A szellemekkel való kommunikáció általában a *mudang* feladata, de vannak példák buddhista ördögűzésre is a Három királyság történetében, a Koryo-dinasztia⁸⁵ történetében, és a Joseon-dinasztia történetében is. Az ilyesfajta rituálé nem igazán illik a buddhizmushoz, de mint egy vallásnak, kínálnia kell valami megoldást a betegségekre. Egy ilyen mód a „*kubyeong shishik*”,⁸⁶ ami szó szerint azt jelenti, hogy „étel felajánlásával megmenteni a betegségtől”, vagy szellem általi birtoklás a „*kumyeon shishik*”⁸⁷ elvégzésekor, aminek jelentése „étel felajánlásával megmenteni egy életet a betegségtől”. Különböző csoportok különböző rítusokat végeznek el, és egy betegség okozójának sokszor egy elhunyt családtagot tekintenek. Mivel valami rosszal és szennyezettel van kapcsolatban, megtisztulásra, purifikációra van

⁸⁰ OAK 2010, 98.

⁸¹ OAK 2010, 96–100.

⁸² Koreában a mai napig gyakorolják az elhunyt ősök tiszteletére bemutatott szertartást, a *jesat* (祭祀 제사), általában az elhunyt halálának évfordulóján és/vagy nagyobb ünnepeken.

⁸³ KIM 163–176. in BUSWELL 2007.

⁸⁴ A sámánok a rossz szellemet 'látogatónak' hívják, ami elfoglalta a beteg ember testét, és ezzel nehéz időket okoz neki. Általában ezt az elnevezést nem pejoratívnak szánják, és a rítusnak is eufemisztikus neve van, pl. Sonnim gut (Vendégrítus) vagy Mamma gut. A Paesong gut olyan isten számára bemutatott rituálé, aki fertőzést okozott. BRUNO 256–283 in BUSWELL 2007.

⁸⁵ 高麗王朝 고려왕조 Koryeo-dinasztia 918–1392

⁸⁶ 구병시식 救病施食

⁸⁷ 구명시식 救命施食

szükségük, ez a „*kwanyok*”⁸⁸ (fürdés), hogy kitisztítsák a rossz karmát. Ennek elvégzésére külön szoba áll rendelkezésre, a „*kwanyokpang*”,⁸⁹ amiben található egy nagy tál tiszta és illatosított víz, szappan, fogkefe, törölköző, borotva, papírruhák, stb. Nemtől függően ezek az eszközök különbözőek lehetnek, illetve ezt a purifikációs rituálét általában az éjszaka sötétjében tartják.⁹⁰

A gyógyítással kapcsolatban a kereszténység használta fel a legnagyobb erőt. Természetesen imádkoznak Istenhez, de nem igazán fogadják el a rossz szellemek általi birtoklás gondolatát, hanem ezek a jelenségek csakis a Biblia szerint magyarázhatóak.⁹¹ A misszionáriusok a gyógyítással kapcsolatban új tanácsokat adtak, például gyógyszer bevitelét, vagy olyan egyszerű módszereket, mint a víz forralása a baktériumok elpusztításához. Amikor a sámánizmus nem tudott segíteni, az emberek a kereszténységhez fordultak, és mivel a módszereik hasznosnak bizonyultak, az emberek elkezdtek hinni benne. -1886ban a félszigeten kolera söpört végig, és -1985ben Szöul is elérte. A kormány is a kereszténység segítségét kérte.⁹² Egy másik esetben Dr. Horace N. Allan, presbiteriánus fizikusként meggyógyította a herceg betegségét, és ezután engedélyt kapott arra, hogy kórházat nyisson, és misszionárius tevékenységet folytathasson Szöulban. (Ez a mai Yonsei egyetem elődje.)⁹³ Ma, Szöulban található egy Katolikus Orvosi Centrum, és több presbiteriánus kórház Chonjuban, Daeguban, Busanban, stb.⁹⁴

Ami tovább növelte a kereszténység térnyerésének esélyeit az az volt, hogy a kórházak mellett az oktatásra is koncentráltak. Olyan iskolákat igyekeztek létrehozni még az első világháború előtt, amelyek a közemberek számára is nyújtanak oktatást. Például a katolicizmus, ami a Joseon-időszakban kezdett népszerűsége szert tenni a tudósok érdeklődése miatt, 1884-ig csak rejtegetett gyakorlatként létezett. A japán megszállás alatt nyilvánosan gyakorolhatták már a vallásukat, de csak 1945 után lett igazán aktív.⁹⁵ Nem csak a katolikusok, hanem más keresztény vallások is növekedtek egészen napjainkig, és máig is fontos szerepet játszanak az oktatásban. Olyan oktatási intézményeket hoztak létre, mint az Ehwa Women's University 1883-ban (metodista Mary B. Scranton által), a már említett Yonsei egyetem 1957-ben, a Sogang egyetem 1960-ban egy jezsuita közösség által, Daegu városban a Kyemong, Daejeon városban a Hannam College és a Mogwan College.⁹⁶ A keresztények minden generáció oktatására figyelmet fordítanak, a gyerekeken kívül társas lehetőségeket biztosítanak az időseknek, fogyatékkal élőknek, és külön a nőknek.

⁸⁸ 관욕 灌浴

⁸⁹ 관욕방 灌浴榜

⁹⁰ UHLMANN 112–129 in BUSWELL 2007.

⁹¹ John L. Nevius vizsgálta ezt a szellem általi birtoklást Kínában, és erről írt *Demon Possession and Allied Themes* című könyve erőteljesen befolyásolta a többi misszionárius nézeteit is. OAK 2010, 111–118.

⁹² OAK 2010, 101–103.

⁹³ CLARK 1986, 6.

⁹⁴ CLARK 1986, 29–34.

⁹⁵ CHOE YOON 355–375. in BUSWELL 2007.

⁹⁶ CLARK 1986, 27–34.

A nők helye a közösségben és a társadalomban

Bár a sámánizmus tökéletes lehetőséget nyújt a nőknek, hogy egy közösségen belől irányító szerepet töltsenek be, a koreai történelem során a főbb ideológiák, mint a buddhizmus vagy a konfucianizmus nem igazán tekintette a nőket fontos emberi lényeknek. A társadalomban a férfiak kiszolgálása lenne a szerepük. Mint lánygyermek, engedelmesnek kell lenni az édesapja felé, feleségként a férje felé, és anyaként a fia felé.⁹⁷ De a 20. században a modernizáció folyamatában ezek a szigorú elméletek lassan halványulnak, és a nők kezdtek tiszteletre szert tenni nemcsak, mint nő, hanem mint karrierépítő is.

A kereszténység érkezési sokat segített ebben a fejlődésben. Mivel ők a közemberek számára is létesítettek tanulmányi lehetőségeket, ez a kör a lányokat és nőket is magába foglalta. A keresztények véleménye szerint, *„ha szeretnék civilizálni az országunkat, a koreai férfiaknak tisztelni kellene a nőket, és minden olyan abszurd magatartás kerülni, amely elnyomná őket”*.⁹⁸ Ez az új gondolat teljesen szemben állt a nők hagyományos szerepével, amelyet szigorú szabályok határoztak meg. A koreai férfiak jobban szerették, ha nők nem is nagyon mutatkoznak nyilvános helyeken, és tanulás helyett inkább fiatalon megházasodnak és a család gondozására összpontosítanak. A keresztények a nőket potenciális hívőknek tekintették, ezért próbálták utat találni arra, hogy elérjék őket. Ha a társadalom elutasítja a nők oktatását, akkor így a Bibliát sem ismerhetik meg.⁹⁹ De Koreában létezik az ún. *„belül-kívül szabály”*, tehát a társadalomból kimaradva ők csak otthon maradnak, ételt és ruhákat készítenek, mintha csak szolgák lennének. A férfi elmehetett inni egyet vagy szórakozni, de ha egy nő hasonlóképp cselekedik, komoly kritika érte volna. Ilyen szigorú feltételekkel szabályozott életből sok nő próbált öngyilkossággal menekülni. Azonban, Isten a nőt és a férfit arra teremtette, hogy harmóniában éljenek, mondja a kereszténység. Tehát, *„mi keresztény férfiak szeretni és védeni fogjuk a feleségeinket, akiket Isten választott számunkra, és szabadságot adunk nekik.”*¹⁰⁰

A nők vallásos tevékenységekben fontos szerepet tölthetnek be. Mivel részesülhetnek vallásos oktatásban, közülük sokan apácák lesznek, hiszen ezen életforma is az önkifejezésre nyújt lehetőséget. Dolgozhatnak vasárnapi tanítókét, Nők Biblia Intézetében¹⁰¹ Bibliát magyarázó tanárokként, vagy akár középvezetői beosztást is elérhetnek a közösségben.¹⁰²

⁹⁷ SALÁT Gergely: Női szerepek a konfuciánus világképben <http://tereless.hu/keletkultinfo/salat4.html> (2013.09.23.)

⁹⁸ „Education for Women” publikálva a Keuriso shinmunban, február 28, 1901. BUSWELL 2007, 415–416.

⁹⁹ CHOI 409–420. in BUSWELL 2007.

¹⁰⁰ Mun Kyeongho evangelista által írt The Custom of the Inside-Outside Rule c. cikkben, publikálva a Silhak weolbo 2, no. 7 (1903): 1887–90 (BUSWELL 2007, 413–415)

¹⁰¹ OAK 2010, 111–118.

¹⁰² CLARK 1986, 27–28.

Válasz a modernizációra

Az elmúlt évtizedekben Korea nagy változásokon ment keresztül az élet szinte minden területén. A konfucianista¹⁰³ és neokonfucianista¹⁰⁴ erkölcsi elvek helyett más dolgok lettek fontosak, „különösen olyan modern értékek, mint az individualizmus, materializmus és egyenlőség látszanak ellentétben állni a hagyományos kollektívizmussal, humanitárizmussal és a hierarchikus tekintélyelvűséggel”.¹⁰⁵

A gazdaság és az materialista életstílus szükségletei szerint az új rendszer a hatékonyságra és a versengésre fókuszál az együttműködés és a harmónia helyett. Emellett, a környezetvédelem, feminizmus, fogyasztás, gazdasági igazság, részvétel, demokrácia, stb. jegyében mozgalmak kezdenek el kibontakozni.¹⁰⁶

Ezek az új értékek és eszmék nem illenek bele a hagyományos gondolkodásmódba, de azért a régi elemek is segítségül szolgálhatnak a fejlődésben. Roderick MacFarquhar¹⁰⁷ véleménye szerint, az ázsiai országok a nyugati minta követése nélkül is lehetnek sikeresek, mivel az olyan poszt-konfucianista jellemzőik, mint az önbizalom, társas együttműködés, oktatás a cselekvésért, az egyéni felüli társadalom, bürokrata hagyományok, erkölcsi magatartás együttesen lehetnek a fejlődés kulcsa.¹⁰⁸ A modern napokban a buddhizmus láthatóan veszít az erejéből – háromféleképpen tud(ott) válaszolni a modernizációra. Először is segítséget kért a kormánytól (*hoguk pulgyo*).¹⁰⁹ Azután megpróbált kevésbé idejétmúlt lenni, hiszen a követőinek többsége nő, és ehhez az *Amitabha-kultuszt* hangsúlyozta (*kibok pulgyo*).¹¹⁰ Végül pedig a tudományos érdeklődés a buddhizmus felé elősegítette, hogy lépést tudjon tartani a modernizációval (*minjung pulgyo*).¹¹¹

Sokan azt is mondják, hogy a keresztény országgá válás mutatja Koreai fejlődését. A kereszténység a buddhizmus legnagyobb riválisa, ezt a statisztikák is alátámasztják. A Nemzeti Statisztikai Hivatal egy 2005. évi felmérése szerint a koreai lakosság 53,1%-a vallásos, és ezen belül 98,1% vagy a buddhizmus vagy a protestantizmus vagy a katolicizmus követője. Pontosabb adatokban, 22,8% buddhista, 29,2% keresztény.¹¹³ A hovatartozás kor szerint is eltérő.¹¹⁴ Viszont azt is hangsúlyoznunk kell, hogy ezek a felmérések nem tudják tisztán felvázolni a vallások megoszlását

¹⁰³ A konfucianizmus, mint fő értékrendszer és politikai ideológia volt az 'erények művelése és az emberek szorgatása' morális politikai vezető gondolata. YANG 86–87 in KIM 2008.

¹⁰⁴ „Hat erkölcsi elv: önmagunk művelődése és mások kényelmessé tétele, őszinteség és tisztelet, három kardinális erény és öt erkölcsi parancsolat, lojalitás és gyermeki jámborság, megbocsátás, hűségesség és igazságosság.” YANG 89. in KIM 2008.

¹⁰⁵ YANG 92. in KIM 2008.

¹⁰⁶ YANG 94–96. in KIM 2008.

¹⁰⁷ Roderick MacFarquhar, Harvard egyetem professzora

¹⁰⁸ SHIM 1999, 257–270.

¹⁰⁹ 호국 불교 護國佛教

¹¹⁰ 기복 불교 祈福佛教

¹¹¹ 민중 불교 民衆佛

¹¹² SHIM 1999, 167–169.

¹¹³ KIM 255–257. in KIM 2008.

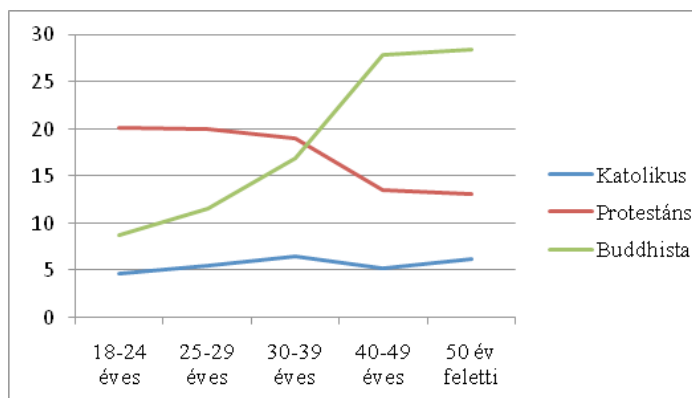
¹¹⁴ Függelék 1. táblázat.

a modern Koreában, hiszen sok követő egyszerre gyakorol több vallást is. Ráadásul a többség nem veszi a konfucianizmust vallásnak. Hulbert¹¹⁵ ezt az állapotot úgy összegzi, „*mint egy általános dolog, azt is mondhatjuk, hogy egy sokoldalú koreai a társadalomban való részvételekor konfucianista, filozofáláskor buddhista, és szellemimádó, amikor bajban van.*”¹¹⁶

Összegezve, láthatjuk, hogy az elmúlt évtizedekben a Koreai-félszigetre egymás után érkező vagy az ott fejlődő vallásoknak ugyanaz a célja: segítséget nyújtani a mindennapi élet nehézségeire és jó szerencsét ígérni az embereknek. Természetesen, a különböző vallások együttélése nem volt mindig békés, és néha még ma sem az, de ennek a problémának a kifejtése nem ezen tanulmány témája. Nem az a különleges jelenség, hogy ennyi vallás egy társadalmon belül egymás mellett létezik, hanem hogy hogyan jelennek meg egy személy életében és gondolkodásában egyszerre. Illetve, az erősen hangsúlyozott vallások mellett más spirituális gyakorlatok is jelen vannak, amelyeknek lehet, hogy nincsen politikai vagy egyéb hatalma, de a közönséges aggodalmakra megoldást nyújtanak.

Tapasztalatom szerint, a modernizáció Nyugaton is a vallásos emberek számának csökkenését okozta, de ha Koreában a spirituális gyakorlatokat is a vallásos élet részének tekintjük, akkor akár az ellenkezőjét is elmondhatjuk. A modernizáció és a változó értékek ellenére vannak, és mindig is lesznek olyan emberek, akik a természetfeletti erőket keresik fel, ha felmerül valamilyen probléma az iparosodott, materialista és profitorientált életükben.

Függelék



1. táblázat: A lakosság kor szerinti megoszlása vallások tekintetében Országos felmérés 1983.
„Religion and the Religious Awareness of the Korean People”

¹¹⁵ Homer Hulbert, egy koreai keresztény misszionárius

¹¹⁶ HOGARTH 2002, 353



1. kép: Színes szalagokkal díszített fa a suwoni skanzenben. (2013. augusztus, a szerző fotója) A fehér papírokra kívánságokat szoktak írni, a kis kövek pedig az ajándékot szimbolizálják, ami talán segít, hogy kívánságuk valóra váljon.



2. kép Rituálék idején használt tárgyak és az ősök nevének fatáblái a királyi konfucianista szentélyben, Jongmyo-ban. (2013. július, a szerző fotója.)



3. kép Kiállított rituális áldozati asztal a Korea House-ban. (2013. augusztus, a szerző fotója.)



4. kép Szinte az összes palotában és szentélyben látható rögtön a bejárat után egy mesterségesen kialakított patak, ami a purifikáció funkcióját tölti be a geomancia szerint: mielőtt egy királyi vagy megszentelt térbe lépnénk, ezen áthaladva megtisztul az elménk és a lelkünk. A kép a Changgye-on-palotában készült. (2013. július, a szerző fotója.)



5. kép Kis sátrak sorakoznak jóslási szolgáltatásokon kínálva az utcán. Akárki beléphet és választ találhat kérdéseire életével vagy aggodalmaival kapcsolatban. A fotó Insadong közelében készült. (2013. augusztus, a szerző fotója.)



6. kép Kívánságuk elmondására a koreaiak számos módot alkalmaznak, egyik ezek közül a kis oszlopok építése kavicsokból. Valójában, kérésük vagy kívánságuk elmondása után elhelyeznek egy kavicsot egy más korábban ott levő felett anélkül, hogy lerombolnák a kis oszlopot. Ennek az ajándékozási formának valószínűleg sámánisztikus gyökerei vannak. A fotó a Bulguksa templomban készült. (2013. augusztus, a szerző fotója.)



7. kép: A köveket bárhova tehetik, akár a tetőre vagy az ajtóra is. A fotó a Bulguksa buddhista templomban készült. (2013. augusztus, a szerző fotója.)



8. kép: A kavicsoszlopok sámánisztikus természete ellenére sokan a nagy buddhista templomokban is építik őket, mint a képen látható Toseonsaban, Szöulban. (2013. július, a szerző fotója.)



9. kép: A modern időkben a pénz képviseli az értéket. A képen látható nő az egyik isten domborművére helyezett egy érmét, miután elmondta imáját vagy kívánságát. (2013. július, a szerző fotója.)



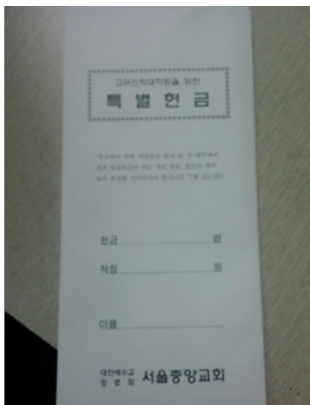
10. kép: A felajánlások lehetnek gyakorlatias dolgok a mindennapi élethez, mint az élet és utal. Itt látható egy nő, aki éppen meghajolni készül, előtte pedig vizes palackok, rizs, édességek a buddhista szobor előtt. (2013. július, a szerző fotója.)



11. kép: A buddhista templomokban több perselyt is láthatunk, ahol a hívők adományait elhelyezhetik. Az adományozás megfelelő magatartásáról is adnak információt a Jogyesaban, a képen látható kis táblán. (2013. július, a szerző fotója.)



12. kép: Az emberek vizet, gyümölcslevet, virágokat helyeznek el a nevető Buddha előtt. A szobor mellett adományokat adhatnak, amivel a fiatalságot segítik meg. A kép a Jogyesaban, a Jogye-rend szöuli főtemplomában készült. (2013. július, a szerző fotója.)



13. kép: A keresztény közösség is kap pénzt különböző szolgáltatásokat. Ez lehet akár kötelező is, például a havi fizetés 10%-ának adományozása, vagy egy különleges összeg hálájuk kifejezésére, stb. (2013. július, a szerző fotója.)



14. kép: Hasonló pénzadományozási szokás látható a Myeongdong Katedrálisban (imakártyák és pénzes borítékok). (2013. július, a szerző fotója.)



15. kép: A Myeongdong Katedrális mellett közvetlenül egy lány középiskola található. (2013. július, a szerző fotója.)



16. kép: A komolyan elhivatott hívők mindent módszert igyekeznek bevetni, hogy 'reklámozzák' gondolataikat, és nem csak a koreaiaknak, hanem a turistáknak is. (2013. augusztus, a szerző fotója.)



1. kép: A figyelemfelkeltés egy másik módja az előadás. Az utcán sétálva hallhatunk vallásos dalokat, vagy láthatunk keresztény közösség fiataljait táncolni. A fotó a Szoul állomás közelében készült. (2013. augusztus, a szerző fotója.)



28. kép: Meglepő, de örömteli tapasztalat volt látni ezt a két könyvet egymás mellett egy Gyeongju-ban levő hotel fiókjában. Buddha tanításai és az Újtestamentum. Ez a fajta szolgáltatás is az erős vallások együttélését tükrözi. (2013. augusztus, a szerző fotója.)

Bibliográfia

- BAKER, D. 2008, Korean Spirituality. University of Hawaii Press.
- BIRTALAN Á. 2002, „Some Common Phenomena in Korean and Inner Asian Ancient Religious Systems”: Birtalan Á. (szerk.): Aspects of Korean Civilisation. (Korean Studies in Hungary I.). Eötvös Loránd University, Department of Inner Asian Studies. 13–20.
- BRUNO, A. L. 2007, “Sending Away the Smallpox Gods”: Buswell Jr., R. E. (szerk.): Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 259–263.
- BUSWELL Jr., Robert E. (szerk.) 2007, Religions of Korea in Practice. Princeton University Press.
- 조 홍윤, 1999, 한국의 샤머니즘. 서울대학교출판부.
- CHO, H. 1999, Koreai sámánizmus. Seoul University Press.
- CHOE YOON, I. 2007, “Martyrdom and Social Activism: The Korean Practice of Catholicism”: Buswell Jr., R. E. (szerk.): Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 355–375.
- CHOI, H. 2007, “A New Moral Order: Gender Equality in Korean Christianity”: Buswell Jr., R. E.: Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 409–420.
- CLARK, D. N. 1986, Christianity in Modern Korea. University Press of Amerika.
- DIÓSZEGI V. 1998, Samanizmus. Terebess Kiadó.
- ELIADE, M. 1999, A szent és a profán. Európa Könyvkiadó.
- ELIADE, M. 2005, A samanizmus. Osiris Kiadó.
- ELIADE, M. 2006, Mítoszok, álmok és misztériumok. Cartaphilus Kiadó.
- GRAYSON, J. H. 2002, Korea: A religious history. Routledge Courson.
- GECSE, G. 1983, Vallástörténeti kislexikon. Kossuth Könyvkiadó.
- HAHN, I. (lekt.) 1970, Mitológiai ábécé. Gondolat Kiadó.
- HAMILTON, M. B. 1998, Vallás, ember, társadalom. Aduprint.
- HOGARTH, H. Kim 2002, Syncretism of Buddhism and Shamanism in Korea. Korean Studies Series, 21. Jimoondang Publishing Company.
- KEEL, H. 2010. szeptember, „What Does It Mean to Study Korean Religion(s)?”: Journal of Korean Religions 1, 1–2. Institute for the Study of Religion, Sogang University. 11–22.
- KIM, C. 2010. szeptember, „The Concept of „Korean Religion” and Religious Studies in Korea”: Journal of Korean Religions 1, 1–2. Institute for the Study of Religion, Sogang University. 23–41.
- KIM, A. E. 2005. március, „Nonofficial Religion in South Korea: Prevalence of Fortunetelling and Other Forms of Divination”: Review of Religious Research 46, 3. Religious Research Association, Inc. 284–302.
- KIM, H. 2007, “A Party for the Spirits: Ritual Practice of Confucianism”: Buswell Jr., R. E.: Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 163–176.

- KIM, K. - The Korea Herald (szerk.) 2008:, Social Change in Korea. Insight into Korea Series, 2. Jimoondang.
- KIM K. 2008, „Korean religions struggling to be born again”: Kim Kyong-dong - The Korea Herald (szerk.): Social Change in Korea. Insight into Korea Series, 2. Jimoondang. 254–261.
- OAK, S. 2010, “Healing and Exorcism: Christian Encounters with Shamanism in Early Modern Korea”: Asian Ethnology, 69, 1. Nanzan University. 95–128.
- PARK, C. 2010, „An Interview with Professor James H. Grayson”: Journal of Korean Religions 1, 1-2. Institute for the Study of Religion, Sogang University. 189–197.
- PARK, M. 2003, „Korean Shaman Rituals Revisited: The Case of Chindo Ssikkim-kut (Cleansing Rituals)”: Ethnomusicology, Vol. 47, No. 3. University of Illinois Press on behalf of Society for Ethnomusicology, 355–375.
- SHIM, J. 1999, Korean Buddhism. Tradition and Transformation. Korean Studies Series, 3. Jimoondang Publishing Company.
- TOKAREV, SZ. A. (szerk.) 1988, Mitológiai enciklopédia II. Gondolat Kiadó.
- UHLMANN, P. R. 2007, “A Buddhist Rite of Exorcism”: Buswell Jr., R. E.: Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 112–129.
- VALLAS, P. (szerk.) 2010, Mitológiai enciklopédia. Saxum Kiadó
- VERMEERSCH, S. 2007, “Buddhism as a Cure for the Land”: Buswell Jr., R. E.: Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 76–85.
- WALRAVEN, B. 2007, “Shamans, the Family and Women”: Buswell Jr., R. E.: Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 306–324.
- WALRAVEN, B. 2009, “National Pantheon, Regional Deities, Personal Spirits? Mushindo, Söngsu, and the Nature of Korean Shamanism”: Asian Ethnology, 68, 1. Nanzan University. 55–80.
- YANG, J. 2008, „Changing values cause ideological confusion”: Kim Kyong-dong - The Korea Herald (szerk.): Social Change in Korea. Insight into Korea Series Vol. 2. Jimoondang, 86–98.
- YOON, H. 1975, “An Analysis of Korean Geomancy Tales”: Asian Folklore Studies, Vol. 34, No. 1. Nanzan University. 21–34.
- YOON, H. 2007, “Confucianism and Geomancy” In Buswell Jr., R. E.: Religions of Korea in Practice. Princeton University Press. 205–222.
- YOON, H. 2006, The Culture of Fengshui in Korea. Lexington Books.

Internetes források:

Divining a Bright Future for Fortunetelling http://english.chosun.com/site/data/html_dir/2006/02/02/2006020261001.html (Utolsó letöltés: 2013. 09. 17.)

Sazoo <http://www.sajoo.com> (Utolsó letöltés: 2013. 09.17.)

Salát Gergely: Női szerepek a konfuciánus világképben. Terebess Ázsai E-Tár 2013.09.23. <http://terebess.hu/keletkultinfo/salat4.html>

NAGY PÉTER TAMÁS

A palermói Cappella Palatina**Megjegyzések a normann Szicília és az iszlámművészet kapcsolataihoz**

Jelen dolgozat megírásának gondolata aközépkori iszlámvilág és Európa – különösen Magyarország – kapcsolatainak vizsgálatából ered. A keresztény királyságok területén sok hasonlóság figyelhető meg iszlám tárgyak vagy művészeti elemek felhasználásában, a normann Szicília azonban különleges helyet foglal el a témában. Emiatt vállalkoztunk a sziget orientalizáló művészetének önálló vizsgálatára, tanulmányunk elsősorban a palermói Cappella Palatina épületére koncentrál.

Az alábbiakban – több kérdés vizsgálata révén – egy alapvető jelenséget igyekszünk megvilágítani: az iszlám művészet felhasználása mögötti tudatosságot. Iszlám építészeti elemek alkalmazása vagy muszlim mesterek foglalkoztatása még önmagában nem jelenti az iszlám művészet ismeretét és megértését egy patrónus részéről. A tárgyi és írott források kölcsönös vizsgálata azonban elvezethet az iszlám művészet szerepének felismeréséhez a Normann Királyságban, amely – véleményünk szerint – többnyire nem nyert pontos értékelést.

A történelmi háttér rövid áttekintése után bemutatjuk a magyar nyelven kevés figyelmet kapott Cappella Palatina épületét, külön hangsúlyt helyezve iszlám művészeti elemeire, szimbolikus vonatkozásaira és az épület funkciójára. Valamennyi érintett kérdés kapcsán ismertetjük a szakirodalmi véleményeket és a korabeli források tükrében saját nézőpontunkat. Ezt követően más környező épületekkel foglalkozunk, bemutatva a királyi kápolnán kívül fellelhető iszlám építészeti, dekorációs és ikonográfiai elemeket, majd végül röviden kitérünk az iszlám művészet szerepére Dél-Itáliában. Mindezek eredményeként egyrészt a Cappella Palatina, másrészt a normann Szicília, harmadrészt pedig Dél-Itália és az iszlám művészet kapcsolataira vonatkozóan is újabb megállapításokat teszünk.

A normannok Szicíliában

A Földközi-tenger medencéjének közepén, Dél-Itáliában és Szicília szigetén uralkodott a normann népcsoportból származó Hauteville-dinasztia. A normannok elsőként a X. század elején hoztak létre fejedelemséget Franciaország északi részén, majd 1066-ban Hódító Vilmos vezetésével elfoglalták Angliát. Ezzel párhuzamosan normann harcos csapatok telepedtek meg Dél-Itáliában a XI. század elejétől. Hamarosan a Hauteville-család és Guiscard Róbert (megh. 1085) vezetésével saját hercegséget hoztak létre, amelyet 1059-ben II. Miklós pápa is elismert.¹

¹Köszönettel tartozom Ormos István és Szántó Iván professzor úrnak, akik a Tudományos Ösztöndíj Pályázatra benyújtott dolgozatomat elbírálták és számos megjegyzéssel javították (amennyiben mégis hiba fordul elő munkámban, azt bizonyára később vétettem). Szintén hálás vagyok Eckhardt Lilinek és Daniele Sicarinak, akik szicíliai tanulmányutamat segítették. A normannok történetéhez ld. CHIBNALL 2000.; HOUBEN 2002. (részletes bibliográfiával); vagy magyar nyelven ROWLEY 2008.

Szicília bő két évszázada állt részben muszlim uralom alatt,² mikor Guiscard Róbert és testvére, Roger 1060-ban hódításba kezdtek. A folyamatos harcok a különálló muszlim fejedelemségek ellen egészen 1091-ig tartottak, mikor is bevették az utolsó erődöt, Notót. Egy alapvető probléma a keresztény és muszlim lakosság együttélésének kialakítása volt. A hódítás során a normannok igyekeztek békés feltételekkel biztosítani az állam alapjait, a különálló muszlim közösségekkel külön-külön egyezményt (arabul *amān*) kötöttek. A meghódított muszlimokat fejadó (ar. *ğizya*) fizetésére kötelezték, hasonlóan az iszlám fennhatóság alatt élő keresztényekhez. Emellett azonban megmaradhattak földjeik művelésében és vallásuk gyakorlásában.³ Guiscard Róbert halálát (1085) követően öccse, I. Roger szicíliai gróf (1071–1101) fejezte be a sziget meghódítását és a normann uralom megszilárdítását. Halála után fia, a hét éves Simon nevében az özvegy Adelaide uralkodott régensként, erősen támaszkodva az emír titulust viselő Christodoulos (megh. 1126 körül) támogatására. Simon halálakor (1105) névleg testvére, II. Roger nyerte el a grófi címet, valójában 1112-ig fennmaradt Adelaid és Christodoulos irányítása az országban. Mind I. Roger, mind Adelaid alkalmazott az iszlám korból öröklött intézményeket (például az arab pénzverdét), lényegi változások az arab-iszlám kultúra felhasználásában azonban csak II. Roger idején következtek be.⁴ 1112-ben lett önálló uralkodó II. Roger, s ő tette meg fővárosának Palermót, amely még ekkor is elsősorban arab és muszlim volt. Christodoulos jelentősége továbbra is megmaradt az ország irányításában, az adminisztráció pedig görög nyelven folyt. Roger céltudatos politikája révén sikeresen egyesítette Dél-Itáliát és Szicíliát, majd 1130-ban Anaklét (ellen-)pápa jóvoltából királyi koronára tett szert. Ezt követően jelentős reformok valósultak meg az adminisztrációban (ar. *dīwān*) Antiochiai György⁵ (megh. 1151) közreműködésével, aki Christodoulos halálát követően Roger vezírje, avagy az „emírek emírje” (latinul *emmiratus emmirationum*, ar. *amīral-umarā*) lett. Ettől kezdve a dokumentumok nyelvében ugyan továbbra is a görög volt a döntő, számosiratnak arab változata is készült.⁶ E heterogén társadalomban, ahol a királyi propaganda három nyelven is értő fülekre talált, ugyanez elmondható az épített környezetről is. Szabadon kölcsönöztek művészeti elemeket a bizánci, iszlám és nyugat-európai világból, ezzel is kifejezésre juttatva a három lábon álló királyság alapjait.

² Elsőként 827-ben hódítottak meg szicíliai területeket a mai Tunézia területén székelő Aghlabidák (800–909). Azután az Észak-Afrika nagy részét egyesítő Fátimida-dinasztia uralma alá került a sziget (909–948), akik később Kalbita alattvalóikat bízták meg annak kormányzásával (948–1053 körül). A szicíliai muszlim uralomhoz ld. METCALFE 2009, 10–16.; 25–40.; 44–85.

³ A hódítás történetéhez ld. LOPEZ 1969.; LOUD 2000, 146–185.; vagy röviden ROWLEY 2008, 141–146.; társadalmi vonatkozásaihoz pedig JOHNS 2002, 31–39.; METCALFE 2009, 88–130.

⁴ JOHNS 2002, 63–78.; ROWLEY 2008, 146–147.; METCALFE 2009, 124–126.

⁵ Életrajzához ld. AL-MAQRĪZĪ 1991, III, 18–20; fordításához részletes kommentárral JOHNS 2002, 80–90.

⁶ JOHNS 2002, 78–80.; 91–114.; CHIBNALL 2000, 85–87.; ROWLEY 2008, 147–149.; METCALFE 2009, 124–128.; 150–154. Roger uralkodásához ld. még HOUBEN 2002, az adminisztrációhoz 147–159.

II. Roger külpolitikájának egyik alapköve volt észak-afrikai területek megszerzése. Több sikertelen próbálkozást követően végül 1146-ban Antiochiai György hadjárata révén sikerült bevennie Tripolit. Két évvel később normann kézre jutott Mahdiyya, majd sorra valamennyi város egészen Tuniszig. Halálakor Roger egy mediterrán birodalmat tudhatott magáénak, az expanziós törekvések azonban gyorsan ellankadtak. Az utolsó észak-afrikai város, Mahdiyya csupán 1160-ig maradt normann uralom alatt, mikor is a Marokkó területéről kiinduló Almohád-dinasztia (1147–1269) meghódította.⁷

Roger halálát követően fia, I. Vilmos (1166–1154) örökölte a koronát. Az új uralkodó a muszlim származású Maiót alkalmazta vezírként, akit azonban 1160-ban egy lázadás során meggyilkoltak. Az elégedetlenség kétéves felkelésbe torkollott, amely során I. Vilmos palotáját is kifosztották, majd a *dīwān* muszlim tagjai, végül valamennyi muszlim ellen támadtak. Végeredményként a király mégis győzedelmeskedet, miután a palermói köznép – „Hugo Falcandus” szerint a kincstár kifosztása miatt⁸ – szembefordult a felkelést vezető bárókkal. Ekkoriban emelkedett fel Martin *eunuch*, eleinte hadvezérként, majd II. Vilmos (1166–1189) uralkodása alatt a *dīwān* vezetőjeként.⁹

II. Vilmos kiskorúsága idején (1171-ig) anyja, Margit kormányzott régensként, jelentősen támaszkodva elhunyt férje Péter nevű hadvezérére és Richárd nevű kincstárnokára. Mindkét tisztviselő *eunuch* volt; a despotikus külsőségek között uralkodó és a feudalizmus rendszerét (legalábbis részben) elutasító szicíliai normann királyok előszeretettel alkalmaztak többnyire ál-keresztény, kasztrált rabszolgákat vezető pozíciókban.¹⁰

Ibn Ġubayr (megh. 1217) andalúziai utazó, aki 1184–1185-ben tartózkodott Szicílián, többek közt így írt az eunuchokról és az iszlám kultúra felhasználásáról a normann udvarban:

„Jó életvitele, a muszlimok alkalmazása és a kasztrált ifjak (eunuchok) felhasználása miatt e királyuk (II. Vilmos) dolga csodálatraméltó. Valamennyi [eunuch], legalábbis többségük titkolja hitét és betartja az iszlám jogrendet (ar. *šarīʿa*). [A király] nagy bizalommal van a muszlimok iránt, hallgat rájuk ügyeiben és legfontosabb teendőiben, még a konyhafelügyelője is egy muszlim férfi. Van egy csoport muszlim, fekete rabszolgája, élükön egy közülük való vezetővel. Miniszterei és kamarásai eunuchok, akik nagy számban élnek udvarában. Ők alkotják uralma támasztását őket tekintik az elitnek. Rajtuk tündököl királysága ékessége, mivel bővelkednek fényűző ruhákban és fűrgelovakban. Nincs köztük, kinek ne lenne kísérete, szolgálói és követői. [...] [II. Vilmos] hasonlít a muszlimok fejedelmeire abban, ahogyan királysága kényelmébe merül, törvényei megállapításában, eljárásai bevezetésében, a rangok kiosztásában

⁷ Az észak-afrikai normann területekhez ld. ABULAFIA 1985; HOUBEN 2002, 76–86.; METCALFE 2009, 160–175.

⁸ Falcandus 1904, 59. A forrás szerzőjének neve ismeretlen, de valószínűleg nem Hugo Falcandus volt.

⁹ JOHNS 2002, 197–198.; 219–222.; ROWLEY 2008, 152. Az 1160–1162-es felkeléshez és Maióhoz ld. METCALFE 2009, 181–186. Az *eunuchok* szerepéhez a normann Szicíliában ld. JOHNS 2002, 249–256.; METCALFE 2009, 193–207.

¹⁰ JOHNS 2002, 222–234.; 253–254.; vö. ROWLEY 2008, 152–153.

embereinek, a királyi pompa fényűzésében és ékessége kimutatásában. [...]A róla mesélt csodálatraméltó dolgok egyike, hogy olvas és ír arabul...”¹¹

II. Vilmos halálát követően komoly harcok bontakoztak ki az utódlás kérdése körül. Hamarosan Leccei Tankréd (1190–1194), II. Roger unokája nyerte el a koronát. Több felkelés is kitört, majd Oroszlánszívű Richárd angol király (1189–1199) támadta meg Szicíliát kereszteseivel, azután VI. Henrik német-római császár (1191–1197) serege is a sziget meghódítására tett kísérletet. Végül Tankréd utódja, III. Vilmos idején a császár újabb hadjáratot vezetett Szicília ellen, ezúttal sikerrel: 1194 karácsonyán Szicília királyává koronázták VI. Henriket.¹²

A Capella Platina

Palermo már a szicíliai iszlám uralom alatt is főváros volt, a kormányzati központ a város tengerparti, keleti végében állt. A normann hódítás (1072) után azonban Palermo nyugati részén létesültek a királyi palota első épületei, ebből alakult ki a ma Palazzo Reale vagy Palazzodei Normanni néven ismert épületcsoport. A legkorábbi fennmaradt rész a palotakápolnának nevezett Cappella Palatina, amely II. Roger idején, 1140 körül épült.¹³

Az épület, ahogyan ma látjuk

A belső tér két különálló egységre oszlik. A nagyobbik, nyugati rész egy bazilikát alkot, amelyben kétszer öt boltív választja el a fő- és oldalhajókat. A főhajótól keletre álló négyezeti teret (bizánci *naos*) kupola fedi (1. kép), déli és északi oldalán egy-egy kápolna található. Keleti oldalán egy beugróból nyílik a félköríves apszis, valamint a két kápolna is egy-egy apszissal bővül (2. kép). Az épületegyik legérdekesebb eleme a nyugati fal emelvénye, amely egykor a királyi trónusnak adott helyet. Ebből következik, hogy – a megszokottól eltérően – nem a nyugati fal közepét törték át bejárattal, hanem annak két szélét, illetve az oldalhajók nyugati végénél az oldalkápolnákból nyílnak kapuk.

Az épület dekorációs programja elsőre úgy tűnhet, mintha válogatás nélkül vonultatná fel a korabeli Szicíliában elérhető díszítési eljárásokat. A padlózatot többszínű kőből rakták ki, az *opus sectile* technikával megformált geometrikus alakzatok boltszakaszonként eltérőek és keret szegélyezi őket (3. kép). A falak alsó részét márványtáblák borítják, amelyeket egy *opus sectile* sáv választ el a felettük látható mozaikdekorációtól. A nyugati falon a trónoló Krisztust ábrázolták, mellette Szent Péterrel és Szent Pállal (4. kép). A főhajó falain ószövetségi, a két oldalfalon Péter és Pál életéből vett jelenetek láthatók (5–6. kép). A *naos* kupolájában ószövetségi próféták és angyalok jelennek meg, felettük Krisztus Pantokrátor uralkodik. A két oldalkápolnában Krisztus életéből vett jeleneteket – köztük Krisztus születése, menekülés Egyiptomba, keresztelés, színeváltozás, Lázár feltámasztása, bevonulás Jeruzsálembe, mennybemenetel és pünkösd – láthatunk (7–8. kép).¹⁴

¹¹ IBN ĠUBAYR 1907, 324–325.

¹² ROWLEY 2008, 153–155.; METCALFE 2009, 275–277.

¹³ A datálás problematikájához ld. JOHNS 2005. Valószínűleg az 1140 előtti években készült el az épület, majd azt követően a dekoráció.

¹⁴ A mozaikok részletes bemutatásához ld. DEMUS 1949.; KITZINGER 1949.; BORSOOK 1990.

A főhajó felett elhelyezett famennyezet az iszlám művészet jellegzetességének tekinthető *muqarnas* (sztalaktit) struktúrát alkalmazza és „iszlám” festmények díszítik (9–12. kép). A *muqarnas* apró, többnyire homorú fülkeformákból áll össze és így gyakorlatilag bármilyen alakzatot felvehet, jelen esetben egy hosszúkás téglalapot alkot. A festmények a mennyezet apró faelemeire készültek, így a földről szabad szemmel szinte kivehetetlenek. Az ábrázolások közt találunk fejedelem módjára ülő alakokat kezükben többnyire pohárral, táncoló lányokat, vadászatot, állatokat, fantázialényeket és mindennapi jeleneteket.¹⁵ A két oldalhajó mennyezete egyszerűbb, a hajókra merőleges gerendák közti hosszúkás kazettákat festették ki. Valamennyi kazetta félköríves végeiben egy-egy gazdag ruhát viselő alak látható kezében pohárral, pálmalevéllal vagy hangszerrel (13. kép).

A Cappella Palatinalényege ebben amai szemmel nehezen értelmezhető és elsőre meglepő hibridizációban rejlik. Mivel nem áll rendelkezésünkre korabeli magyarázat, amely segítségével megnyugtatóan tisztázhatnánk az épület jelentését, esetenként még a legalapvetőbb kérdésekben sincs egyetértés a kutatók közt. Ebből következően aligha hiheti bárki, hogy a kérdéseket egyszerűen megoldja. A program egészének vizsgálata azonban összeállít egy képet, amely élettel tölti meg a máskülönben önmagukban álló falakat. Ehhez elsőként az épület és a díszítések eredeti megjelenését kell vázolnunk, amelyet a folyamatos felújítások helyenként jelentősen átalakítottak.

Eredeti rend és későbbi változtatások

A Cappella Palatinama teljesnek tűnő díszítésében könnyedén észrevehetünk bizonyosan nem eredeti, vagyis nem a legkorábbi koncepcióba illő elemeket. Ernst Kitzinger, William Tronzo és mások négy lényegi ponton mutattak ki változtatásokat az eredeti megjelenéshez képest.

Elsőként Ernst Kitzinger figyelt fel a két épületrész eltérő tájolására: a *naos* nem követi a bazilika kelet-nyugati elrendezését, hanem észak-déli tengellyel bír. Az északi kápolna északi falán valaha a királyi lakosztályból megközelíthető erkély nyílt, amely egy ablak formájában ma is látható (8. kép). Itt helyezkedett el az uralkodó a szertartások idején. Ezt támasztja alá az épületrész dekorációja, különösen a Krisztus életéből vett jelenetek ikonográfiája: a dekorációs program úgy lett kialakítva, hogy az erkélyről látszott teljes egészében és pompájában. A déli kápolna déli falán (az erkéllyel szemben) látható a bevonulás Jeruzsálembe és Krisztus színeváltozása – két jelenet, amelyerős királyi utalással bír (7. kép). Az erkély két oldalán meggyőző érveléssel rekonstruált két, mára elveszett jelenetet Kitzinger, Tronzo és Ćurčić: egy keresztrefeszítést és egy pokolraszállást.¹⁶ Az első változtatás tehát az erkély és két környező ábrázolás eltűnése.

Egy másik átépítés a főhajó északi oldalfalán, jobbról a második boltív fölött történt (14. kép). Itt csupán a restaurált mozaik rész utal a fal egykori eltérő megjelenésére, ám egy XIX. századi látogató, Cesare Pasca szerint egy zárterkély („un palchetto”) volt itt. A kérdéses rész mögött egy apró helyiségtalálható, ahonnan egykoron az erkély nyílt. Valószínűsíthetően mindkettő a Cappella

¹⁵ A festmények bemutatásához ld. GRUBE 2005.; és különösen BRENK 2010. (J. Johns).

¹⁶ KITZINGER 2003a, 1013–1014.; 1027–1044.; TRONZO 1997, 55–56.; ĆURČIĆ 1987, 127–128.; 140; ĆURČIĆ 2011, 529–530.; vö. BRENK 2011, 600. A közép-bizánci templomok ikonográfiájához (amelyen a *naos* dekorációs programja alapszik) ld. LAZAREV 1979.

Palatina eredeti felépítésével egyetemben létesült, ugyanis Ćurčić az északi mellékkápolna nyugati falának ábrázolásaival (éppen a terem alatt) hozta összefüggésbe rendeltetésüket (ld. alább), vagyis eredeti mozaikokat használt forrásként.¹⁷

Egy további változtatás az eredeti tervhez képest a trónemelvényen és a nyugati falon történt (4. és 15. kép). A pódiumhoz csatlakozó felépítmény eredetiségét elsőként mérete vonja kétségbe: jól láthatóan nehezen illik a helyhez, vagyis aligha oda lett tervezve. A fal mozaikjaival a legfőbb probléma, hogy részben egy (kívülről látható) befalazott ablak elé készültek, így szintén nem szerepelhettek az eredeti tervben. A elemek diszkrepanciáját többen is észrevették, de elsőként Tronzo datálta a különböző fázisokat. Eszerint a trónemelvény már II. Roger idején készült, míg a felépítmény II. Vilmoshoz köthető, ugyanis a monrealei katedrális szintén általa készíttetett trónjával állítható párhuzamba. Ezen átépítéssel egykorú lehet a mozaikdíszítés, az épület nyugati oldalához csatolt *narthex*, valamint a fal két bronzkapuja.¹⁸

A bazilikális tér mozaikjai kapcsán már többen rámutattak, hogy nem készülhettek II. Roger idején. Ezek közé tartoznak az ószövetségi jelentek, valamint Péter és Pál életének eseményei (5–6. kép).¹⁹ William Tronzoamellelt érvelt, hogy a falak márvány borítása sem lehet egykorú a két épületrészben. Mindkét változtatásról megemlékezik Romualdus Salernitanus (megh. 1181), aki szerint I. Vilmos készítette a Cappella Palatina mozaik- és márvány dekorációját 1166-ban. Ugyan a forrás bizonyosan túloz, stiláris alapon a bazilikális rész legtöbb mozaikja valóban I. Vilmosnak tulajdonítható.²⁰ A márványtáblák esetében már problematikusabb a kérdés. Tronzo elsősorban a felettük húzódó *opus sectile* díszek különböző stílusát mutatta ki a két épületrészben, ezzel igazolva eltérő datálásukat. Ettől azonban a márványtáblák még készülhettek II. Roger idején és egyetlen korabeli forrásunk, Philagathos Kerameos (megh. 1154 után) szavai szerint „*valamennyi fal egészét sokszínű márvány borítja*”.²¹ A ma látható márványtáblák tehát vagy II. Roger idején készültek, vagy hasonlóak borították a falakat eredetileg is, majd I. Vilmos lecserélte őket. Mivel utóbbi lehetőségre igen nehezen találhatnánk magyarázatot, véleményünk szerint az előbbi kell elfogadnunk.

Míg a *naos* mozaikdekorációja nagyrészt eredeti, a bazilika falainak II. Roger korabeli díszítéséről igen keveset tudunk. Philagathos Kerameos szerint az épület egészében „*[a falak] felső részét arany mozaikok töltik ki*”.²² Jeremy Johns szerint a forrás egyszerűen túloz: a bazilika mozaikjai nem készülhettek el Philagathos látogatásáig (1143-ig), a szöveg csupán a *naos* mozaikjaira vonatkozhat. Véleménye szerint a falak egyszerűen díszítés nélkül maradtak,²³ ez a magyarázat azonban aligha kielégítő. II. Roger fényűző tervének – amely szerint a Mediterráneum teljes vidékéről művészeket

¹⁷ TRONZO 1997, 49–54.; ĆURČIĆ 2011, 531–532.

¹⁸ TRONZO 1997, 68–78.

¹⁹ DEMUS 1949, 26–27.; 46–47.; 56–58.; KITZINGER 2003a, 1002–1003.; TRONZO 1997, 62–68.

²⁰ SALERNITANUS 1845, 30–31; TRONZO 1997, 38–43.; 64–65.

²¹ KERAMEOS 2005, 2. §. A szöveg rövideje miatt az adott bekezdésekre (§) hivatkozom.

²² KERAMEOS 2005, 2. §.

²³ JOHNS 2005, 6–7.; vö. BRENK 2011, 597.

hívott udvarába – ellentmond, hogy csupasz falak közt trónolt, ráadásul az építkezés befejezésére több mint egy évtizede volt.

A Cappella Palatina részleges átalakítása és a vallási mozaikok elhelyezésejől párhuzamba állítható egy fogadóterem (megtévesztő nevén Roger-terem) létesítésével a Palazzo Realéban. Mindkettő a XII. század második felében, valószínűleg I. Vilmos idején történt.²⁴ A fogadóterem mennyezetén látható mozaikdíszítésben arany háttér előtt jelennek meg növényi motívumok és királyi szimbólumok, köztük oroszlánok, griffmadarak és a boltozat csúcsán egy vadnyulat elkapó sas (16. kép). Tronzo felvetése szerint az új fogadóteremre amiatt lehetett szükség, hogy a Cappella Palatina elvesztette e szerepét (ld. alább).²⁵ A funkcionális áttevődés egyben magyarázatot szolgáltat a Cappella Palatina hajóinak eredeti díszítésére is: a fogadóterem királyi ikonográfiája²⁶ jól megfelel a korábbi fogadóteremnek is, továbbá a festett mennyezetekkel is összevethető. Véleményünk szerint a Cappella Palatina eredeti megjelenése kapcsán igen valószínű, hogy II. Roger a teljes bazilikális részbe világi mozaikokat készített, hasonlóan a későbbi fogadóteremhez.

Mindezek után érdemes röviden összefoglalnunk a Cappella Palatina XII. századi történetét. II. Roger az 1130-as években kezdte építeni a kápolnát és egyben fogadótermet, amely mai megjelenésével ellentétben két erkéllyel is bírt: egy a főhajó északi falán, egy pedig a *naos* északi mellékkápolnájában volt. Az épület nyugati végében egy trónemelvény épült. A dekorációból csupán a *naos* mozaikjait és a bazilika három mennyezetét ismerjük biztosan – ezek mai formájukban is nagyrészt eredetiek. A bazilika falait valószínűleg világi mozaikok borították, míg a márványlapok eredetiek lehetnek. A mozaikokat azután I. Vilmos lecserélte vallási jelenetekre, vélhetően a fogadóterem templommá alakítása miatt. II. Vilmos ismét változtatásokat hajtott végre a nyugati falon: ekkor épült a trónemelvény felépítménye és a falújjabb mozaikokat kapott.

Iszlám díszítőelemek és eredetük

Miután a Cappella Palatinában alkalmazott iszlám elemek eredete külön-külön problémákat jelent, érdemes részletesen foglalkoznunk a kérdéssel. Ezek jelentik az iszlám művészet legfontosabb alkotásait a Normann Királyságban, és ezek ismerete segíthet a továbbiakban Szicília iszlamizáló művészetének megértésében.

A legfontosabb a főhajó *muqarnas* mennyezete, amely a korból fennmaradt hasonló emlékek közt egyedülálló módon fából készült. Mivel a XII. század első feléből igen kevés *muqarnas* mennyezetet ismerünk és ezek közül egyetlen példánykészült téglalap lefedésére, csupán korlátozott kijelentésekbe bocsátkozhatunk. Az elmúlt évtizedek kutatásai rendszerint a marokkói Fezben található Qarawiyyīn-mecset szintén ekkoriban (1134 és 1143 között) épített *muqarnas* mennyezetét szokták felhozni, mint lehetséges analógiát (17. kép).²⁷ Ez alapján ugyan feltételezhetjük marokkói mesterek

²⁴ A fogadóterem datálásához ld. KITZINGER 1983=2003b. Funkciójáról az *Epistola ad Petrum...* (177–180) leírásából következtethetünk.

²⁵ TRONZO 1997, 128–130.

²⁶ Ld. HOFFMAN 2001, 333–338.

²⁷ Ld. újabban AGNELLO 2010; Knipp 2011.

jelenlétét Palermóban, más vizsgálható példák hiányában kérdés nem dönthető el bizonyosan. Mindenesetre szintén erre utal egy jellegzetesen magribi motívum: egy apró kupolaforma nyolcágú csillagalakban, benne nyolc homorú bordával,²⁸ amely 20-szor jelenik meg a Cappella Palatina mennyezetén.

A Qarawiyyīn-mecsetbe készült *muqarnas* valóban használható analógia és itt kell keresnünk a palermói munka eredetét, közvetlen kapcsolat azonban nem létezhetett a kettő közt, hiszen párhuzamosan készültek. Reálisabb egy közös prototípust feltételeznünk, amely talán a Marokkó és Andalúzia területén uralkodó almorávidák (1060–1147) egyik palotájában állhatott.²⁹ A leghíresebb, a marrákesi Dāral-Ḥaġar-palotát azonban a XII. század közepén teljes egészében lerombolták.

Szintén marokkói vagy andalúziai kapcsolatot mutat a Cappella Palatina padlóburkolata (3. kép). Amint említettük, valamennyi boltszakasz alatt külön téglalap alakú felületek rajzolódnak ki a maguk dekorációjával. Ezen alapelv jól ismert mind Bizáncból, mind Itáliából, Jonathan Bloom azonban az almorávida díszítőelemekkel, különösen a Kutubiyya-minbar („szószék”) geometrikus alakzataival mutatott ki kapcsolatot.³⁰ A Kutubiyya-minbar egy külön érdekessége, hogy ez nyújt bizonyítékot a korabeli Córdoba (itt készült 1137-ben) asztalosainak magas kvalitású művészetéről, akiket Roger is szívesen láthatott udvarában. Erre utal egyes szicíliai famunkák stílusa (18. kép).

Hagyományosan a Mediterráneum keleti területeihez, elsősorban a fátimida művészethez kapcsolja a szakirodalom a *muqarnas* mennyezet festett ábrázolásainak eredetét.³¹ A kérdés kapcsán a legfőbb probléma ismét a számba vehető analógiák rendkívül szűk tárházából adódik. A legfontosabb emlék a Fustāṭban (Ó-Kairó) feltárt Abūs-Su‘ūd-fürdő (XI–XII. század). Itt szintén *muqarnas* mennyezetten ábrázoltak világi jeleneteket, amelyek erős stiláris párhuzammal bírnak a Cappella Palatina festményeivel. Újabban Lev Kapitaikin foglalkozott részletesen a kérdéssel, munkájának külön érdeme, hogy nem csupán a főhajó, hanem a velük egykorú oldalhajók festményeit is vizsgálta. Afátimida ábrázoló művészet – legyen az kerámia, fa, elefántcsont, textil, selyem vagy más hordozón – pontos analógiái mellett az almorávida művészettel is kimutatott kapcsolatot, erre utal például az arab feliratok stílusa.³² Emellett Jeremy Johns részletesen ismertette,

²⁸ GAROFALO 2010, 362.

²⁹ Hasonló véleményen van Jonathan BLOOM (2008, 34), szerinte azonban a marokkói *muqarnas* elsősorban andalúziai előképre vezethető vissza.

³⁰ BLOOM 2005; ld. még BLOOM 2008 és 2011; illetve TRONZO 1997, 29–37. Ruggero LONGO (2011) szerint a bizánci hagyományokat követő dél-itáliai mesterek készítették az *opus sectile* padlózatot, akik már Salerno katedrálisa (1121–1136) esetében is muszlim mesterekkel dolgoztak együtt. Ugyanakkor a geometrikus alakzatok használata nem bizonyíték muszlim mesterek alkalmazására, e formákat tárgyak is közvetíthették; BLOOM 2011, 557.; KAPITAIKIN 2013, 133.

³¹ Ld. GRUBE 2005 (részletes bibliográfiával); és különösen Lev Kapitaikin megjelenés alatt álló monográfiáját a mennyezet festményeiről.

³² KAPITAIKIN 2003–2004, 129–142.; KAPITAIKIN 2013, 123–134.

hogyan a festmények egy kisebb része az európai romanika művészetéből eredeztethető és valószínűleg északnyugat-Európából származó kódexek alapján készült.³³

Szintén jelentősen hozzájárult a korabeli festőműhelyek kérdéséhez Fatma Dahmani, aki összevetette Cappella Palatina festményeit és a murciai Santa Clara Real-kolostorban feltárt, részben *muqarnas* elemekre festett töredékeket. Ezek a *Dāraş-Şuğrā* nevű palotából származnak, amely egy helyi uralkodó, Muḥammad ibn Mardaniş (1147–1172) rezidenciája volt. A festmények igen érdekes párhuzamokat mutatnak a Cappella Palatinával, mind az alapelv (*muqarnas* mennyezet festményekkel), mind az ikonográfia, színhasználat, stb. terén. Emellett különbségek is megfigyelhetők, elsősorban az alakok realiztikusabb ábrázolásában. Összességében Dahmani szerintóvatosan következtethetünk vagy keletről érkezett mesterekre, akik andalúziai elemeket is felhasználtak, vagy helyi alkotókra, akik ismerték a keleti területek munkáit.³⁴ A történelmi háttér alapján az első lehetőség tűnik valószínűbbnek, miszerint Ibn Mardaniş keletről, akár éppen Palermóból hívott mestereket. A fejedelem az Almorávida-dinasztia bukását (1147) követő interregnumot kihasználva tudott magának hatalmat kiépíteni délkelet-Spanyolországban, a marokkói eredetű Almohád-dinasztiaelőretörésével azonban elszigeteltségben volt. Miután Andalúziából nem ismert korábbiól számottevő festészeti emlék, okkal feltételezhetjük, hogy Ibn Mardaniş sem talált megrendelésre váró festőműhelyt városában. Azon mesterek egy része, akik éppen befejezték a Cappella Palatina mennyezetének díszítését, Murciában találhattak pártfogásra.

Összegezve tehát az ismert emlékek alapján az alábbi folyamat vázolható fel. A Cappella Palatina létrehozásában legalább két iszlám műhely vett részt. Az egyik Andalúziából vagy Marokkóból érkezett, ők alkották a három hajómennyezetét és ábrázolási hagyományaik a festészeti alkotásokon is nyomot hagytak. A festmények alapvetően azonban egy másik műhelyalkotásaként azonosíthatók, akik a fátimida Egyiptomból érkeztek. Végül ezen két művészcsoporthoz kerülhetnek ki azok, akik a murciai fejedelem, Muḥammad ibn Mardaniş számára dolgoztak.

Iszlám szimbolizmus

A Cappella Palatinaiszlám művészeti elemei kapcsán alapvető kérdés, hogy vajon hogyan értelmezhetőek, illetve egyáltalán érdemes-e bármiféle jelentést keresnünk mögöttük. A művészetsok esetben elveszíti jelentését, amint átlép egy határt – egy alkotásmegértéséhez az alkotóval azonos „nyelvet” kell beszélni. Az alábbiakban még részletezett jelenség, az iszlám művészet félreértése a korabeli Európában azonban alapvetően hiányzott Szicíliából. Miként az uralkodók az arab nyelv ismeretével dicsekedtek, úgy alkalmazták az iszlám művészeti elemeket rendeltetésüknek és jelentésüknek megfelelően.

A *muqarnas*, mint iszlám építészet fogalom ugyan máig nem kapott kellő figyelmet a szakirodalomban, az ebből összeállított kupola alapvető jelentése Yasser T abbaamunkája révén értelmezést nyert. A X–XI. században, al-Aş‘arī (megh. 935) és al-Bāqillānī (megh. 1013) tanításai alapján kialakult iszlám filozófiai és teológiai felfogás kifejezésére született meg. Különösen e két

³³ JOHNS 2014a.

³⁴ DAHMANI 2009.

neves tudós munkássága nyomán az iszlám ortodoxia az *atomizmus* és *okkazonalizmus* tanítását fogadta el, miszerint a világegyetem atomokból áll össze, amelyek nincsenek hatással egymásra, csupán Isten irányítja őket. Egy tárgy tulajdonságai Isten folyamatos teremtménye révén testesülnek meg az anyagban, ennek megfelelően folyamatos változásnak vannak kitéve. A *muqarnas* kupola apró elemei az atomokhoz hasonlóan építik fel az egészet. Többnyire nem használ cselegyeket vagy sarokboltíveket, helyette ezek szerepét is magába olvasztja, így fejezve ki az alátámasztás nélküliséget, vagyis Isten fenntartó erejét. A fény rendszerint apró ablakokon világít be, különböző alakzatokon törlik meg a *muqarnas* felületén és azt a látszatot kelti, mintha utóbbi folyamatosan változna. A *muqarnas* mennyezet legalapvetőbb jelentése Isten teremtménye erejének megjelenítése volt az iszlám világfelfogás értelmében.³⁵

A Cappella Palatina *muqarnas*mennyezetén látható festmények alapvető témája az un. „fejedelmi jelenetek” körébe tartozik, amely hatalmas népszerűségnek örvendett a középkori iszlám művészetben. A mulatságok ugyan a kozmikus értelemmel bíró *muqarnas* alapon foglalnak helyet, e látszólagos ellentmondás könnyedén feloldható, ugyanis a „fejedelmi jelenetek” valójában maguk is kozmikus jelentéssel bírtak az iszlám művészetben. Egyrészt kapcsolatba hozhatóak a paradicsommal – hiszen az ottani élvezeteket jelenítik meg –, másrészt a csillagjegyek és más égitestek szerepeltetésének értelmében a világegyetem közösen dicsőíti az uralkodót. A Cappella Palatina esetében is láthatunk égitesteket (Nap, Hold), ami jól alátámasztja az ábrázolások mögötti kozmikus felfogást.³⁶

Mind a *muqarnas* tetőzet, mind a festmények ekként való értelmezését korabeli forrásunk, Philagathos Kerameos szövege is megerősíti. Ebben említi Rogert, aki „*túlszárnyalta kortársait és elődeit jámborságban és nagylelkűségben, ahogyan a tündöklő Nap túlragyogja a csillagok fényét*”.³⁷ Itt kell visszautalniunk a nyugati fal később befalazott ablakára, amely közvetlenül a trónoló II. Roger mögött nyílt, és aligha véletlen, hogy a délutáni napfény éppen őt világította meg. A *muqarnas* mennyezet Philagathos szerint „*arannyal világít, a mennyboltot utánózza midőn [...] a csillagok serege tündököl*”.³⁸ Az aranyozás ugyan mára észrevehetetlen, a restaurálás során bizonyítást nyertek Philagathos szavai.³⁹

A *muqarnas* mennyezet tudatos felhasználására egy meglepő forrásból nyerünk további bizonyítékot. Jeremy Johns részletesen vizsgálta a királyi *dīwān* által használt *du‘ā* („könyörgés”) formulákat, amelyek rendszerint előfordulnak a szövegekben, többek közt a király neve említése után. Ezek közt szerepel a „*magasságos ülőhely, Isten emelje fel dicsősége tetejét*”.⁴⁰ A magasságos (vagy akár „mennyei”) ülőhely kifejezés a Cappella Palatina nyugati pódiumának feleltethető meg. A

³⁵ TABBA 1985.

³⁶ SHEPARD 1974, 79–92.; BAER 1981; GELFER-JØRGENSEN 1986, 39–96.; GRUBE 2005, 22–23.

³⁷ KERAMEOS 2005, 1. §.

³⁸ KERAMEOS 2005 2. §.

³⁹ AGNELLO 2010, 411. Az ablakok és a fény szerepéhez ld. még BRENK 2011, 596–597., 599.

⁴⁰ „*Al-mağlisus-sāmī, rafā‘a llāhusamkamağdi-hi*”.

kifejezés érdekessége egy jól észrevehető utalás egy Korán-részre (79: 27–28), amely szerint Isten megteremtette a mennyet – ennek félreérthetetlen párhuzama Roger és az ő mennyezete.⁴¹

Szintén szót kell ejtenünk a Cappella Palatina legmerészebb azonosításáról, amely a mekkai Ka‘bával hozza összefüggésbe az épületet. Elsőként Michele Amari, majd Jeremy Johns foglalkozott egy, a palotából származó töredékes felirat jelentésével. A szöveg így hangzik: „...*scsókd meg sarkát a megragadás után és gondolkozz el a szépségen, amely megtölti...*”⁴² A felirat Johns szerint a Cappella Palatina egyik sarkánál, a bejárat mellett állt eredetileg, ahol minden belépő elolvashatta. A legfontosabb a rejtett üzenet, ugyanis elsősorban a mekkai Ka‘ba egy sarkát (benne a fekete kővel) volt szokás megcsókolni. Emellett azonban a fátimida kalifák is összefüggésbe hozták palotájukata Ka‘bával, valamint egy sarok megcsókolásának szokása is létezett.⁴³

Az imént látott asszociáció további adalékkal szolgál II. Rogerről és az ő épületéről. Egy muszlim számára, aki értette az utalást, alighanem azt az érzetet keltette, hogy a keresztény uralkodó elorozni próbálja a Ka‘ba szentségét. Johns következtetése szerint Roger nem lehetett tisztában a Mekkára való hivatkozással, csupán egy feliratot másolt le, amelyet a fátimida palotához kapcsolt.⁴⁴ A Ka‘ba szentségének eltulajdonítása ugyanakkor nagyon is beleillik a II. Rogerről körvonalazható képbe. „Hugo Falcandus” szerint Roger, „*nagy figyelmet szentelt más királyok és népek szokásai iránt, hogy átvegye azokat, amelyek különösen csodálatra méltónak vagy hasznosnak tűntek*”.⁴⁵ Roger bármely más kölcsönzését vizsgáljuk, mindenütt tudatos jelentéstartalommal találkozunk. Szintén elfogadhatjuk, hogy a Roger udvarában megforduló számos muszlim felvilágosította volna a királyt a felirat jelentéséről, ha ő maga nem lett volna tisztában vele.

Funkció

Amint korábban láthattuk, a Cappella Palatina minden későbbi fejleménytől megtisztított, „eredeti” épületbelsőjében két ellentétes megjelenésű rész kapott helyet. A nyugati bazilika – későbbi mozaikjai nélkül – egy tisztán szekuláris egység volt, talán éppen ezt ellenezte I. Vilmos, mikor vallási jeleneteket készíttetett a fő- és oldalhajókba. Az alábbiakban az épület művészeti és szimbolikus jelentőségének tudatában keresünk választ a funkció kérdésére, külön hangsúlyt helyezve a bazilikális részre.

A keleti *naos* vallási mozaikjaival és a bizáncias ikonográfiai programba beleillesztett királyi erkéllyel bizonyosan maga volt a palotakápolna, ahol a királyi család misét hallgatott. A két oldalkápolna rendeltetésére Slobodan Ćurčić vetett fényt a mozaikok ikonográfiai vizsgálata révén. A déli kápolna az ott ábrázolt bibliai jelenetek – többek közt Krisztus születése, keresztelese, színéváltozás, bevonulás Jeruzsálembe és pünkösd – alapján a királyi család koronázási ünnepségéhez kapcsolható. Az északi

⁴¹ JOHNS 2002, 139. A építtető király és teremtő Isten asszociációjához ld. még JOHNS 2002, 562.

⁴² „...*wa-ltāmrukna-huba‘da ltizāminwa-ta‘ ammal māhawā-hu min ġamālin...*” Ld. SEIPEL 2004, kat. VIII.1 (J. Johns).

⁴³ JOHNS 1993, 150–153.; ld. még TRONZO 1997, 44–46.

⁴⁴ JOHNS 1993, 158.

⁴⁵ FALCANDUS 1904, 6.

kápolna – ahol valahaegy pokolra szállás és egy keresztrefeszítés volt látható – legvalószínűbb szerepe a királyi temetkezési szertartásban lehetett.⁴⁶ A bazilikális részben rekonstruált zárterkély mögött található apró terem vélhetően egy monasztikus cella volt hölgyek számára. Erre utal a Jákob álma jelenet – hasonlóan a konstantinápolyi Chora-templom (XIV. század) ábrázolásához –, valamint az északi mellékkápolna nyugati falán ábrázolt három női szent: Szent Ágota, Szent Katalin és egy ismeretlen.⁴⁷

A bazilikális épületrész rendeltetésére elsőként William Tronzo keresett választ. Véleménye szerint uralkodói ceremóniák, elsősorban a Bizáncból kölcsönzött *proskynésis* esetében használták, amikor a nemesek a király üdvözlétére járultak. Szintén a bizánci szertartásrendből vezethető le a kettősség, miszerint az uralkodó részt vett a szentmisén, majd fogadta az üdvözléseket, magyarázatot szolgáltatva a Cappella Palatina kettős felépítésére. Tronzo szerint a végső bizonyítékot két töredékes arab felirat adja meg, amelyeket a bejárat környékén helyeztek el.⁴⁸ Az egyiket a Cappella Palatina és a Ka'ba asszociációja kapcsán már idéztük, míg a másik így szól: „...éssietysz, hogy csókot adj neki és üdvözlödd. Felülmúlta Roger...”⁴⁹

A két felirat valóban úgy hangzik, mint a látogatónak szóló felszólítások, hogy kövesse a ceremóniális előírásokat, ugyanakkor nehezen hihető, hogy arab nyelven figyelmeztették volna őket a bizánci *proskynésis* rendjére. Mégkevésbé fogadhatjuk el, hogy – a sarok megcsókolása kapcsán – a mekkai Ka'bara akartak volna utalni a bizánci szertartásrend mellett. Egy további ellentmondás, hogy Tronzo szerint a normannok világi reprezentációjukban alkalmaztak iszlám művészeti elemeket, így fejezve ki uralmuk földi valóságát.⁵⁰ Ennek azonban nehezen felel meg, ha bizánci rituálékot helyezünk a világi fogadóterembe.

A kérdés szinte magától felmerül: miért ne vehetett volna át iszlám ceremóniákat a szicíliai uralkodó? Tronzo maga is feltette a kérdést, azonban kizárta ennek lehetőségét. Szerinte a fátimida ceremóniák nem alkalmazhatóak a Cappella Palatinában, ugyanis ott a kápolna szerepére is választ kellene adniuk.⁵¹ Ezzel szemben az „iszlám” mennyezet maga mond ellent a keresztény rituáléknak és a két épületrész világosan elkülönül egymástól. Fátimida ceremóniák mellett szól mind Ibn Ġubayr, mind „Hugo Falcandus” korábban idézett szövege: a normannok a muszlim fejedelmekhez hasonló eljárásokat és szokásokat vezettek be. Szintén erre utal a korábban említett két felirat is. Ugyan a sarok megcsókolása egyedül a mekkai Ka'bát illette, a fátimida palotában is létezett hasonló rituálé. A másik töredék *csókot* és üdvözlést említ, míg a fátimida fogadások kapcsán Ibnaṭ-Ṭuwayr (megh. 1220) beszámolójából ismerjük, hogy a vezír érkezéskor és távozáskor is megcsókolta a kalifa két

⁴⁶ ĆURČIĆ 2011, 528–530.

⁴⁷ ĆURČIĆ 2011, 531–532.

⁴⁸ TRONZO 1997, 100–101.; 110–125.

⁴⁹ „...wa-tu 'āġilu t-taqbilawa-t-taslima. SāmāRuġāru...” A feliratokhoz ld. Seipel 2004, kat. VIII.1 (J. JOHNS).

⁵⁰ TRONZO 1997, 124.

⁵¹ TRONZO 1997, 106.

kezét és lábát. Ennél is érdekesebb az a ceremóniális előírás, miszerint az előjárók sorra üdvözölték a kalifát, majd megcsókolták a fogadóterem (*Qāʿat al-Dahab*, „Aranyterem”) küszöbét.⁵²

A Cappella Palatina nyugati, bazilikális része bizonyára egy fogadóterem volt, ahol a külföldi követek és más magas rangú személyek a király elé járultak. Az erről szóló bizonyítékok fátimida szokások átvételére utalnak, ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy azok igen hasonlóak voltak a bizánci császári ceremóniákhoz. Igen érdekes például a függöny szerepe, amely eltakarta az uralkodót, majd hirtelen fellebbentették a látogató előtt – ezen elem mindkét birodalom esetében használatban volt.⁵³ Az arab feliratok explicit üzenete azonban bizonyosan az arab nyelven értő személyeknek szólt.

Egy muszlim látogató, miután elolvasta a bejáratnál elhelyezett arab feliratokat, belépve elsőként szembesült a számára idegen atmoszférával, a csillogó mozaikokkal, amelyek feltételezhetően királyi szimbólumokat elevenítettek meg. Az aranyszínű ragyogás felett következett a *muqarnasmennyezet*, amely számára az iszlám világfelfogást, Isten teremő erejét képviselte, itt azonban II. Roger hatalmára is utalt. A lámpások és a délutáni Nap fényében igyekezett kivenni a festményeket és feliratokat. Észrevehette, hogy a mennybolt a fénylő csillagok közt telis-tele van mulatságokkal, szórakozással, táncosnőkkel és természetesen mindezek között a király uralkodik, egy tisztán égi jelenség, a világegyetem ura. A festmények ugyan nem láthatóak a földről pontosan, szándékosan csak egy-egy bepillantást engednek a jól felismerhetően ábrázolt uralkodó, II. Roger világába. Eztán a látogató előtt felnyitották a függönyt, amely addig eltakarta a királyt. A nyugati fal később befalazott ablakán beáramló napfény éppen Rogert világította meg, aki így valóban „*túlszárnyalta kortársait és elődeit [...], ahogyan a tündöklő Nap túlragyogja a csillagok fényét.*”⁵⁴

Itt érdemes kitérnünk II. Roger ma Bécsben őrzött palástjára, amely arab felirata szerint 1133/1134-ben készült (19. kép).⁵⁵ A félkör alakú, gazdagon hímzett ruha a középkori Európa királyi palástjainak szabását követi, díszítése azonban egyedi üzenetet hordoz. Középpont egy stilizált pálmafa osztja két részre az ábrázolást, akét fél egymás tükörképe. Egy összecsukló teve hátán diadalmasan pózoló oroszlánt látunk, hasonlóan a Cappella Palatina mennyezet festményei egyes jeleneteihez. A diadalmas oroszlán képe több évezredes hagyománnyal bírt a Közel-Keleten és az iszlám művészetből is jól ismert, nem jellemző azonban, hogy a legyőzött állat egy teve. A magyarázat talán önmagától adódik: a normann királyi szimbólum (az oroszlán) nem csupán egy ellenséget győz le, hanem éppen a tevével megszemélyesített muszlimokat.⁵⁶

A paláston látható ábrázolás jelentéséből következik, hogy alighanem ezt viselte Roger, mikor muszlim követeket fogadott. Különösen valószínű ez annak fényében, hogy Tronzo a palotai

⁵² IBNAT-ŢUWAYR 1992, 208–209.; a fogadásokhoz ld. még AL-QALQAŞANDĪ 1913, III, 498–500.

⁵³ IBNAT-ŢUWAYR 1992, 208. A bizánci és fátimida ceremóniák részletes összehasonlításához ld. CANARD 1951.

⁵⁴ KERAMEOS 2005, 1. §.

⁵⁵ Ld. SEIPEL 2004, 259–264, számos illusztrációval és bibliográfiával.

⁵⁶ HARTNER – ETTINGHAUSEN 1964, 161–165.; KAPITAİKIN 2003–2004, 118–120.; vö. TRONZO 2001. Az oroszlánhoz, mint normann királyi szimbólum ld. még DEÉR 1959, 66–69.; HOUBEN 2002, 125.

fogadóterem ábrázolásaival hozta kapcsolatba⁵⁷ – azokkal a mozaikokkal, amelyekhez hasonlóak díszíthették a Cappella Palatinát is eredetileg. A palást esetében ismét azt látjuk, hogy Roger nem csupán értéssel vett át egy iszlám motívumot, de azt úgy alakította helyzetének megfelelően, hogy egy muszlim saját vereségét lássa benne a királlyal szemben.

A Cappella Palatina keltette benyomásról ugyan nem ismertforrás muszlim szerzőtől, érdemes idéznünk Ibn Ġubayrszövegét mikor egy palermói templom, vélhetően a Santa Maria dell’Ammiraglio⁵⁸ aranymozaikjait meglátta:

„Oly látványban volt részünk az épületben, amely leírhatatlan, és semmi kétség: a világ legcsodásabb díszített építménye. Belső fala teljes egészben arany, rajta színes márványlapokkal, amelyekhez hasonlóat sehol sem látni. Az egészet arany [mozaik-] kockákkal borították és zöld [mozaik-] kockák növényeivel koronázták. Felső részére üvegablakokat helyeztek, hogy a Nap tündöklő sugaraival magával ragadj a tekintetet és csábítást keltsen a lelkekben...”⁵⁹

Végezetül szintén érdemes meghallgatnunk Ibn Ġubayregy másik élményét, mikor a palermói palotában járt, ugyanis rövid szövegrész valószínűleg a Cappella Palatináról szól:

„Azok közt, miket láttunk, volt egy fogadóterem egy tágas udvaron, amelyet egy kert vett körbe, oldalai mentén pedig kolonnádok húzódtak. A fogadóterem a tér egy teljes oldalát elfoglalta. Csodálkoztunk hosszán és homlokzatai magasságán, és megtudtuk, hogy az a király étkezőhelye társaival, és azok a kolonnádok és termek ahol bírói, szolgálói és jegyzői előtte összeülnek.”⁶⁰

A Cappella Palatina nyugati része – akár erről írt Ibn Ġubayr, akár nem – egy iszlám stílusú fogadóterem, egy *mağlis* volt, ahol részben fátimida mintára zajlottak fogadások és más ceremóniák. Mindezzel nem vonjuk teljeséggel kétségbe William Tronzo hipotézisét a Cappella Palatina bizánci ceremóniáira vonatkozóan; akár mindkét lehetőség is igaz lehet. Az iszlám eredetű ceremóniák egyszerű kizárásaazonban aligha segít megérteni a (részben) iszlám stílusú épületrész funkcióját. Miután Bizánctól Egyiptomig szoros kapcsolat mutatható ki az uralkodói ceremóniák és fogadások mikéntjében, ezen mediterrán kontextusban kell értelmeznünk a Cappella Palatinát is.

Távolodva a Capella Palainától

A királyság megalapítása után épített fogadóterem és kápolna egyúj irányvonalat képviselt II. Roger reprezentációjában. Az uralkodó újonnan hívott mestereket szerte a Mediterráneum vidékéről,

⁵⁷ TRONZO 2001, 247.

⁵⁸ Az általa említett megnevezés szerint „az antiochiai temploma”, illetve később az írja, hogy építtetője a jelen király nagyapjának vezírje volt; IBNĠUBAYR 1907, 332–333. Mindkét utalás szerint az Antiochiai György által építtetett Santa Maria dell’Ammiraglio-templomról van szó.

⁵⁹ IBNĠUBAYR 1907, 333.

⁶⁰ IBNĠUBAYR 1907, 330. A fogadóterem és étkezőhely kettőssége szintén ismert a fátimida palotából, ld. IBNAṬ-TUWAYR 1992, 213–215.

akik – maguk is bizánciak vagy muszlimok lévén – tökéletesen ismerték és értették művészetüket. Az idegen formanyelv értő felhasználása a királyi kép kialakításában játszott szerepet Roger és tanácsadói, elsősorban Antiochiai György céljainak megfelelően. A Cappella Palatina ebből a szempontból egyedülálló a teljes középkori Európában, az iszlám művészet felhasználása azonban koránt sem korlátozódott erre az épületre. Az alábbiakban elsőként Roger más épületeit, majd más normann épületeket, végül más dél-itáliai emlékeket vizsgálunk röviden.

Templomok és paloták II. Roger idején

A Palermo nyugati végében álló Palazzo Reale kiépítése részben II. Rogerhez köthető. A kevés fennmaradt normann épületrészben nem elsősorban művészeti, hanem általánosabb párhuzamokat fedezhetünk fel iszlám palotákkal. Ilyen többek közt az a jelenség, hogy az épületegyüttes a város szélén áll, egyszerre létesítve kapcsolatot az alattvalókkal és a külvilággal. A legközelebbi analógia erre az egykor Palermo másik végében található Hāliṣa-palota (937), amely a fātimida kormányzóklakhelye volt.⁶¹

A Palazzo Reale csodás kertjeiről több forrás is beszámol, köztük a korábban idézett szövegrész Ibn Ġubayrtól, aki személyesen járt ott.⁶² Roger egy másik, Palermo közeli épülete, az Uscibene vagy Mannānī-palota kertjéről két arab költő közös versében hallunk. A verset egy bizonyos ‘Abdar-Raḥmānibn Muḥammadal-Buṭīrī kezdte, majd Ibn Bašrūn folytatta. Eszerint a négy részre osztott kertet paradicsomi fák díszítik, továbbá egy kút oroszlánjai a Kawṭar („bőséges”) paradicsom vizét árasztják.⁶³ Utóbbi akaratlanul is eszünkbe idézi a szintén XI. századi oroszlános kutat az Alhambrából (20. kép).⁶⁴ Az itt hangsúlyozott paradicsomi kertek toposza jobban fennmaradt a század második felének palotáiból, így az alábbiakban még visszatérünk a kérdésre.

A királyi palotáról szóló legrészletesebb, ismeretlen szerzőtől származó forrásunkból sem tudunk meg sokkal többet az épületek iszlám vonatkozásairól, két rövid megjegyzés azonban érdekes lehet számunkra. Az egyik szerint a Cappella Palatinától délre egy nyilvános udvar, míg északra a magánlakrész állt. A másik szerint a palotaegyüttes kívülről erődnek tűnt, magasba szökő tornyokkal és kerítőfallal, belülről ugyanakkor a díszítőművészet ritka gyöngyszemeit láthatta a szerencsét látogató.⁶⁵ Mind a nyilvános és magánrész elválasztása, mind a külső és belső kontrasztja jól ismert az iszlám palotaépítészetből.

A palotákat követően szót kell ejtenünk két korabeli templomról. A ma Martorana néven ismert Santa Maria dell’Ammiraglio-templomot Antiochiai György alapította 1143-előtt.⁶⁶ Az eredetileg bizánci elrendezésű, majd barokk stílusban átalakított épület kapcsán két iszlám

⁶¹ A palota építéséhez ld. IBNAL-AṬĪR 1857, 255.; IBNHĀLDŪN 1999, IV, 444.; korabeli leírásához pedig IBNHĀWQAL 1857, 5.

⁶² IBNGŪBAYR 1907, 330.

⁶³ AL-IṢFAHĀNĪ 1857, 582–584.

⁶⁴ Datálásához ld. BARGEBUHR 1956.

⁶⁵ *Epistola ad Petrum*... 177–180.

⁶⁶ Egy ekkor kelt dokumentum múlt időben utal az épület alapítására; KITZINGER 1990, 15.

elemet említhetünk. Az egyik a kupola alatt körbefutó arab felirat, amely a földről nézve szinte olvashatatlan és igen nehezen illik a bizánci mozaikokhoz; amennyiben azonban valaki kibetűzi, egy keresztény imaszöveget kap.⁶⁷ Egy másik érdekesség a templomtorony, amely az eredeti templomnál később, de 1184 előtt épült (21. kép). Formája jól megfeleltethető az észak-afrikai minaretek megjelenésének, így alighanem ezek ihlették alakjaterés részben díszítését is.⁶⁸ Emellett alkalmaztak rajta párnaboltköves íveket, ami a korabeli Egyiptomból és a kereszties államokból ismert eljárás.⁶⁹ A Martorana-torony egyszerre hozható kapcsolatba a Mediterráneum talán valamennyi területének építészetével, alapvető megjelenése azonban a Magribhoz kötődik.

Végezetül szintén II. Roger alapította Cefalù katedrálisát 1131-ben. Az apszisban máig fennmaradt bizáncias mozaikok láthatók, míg a főhajó famennyezetét a Cappella Palatina festményeihez hasonló ábrázolások díszítik. Itt azonban a muszlim alakok helyett keresztény szereplők jelennek meg gyengébb kálitású kivitelezésben.⁷⁰ Szemben II. Roger fogadótermével – ahol tudatosan használták fel az iszlám művészet nyelvezetét – a keresztény katedrálisban aligha lett volna elfogadott az iszlám megjelenés.

I. és II. Vilmos épületei

A XII. század második felében létesített paloták esetében jellemzőek a pavilonszerű, magas épületek kertekkel körülvéve a városon kívül. Többszintes palotarészek épültek a Palazzo Reale-ben is, ilyen például a Joharia (az arab *ḡawhariyya*, „ékkőszzerű” szóból), amelyben a már említett fogadóterem található.

I. Vilmos alapította a korabeli Palermótól nyugatra álló Zisa-palotát (az arab *‘azīza*, „fenséges” szóból), amely nagyrészt már II. Vilmos idején épült fel (22. kép), hasonlóan a Cuba-palotához (az arab *qubba*, „kupola” szóból, 23. kép). Mindkét épület hatalmas kertben helyezkedett el és egyszerre volt fényűző uralkodói pihenőhely és gazdasági központ. A *munya* gazdaságok (az antik *villa rustica* iszlám megfelelői) egy termelési központot alkottak, amelynek környezetében gyümölcsös vagy veteményeskert, más esetekben állatfarm vagy akár vadászpark volt. Ezen épülettípus elterjedt volt Észak-Afrikában és Andalúziában is, és ezt használta fel a két normann uralkodó palotáiban.⁷¹

A XII. század második felének palotái kapcsán már sokan megjegyezték a víz jelentős szerepét, amely mintegy toposzként jelenik meg iszlám palotákban is. A Cuba és Zisa előtt is vízmedence állt. Az épületek tükröződő képe az algériai Qal‘at Banī Ḥammād (alapítva 1008) Qaşral-Baħr („tenger palota”) nevű épületét juttathatja eszünkbe, amely az udvarát kitöltő hatalmas medencéről kapta nevét. Több normann palotában is épült falikút (ar. *salsabīl*), amely egy nyitott csatornába juttatta a vizet (24. kép). Szintén ismert ilyen a Qal‘at Banī Ḥammād egy épületéből és a fátimida

⁶⁷ Ld. JOHNS 2014b.

⁶⁸ Čurčić 1990, 56.; KAPITAĪKIN 2013, 129–133.

⁶⁹ Čurčić (1990, 54, 60–62) elsősorban a kereszties építészetrel és Bizánccal mutatott ki párhuzamokat, figyelmen kívül hagyva azonban a Földközi-tenger nyugati medencéjének tornyait.

⁷⁰ GELFER-JØRGENSEN 1986; vö. JOHNS 2014a.

⁷¹ MAZOT 1999, 667.

Fustâtban (Ó-Kairó) feltárt XIXII. századi lakóházakból is. A vízcsatornák legszebb és máig fennmaradt példánya a granadai Alhambra Oroszlánosudvarán látható (XIV. század, 20. kép.).⁷²

A víz és kertek alkalmazása kapcsán nem kerülhető el az észrevétel, hogy a Koránban leírt paradicsom képét igyekeztek megvalósítani. Nem csupán a gazdag kertekről szóló források, de részletesebb jelenségek is erre utalnak. Ilyen például *asalsabîl*, valamint a négy részre osztott kertés a *Kawtar*-forrásemlítése a II. Roger palotáját dicsőítő versben – ezek mindegyike a Koránból ismert képeket használ fel.⁷³ A Zisa-palota esetében egy felirat egyértelműen hivatkozik amennyországra, mikor a helyet *ġannatal-arġ*, vagyis „földi paradicsom” névvel illeti.⁷⁴ Ugyanakkor láthattuk, hogy a „mennyei” paloták egyben fontos gazdasági célokat is szolgáltak, így egyszerre voltak a paradicsomról való merengés, a királyi reprezentáció, a világi élvezetek és a gazdasági termelés helyszínei.

A tematikus párhuzamok mellett apróbb elemekben is felfedezhetünk kapcsolatot a szicíliai és iszlám paloták között. Georges Marçais, Jeremy Johns és Sybille Mazot vizsgálta a szicíliai paloták egyes termei, különösen a kereszt és ’T’ alaprajz párhuzamait Észak-Afrikában és Szicíliában.⁷⁵ Szintén az iszlám építészetben található meg a normann építészet egyik jellegzetessége, a nagyszámú kupola alkalmazása és azok szerkezete, valamint az egymást metsző és a többkaréjos ívek használata is.⁷⁶

A Zisa-palotában számos esetben alkalmaztak *muqarnast* (24. kép). Az iszlám művészet e jellegzetes elemét olyannyira nagy számban találjuk az épületben, hogy a korábban említett jelentése aligha tételezhető fel, inkább egyszerű esztétikai szándékra utal. A Zisa-palota *muqarnas* elemeit csupán újabban vizsgálta részletesen Vincenza Garofalotechnikai szempontból, melynek során kimutatta, hogy az itt alkalmazott nyolc fő elem a Mağrib példáihoz hasonló. Itt is gyakran megjelenik a korábban már említett nyugati iszlám motívum, az apró kupolaforma benne nyolc homorú bordával.⁷⁷ Kapitaikin emellett a Cuba-palota *muqarnas* elemei (25. kép) esetében is a Qarawiyyîn-mecsettel mutatott ki párhuzamot, míg a stukkódíszek szintén megfeleltethetők almorávida vagy korai almohád alkotásoknak.⁷⁸

A művészeti párhuzamok Szicília és a Mağrib köztegyrészt a normannok észak-afrikai uralmával, másrészt diplomáciai kapcsolatokkal magyarázhatók. Al-Marrākušī (megh. 1228) beszámolója szerint a marokkói almohád kalifa, AbūYa‘qūb Yūsuf (1163–1184) és II. Vilmos követeket

⁷² TABBAA 1986; JOHNS 1993, 140.; HILLENBRAND 1994, 441–442.; MAZOT 1999. A fustâti lakóházakhoz ld. CRESWELL 1952, I, 119–130.

⁷³ A *salsabîl*hoz ld. Korán 76: 18, a négy részre osztott kerthez pl. Korán 34: 15, a *Kawtar*hoz Korán 108.

⁷⁴ Ld. pl. METCALFE 2009, 244–245.

⁷⁵ MARÇAIS 1954, 120–125.; JOHNS 1993, 140.; MAZOT 1999, 669–672.

⁷⁶ MAZOT 1999, 673–676.; BLOOM 2008, 35–36.; BLOOM 2011, 556.

⁷⁷ GAROFALO 2010, 359–362.

⁷⁸ KAPITAIGIN 2013, 126–128.

és ajándékokat küldtek egymásnak.⁷⁹ Emellett a korabeli utazó, IbnĠubayr két helyen is említi Palermo andalúziai megjelenését, mikor Córdobahoz hasonlítja a várost.⁸⁰

Mindezek alapján láthatjuk, hogy iszlám elemek és muszlim mesterek alkalmazása I. és II. Vilmos idején is jelen volt a normann építészetben. A paloták mind stílusukban, mind funkciójukban szoros kapcsolatban álltak a Maġribbal, a patrónus célja azonban nem egy egyedi üzenet kiépítése, hanem valódi iszlám paloták létesítése volt. Éppen ezt fogalmazza meg IbnĠubayr a bevezetőben idézett jellemzése II. Vilmosról, miszerint muszlim uralkodó módjára „királysága kényelmébe merül”.

Dél-Itália és az iszlám művészet

Szicíliát elhagyva ugyan nincs lehetőségünk részletesen foglalkozni az iszlám művészet megjelenésével, érdemes röviden összevetnünk annak felhasználását Szicília és Dél-Itália területén.⁸¹ Elsőként látnunk kell, hogy a keresztes kori (1096–1291) Európában igen homályos tévhitek éltek a muszlimokról, eredetüket nem ismerték és jobb esetben is egyeretnek keresztény szektának vélték őket. Egyes helytelen nézetek a közvetlen kapcsolatok nyomán is inkább elmélyültek, mintsem helyreigazítást nyertek.⁸²

Egymás ismeretének hiánya a keresztesek és muszlimok részéről a művészetre is igaz. A legismertebb példa a jeruzsálemi Sziklaszentély (691), amelyet a keresztesek az Úr temploma néven szentelték fel miután eredetileg Salamon templomának hitték, míg a közeli Aqšā-mecsetet (VIII. sz. eleje, későbbi átépítésekkel) Salamon palotájának vélték.⁸³ A legfontosabb számunkra a nagyszámú iszlám tárgy ereklyetartóként, vagy akár ereklyeként való tisztelete Európában. Ezen egzotikus portékák jelentősége valójában egy félreértésen alapult, ugyanis atárgyakat nem az iszlám, hanem a bibliai Közel-Kelettel kapcsolták össze, így kölcsönözve azoknak vallási jelentőséget.⁸⁴ Itt említhetjük a félreértés egy érdekes példáját, egy fátimida sírkőből készült széket, amelyet évszázadokig Szent Péter trónjaként tartottak számon Velencében.⁸⁵

A dél-itáliai Canosában építette fel mauzóleumát Antiochiai Bohemund, aki az első keresztes hadjárat egyik vezére, majd az Antiochiai Fejedelemség első uralkodója (1098–1111) volt. Maga az épület is közel-keleti ihletésű, valószínűleg Krisztus sírját volt hivatva felidézni.⁸⁶ Jelen kérdéskör kapcsán különösen érdekes számunkra Bohemund mauzóleumának bronzkapuja, amelynek

⁷⁹ AL-MARRĀKUŠI 1857, 321. A forrás pontossága ugyan kétségbe vonható – legalábbis a normannok itt említett adófizetése más forrásból nem ismert –, jól szemlélteti a diplomáciai kapcsolat létezését. Ld. még KAPITAĪKIN 2013, 133–134.

⁸⁰ IBNĠUBAYR 1907, 331, 332.

⁸¹ A kérdéshez általánosságban ld. SCERRATO 1979.; FONTANA 1993.; FONTANA 1999.

⁸² SOUTHERN 1978, 27–33.; IRWIN 2006, 36–39.

⁸³ KRINSKY 1970, 1–7.; FOLDA 1995, 136.; 249–253.; HOWARD 2000, 200–204.; O. GRABAR 2006, 159–169.

⁸⁴ Ld. SHALEM 1996, 136–137.; MACK 2002, 52–56, 71.

⁸⁵ Ld. SINDING-LARSEN 1981. A trón máig a velencei San Pietro di Castello-templomban található.

⁸⁶ FRATI 2005, 128–130.; ld. még GREENHALGH 2009, 217–218. Az épület alapvető felépítése szíriai muszlim mauzóleumokra emlékeztet, amelyek a XII. század második felétől lettek népszerűek, ld. pl. HILLENB-RAND 1994, 323.

díszítése részben iszlám eredetű. A bal szárnyon három pszeudo-*kūfi*, a jobb oldalin két geometrikus díszítésű medalion látható, előbbiek egyértelműen fátimida feliratok alapján készültek. Emellett bizánci stílusú alakokat és Bohemund tetteit dicsőítő latin szövegeket véstek a panelekre.

Összességében azzal szembesülünk, hogy a Cappella Palatinához hasonlóan a Mediterráneum három nagy kultúrájának művészete járult hozzá acanosaikapu elkészítéséhez. Mindez azonban még II. Roger megrendeléseit megelőzően történt és semmi sem utal rá, hogy kapcsolatba hozható a két jelenség.⁸⁷ A készítő Melfiből származott – neve Rogerius Melfie alakban szerepel a jobb szárnyon – és bizonyára jól ismerte a bizánci művészetet. Bohemund mauzóleumát és bronzkapuját valószínűleg a Szentföldre való hivatkozásként értelmezhetjük. Erre utalnak az épületen olvasható feliratok, amelyek a fejedelem szentföldi győzelmeivel dicsekednek, kiemelve, hogy Krisztusért folytatta harcait.⁸⁸

A normann Calabria és Puglia területén szintén alkalmaztak pszeudo-arabdíszeket templomok mozaikpadlóján. Ilyen látható többek közt a Rossanóhoz közeli Santa Maria del Patire-templomban (1105) és az otrantói katedrálisban (1165). A mozaikok többnyire medalionban elhelyezett állatokat és fantázialényeket jelenítenek meg. A pszeudo-arab díszek vagy egy medalion körül, vagy a teljes panelt keretezve láthatóak és csupán igen távolról, alig felismerhetően követik az arab epigráfiát. Mind az állatábrázolások, mind a pszeudo-arab minták korabeli és talán helyben gyártott textíliák alapján készülhettek. A helyi textilművesség egy példája lehet a Szent Potentianus ereklyetartó, amely Anna Gonosová szerint Szicíliában készült 1200 körül.⁸⁹

A XII. század végétől találkozhatunk Dél-Itáliában a legkorábbi, falképeken alkalmazott pszeudo-*kūfi* ornamentikával. Amint a korszak festészete, úgy az abban alkalmazott pszeudo-arabdíszítés is a bizánci művészetből eredeztethető. Több bizánci épületen is láthatunk ilyet, például az athéni Kapnikarea-templomban és a phocisi Hosios Lucas-kolostorban (mindkettő XI. század).⁹⁰ Puglia területén a XII. század végi Santa Maria di Cerrate (Lecce) és Santa Maria d'Anglona (Matera), valamint a XIII. századi San Marco in Massafra (Taranto), San Vito Vecchio (Gravina di Puglia) és San Giovanni in Monterrone (Matera) mind bizáncias freskókkal és pszeudo-*kūfi* díszítéssel bír.⁹¹

A falfestményeken használt pszeudo-arab díszítés alapvetően más értelmet mutat, mint a korábban látottak. Ezek nem textíliák másolataiként születtek, hanem vallásos ábrázolásokhoz kapcsolódnak, így okkal sejthetünk mögöttük vallásos tartalmat. Már Bizánc esetében is valószínűsíthető, hogy

⁸⁷ Szintén ezen a véleményen volt DEÉR 1959, 29. 24. jegyzet. Bohemund sírja sokkal inkább egy egyedi alkotás, mintsem a normann épületek bármiféle előképe.

⁸⁸ A szövegekhez ld. "Mausoleum of Bohemond..."

⁸⁹ EVANS – NIXON 1997, kat. 344, 505–507.

⁹⁰ A Kapnikarea-templomhoz ld. KANELLOPOULOS – TOHME 2008; a Hosios-Lucas-templomhoz A. GRABAR 1971.; további bizánci példákhoz MILES 1964. A pszeudo-*kūfi* európai elterjedéséhez ld. SPITTLE 1953.; ERDMANN 1954.; ETTINGHAUSEN 1984.; DOLEZALEK 2012, 253–256.

⁹¹ Ld. FONTANA 1999.

az arab írás utánzásával a Közel-Keletre igyekeztek utalni,⁹² míg a keresztes kori Európa kapcsán már említettük a jelenséget. Azzal szembesülünk, hogy aligévtizedekkel a tudatosan használt arab feliratokat követően – amelyek a normann királyi udvar céljaira készültek és részben értő lakosságot feltételeztek – templomfalakat díszítő pszeudo-arabmotívumok jelentek meg. Ennek kapcsán nem kerülhet el a következtetés, hogy az arab írásképfélreértése, amely oly jellemző a *trecento* és *quattrocento* Itália festményein, már közvetlenül a tudatos iszlám művészeti kapcsolatok megszűnése után bekövetkezett. Ehhez járult hozzá a keresztes kori ráismerés egy másik terület művészetére, ott, ahol vallási buzgalommal keresték Jézus életének helyszíneit.

Ezen gondolatmenettel hatalmas távolságra jutottunk a Cappella Palatinától, attól az épülettől, amelyben Európában egyedülálló értelmet nyert az iszlám művészet. Roger két utódja továbbra is alkalmazott muszlim mestereket elsősorban saját pompájuk és gazdagságuk érdekében. Ezután a dinasztia utolsó évtizedének polgárháborúival és a muszlimok üldöztetéseivel az iszlám művészet értő ismerete is megszűnt, így jelenhetett meg Dél-Itáliában is a keresztes kor felfogása az iszlám művészetről, amelynek értelmében egészen új identitást nyertek az Európába vándorolt tárgyak és motívumok.

Következtetések

A művészettörténet alapvető céljai közt ma is jelen van a „hatások” vizsgálata, amely sokszor azt a látszatot kelti, mintha egy erőtlen, önmagától újat alkotni képtelen terület egy idegen művészet befolyása alá kerülne. Ezen felfogásnak semmiféle legitimitása sincs a normann Szicíliában, ahol az iszlám és a bizánci művészet tudatos felhasználást nyert. Az udvari művészet, a királyi kép megalkotása a dinasztia propagandagépezetének volt alárendelve.

A normann uralkodói képhez hozzájáruló iszlám elem nem kizárólag a művészetben érhető tetten. A két vagy három nyelven írott szövegek a királyi hatalom reprezentálói voltak. Mivel az arab írás használta csakis a palotához kapcsolódott, a *diwān* dokumentumai és a nyilvános feliratok királyi eredetét igazolta a többség által nem értett arab nyelv.⁹³ Az arab epigráfia szerepe sehol sem fejeződik ki jobban, mint a Santa Maria dell’Ammiraglio-templomban. *Atambúr* felett körbefutó, arab feliratsávon nyugszik amennyei szférát megtestesítő kupola, benne aranyháttér előtt négy angyal és Krisztus Pantokrátor alakjával, ezzel juttatva kifejezésre a királyság szerepét a világegyetem felépítésében.

II. Roger udvari művészete a Mediterráneum világának tömör összefoglalása volt. A legtöbb keresztény természetesen nem értette az iszlám ikonográfiát, mint ahogyan az fordítva is igaz. A Cappella Palatina egyes festményei csak az iszlám művészetet ismerő számára jelentette a paradicsom gyönyöreit, míg a kupolák szigorú tekintetű szakállas alakja csak egy keresztény szemében Krisztust. A lényeg éppen az értett és nem értett dolgok kettőségében rejlett: bárki számára megjelent az

⁹² André GRABAR (1971) nézete szerint az iszlám motívumok átvételének egyfajta védelmező jelentést tulajdonítottak a gyakori arab támadásokkal szemben. Ugyanakkor a jelenség nem elsősorban az arab támadások idejével, hanem Bizánc első jelentős szentföldi visszahódításaival (961-től) esett egybe.

⁹³ JOHNS 2002, 297–300.; JOHNS 2006, 332–333.

üzenet, miszerint a normann király mind az „ismert”, mind az „ismeretlen” művészet pompás alkotásait hozza létre.

Az iszlám művészet II. Roger épületeiben aprólékosan megtervezett szimbolizmussal párosult: nem pusztán átvett idegen elemeket, hanem azok jelentését építette be saját reprezentációjába. A keresztény és muszlim közönség szemébeneltérő üzenettel bírt az iszlám művészet. Előbbieknek a királyi hatalom nagyságát hangsúlyozta, hasonlóan az arab feliratokhoz, míg a muszlimok számára megmutató királyi kép szerint II. Roger maga is muszlim uralkodó volt, nem vallásában, hanem abban, hogy képes volt muszlimokon uralkodni. Akárki muszlim, akit a Cappella Palatinában fogadott láthatta, hogy az iszlám ortodox világkép ege és csillagai egy keresztény király felett tündökölnék. A legfőbb üzenet tehát a király erejének és legitimitásának hangsúlyozása egy mediterrán birodalom vezetőjeként. Mindezt tovább erősítette, hogy az iszlám művészeti elemekátvétele a Cappella Palatinábanrészben együtt járhatott iszlám ceremóniák alkalmazásával, éppen azoknak szolgálhattak díszletül.

A Cappella Palatina felépítésére számos munkás érkezett Palermóba. Más korabeli épületekben azonban nem találunk ehhez hasonlóan gazdag iszlám művészeti alkotásokat, ezzel is igazolva, hogy az épület egyedi elképzelést követett. A Roger palotáiban kimutatott iszlám jellemzők valószínűleg Szicília iszlám korszakából fennmaradt – és nem átvett – jelenségek. Tudatosan átvett és felhasznált iszlám szimbolikus elemek egyedül a Cappella Palatinában érhetőek tetten.

A II. Roger által kiépített rendszer részben halálát követően is fennmaradt. I. és II. Vilmos továbbra is alkalmazta az arab nyelvet a *dīwān* dokumentumaiban, továbbra is jelen voltak az iszlám eredetű eljárások és továbbra is használtak iszlám építészeti elemeket. A század második felének palotái felépítésére újabb munkások érkeztek a Mağribból. Érdekes azonban felfigyelnünk egy lényegi eltérésre II. Roger épületeihez képest: a paradicsom és kertek összekapcsolás át leszámítva a későbbiekben nem alkalmaztak iszlám elemeket eredeti jelentésüknek megfelelően. Erre a legjobb példa a *muqarnas*, amely Roger mennyezetén több forrás szerint is az égbolt és a paradicsom leképezése volt, míg a Zisa-palotában egyszerű díszítőelem. Ezzel szemben a bizánci ikonográfia értő alkalmazása nem szűnt meg, II. Vilmos például a monrealei katedrális díszítményeit is bizáncielvek szerint dolgozó mozaikmesterekkel készítette el.

A Cappella Palatina átépítése és az új palotai fogadóterem kialakítása két párhuzamos folyamat volt. I. Vilmos idején az előbbi valódi palotakápolnává alakították, a (feltételezhető) világi mozaikok helyét bibliai jelenetekre cserélték, a fogadások számára pedig felépült egy kevésbé nagyraavagyó célokat kifejező terem. A Cappella Palatinában ma látható ellentmondás a festett mennyezetek és az alattuk megjelenő mozaikok közt egyértelművé teszi, hogy a későbbi átalakítás nem Roger terve szerint készült, hanem egy megváltozott, vallásosabb elképzelést tükröz.

II. Roger halálát követően az iszlám művészeti elemek továbbra is a királyi hatalom reprezentálói voltak, hasonlóan az arab íráshoz. Ekkorra azonban egyre inkább elvesztették eredeti hitelességüket és helyette sajátos, normann értelmet nyertek. A dinasztia utolsó évtizedeiben, 1160-tól kezdve már a mediterrán birodalom álma is egyre távolabbra került a valóságtól. Végül a dinasztia bukását és a sziget muszlim közössége első üldöztetését követően az iszlám kultúra és művészet gyorsan feledésbe

merült. A korábban normann uralom alatt álló Dél-Itáliában is elterjedt az iszlám művészet – különösen az arab írás – félreértése és feltételezhetően a bibliai Közel-Kelettel való asszociációja, amely voltaképpen már Bohemund sírján is felbukkant közel egy évszázaddal korábban.

Képjegyzék¹

1. A kupola látképe, Cappella Palatina, Palermo, 1140 körül.
2. A három apszis látképe, Cappella Palatina, 1140 k.
3. A padlódíszítés részlete, Cappella Palatina, 1140 k.
4. A nyugati fal mozaikdíszítése (1166 és 1189 között), felette a *muqarnas* mennyezettel (1140 k.), Cappella Palatina.
5. A bazilika mozaikdíszítésének részlete, Cappella Palatina, 1154 és 1166 között.
6. A bazilika mozaikdíszítésének részlete, Cappella Palatina, 1154 és 1166 között.
7. A déli oldalkápolna mozaikdíszítése, Cappella Palatina, 1140 k. (Vicenzi 2011 nyomán).
8. Az északi oldalkápolna mozaikdíszítése, Cappella Palatina, 1140 k., a mozaikok nagyrészt újkoriak (Vicenzi 2011 nyomán).
- 9–12. A festett *muqarnas* mennyezet, Cappella Palatina, 1140 k.
13. Az északi oldalhajó festett famennyezete, Cappella Palatina, 1140 k.
14. A főhajó északi falának mozaikdíszítése, Cappella Palatina, nagyrészt XIX. sz.
15. A nyugati fal trónemelvénye, Cappella Palatina, 1140 k., XII. századi átépítésekkel.
16. A fogadóterem mennyezetének mozaikdíszítése, Palazzo dei Normanni, Palermo, 1154 és 1166 között.
17. A fezi Qarawiyyīn-mecset *muqarnas* mennyezete, 1134 és 1143 között.
18. Fa ajtópanel, XII. sz., Palermo, Galleria Regionale di Sicilia, Palazzo Abatellis, n. 5223.
19. II. Roger koronázási palástja, 1133/1134, Bécs, Kunsthistorisches Museum, Schatzkammer, XIII.14.
20. Az Alhambra Oroszlános udvara, Granada, XIV. sz. 2. fele.
21. Martorana-torony, Santa Maria dell’Ammiraglio-templom, Palermo, 1184 előtt.
22. Zisa-palota, Palermo, 1165 és 1180 között.

¹ A 7. és 8. képet leszámítva valamennyi a szerző felvétele.

23. Cuba-palota, Palermo, Palermo, 1180 körül.
24. Falikút (*salsabīl*) a Zisa-palotában, Palermo, 1165 és 1180 között.
25. *Muqarnas* díszítés a Cuba-palotában, Palermo, 1180 körül.



1.



2.



3.



4.



5.



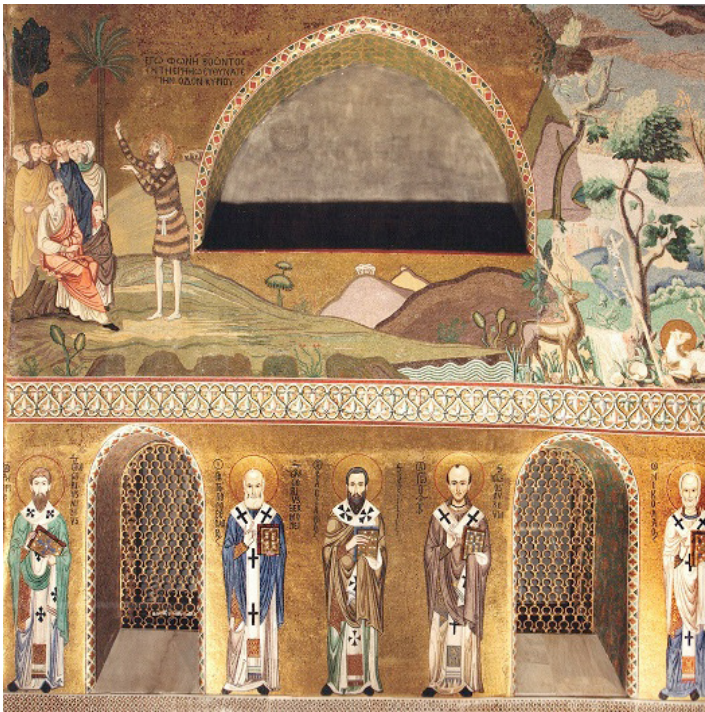
6.



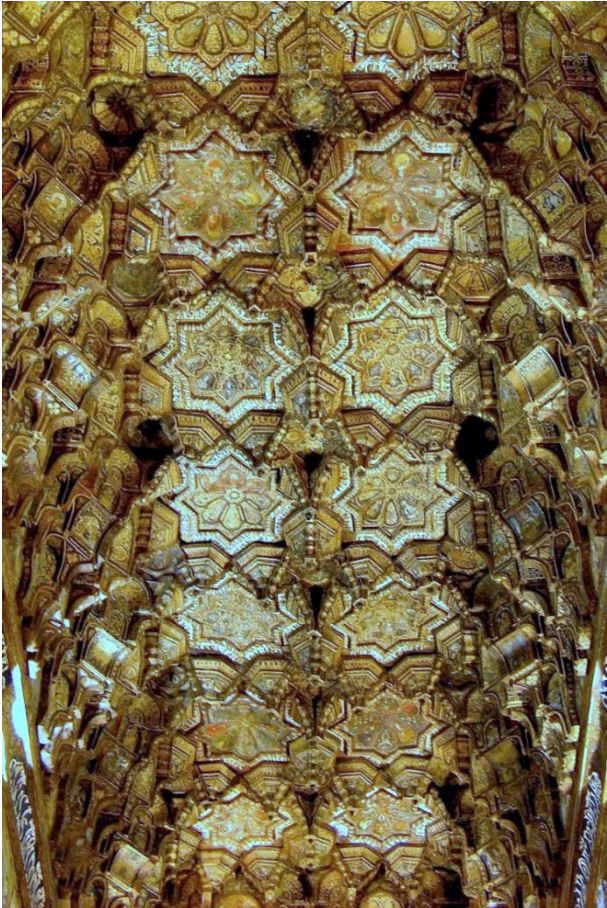
9.

10.

7. 11.



8.



9.



10.



11.



12.



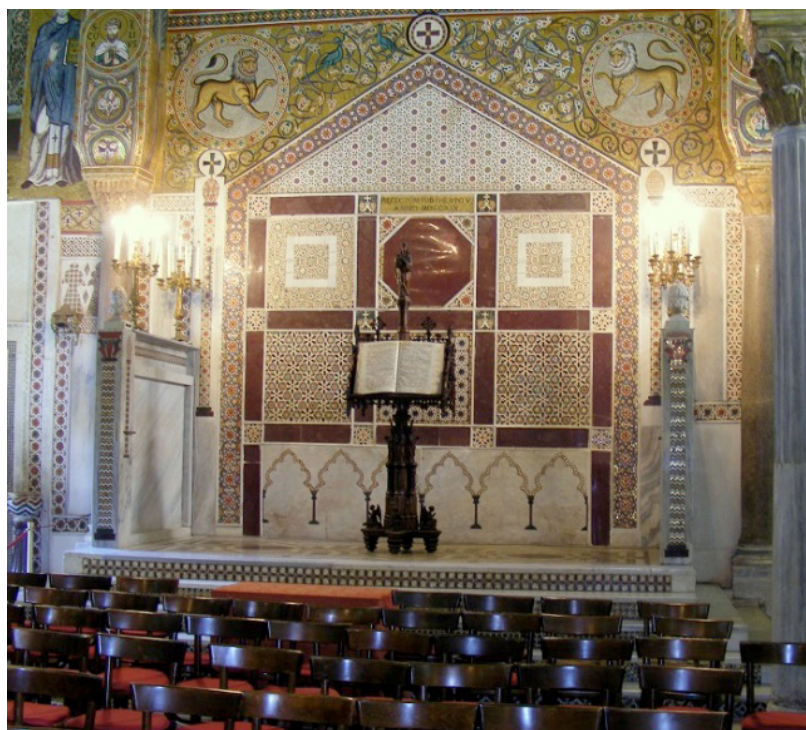
13.



14.



15.



16.



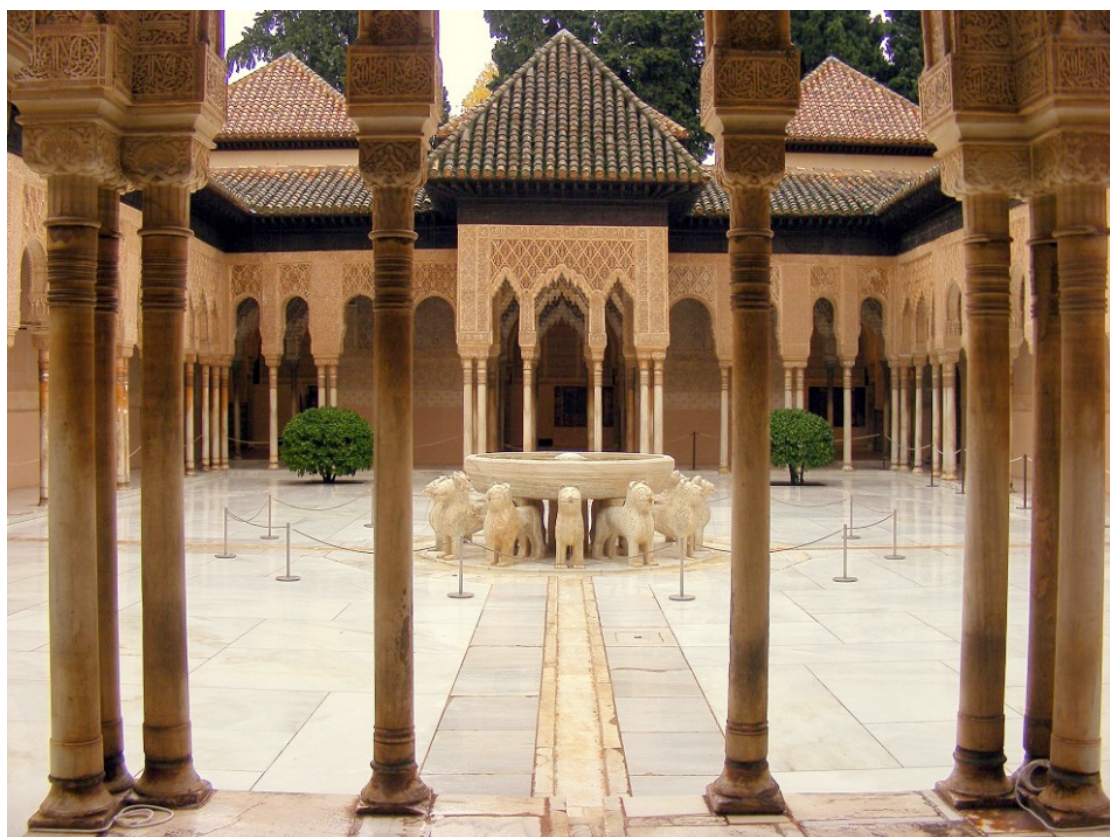
17.



18.



19.



20.



21.



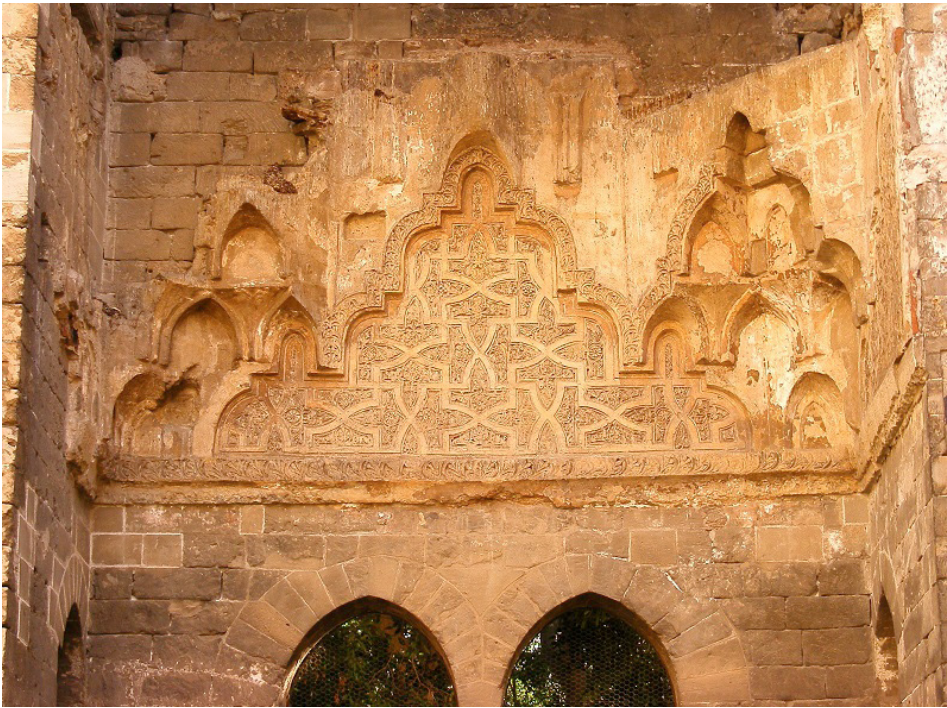
22.



23.



24.



25.

Bibliográfia

Elsődleges források

AMARI, M. (szerk.): 1857. Biblioteca arabo-sicula. Ossia raccolta di testi arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie, e la bibliografia della Sicilia. Brockhaus, Lipsia [arab nyelven].

Epistola ad Petrum panormitane ecclesie thesaurarium: FALCANDUS 1904, 169–186.

FALCANDUS, Hugo [Ugo Falcando] 1904. La historia o liber de regno Sicilie e la epistola ad Petrum panormitane ecclesie thesaurarium. Szerk. G. B. SIRAGUZA, Palazzo Madama, Roma [latin nyelven].

IBNAL-AṬṬIR, ‘Alī ‘Izz ad-Dīn 1857. al-Kāmilfit-tārīḥ: AMARI 1857, 214–316.

IBN ĞUBAYR, Abūl-Ḥasan Muḥammad 1907. Riḥla. The travels of Ibn Jubayr. Szerk. W. WRIGHT – M. J. DEGOEJE, Brill, Leyden [arab nyelven].

IBN ḤALDŪN, ‘Abd al-Raḥmān 1999. Kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-ḥabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘aḡam wa-l-barbar wa-man ‘āšara-hum min dawī s-sultān al-akbar. I–XIV, Dār al-Kitāb al-Miṣrī, al-Qāhira; Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt.

IBN ḤAWQAL, Abūl-Qāsim Muḥammad 1857. Kitābal-masālik wa-l-mamālik: AMARI 1857, 4–11.

IBNAT-ṬUWAYR, Abū Muḥammad al-Murtaḍā 1992. Nuzhatal-muqḥḥatayn fī al-ḥabārad-dawlatayn. Szerk. Ayman Fu’ād Sayyid, Franz Steiner Verlag, Bayrūt.

AL-IṢFAHĀNĪ, ‘Imād ad-Dīn Abū ‘Abd Allāh 1857. Ḥarīdatal-qaṣr wa-ḡarīdatal-‘aṣr: AMARI 1857, 579–611.

KERAMEŌS, Philagathos 2005. “The description of the Cappella Palatina by Philagathos of Kerameōs”: JOHNS 2005, 13–14 [görög és angol nyelven].

AL-MAQRĪZĪ, Ṭaqī ad-Dīn 1991. Kitābal-muqaffāl-kabīr. Szerk. M. AL-YA‘LĀWĪ, I–VIII, Dār al-Ġarbal-Islāmī, Bayrūt.

AL-MARRĀKUṢĪ, Abū Muḥammad ‘Abdal-Wāḥid 1857. Kitābal-mu‘ḡib fī talḥiṣ al-ḥabārad-Maḡrib: AMARI 1857, 318–321.

AL-QALQAŠANDĪ, Aḥmad ibn ‘Alī 1913. Kitāb subḥ al-a‘šā fī ṣinā‘at al-inšā’. I–XIV, Dār al-Kutub al-Ḥudaywiyya, al-Qāhira.

SALERNITANUS, Romualdus 1845. Chronicon Romualdi II archiepiscopi salernitani: G. DEL RE (szerk.): Cronisti e scrittori sincroni Napoletani. Stamperia dell’Iride, Napoli, I, 5–80 [olasz és latin nyelven].

Másodlagos források

ABULAFIA, D. 1985. “The Norman Kingdom of Africa and the Norman expedition to Majorca and the Muslim Mediterranean”: Anglo-Norman Studies 7, 26–49.

AGNELLO, F. 2010. “The painted ceiling of the nave of the Cappella Palatina in Palermo. An essay on its geometric and constructive features”: Muqarnas 27, 407–447.

- BAER, E. 1981. "The ruler in cosmic setting. A note on medieval Islamic iconography": A. DANESH-VARI (szerk.): *Essays in Islamic art and architecture in honour of Katharina Otto-Dorn*. Undena, Malibu, 13–19.
- BARGEBUHR, F. P. 1956. "The Alhambra palace of the eleventh century": *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 19. 3–4, 192–258.
- BLOOM, J. M. 2005. "Almoravid geometric design in the pavement of the Cappella Palatina in Palermo": B. O'KANE (szerk.): *The iconography of Islamic art. Studies in honour of Robert Hillenbrand*. Edinburg University Press, Edinburgh, 61–80.
- BLOOM, J. M. 2008. "Islamic art and architecture in Sicily. How Fatimid is it?": I. MAGDUD (szerk.): *I Fatimidi e il Mediterraneo. Il sistema di relazioni nel mondo dell'Islam e nell'area del Mediterraneo nel periodo della da'wa fatimide (sec. X–XI)*. Accademia Libica in Italia, Università degli Studi di Palermo, Palermo, 29–43.
- BLOOM, J. M. 2011. "The Islamic sources of the Cappella Palatina pavement": T. DITTELBACH (szerk.): *Die Cappella Palatina in Palermo. Geschichte, Kunst, Funktionen*. Swiridoff, Künzelsau, 551–559.
- BORSOOK, E. 1990. *Messages in mosaic. The royal programmes of Norman Sicily 1130–1187*. Clarendon, Oxford.
- Brenk, B. (szerk.) 2010. *La Cappella Palatina a Palermo. The Cappella Palatina in Palermo, I–IV*, Franco Cosimo Panini, Modena.
- Brenk, B. 2011. "Rhetoric, aspiration and function of the Cappella Palatina in Palermo": T. DITTELBACH (szerk.): *Die Cappella Palatina in Palermo. Geschichte, Kunst, Funktionen*. Swiridoff, Künzelsau, 592–603.
- Canard, M. 1951. "Le cérémonial fatimiteet le cérémonial byzantin. Essai de comparaison": *Byzantion* 21, 355–420.
- CHIBNALL, M. 2000. *The Normans*. Blackwell, Malden, Mass.
- CRESWELL, K. A. C. 1952. *The Muslim architecture of Egypt. I–II*, Clarendon, Oxford.
- ĆURČIĆ, S. 1987. "Some palatine aspects of the Cappella Palatina in Palermo": *Dumbarton Oaks Papers* 41, 125–144.
- ĆURČIĆ, S. 1990. "The architecture": E. KITZINGER: *The mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo*. *Dumbarton Oaks Studies*, Washington DC, 27–68.
- ĆURČIĆ, S. 2011. "Further thoughts on the palatine aspects of the Cappella Palatina in Palermo": T. DITTELBACH (szerk.): *Die Cappella Palatina in Palermo. Geschichte, Kunst, Funktionen*. Swiridoff, Künzelsau, 525–533.
- DAHMANI, F. 2009. "Remarques sur quelques fragments de peinture murale trouvés à Murcie": *Tudmîr: Revista del Museo de Santa Clara, Murcia* 1, 163–175.
- DEÉR, J. 1959. *The dynastic porphyry tombs of the Norman period in Sicily*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- DEMUS, O. 1949. *The mosaics of Norman Sicily*. Routledge & Paul, London.

- DOLEZALEK, I. 2012. "Fashionable form and tailor-made message. Transcultural approaches to Arabic script on the royal Norman mantle and alb": *The Medieval History Journal* 15, 2, 243–268.
- ERDMANN, K. 1953. "Arabische Schriftzeichen als Ornamente in der abendländischen Kunst des Mittelalters": *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* 9, 467–513.
- ETTINGHAUSEN, R. 1984. "Kufesque in Byzantine Greece, the Latin west and the Muslim world": M. ROSEN-AYALON (szerk.): *Islamic art and archaeology. Collected papers.* Gebr. Mann, Berlin, 752–769.
- EVANS, H. C. – WIXOM, W. D. (szerk.): 1997. *The glory of Byzantium. Art and culture in the middle Byzantine era A.D. 843–1261.* The Metropolitan Museum of Art, New York.
- FOLDA, J. 1995. *The Art of the crusaders in the Holy Land, 1098–1187.* Cambridge University Press, Cambridge.
- FONTANA, M. V. 1993. "L'influsso dell'arte islamica in Italia": G. CURATOLA (szerk.): *Eredità dell'Islam. Arte islamica in Italia.* Silvana, Milano, 455–476.
- FONTANA, M. V. 1999. "Byzantine mediation of epigraphic characters of Islamic derivation in the wall paintings of some churches in Southern Italy": C. Burnett – A. CONTADINI (szerk.): *Islam and the Italian renaissance.* The Warburg Institute, London, 61–76.
- FRATI, M. 2005. "I Santi Sepolcri nell'Italia meridionale": P. PIEROTTI – C. TOSCO – C. ZANELLA (szerk.): *Le rotonde del Santo Sepolcro. Un itinerario europeo.* Edipuglia, Bari, 121–138.
- GAROFALO, V. 2010. "A methodology for studying muqarnas. The extant examples in Palermo": *Muqarnas* 27, 357–406.
- GELFER-JØRGENSEN, M. 1986. *Medieval Islamic symbolism and the paintings in the Cefalù Cathedral.* Brill, Leiden.
- GRABAR, A. 1971. "La décoration architecturale de l'église de la Vierge à Saint-Luc en Phocide, et les débuts des influences islamiques sur l'art byzantin de Grèce": *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 115, 1, 15–37.
- GRABAR, O. 2006. *The Dome of the Rock.* Belknap, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- GREENHALGH, M. 2009. *Marble past, monumental present. Building with antiquities in the mediaeval Mediterranean.* Brill, Leiden.
- GRUBE, E. J. 2005. "The painted ceilings of the Cappella Palatina in Palermo and their relation to the artistic traditions of the Muslim world and the middle ages": E. J. GRUBE – J. JOHNS: *The painted ceilings of the Cappella Palatina.* The Bruschettini Foundation for Islamic and Asian Art, Genova; The East-West Foundation, New York, 15–34.
- HARTNER, W. – ETTINGHAUSEN, R. 1964. "The conquering lion, the life cycle of a symbol": *Oriens* 17, 161–171.
- HILLENBRAND, R. 1994. *Islamic architecture. Form, function and meaning.* Columbia University Press, New York.
- HOUBEN, H. 2002. *Roger II of Sicily. A ruler between east and west.* Cambridge University Press, Cambridge.

- HOFFMAN, E. R. 2001. "Pathways of portability. Islamic and Christian interchange from the tenth to the twelfth century": *Art History* 24, 1, 17–50.
- HOWARD, D. 2000. *Venice & the east. The impact of the Islamic world on Venetian architecture, 1100–1500.* Yale University Press, New Haven.
- IRWIN, R. 2006. *Dangerous knowledge. Orientalism and its discontents.* Overlook, Woodstock.
- JOHNS, J. 1993. "The Norman kings of Sicily and the Fatimid Caliphate": *Anglo-Norman Studies* 15, 133–159.
- JOHNS, J. 2002. *Arabic administration in Norman Sicily. The royal diwān.* Cambridge University Press, Cambridge.
- JOHNS, J. 2005. "The date of the ceiling of the Cappella Palatina in Palermo": E. J. GRUBE – J. JOHNS: *The painted ceilings of the Cappella Palatina. The Bruschettini Foundation for Islamic and Asian Art, Genova; The East-West Foundation, New York*, 1–14.
- JOHNS, J. 2014a (megjelenés alatt). "Muslim artists and Christian models in the painted ceilings of the Cappella Palatina": R. BACILE – J. MCNEIL (szerk.): *Romanesque and the Eastern Mediterranean.* Maney Publishing, London, 2014.
- JOHNS, J. 2014b (megjelenés alatt). "Arabic inscriptions in the Cappella Palatina: Performativity, audience, legibility and illegibility": A. Eastmond – E. James (szerk.): *Viewing texts. Inscriptions as image and ornament in the Late Antique and Medieval Mediterranean.* Cambridge University Press, Cambridge.
- KANELLOPOULOS, C. – TOHME, L. 2008. "A true kūfic inscription on the Kapnikarea Church in Athens?": *al-Masāq* 20, 2, 133–139.
- KAPITAIKIN, L. 2003–2004. "The paintings of the aisle-ceilings of the Cappella Palatina, Palermo": *Römisches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana* 35, 115–148.
- KAPITAIKIN, L. 2013. "The daughter of al-Andalus'. Interrelations between Norman Sicily and the Muslim West": *al-Masāq* 25, 1, 113–134.
- KITZINGER, E. 1949. "The mosaics of the Cappella Palatina in Palermo. An essay on the choice and arrangement of subjects": *The Art Bulletin* 31, 269–292.
- KITZINGER, E. 2003a. *Studies in late antique, Byzantine and medieval western art.* Pindar, London, II, 1001–1054.
- KITZINGER, E. 1983. "The mosaic fragments in the Torre Pisana of the Royal Palace in Palermo. A preliminary study": *Mosaïque. Recueil d'hommages à Henri Stern. Éditions Recherche sur les civilisations*, Paris, 239–244.
- KITZINGER, E. 2003b. *Studies in late antique, Byzantine and medieval western art.* Pindar, London, II, 1099–1113.
- KITZINGER, E. 1990. *The mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo.* Dumbarton Oaks, Washington D.C.

- KNIPP, D. 2011. "Almoravid sources for the wooden ceiling in the nave of the Cappella Palatina in Palermo": T. DITTELBACH (szerk.): *Die Cappella Palatina in Palermo. Geschichte, Kunst, Funktionen*. Swiridoff, Künzelsau, 571–578.
- KRINSKY, C. H. 1970. "Representations of the Temple of Jerusalem before 1500": *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 33, 1–19.
- LAZAREV, V. 1979. "A bizánci templom festői díszítésének rendszere a IX–XI. században": *Bizánci festészet*. Magyar Helikon, Budapest, 73–85.
- LONGO, R. 2011. "The opus sectile work of the Cappella Palatina in Palermo. New material for new studies": T. DITTELBACH (szerk.): *Die Cappella Palatina in Palermo. Geschichte, Kunst, Funktionen*. Swiridoff, Künzelsau, 491–498.
- LOPEZ, R. S. 1969. "The Norman conquest of Sicily": K. M. SETTON (szerk.): *A history of the crusades*. University of Wisconsin Press, Madison, I, 54–67.
- LOUD, G. A. 2000. *The age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman conquest*. Longman, Harlow.
- MACK, R. E. 2002. *Bazaar to piazza. Islamic trade and Italian art, 1300–1600*. University of California Press, Berkeley.
- MARÇAIS, G. 1954. *L'architecture musulman d'occident. Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile*. Arts et métiers graphiques, Paris.
- "Mausoleum of Bohemond I prince of Antioch": Qantara Mediterranean Heritage, internetes adatbázis, http://www.qantara-med.org/qantara4/public/show_document.php?do_id=1165&lang=en# (utolsó letöltés: 2014.02.19).
- MAZOT, S. 1999. "L'architecture d'influence nord-africaine à Palerme": M. BARRUCAND (szerk.): *L'Égypte Fatimide. Son art et son histoire*. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 665–679.
- METCALFE, A. 2009. *The Muslims of medieval Italy*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- MILES, G. C., 1964. "Byzantium and the Arabs. Relations in Crete and the Aegean area": *Dumbarton Oaks Papers* 18, 1–32.
- ROWLEY, T. 2008. *A normannok*. Ford. MOCZOK P., Hajja & Fia, Debrecen.
- Scerrato, U. 1979. "Arte islamica in Italia": F. GABRIELI – U. Scerrato (szerk.): *Gli Arabi in Italia. Cultura, contatti e tradizioni*. Libri Scheiwiller, Milano, 271–571.
- SEIPEL, W. (szerk.) 2004. *Nobiles officinae. Die königlichen Hofwerkstätten zu Palermo zur Zeit der Normannen und Staufer im 12. und 13. Jahrhundert*. Kunsthistorisches Museum, Wien.
- SHALEM, A. 1996. *Islam Christianized. Islamic portable objects in medieval church treasuries of the Latin west*. Peter Lang, Frankfurt.
- SHEPARD, D.G. 1974. "Banquet and hunt in medieval Islamic iconography": McCracken, U. E. – Randall, L. M. – Randall, R. H. (szerk.): *Gatherings in honour of Dorothy E. Miner*. The Walters Art Gallery, Baltimore, 79–92.

- SINDING-LARSEN, S. 1981. "Saint Peter's chair in Venice": M. BARASCH – L. F. SANDLER (szerk.): Art, the ape of nature. Studies in honor of H.W. Johnson. Harry N. Abrams, New York, 35–50.
- SOUTHERN, R. W. 1978. Western views of Islam in the middle ages. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- SPITTLE, S. D. T. 1953. "Cufic lettering in Christian art": The Archaeological Journal 11, 138–152.
- TABBAA, Y. 1985. "The muqarnas dome. Its origin and meaning": Muqarnas 3, 61–74.
- TABBAA, Y. 1986. "The "salsabil" and "shadirvan" in medieval Islamic courtyards": Environmental Design. Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre, 34–37.
- TRONZO, W. 1997. The cultures of his kingdom. Roger II and the Cappella Palatina in Palermo. Princeton University Press, Princeton.
- TRONZO, W. 2001. "The mantle of Roger II of Sicily": S. GORDON (szerk.): Robes and honor. The medieval world of investiture. Palgrave, New York, 241–253.
- VICENZI, A. (szerk.) 2011. La Cappella Palatina a Palermo. The Palatine Chapel in Palermo. Franco Cosimo Panini, Modena.

SÉRA KRISZTINA

Szadako múltja: A Ringu című film kulturális és történelmi háttere

Bevezetés

Nakata Hideo *Ringu* (リング, 1998.) című filmje a kritikusok szerint több szempontból is nagy áttörést jelentett a műfajában. Új lendületet adott mind a műfajába tartozó filmek készítésnek, mind az irántuk való érdeklődésnek. Ezzel a filmmel egy új hullám és irányzat kezdődött a japán filmgyártásban. Ezen új hullám során készült filmek közül több is – *Ringu* (1998.); *Dzsú-On* (呪怨, 2002.); *Csakuszin ari* (着信あり, 2003.) – gyakran néhány éven belül hollywoodi változata is készült – *The Ring* (2002.); *Ju-On – The Grudge* (2004.); *One missed call* (2008.) Emellett maga Szadako is egyfajta hírességgé, kultusz szimbólummá vált. Erre utalnak a *Ringu* folytatásaként megjelent filmek – *Ringu 2* (リング2, 1999.); *Sadako 3D* (2012.); *Sadako 3D 2* (2013.) –; illetve Szadako alakja, igaz többnyire parodizálva, számos japán televíziós sorozatban vagy animében (*Otomen* オトメン, 2009; *Kimi ni todoke* 君に届け, 2010.), valamint amerikai filmben (*Scary Movie* sorozat) is felbukkan.

Azonban még emellett a népszerűség mellett is valószínűleg kevesen tudják, hogy Nakata filmje komoly kulturális és irodalmi gyökerekkel rendelkezik. A film számos motívuma jól ismert népi legendából vagy kabukidarabokból származik. Adolgozatomban a japán kultúrában közismert kísértet történetekkel, hiedelmekkel és a bosszúálló szellemekkel (*onrjó* 怨霊) kívánok foglalkozni. Különös figyelmet fordítva a Szadako elődeinek tekinthető nőalakok, Okiku és Oiva történeteire.

A dolgozatom témájának ötletéért, valamint a felhasznált irodalom összegyűjtésében nyújtott segítségért külön köszönet illeti Mark Frey-t, a Japan Exchange and Teaching Alumni Association of Northern California elnökhelyettesét.

Néprajzi, kulturális háttér

A legendák a tényszerű adatoknál jobban képesek arra, hogy az erős érzelmeket és mélyen gyökerező közös értékeket közvetítsék. Ennek fényében tehát Oiva története, melyet a következőkben részletesen is bemutatok, nem csupán egy eltorzul nő szelleméről szól, hanem a házassági kötelességekről, a családon belül elkövetett árulásról, önzőségről, valamint a szellemekről és a szellemek érzéseiről, melyekről az embernek csak ködös elképzelései lehetnek.¹ Ilyen közös érték a „másik dimenzióba” vetett hit. Ez a „másik dimenzió” titokzatos és körülvész minket, ugyanakkor az ember számára mégis elérhetetlen.

A japán közemberek féltek tőle, mert a lakói, a sintó² *kamik* (神), buddhista bódhiszattvák³ vagy az elhunytak lelkei (japánul *tamasi* 魂 vagy *sirjó* 死霊) és

¹ IWASAKA-TOELKEN 1994.

² Sintó: 神道 Vallásos hagyomány, mely magában őrzi a népi hagyomány számos jellemzőjét, s középpontjában a japán emberek, a föld és az istenségek (*kami*) kapcsolata áll. A sintó szó jelentése „az istenek útja”; azért jött létre, hogy megkülönböztessék az őshonos, japán hagyományokat a kívülről jött, buddhista tradícióktól. READER 1991.

³ Bódhiszattva: A mahájána buddhizmus ideálja. Olyan megvilágosodott személy, aki nirvánába távozás helyett itt marad, hogy segítsen másoknak is elérni a megvilágosodást. (Encyclopaedia Britannica Online: Bodhisattva)

más, gyengébb erők, bármikor könnyedén átkelhetek onnan a mi világunkba.⁴

Onrjónak nevezik azokat a másvilági lényeket, akik erőszakos halált haltak, s azért tértek vissza, hogy bosszút álljanak.⁵ Az *onrjó* többnyire női szellem, aki csakis a bosszú miatt jelenik meg. Mivel az életében gyenge és manipulálható volt, ami miatt áldozatul esett a férfiaknak. Oiva tipikusan ilyen alak. Az *onrjónak* jellegzetes erői vannak, de nem mindig használja azokat közvetlenül azokon, akik ártottak neki, mint ahogy azt Oiva tette azt. Okiku, aki szintén jellegzetes *onrjó*, például nem ártott közvetlenül az urának, csupán panaszos hangja kergette az örületbe a férfit.⁶

A Heian-korban (794–1185) terjedt el az a hiedelem, hogy a nemes emberek, akik mártírhálált haltak vagy politikai összeesküvés áldozatai lettek, haláluk után *gorjónak* (御霊) nevezett dühös szellemmé válnak és akár örökre ebben a világban maradhatnak, hogy az ártóikon bosszút állhassanak. Ezen dühös szellemek jelenlétének tulajdonították a rendhagyó természeti jelenségeket is.⁷ Mivel úgy tartották, hogy mindenki, aki nagy érzelmi trauma közben hal meg, olyan energiát hoz létre, mely hatással van a környezetre, ezáltal is nyilvánvalóvá téve a társadalmi normák megszegését. Ilyen esetekben hegyi papokat vagy sámánokat hívtak, hogy elűzzék az ártó szellemeket és megvédjék az embereket. Ahogy a sámánokkal való kapcsolat általánossá vált a köznép körében is, a *gorjóhoz* kapcsolódó hiedelem is változáson ment keresztül. Úgy tartották bárki, aki árulás, kínzás vagy a társadalmi normák megszegése következményeként hal meg, *gorjová* válva ebben a világban tud maradni, hogy bosszút álljon az őt ért sérelmekért.⁸

A nő⁹ és kabuki¹⁰ színdarabok gyakran jelenítenek meg rejtélyes és ijesztő motívumokat. A nő drámák között ez különösen jellemző a csata vagy kísértet dráma (*sura-mono* 修羅もの) és az „őrült nő” vagy más néven örület dráma (*kjódzso-mono* 狂女もの vagy *kurui-mono* 狂いもの) típusba tartozó színdarabokra. A *sura-mono* a darabokban egy halott harcos szelleme (*site*), aki elmondja az utolsó csatája és a pokolbeli szenvedései történetét egy papnak (*vaki*), és kéri, hogy imádkozzon a lelkéért. Ez a harcos többnyire férfi, de *Tómoe* című darabban rendhagyó módon egy női harcos szelleme jelenik meg. Az őrült nő drámákat örület (*kjóran-mono* 狂乱もの) és bosszú drámákra (*súnen-mono* 執念もの) osztják. A *kjóran-mono* főszerepében mindig az archetipikus anya áll, aki beleőrül egy szeretett családtagja elvesztésébe; míg a *súnen-mono*

⁴ ORTOLANI 1995.

⁵ ORTOLANI 1995.

⁶ DRAZEN 2011.

⁷ Janagida Kunio 柳田 泉 (1875–1962) által *macurareru kaminak* („ünnepeelt istenségek”) nevezett helyi sintó istenségekből is válhatott ilyen haragvó szellem, amennyiben elmulasztották a tiszteletükre bemutatott rituálét. IWASAKA-TOELKEN 1994. 82.

⁸ IWASAKA-TOELKEN 1994.

⁹ Nő: 能 A karakter jelentése tehetség, ügyesség. Tradicionális japán színházi forma. A nő előadók inkább mesélők, akik a külsejükkel és a mozdulataikkal csak érzékeltetik a történetük lényegét. A főszereplő a *site*, a partnere pedig a *vaki*; mellettük természetesen más szereplők is felbukkanhatnak. (Encyclopaedia Britannica Online: Noh theatre)

¹⁰ Kabuki: 歌舞伎 A karakterek jelentése: ének, tánc és ügyesség) Tradicionális japán dráma műfaj, melyben a zene, tánc, utánpótlás keveredik a speciális színpadi trükkökkel. Négy évszázadon keresztül ez volt a fő színházi műfaj Japánban. (Encyclopaedia Britannica Online: Kabuki)

típusba tartozó darabokban a szellem bosszút akar állni azokon, akik életében ártottak neki.¹¹

A kabuki, bár nincs olyan szigorú osztályozása, mint a nó színháznak, szintén számos különböző stílust és műfajt különböztet meg. A dolgozat témáját tekintve a *wagoto* és *aragoto* stílus megkülönböztetése az érdekes. Míg az előbbit a realizmus és enyhe humor jellemzi; az *aragoto* stílusú darabok gyakran tartalmaznak természetfeletti motívumokat, a színészek pedig maszk-szerű erős sminket viselnek. Az előadott darabok műfaját az év adott időszaka határozta meg. A nyári és kora őszi időszakban örvendtek népszerűségnek a harcias és a kísértet drámák, azon logika következtében, hogy a meleg időben enyhülést jelent a darab okozta hideg borzongás.¹²

Paul Kennelly *Realism in Kabuki in the Early Nineteenth Century* című művében azt írja, hogy a japánok azért integrálták a természetfeletti jelenségeket, lényeket a kabuki színházba, hogy valóságosabbá tegyék őket. A 18. századi drámaírók látszólag ügyvélték, hogy a realizmus pontos ábrázolása elengedhetetlenül magában foglalja a természet és a természetfeletti harmonikus kombinálását.¹³

Az első dokumentált kabuki színdarab Okuni¹⁴ előadása. A darab Nagoja Szanzaburo dühös szellemének megbékítését jeleníti meg. A sámán, Okuni, megidézi a szellemet és beszél vele. Ezt követően a haragját eltávolítva megtisztítja a lelket. A rituálé következtében az *onrjók* ismét *tamasi* lesz.¹⁵

Az *onrjók* ábrázolása a kabuki daraboknak köszönhetően rögzült. Három lényeges pontja van: a fehér temetési ruha; a sápadt arc és a legfontosabb, a kócos, hosszú fekete haj. Ez utóbbi egy nagyon lényeges utalást hordoz az ilyen szellemekre vonatkozóan. A kócos haj az őrült nők jellegzetessége és nyilvánvaló a jelentése is: nem lehet észérvekkel meggyőzni, nem lehet mentségeket felhozni az ellene elkövetett bűnökért.¹⁶

Okiku

Okiku története az egyik legismertebb kísértet történet típus a japán kultúrában. Az ilyen típusú történetekben egy ember, legtöbbször nő, szelleme a halála után a földön ragad, hogy bizonyítsa az ártatlanságát és bosszút álljon az ötért sérelmekért. Az áldozat bármily gyenge is volt az életében, ez a helyzet megváltozik a halálával. A később említésre kerülő Oiva története is ebbe a típusba tartozik.

Okiku történetének több változata is ismert; legendák, népi történetek, dzsúruri és kabuki színdarabok is. A helyszín minden változatban a Himedzsi kastély¹⁷. Okiku a kastélyban szolgált és szerelmes volt a kastély urába, erről azonban soha nem beszélhetett az őket elválasztó nagy

¹¹ McROY 2006.

¹² McROY 2006.

¹³ BUSH 2011.

¹⁴ Okuni: (17. század) Izumo no Okuni néven is ismert. Sok kép és napló maradt fenn róla, életéről mégis keveset tudni azon kívül, hogy őt tartják a kabuki színház megalapítójának. (Encyclopaedia Britannica Online: Okuni)

¹⁵ ORTOLANI 1995.

¹⁶ DRAZEN 2011.

¹⁷ Himedzsi kastély: Oszakától nyugatra található. 1346-ban tervezték és 1618-ra készült el. Azon három kastély egyike, amelyek túléltek a II. világháborút. Sok film forgatási helyszíne: Kurosava Akira: *Ran, The Last Samurai, You Only Live Twice*. DRAZEN 2011, 73.

társadalmi különbségek miatt. A harmadik fél megjelenése a történetben előidézi az események tragikus fordulatát. Ez a harmadik személy a kastélyban szolgáló egyik samuráj, Aojama Tesszan. Az egyik változat szerint Aojama el akarja csábítani Okikut, annak ellenére, hogy néhány változat szerint a samuráj már eleve házasságban van. Okiku azonban ellenáll neki. Egy másik változat szerint Aojama árulást tervez a kastély ura ellen, Okiku azonban értesül erről és leleplezi őt. Abban azonban mindegyik történet megegyezik, hogy a samuráj bosszúra vágyik. A bosszú eszközeként felhasználja azt a tíz tányért, melyek a családi örökség fontos részét képezik és melyek megőrzésével Okikut bízták meg. Aojama elloppja a tányérokat és egyes változatok szerint arra használja őket, hogy megzsarolja a szolgálólányt: csak akkor adja vissza a tányérokat, ha Okiku a szeretője lesz. Más változatokban az egyik tányér eltörik vagy elveszik, és Okikut hibáztatják érte. Noha a végeredmény minden esetben a lány halála, ebben is vannak eltérések az egyes változatok között. Néhány változatban Okiku nem lát más megoldást, mint hogy öngyilkos legyen, és a kútba veti magát; más változatokban megkínózzák, majd a testét ezután a kútba vetik.¹⁸

A legenda szerint éjszakánként egy női hangot hallottak a kútból, amint kilencig számol, majd egy félelemmel teli, szenvedő sikoly hallatszott. A kastély ura, aki elrendelte Okiku megölését beleőrült a sikolyokba.¹⁹ Néhány változat szerint a kísértés véget ért, amikor egy ördögűző vagy szomszéd hangosan „tíz” kiáltott a számolása végén. Ezáltal sikerült megbékíteni a szellemet, aki így nem kísértette tovább a samurájt és a kastély urát.²⁰

A történetnek olyan változata is létezik, mely szerint az Okikura féltékeny úrnő töri össze a tányért. A szolgálólány öngyilkosságát követően a szellem hangja, amint a tányérokat számolja, az örületbe, majd a halálba kergeti az úrnőt. A helyiek növényeit pedig bogarak pusztítják el, amiket attól kezdve Okiku-bogárként (おきくむし) ismernek.²¹ A történetnek ez a változata jól érzékelteti, hogy a bosszúálló szellemek nem mindig csak azokat büntetik meg, akik az ártalmukra voltak, hanem bárkit, akivel kapcsolatba kerülnek. Ez a vonás igen feltűnően jelenik meg Nakata filmjében is.

Okiku történetének parodizált feldolgozása szerepel Takahasi Rumiko romantikus-komikus mangájában, a *Mezon Ikkoku* (めぞん一刻) egyik fejezetében – *Ido no naka* 井戸の中 („A kútban”). Természetesen az ebből készült anime egyik epizódja is megjeleníti a történetet parodizálva: *Hacsamecsa Aki Macuri. Kjóko-szan to Ido no Naka*. ハチャメチャ秋祭り。響子さんと井戸の中。 („A képtelen őszi fesztivál. Kjókóval a kútban.”)²²

A Himedzsi kastély udvarán ma is található egy kút, melyet a köznyelv „Okiku kútjának” hív. A kút nyílásalevan rácsozva. Ennek kapcsán felmerül az kérdés az emberben, miért? Vajon azért, hogy elkerüljék a baleseteket? Vagy esetleg azért, hogy megakadályozzák Okiku szellemének visszatérését?²³

¹⁸ DRAZEN 2011.

¹⁹ DRAZEN 2011.

²⁰ BUSH 2011.

²¹ IWASAKA-TOELKEN 1994.

²² DRAZEN 2011.

²³ FREY: Sadako's Secret.

Okiku történetének legismertebb feldolgozása Okamoto Kidó²⁴ kabuki darabja, a *Bancsó Szarajasiki* (番町皿屋敷). A darabot 1916 februárjában mutatták be először; egy felvonásból és két jelenetből áll. Ez volt Icsikawa Szadandzsi II. repertoárjának legnépszerűbb darabja. A történetnek ebben a változatában Okiku maga töri össze a tányért, hogy próbára tegye Aojama iránta érzett szerelmét, mert azt híresztelik, hogy a férfi már házas. Aojama azt hiszi, hogy csak baleset volt, ezért megbocsát a nőnek, de mikor megtudja az igazságot a nő bizalmatlanságáról, haragra gerjed és megöli Okikut. Ezt követően a férfi elmenekül és csatlakozik a városi őrseg csapatához.²⁵

Okiku leghíresebb képi ábrázolása Jositosi *36 szellem* című sorozatának a része. A képen a szellemek hagyományos japán ábrázolásnak megfelelően, Okiku láb nélkül lebeg a kút felett, s közben felemeli látszólag kéznélküli karjait. Hokuszi²⁶ szintén ábrázolta a *Bancsó Szarajasiki* kísértetét. Az ő képén is a hagyományos ábrázolásmódnak megfelelően jelenik meg Okiku, miközben hosszú fekete haja majdnem teljesen elfedi őt; a kút mellett pedig ott látható a pap, aki megszabadítja a szenvedéseitől.

27

Oiva

Eza történet már közel kétszáz éves, s Okiku történetéhez hasonlóan több változata is ismert. Ezek közül a legismertebb talán a *Tókaido Jocuja Kaidan* (東海道四谷怪談) című kabuki darab, amit Curuja Nanboku IV.²⁸ írt és 1825 júliusában vitte először színpadra a Nakamura társulat Edóban.²⁹ Aszindarab eredetileg két színész, Onoe Kikugoró III. és Icsikawa Dandzsúró VII.³⁰ számára íródott.³¹

A történet középpontjában egy újabb hányattatott sorsú, igazságtalanul meggyilkolt nő, Oiva áll. A történet szoros hasonlóságokat mutat a görög Medea³² történetével; tekinthető akár a Medea-történet japán változatának is. Mindkét történetben a már házas férfi feleségül kíván venni egy

²⁴ Okamoto Kidó: 岡本綺堂 1872–1939. Drámaíró. Drámakritikus volt, majd Icsikawa Szadandzsi II. kérésére kezd kabuki darabokat írni. Az új kabuki egyik legismertebb írója. Leghíresebb darabjai: *Súzendzsi Monogatari*, *Toribejama Sindzsú* és a *Bancsó Szarajasiki*. (LEITER 1979.)

²⁵ LEITER, 1979.

²⁶ Hokuszi: Kacusika Hokuszi 葛飾北斎 (1760–1849); japán művész. Gyakran használt groteszk és természetfeletti motívumokat a képein. Az ábrázolásai között találhatók Oivához hasonló nőalakok, akiknek hosszú fekete haja eltorzult arcot keretez. BUSH 2011.

²⁷ BUSH 2011.

²⁸ Curuja Nanboku IV: 鶴屋南北 IV. 1755–1829. Drámaíró. Mesterművei között több kísértet történet (*kaidan mono*) is található: *Iroeiri Ootogi Zósi*, *Akuni Gozen Kesó Kagami*, *Ukijo CukaHikijo Inazuma*. Ezekben a darabjaiban gyakoriak a gyors váltások és a színpadi trükkök. LEITER 1979. 401–402.

²⁹ LEITER 1979.

³⁰ Icsikawa Dandzsúró VII: 市川右太衛門 VII. (1791–1859) A legnagyobb kabuki színész a Tokugava-kor végén. Ő állította össze a *Kabuki dzsúhacsibant* (歌舞伎十八番), az Icsikawa család egyedi repertoárját. (Encyclopaedia Britannica Online: Ichikawa family)

³¹ SHIRANE 2008.

³² Medea: görög tragédia, i. e. 431. Euripides egyik legismertebb tragédiája, középpontban az igazságtalanság és bosszú motívumával. Medea és Jason házasok, van két fiúk, de Jason úgy dönt, megszabadul Medeatól, hogy feleségül vegye Creon, a korinthuszi király lányát. (Encyclopaedia Britannica Online: Medea)

gazdagnőt, shogyezt megtehesse, megöli a feleségét. Anőszelleme azonban visszatér, hogy bosszút álljon.³³

Az első felvonás bemutatja Oiva és a szamuráj, Tamija Iemon kapcsolatát. A férj és az apósa, Jocuja Szamon is Lord Enja szolgálatában álltak, de Iemon elsikkasztja az uruk vagyonát, az anyagi veszteség, pedig a lord halálát okozza. Amikor Szamon megtudja, hogy Iemon a felelős az uruk haláláért, kényszeríti a lányát, hogy váljon el tőle. Később Iemon megmenti Szamon életét, amiért cserébe azt kéri az idősebb férfitől, hogy újból feleségül vehesse a lányát, de Szamon elutasítja a kérését, mert még mindig dühös a sikkasztás miatt.³⁴

Eközben Szamon másik lánya, Oszode, Omon álnéven egy bordélyházban dolgozik. Egy Naoszuke nevű férfi feleségül akarja venni – noha a lány titokban már Jomosicsi felesége, aki szintén Lord Enja szolgálatában állt. Egy este Oszode és Naoszuke találkoznak, és a férfi pénzt ad a lánynak, amikor Jomosicsi megjelenik, hogy kivásárolja a feleségét a bordélyból. Amikor Jomosicsi megtalálja Naoszuke pénzét, visszaadja azt a férfinak, majd Oszodével együtt elhagyják a bordélyt. Naoszuke titokban követi őket. Jomosicsi egy szentélyben találkozik Lord Enja másik csatlósával, a hajléktalannak öltözött Sozaburóval, akivel bosszút akarnak állni uruk haláláért. A férfiak ruhát cserélnek, majd Jomosicsi távozik, hogy elvigye az üzenetet az többi összeesküvőnek. Naoszuke Jomosicsinek hiszi Sozaburót, ezért megöli, majd megcsonkítja a férfi arcát, hogy megnehezítse az esetleges nyomozást.³⁵

Ekkor megjelenik Szamon, hogy elmondja Lord Enja többi csatlósának, hogy Iemon lopása okozta uruk halálát, ám Iemon megöli, mielőtt leleplezhetné. Oiva és Oszode is megjelenik. Az egyik lány az apjukat, míg a másik a férjét keresi, mikor megtalálják a holttesteket. Iemon és Naoszuke felismerik, hogy közös érdekük fűződik a helyzethez, és felajánlják, hogy megbosszulják a lányok vesztését, amennyiben Oiva visszatér Iemonhoz, Oszode pedig beleegyezik, hogy feleségül menjen Naoszukéhez.³⁶

A második felvonásig hosszabb idő is eltelik a történetben. Oiva, miután gyereket szült Iemonnak, megbetegedett. Eddigre a férfi már elvesztette az érdeklődését Oiva iránt, és egy korábbi csatlósára, Koheire vár, aki egy halálos mérget hoz neki, ám épp mikor Kohei megérkezik, váratlan vendégek – Takuecu, annak a bordélyának a tulajdonosa, ahol Oszode dolgozott; Moszuke, az uzsorás; valamint Omaki, aki dajkaként szolgál a szomszédos földesúr, Ito Kihei szolgálatában – állítanak be Iemonhoz, mire Koheit megkötözve a szekrénybe bújtatja. Omaki hozott egy gyógyszert Oivának, és kifizeti Iemon adósságát is Moszukeének, majd javasolja a férfinak, hogy menjen el vele a földesúrhoz, hogy megköszönje a gyógyszert.

Ito Kihei unokája, Oume szerelmes Iemonba, ezért küldte a nagypa a gyógyszert – ami igazából mérge – Oivának, amitől az arca egyik fele feldagad és eltorzul, a haja pedig véres csomókban fog kihullani. Iemon először visszautasítja, hogy feleségül vegye Oumét, de mikor Kihei pénzt ajánl neki, Oume pedig azzal fenyegetőzik, hogy öngyilkos lesz, beadja a derekát.

Iemon visszatér Oivához; elmondja neki, hogy elhagyja, és nem teljesíti a Szamon halálának megbosszulására tett ígését sem. Hogy legyen ok a válásra, Iemon rá

³³ DRAZEN 2011.

³⁴ DRAZEN 2011.

³⁵ DRAZEN 2011.

³⁶ DRAZEN 2011.

akarja venni Takuecut, hogy erőszakolja meg a feleségét. A bordély tulajdonos visszautasítja. Amikor Oiva rátámad, s közben véletlenül elvágja a saját torkát. Mikor Iemon holtan találja a feleségét, Koheit vádolja³⁷ a gyilkossággal, mert övé a kard, ami megölte a nőt és megöli. Mindkét halott fejét levágja és a testüket a folyóba dobja.³⁸

A felvonás Iemon és Oume esküvőjével folytatódik, majd a nászúton Oiva levágott feje megjelenik a volt férje előtt. Félelmében és büntudatában Iemon megöli Oumét. Ez után visszatér Ito Kiheihez, hogy bevallja tettét, de a férfi helyett volt szolgálója, Kohei szellemét látja. A látomásra támadva őt is megöli és tovább süllyed az örületbe.³⁹

A harmadik felvonásban Iemonnal mint szökött bűnözővel találkozunk, akit az elkövetett gyilkosságokért üldöznek. Az Onbobori csatornánál találkozik az anyjával, Okumával, aki faragott egy fa sírkövet, amit azért akar felállítani, mert abban reménykedik, hogy ha az emberek halottnak hiszik a fiát, felhagynak az üldözésével. Okuma és Iemon együtt állítják fel a hamis síremléket, majd az anya távozik. Ezután a férfi találkozik Naoszukével, aki még mindig Oszodét követi. Naoszuke tréfának hiszi a síremléket, ezért a csatornába dobja azt.

Lejebb a folyón Ojumi, Oume nővére, kihalássza a fejfát. Ojumi és a szolgáló Omaki, Oume és Ito Kihei halála óta kénytelenek voltak szegényen és hajléktalanul élni. Mikor Iemon felismeri Ojumit, a vízbe fojtja a nőt. Naplementekor Oiva és Kohei holtteste úszik le a folyón. Iemon rájuk támad, de mivel már eleve halottak, semmit nem tehet. A rövidebb adaptációkban Iemon ekkor a csatornába vetve magát öngyilkos lesz.⁴⁰

A negyedik felvonás a legtöbb feldolgozásban kimarad. Ebben kezdődik a valódi kísértetjárás, mely nem csak Iemon, hanem más emberek életére is hatással van. A felvonás kezdetén Naoszuke feleségül veszi Oszodét, de a nő visszautasítja, hogy elhálják a házasságot. Oszode mosást vállal, hogy megéljenek, s egy alkalommal kísértet kezek – Oiva kezei – nyúlnak ki a mosókádból, hogy megfojtsa Naoszukét. Mikor Oszode végül megadja magát Naoszuke csábításának, megjelenik Jomosicsi, akit mindenki halottnak hitt, és félbeszakítja őket. Oszode csellel ráveszi akét férfit, hogy öljék meg őt. Abúcsúleveléből kiderül, hogy Naoszuke valójában a bátyja. Mikor a férfi ezt megtudja, öngyilkos lesz.⁴¹

Eközben Kohei szelleme megjelenik egy roninnak, Matadzsono, aki meg akarja bosszulni Lord Enja halálát, de nyomorék és ezért az öngyilkosságot fontolgatja. Kohei szelleme nekiadja a mérget, ami eltorzította Oivát, és a szamuráj csodálatos módon meggyógyul tőle. Ez a jótett lehetővé teszi Koheinek, hogy bejusson a paradicsomba.⁴²

Az ötödik felvonás egy hebijamai elhagyatott házban (vagy egyes változatok szerint templomban) játszódik. Iemon itt keres menedéket, mikor megőrül az őt kísértő szellemektől és saját tetteitől. A szomszédok megpróbálják elűzni Oiva kísértetét, de a nő nem hajlandó lemondani a haragjáról.

³⁷ Néhány változatban Takuecu lesz a bűnbak. DRAZEN 2011. 80.

³⁸ DRAZEN 2011.

³⁹ DRAZEN 2011.

⁴⁰ DRAZEN 2011.

⁴¹ DRAZEN 2011.

⁴² DRAZEN 2011.

Két élő ember is csatlakozik Oiva szelleméhez, akik bosszút akarnak állni Iemonon. Az egyikük Yomosicsi, Oszode férje, míg a másik Ohana, Kohei özvegye. Ezzel a képpel zárul a darab.⁴³

Az élő bosszúvágók megjelenése a darab végén csak ráadás, amire tulajdonképpen nem is volna szükség, hiszen Iemon kellően megbűnhődött a tetteiért azáltal, hogy áldozatai szellemei az örületbe kergették. Ezen vonásban egyezés fedezhető fel Okiku és Oiva története között; mindkét nő szelleme azzal állt bosszút a gyilkosain, hogy az örületbe kergették őket. A japán kísértet történetekben ez gyakran előforduló motívum, ami arra enged következtetni, hogy létezik a halálnál rosszabb büntetés is.⁴⁴

A darab öt felvonása mind lehetne különálló darab is, melyek nyomasztóan mutatják be Oiva szenvedéseit. Ma a második és a harmadik felvonást játsszák a leggyakrabban.⁴⁵

A *Jocuja Kaidan* nem csak az egyik legismertebb, de az első 1912-es megfilmesítését követően a legtöbbször filmre vitt történet is egyben. Legalább tizenöt filmes adaptációja⁴⁶ ismert, köztük több némafilm, illetve amine feldolgozása is létezik. Az egyik ismert filmes feldolgozása a Fukaszaku Kindzi (深作欣二) rendezésében készült *Crest of Betrayal* (*Csusingura Gaiden: Jocuja kaidan* 忠臣蔵外伝四谷怪談, 1994.) Ez a történet a 47 szemuráj történetén belül helyezi el a *Jocuja Kaidan* eseményeit; Iemon az urukat vesztett szamurájok egyike. Az anime feldolgozások közül a leghitelesebb adaptáció Imazava Tecuo (今沢哲男) rendezésében az *Ajakasi* (怪)⁴⁷ sorozat részeként született meg. Ebből a feldolgozásból is hiányzik a reménykeltő negyedik felvonás, azonban tartalmazza az összes jellegzetes jelenetet, melyekről a darab híres; például amikor Oiva karja kinyúlik a mosókádból, hogy megfojtsa Naoszukét; vagy amikor a lámpás Oiva arcává változik Iemon előtt.⁴⁸

Az irodalom és a filmiparon kívül, Oiva számos más művészeti alkotás témája is. Többek között Utagava Josiiku, Hokusai és Jositosi is ábrázolta Oiva rémisztő iszonyatát. Oiva alakja, más természetfeletti jelenséggel együtt, gyakori témája volt a *necuke*⁴⁹ faragásoknak is.⁵⁰

Számos egyéb legenda is fűződik a *Jocuja Kaidan*hoz. Shakespeare *Machbetjéhez* hasonlóan legendák keringenek rosszul sikerült előadásokról: egy színésznő autóbalesetet szenvedett; egy lámpatest lezuhant a színpadra, aminek következtében több színész is megsérült; az egyik stábtag öngyilkos lett. Azért, hogy elkerüljék az ezekhez hasonló baleseteket és az előadás ne legyen átkozott, a *Jocuja Kaidan* színpadra vivő társulatok mindig elzarándokolnak a Mjogjódzsi templomban található Oiva Inari szentélyhez. A szerző, Curuja Nanboku szerint a darab valódi, megtörtént eseményeken alapul. 1636. február 22-ét tartják Oiva halála napjának és úgy tartják ebben a szentélyben temették el az igazi Oivát. Azonban azt beszélnek, ha valaki csak kíváncsiságból megy el a

⁴³ DRAZEN 2011.

⁴⁴ DRAZEN 2011.

⁴⁵ SHIRANE 2008.

⁴⁶ DRAZEN 2011.

⁴⁷ Ajakasi: A sorozat a *Jocuja kaidanon* kívül a *Tenszu Monogatari*t és a *Bakenekót* dolgozza fel. A szó eredeti jelentése olyan szörnyek és szellemek gyűjtőneve, amik a víz felett jelennek meg.

⁴⁸ DRAZEN 2011.

⁴⁹ Necuke: 根付 Kis japán faragás, amit az erszények vagy pénzes zacskók rögzítésére használtak. (BUSH 2011.)

⁵⁰ BUSH 2011.

szentélyhez, s nem azért, hogy lerója tiszteletét a rengeteg szenvedésen átment nővel szemben, a jobb szeme Oiváéhoz hasonlóan eltorzul.⁵¹

A filmadaptációk – a Ringu és a The Ring

A japán filmek inspirációi között számos klasszikus szöveg, például népi vagy buddhista történet, szerepel. Ilyen alapon nyugszik Sindo Kaneto⁵² *Onibaba* (鬼婆, 1964.)⁵³ című filmje vagy Kobajasi Maszaki⁵⁴ *Kvaidan* (怪談, 1965.)⁵⁵ című alkotása is. Az ilyen filmeket japánul *sinrei-mono-eigának* (心霊ものの映画), azaz „kísértet történetek filmnek” nevezik.⁵⁶

Nakata Hideo⁵⁷ filmjeiben többnyire női főhősök – egyedülálló anyák – szerepelnek, akik női kísértetekkel kénytelenek szembe nézni. Ez ellentétben áll a japán társadalomra jellemző férfi-központú gondolkodással. Emellett Nakata filmjeinek másik fontos jellegzetessége, hogy szinte lehetetlen a kísértetek vagy az általuk megjelenített átok végleges elűzése, csak az örökös halogatás lehetősége.⁵⁸

A *Ringu* középpontjában egy városi legenda tárgyát képező videó kazetta áll. 1997 nyarán az a pletyka kering a tokiói fiatalok között, hogy aki megnézi, utána kap egy telefonhívást, hogy egy héten belül meg fog halni. Hamarosan azonban kiderül, hogy a városi legenda több mint szóbeszéd, mikor négy középiskolás meghal ugyanazon a napon, pontosan egy héttel közös izui kirándulásuk után. Aszakava Reiko újságíróként épp arra készül, hogy cikket írjon a kazettát körbelengő szóbeszédekről, mikor megtudja, hogy az unokahúga, aki egyike a diákoknak, akik az izui kirándulást követően meghaltak, s felmerül benne a gyanú, hogy talán a kazetta miatt következett be a tragédia. Nyomozni kezd, hogy felderítse a fiatalok halálát körülvevő rejtélyeket. Reiko elutazik abba a fogadóba, ahol az unokahúga és a barátai megszálltak. Mikor megtalálja a videót, megnézni ugyanabban a kabinban, ahol a diákok is aludtak.⁵⁹

A kazetta zavaros, rejtélyes képek sorozata. A teliholdas éjszakai égbolt képe, ahogy egy kút mélyéről feltekintve látjuk, majd látszik, hogy valaki lenéz a kútba. Egy falitükör, amelyben először

⁵¹ DRAZEN 2011.

⁵² Sindo Kaneto: 新藤兼人 (1912–2012) japán rendező, forgatókönyvíró. Első saját rendezésű filmje az *Aisai Monogatari* (1951.) (Encyclopaedia Britannica Online: Kaneto Shindo)

⁵³ *Onibaba*: (1964.) Sindo Kaneto rendezői stílusában ez a film hozott változást. A történet a 14. század háborús időszakában játszódik. A főszereplői azonban nem samurájok, hanem két paraszti származású nő, akik a túlélésükért küzdenek. McDONALD 2006.

⁵⁴ Kobajasi Maszaki: 小林正樹 (1916–1996) japán rendező. Műveinek fő jellemzője, hogy társadalmi problémákkal foglalkozik, erre a legjobb példa a háborút kritizáló *Ningen no dzsoken*-trilógiája (1959–1961) (Encyclopaedia Britannica Online: Kobayashi Masaki)

⁵⁵ *Kvaidan*: filmantológia. Négy történet (*Kurokami*; *Miminasi Hoicsi no hanasi*; *Csavan no naka* és *Juki no Onna*), melyeket Lafcadio Hearn *Kvaidan: Stories and Studies of Strange Things* című gyűjteményéből adaptálták. BUSH 2011.

⁵⁶ McROY 2008.

⁵⁷ Nakata Hideo: (1961–) japán filmrendező. Legismertebb filmjei a *Ringu*, *Ringu 2* és a *Ghost Actress*. (BUSH 2011.)

⁵⁸ McROY 2008.

⁵⁹ McROY 2006.

egy fészülködő nő, majd egy hosszú, fekete hajú, fehér ruhás kislány látszik. Írásjegyek kusza tömege, melyből egy szó tűnik ki: kitörés (噴火). Emberek, ahogy szenvedve, nagy nehézségek árán kúsznak a földön, miközben egy hang monotonon mormol a háttérben. Egy ember, akinek fehér kendő takarja a fejét, és a sötétén kavargó vízre mutat. Egy közeli kép egy szemről, melyben egyetlen írásjegy látszik (貞⁶⁰). Az utolsó pedig egy szabadban álló kút képe. Amint vége a kazettának, a képernyőn egy fehér ruhás alak tükröződik, de amikor Reiko megfordul, senki más nincs a szobában rajta kívül. Ekkor megszólal a telefon, és a nő attól kezd félni, hogy hét napon belül ő is meghal.⁶¹

Tokióba visszatérve a matematika professzor volt férje segítségével Reiko alaposabban is megvizsgálja a kazettát. Végül kiderítik, hogy a kazetta kötődik egy osimai nő, Sizuko, több évtizeddel ezelőtti tragikus történetéhez. A nő megjósolt egy vulkánkitörést, s ezzel felkeltette egy tudós érdeklődését, akinek az érzékenyen túli észlelés volt a kutatási területe. A professzor és Sizuko romantikus kapcsolatából született gyermek, Szadako, még az anyjánál is nagyobb erővel bírt. Egy bemutató alkalmával a kislány az akaratával megölte az egyik újságíró, aki csalással vádolta az anyját. Az újságíró azonnal szörnyet halt a félelemtől. Nem sokkal az eset után az anya öngyilkos lett, a professzor pedig mielőtt nyom nélkül elmenekült, egy kútba dobta Szadakót. (Halálának körülményei nyilvánvaló egyezést mutatnak Okiku történetével.) A kislány maradványait sosem találták meg, s ezért a szelleme okozza az átkot, amely halált hoz mindenkire, aki megnézi a videót.⁶²

Reiko és a férje azt remélik, hogy ha Szadako tragikus története nyilvánosságra kerül, s a maradványainak tisztességes temetést adnak, az feloldja majd az átkot. Visszatérve Izura, felfedezik, hogy a kút éppen a kabin alatt található, melyben a négy diák, majd később Reiko is megnézte a kazettát.

Miután megtalálják a csontvázat, a férfi látszólag félvállról megjegyzi, hogy esetleg nem is a professzor, hanem valamilyen tengeri istenség vagy démon lehetett Szadako apja. Másnap a halott gyerek szelleme felbukkan a férfi televíziójából, aki a többi áldozathoz hasonlóan a lány fekete haja alól előbukkanó eltorzult szeme láttán szörnyet hal a félelemtől.⁶³ (Ez a motívum egyértelműen Oiva történetével kapcsolja össze a filmet.)

A férje halála után Reiko megpróbál rájönni, miért csak ő menekült meg az átoktól. Miért nem volt elegendő a megkínzott lélek megbékítésére, hogy Szadakót a temetés révén szimbolikusan visszaadták az emberi közösségnek? Ennek az oka, az lehet, hogy mivel maga Szadako eleve nem volt „ember”, és a szándékai sem „emberiek”. Végül Reiko rájön, hogy egyetlen dologban különböztek csak a férfival: míg Reiko készített egy másolatot a kazettáról és odaadta azt a férfinak, ő ezt nem tette meg. Így derül ki, hogy az átkot csak úgy lehet megtörni – vagyis jobban mondva Nakata filmjeire jellemző módon, csak elkerülni azt – ha videóról készített másolatot továbbadják egy másik embernek, aki a kazetta megnézése után szintén így cselekszik és így tovább.⁶⁴

A film amerikai változatában Gore Verbinski rendező és Tom Duffield látványtervező

⁶⁰ Ez Szadako nevének első karaktere.

⁶¹ McRoy 2006.

⁶² McRoy 2006.

⁶³ McRoy 2006.

⁶⁴ McRoy 2006.

Észak-Amerikába helyezték át a történetet, a látványvilágot pedig Andrew Wyeth festményei alapján készítették el. Emellett Verbinski változata hasonlóságokat mutat Alfred Hitchcock filmjeivel⁶⁵ is. Összességében a kritikusok szerint a két film közti fő különbség, hogy másféle eszközöket használnak fel természetfeletti érzékeltetésére. Az amerikai változat nyilvánvalóvá tesz minden olyan részletet, ami Nakata-verziójában szándékosan megmarad zavarosnak vagy kétértelműnek. Erre az egyik legjobb példa, hogy míg az amerikai változatban, az utolsó jelenetben a rendező felfedi Samara egész arcát, ellentétben a japán filmmel, ahol csak Szadako egyik szeme látszik a fekete hajfüggöny mögött.⁶⁶

A *Ringu* Szuzuki Kódzsi (鈴木光司)⁶⁷ azonos című regényéből készült, mely a szerző szerint megtörtént eseményeken alapul. Azt nem tudni bizonyosan, hogy a szerző milyen eseményekhez köti a regényét, annyi azonban bizonyos, hogy a filmben megjelenő Sizuko karaktere és a története sok hasonlóságot mutat a (hasonló nevű) híres japán médium, Mifune Csizuko (御船千鶴子 1886–1911) életével. A *Fangoria* című magazinnak adott interjújában Nakata azt nyilatkozta, hogy Mifune Csizuko volt filmje egyik inspirációja.⁶⁸ Csizuko több pszichikai képességgel is rendelkezett. Állítólag képes volt írást kivetíteni filmre, átlátni a falakat, eltűnt tárgyakat megtalálni és betegségeket kideríteni. Csizuko volt Fukurai Tomokicsi (1869–1952), a Tokió Egyetem pszichológiai professzorának kutatásainak egyik legvitatottabb alanya. A professzor a spirituális jelenségek, köztük is első sorban a *nensa*⁶⁹ vizsgálatának szentelte az életét. Fukurai bebizonyította, hogy Csizuko képes elolvasni borítékba zárt iratokat. Az őt ért súlyos kritikák végül Csizuko öngyilkosságához vezettek.⁷⁰

Csizuko halálát követően Fukurai professzor tovább folytatta a kutatásait, melynek egy másik médium, Takahasi Szadako lett az alanya. Mivel a Tokió Egyetem továbbra sem vette komolyan a professzor kutatását, melyet igen éles kritikákkal illettek, Szadako hamarosan kilépett a kutatásból.⁷¹

A Fukurai professzor által vizsgált *nensa* képesség megjelenik a *Ringu* amerikai feldolgozásában Samara egyik képességeként. Csizuko azon képessége, hogy elolvassa a borítékba zárt iratokat megjelenik Nakata filmjében, azon a bemutatón, ahol Szadako megöli az anyját csalással vádló újságíró.

Szadako tragikus történetében kulcsfontosságú szerepe van a tengernek és a kútnak. A kút, mint korábban említettük, összekapcsolja Okikut és Szadakót. Emellett a tenger és a víz fontos szimbólum a japán hiedelem világban. A japánok szerint a víz vagy a tenger a holtak birodalmába vezető út. A japán kultúrában mélyen gyökerező kapcsolat fedezhető fel a gondokkal terhelt nővel és a kúttal kapcsolatban. Rengeteg japán történetben megtalálható a motívum, hogy a nő a kútba veti

⁶⁵ Néhány jelenet a *Rear Window*-t és a *Psycho*-t idézi. Illetve még egy hasonlatosság, hogy Hitchcock egyik első alkotása egy bokszolóról szóló némafilm, melynek címe *The Ring*. (FREY: Sadako's Secret)

⁶⁶ FREY: Sadako's Secret

⁶⁷ Szuzuki Kódzsi 鈴木光司: (1957–) 1990-es első regényével, a *Rakuen*-nel elnyerte a Japan Fantasy Nobel nagydíjat (日本ファンタジーノベル大賞優秀賞); 1995-ös *Raszen* című művével pedig elnyerte a Josikava Eidzsi irodalmi díj új íróknak járó kitüntetését (吉川英治文芸新人賞). (SUZUKI 1998.)

⁶⁸ BUSH 2011.

⁶⁹ Az angol terminológia a thoughtography kifejezést használja erre a jelenségre, melynek lényege a gondolatok ráégetése egy fóliára.

⁷⁰ BUSH 2011.

⁷¹ BUSH 2011.

magát, hogy öngyilkos legyen – az öngyilkosság háttérében pedig többnyire szerelmi bánat vagy más „férfi-gond” rejlik –; vagy a férfi a kútba dobja a meggyilkolt nő testét, hogy elrejtse azt.⁷² A Ringu mellett más, modern alkotás is felhasználja az Okikuéhoz hasonló, kútban bekövetkezett halál motívumát. A *Ghost Hunt*⁷³ című mangában a nő a kútba veti magát gyászában, mikor halva találja a gyermekét.⁷⁴ Nakata is összekapcsolja a filmjében lévő kutat a *Bancsó Szarajaszikiben* megjelenő kúttal. A rendező szerint a kút szimbolikusan összeköti a világunkat a túlvilággal. Épp úgy, mint híd vagy a *torii*⁷⁵, a kút is egyfajta csatorna a holtakkal való kommunikációhoz.⁷⁶

Szintén a vízhez kapcsolódó fontos motívum a filmben a monoton, mormoló hang az átkozott kazettán. A film során kiderül, hogy a mormolás valójában egy régi gyermekmondóka („*play in the water and the monster will come for you*”⁷⁷ vagyis „ha a vízben játszol, a szörny el fog jönni érted”). Ez a mondóka és Sizuko különös vonzódása a tengerhez indokolhatja, hogy miért merül fel Reiko férjében a gondolat, hogy esetleg nem a professzor, hanem egy tengeristen vagy démon Szadako apja.

Nakata filmjében továbbá több olyan motívum is található, mely a nó és a kabuki színházak általános jellegzetességeiből fakad. A japán filmipar más alkotásaihoz hasonlóan – például: *Uzumaki* (2000.) vagy *Kakasi* (2001.) – a démoni nő, vagyis jelen esetben helyesebben démoni lány, megjelenítéséhez a kabuki színdarabokból jól ismert hosszú, fekete hajú, fehér ruhás külsőt vette át. Szadako áldozatainak félelemtől eltorzult arca egyfelől kapcsolódik Oiva történetéhez, akinek az arca a halálos mérég miatt torzult el. Másfelől hasonlít a nó színházban használt maszkokhoz is, például megfulladt ember maszk (*kavazu*), féltékeny nő maszk (*deigan*) vagy szomorú maszk (*aku-dzso*). Ezeknek a maszkoknak a célja többnyire a közönség megrémítése volt.⁷⁸

A japán hagyományban egy dühös lélek megbékítésére két módot ismertek. Az egyik, hogy egy buddhista rituáléval elűzték. A másik mód az volt, ha megadták a szellemnek, amit akart. A filmben Reiko és a férje úgy vélték, a temetés által végre megnyugvást találhat Szadako lelke, de nem ez történt. Ez felveti a nyugtalanító kérdést, hogy Szadako, talán nem azért vált gonosszá, mert az apja belelökte a kútba, hanem azért gyilkolták meg, mert már eleve gonosz volt. Így nem is várható, hogy a lelke megnyugvást leljen a temetés által. Ez lehet a magyarázat az amerikai változatban többször is elhangzó, baljóslatú figyelmeztetésre is: „Ő soha nem alszik.” Ezért nem lehet megtörni az átkot soha. Csak elhalasztani.⁷⁹

⁷² FREY: Sadako's Secret

⁷³ Ghost Hunt: Ono Fujumi regénye, melyet Inada Siho dolgozott át mangává. (BUSH, 2011.)

⁷⁴ McROY 2006.

⁷⁵ Torii: Szimbolikus kapu, ami a sintó szentélyek szent területének bejáratát jelöli. (Encyclopaedia Britannica Online: Torii)

⁷⁶ BUSH 2011.

⁷⁷ McROY, 2006. 40.

⁷⁸ McROY, 2006.

⁷⁹ FREY: Sadako's Secret.

Összegzés

Összefoglalásként tehát elmondható, hogy Nakata Hideo *Ringu* című filmje, melyre többnyire úgy tekintenek, mint az alkotásra, ami új lendületet adott a japán filmgyártásnak, illetve ami népszerűvé tette azt a nyugati társadalomban is; lényegében azonban a klasszikus modern adaptációja. Bár első ránézésre talán csak vitatható irodalmi értékekkel bíró, népszerű kortárs regény filmes feldolgozása, valójában azonban sokkal régebbi történetekhez, hiedelmekhez és szokásokhoz kapcsolódik, melyek szorosan összefonódnak a japán kultúrával és gondolkodásmóddal. A japán kultúra, a mindennapi szokások mindig is szorosan összefonódtak a természetfeletttel. Ennek következtében nem meglepő, hogy ma is gyakori motívum a képzőművészetben, irodalomban vagy épp a filmgyártásban. Ahogy azt a dolgozat során bemutattam, a Szadako elődeinek tekinthető Okiku és Oiva története is számos változatban fennmaradt, színpadi feldolgozásra kerültek, valamint több festő is ábrázolta őket.

Emellett a film komoly társadalmi problémákat is érint, például a nők helyzetét mind a mai, mind a régebbi korokra vonatkoztatva. A film főszereplője nő, ami szokatlannak tűnhet a férfi-központú japán társadalom szempontjából, ráadásul egy egyedül álló anya, ami megint csak ellentmondásosnak tűnhet a Japánról kialakult család-központú sztereotípiával. Okiku és Oiva esetében mindketten ki vannak szolgáltatva a környezetükben élő férfiak akaratának.

A film továbbá morális kérdéseket is felvet. Van-e joga az embernek, hogy a kazetta továbbadásával lényegében halálra ítéljen egy másik embert, csak hogy saját magát mentse? A haláltól való félelem talán felülírja az ember morális érzékét, de véleményem szerint semmi nem jogosítja fel az embert ilyen tetre. Persze felmerül az a kérdés is, hogy megtörhető-e az átok, ha a kazetta továbbadásával egyúttal megmondjuk azt is, mi áll a kazettán és hogyan lehet elkerülni az átok bekövetkezését? Vagy mi történik akkor, ha senki nem nézi meg a kazettát, miután megkapja?

A japán és az amerikai filmváltozat összehasonlítása talán nem lényeges vagy talán lehetetlen, mivel igen eltérő a két film eszköztára, ami által a természetfeletttel való kapcsolatot érzékeltetni kívánják. Véleményem szerint a japán adaptáció alkalmasabb, hogy érzékeltesse azokat a párhuzamokat, melyek itt a dolgozatban tárgyalásra kerültek. Noha a japán kultúrában jártas ember számára ezek nyomokban fellelhetőek az amerikai verzióban, az már ízlés dolga, hogy ki-ki eldöntse, melyik filmet tartja jobbnak.

Természetesen még számos kérdés nyitva áll a témával kapcsolatban, melyekkel ebben a dolgozatban nem volt lehetőség foglalkozni. A későbbiekben azonban szívesen tovább kutatnám a témát, hogy ezen kérdéseket is megvizsgáljam.

Bibliográfia

- BUSH, L. C. 2011. Asian Horror Encyclopedia: Asian Horror Culture in Literature, Manga, and Folklore. Writers Club Press.
- DRAZEN, P. 2011. A Gathering of Spirits: Japan's Ghost Story Tradition from Folklore and Kabuki to Anime and Manga. iUniverse.
- SHIRANE, H. (szerk.) 2008. Early Modern Japanese Literature. An Anthology 1600–1900. Columbia University Press.
- IWASAKA M., TOELKEN, B. 1994. Ghosts and the Japanese: Cultural Experience in Japanese Death Legends. Utah State University Press.
- LEITER, S. L. 1979. Kabuki Encyclopedia. An English-Language Adaptation of Kabuki Jiten. Greenwood Press.
- MARTIN, D. 2009. Japan's „Blair Witch”: Restraint, Maturity, and Generic Canons in the British Critical Reception of „Ring”: Cinema Journal, 48, 3. 35–51
- MCDONALD, K. I. 2006. Reading a Japanese Film: Cinema in Context. University of Hawaii Press.
- MCRoy, J. 2006. Japanese Horror Cinema. Edinburgh University Press.
- MCRoy, J. 2008. Nightmare Japan: Contemporary Japanese Horror Cinema. Rodopi.
- ORTOLANI, B. 1995. The Japanese Theatre: From Shamanistic Ritual to Contemporary Pluralism. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- READER, I. 1991. Religion in Contemporary Japan. Macmillan Press.
- SUZUKI, K. (鈴木光司) 1998. Ringu リング. 角川ホラー文庫 Kadokawa Horror Bunko.

Internetes források:

- Encyclopedia Britannica Online 2013. 10. 30. <http://www.britannica.com/>
- FREY, M. Sadako's Secret: Explaining „Ringu” at the Asian Art Museum. 2013. 10. 30. Japan Exchange & Teaching Program Alumni Association <http://www.jetaanc.org/ringu/>

Filmes források:

- NAKATA, Hideo (rendező) 1998. Ringu.
- VERBINSKI, Gore (rendező) 2002. The Ring

Ez a lap üres

Ez a lap üres

IRODALOM - TUDOMÁNY

Ez a lap üres

Bocskay Zsófia Flóra

Ablak a pokolra – Vizualitás és művészetfilozófia

Gogol Az arckép című elbeszélésében

Bevezetés

Nyikolaj Vasziljevics Gogol 1833-as *Az arckép* című műve a pétervári ciklus öt elbeszélésének egyike. Sokan úgy vélik, hogy ezek a művek alkotják Gogol prózájának csúcsát, hiszen az író itt találta meg leginkább gondolat és stílus, szöveg és környezet harmóniáját, illetve kiemelendő, hogy ezek azok az írásai, amelyek leginkább előremutattak, profetikusnak bizonyultak az orosz és a világirodalom további folyamatait tekintve.¹ Azonban Gogol nívója ebben az esetben sem a témaválasztásban keresendő. Dolgozatomban elsősorban azzal foglalkozom, hogy az akkori irodalmi közhelyekből és fogásokból miképpen hozott létre Gogol valami újat, központi kérdéssé téve a szintén közhelynek számító örületet. Kitérek az egyes motívumokra, amelyek szintén az európai romantika elvárásainak megfelelően, mégis valahogy más színben tűnnek fel *Az arckép*ben. Részletesen foglalkozom azzal, hogy mi is Gogol szerint a „helyes művészetfilozófia”, a „tisza művészet”, és hogy ennek szemléltetésére mikor és hogyan ábrázolja a portrét magát, ez pedig milyen hatással van a szüzsére és a narrációra.

Gogol és az európai irodalom - Hatások és eltérések

Ahogy Mann is írja, kimutatható, hogy mind a nyugati, mind az orosz irodalomban jelen vannak az egyes történetek elődei, legalábbis a szüzsé, a cselekmény szempontjából. Ezek az elbeszélések több okból rokoníthatóak többek között Balzackal, Dickensszel, Thackeray-el, de leginkább E. T. A. Hoffmannal idézik, hiszen „...Gogolnál a hétköznapi valósága hoffmanni módon, vagyis romantikus s egyben fantasztikus módon nyilatkozik meg. (...) A hétköznapi fantasztikumát Hoffmann fedezte fel, s ennek a fantasztikumnak a bemutatása, mely Gogolnak is egyik nagy érdeme, a romantikus elvágódás helyett a realizmusra helyezi a hangsúlyt.”² Ugyanezt fogalmazza meg Jurij Mann a *Поэтика Гоголя*-ban, és felhívja figyelmünket arra, hogy már a német romantikus szerzők is képesek voltak összekapcsolni a fantasztikumot a mindennapokkal, vagyis fantasztikumot vinni a hétköznapi világba.³

Gogol összes elbeszélése közül *Az arckép* áll legközelebb Hoffmann művészetéhez. A benne szereplő démoni uzsorás karaktere vélhetően Coppélius (*Der Sandman*) vagy Dapertutto mintájára jött létre, mert ők is csapdát rejtő alkukat kínálnak a szereplőknek, ám ez egyértelműen nem bizonyítható, hiszen a kor szintén egy igen divatos motívumáról van szó, és lehetséges, hogy csak áttételekkel került be Gogol művébe.⁴ Ezen kívül érdekes, hogy Hoffmann bármelyik pillanatban képes észrevétlenül átsiklani a valóságból az álmok, a képzelet világába, és ugyanígy Gogol is képes a valóságíkok egybemosására.

¹ BAKCSI 1986, 69.

² BAKCSI idézi SÓTÉRT. BAKCSI 1986, 69.

³ do.rulitru.ru/v15660/?download=1, [utolsó letöltés: 2013. november 2.]

⁴ BAKCSI 1982, 99–100.

Naum Berkovszkij úgy vélte: *Az arckép* nem más, mint két kisregény egyben. Az első rész szociológiai felhangú, „balzacos”, a materiális szempont megjelenítése, a művész és megrendelőinek ábrázolása, a divat leírása. Ezzel szemben a második rész a művészet metafizikájáról szól, a művész és az élet, a művész és az igazság kérdését vizsgálja, valamint a művészet etikai elhivatottságának problematikájával foglalkozik, erősen érződik rajta a schellingi filozófia hatása.⁵

Érdekes azonban, hogy a témaválasztást két irányból közelíthetjük meg: egyrészt vizsgálhatjuk a tényleges témát, vagyis a szüzisé megválasztásának kulturális-kortörténeti okait, amelynek gyökere vélhetőleg a német romantikában keresendő, de elkülöníthetünk egy másik témaválasztási szempontot is. Ez utóbbi a téma mint filozófiai probléma, kérdés, a művészet és az alkotás problematikájának központi kérdésként való kijelölése. Hogy honnan merít ötletet Gogol, arra a szerző maga válaszol: „*Mintha az az ádáz, rossz szellem költözött volna belé, akit Puskin oly eszményien ábrázolt.*” Vagyis közvetlenül referál Puskin *A démon* c. költeményére, az olvasatot tehát kötelezően Puskin költeményéhez fűzi.⁶ Ahogy Kroó Katalin írja, az értelmezés metaszővegévé teszi ezt a hivatkozást, vagyis más formában, prózai környezetben bontja ki a puskinsi értelmezési mechanizmust. Az elbeszélés keretei között lehetősége nyílik arra, hogy kifejtse, mit jelenthetett az, amire Puskin gondolt, kidolgozva, konkrét példán át mutatja be Puskin gondolatmenetét, és definiálja a Puskin által leírt démont.

A romantikus elemek megújítása

Azt, hogy az elbeszélés alapvetően romantikus tematikájú, és illeszkedik az akkori európai irodalmi divat vonulatába, tovább bizonyítja a közös motívumok feltárása: ilyenek az ellenséges, rosszakarattal bíró tárgyak, amelyek megelevenednek, a megbomlott elméjű művész, illetve a különféle misztikus, természetfeletti erővel bíró karakterek, varázslók és uzsorások visszatérő alakja. *Az arckép* esetében egy a korábbiakban már ismert szüzisé használ fel Gogol: a főszereplő látszólag kedvező alkut köt egy természetfeletti erejű lénnel, azonban ezért a későbbiekben romlásával és életével kell fizetnie. Ezt a történetet többek között Goethe *Faustjából*, Balzac *A számárbőr* című regényéből, Odojevskij elbeszéléseiből, Puskin *Pikk dámájából* ismerhetjük, a későbbiekben pedig megjelenik többek között Oscar Wilde *Dorian Gray arcképe* című regényében. A tematikai hasonlóságon kívül kiemelendő, hogy ahogy Balzac és Puskin, úgy Gogol is egy belső okkal magyarázza hőse végétét, vagyis azzal, hogy a karakter céljai a pénz miatt eltorzultak vagy érdektelenné váltak (igaz, az első kiadásban Csartkov, a festő idegen erő áldozata lett, az újrakiadáskor változtatja meg Gogol a már ismert módon a történetet).⁷ Gukovszkij ezt úgy magyarázza, hogy a gogoli generáció úgy látja, egy új gonosz érkezett el a világba, ez a gonosz pedig nem más, mint a pénz, az arany, valamint az általuk megszerezhető rang.⁸

⁵ BAKCSI 1982, 111.

⁶ <http://kuscholarworks.ku.edu/dspace/bitstream/1808/7287/1/SC.2009.1.144-157.pdf>, utolsó letöltés: 2013. november 2.

⁷ BAKCSI 1982, 113.

⁸ ГУКОВСКИЙ 1959, 330.

Gogol a romantika misztikus hagyományának szinte összes elemét felsorakoztatja ebben az elbeszélésben: megjelenik a keleti tematika, a varázstárgy, ezen kívül misztikus, sejtelmes hangulatot kölcsönöz a hold, a holdfény folyamatos említése, stb., azonban a legfontosabb kiemelniünk az örületet mint motívumot. Ennek a vizsgálata azért jelentős, mert a kor irodalmában közhelynek számított, sőt talán a legnagyobb irodalmi közhelynek, hiszen minden típusú történetre megoldást nyújthatott, ha valamelyik karakter – általában a főhős – megőrült. Gogol azonban megújítja ezt a motívumot: ezekben a művekben nem megjelenik, hanem központi kérdéssé válik az örület, a téboly folyamatát pontosan, részletesen írja le, illetve az elszenvető alany a kisember lesz.

A téboly

A téboly folyamata tulajdonképpen az, amikor a portré magához hasonlóvá teszi az őt birtokló embereket. Vagyis az ördög démonivá teszi a festőket. A leírásokból megtudhatjuk, hogy mind a portré festője, mind annak barátja, majd Csartkov is dühkitöréseket kap, arcuk elváltozik. Amit többször is leír az elbeszélő, hogy a szereplők káromkodni kezdenek – ami pedig az ördög princípiuma. Mindegyik szereplő szájából elhangzik: „Досадно, чѣрм ноберу!”, illetve ennek variánsai („Az ördög vigye el! Pocsék egy világ!” vagy „Az ördög vigye el, de mérges vagyok!” vagy „De ki az ördög is adna pénzt értük?”, stb.). Vagyis folyamatosan megidézik az ördögöt, ezzel párhuzamosan ők is hozzá hasonlóvá válnak.

A második részben ismerhetjük meg az előtörténetet: az uzsorás megkér egy festőt, hogy fesse meg a portréját, mert élete végéhez közeledik, de ő nem akar egészen meghalni. A portré ugyan nem készül el teljes egészében, amikor az uzsorás meghal, de innentől a kép mintha életre kelne. Az uzsorás ezután a képben él tovább: a portré nemcsak hogy egy róla készült festmény, de mintha a lelke „beleszállt volna”, továbbviszi ördögi vonásait, és tulajdonosait áldozataivá teszi. Tehát elmondhatjuk, hogy a kép önmagához hasonlóvá alakítja az őt birtokló embereket. Csartkov az idő múlásával egyre inkább ördögi tulajdonságokat ölt magára, olyan démoni lesz, amilyen a tulajdonában lévő arckép: „Vonásaiban az örök tagadás, az örök gáncsoskodás öltött testet. Mintha az az ádáz, rossz szellem költözött volna belé, akit Puskin oly eszményien ábrázolt. Mérges szónál, örökös gáncsnál egyéb sohasem hagyta el a száját.” Láthatjuk tehát, hogy ördöggé válik, szó szerint ő lesz „az örök tagadás”, vagyis a démon. Itt érdekes kitérnünk az uzsorás személyére: a második részben az elbeszélő elmondja, hogy aki kölcsönkért tőle, mind szörnyű véget ért, a babonás kolomnaiak már úgy tekintettek rá, mint akinek földöntúli ereje van, féltek tőle. Vele áll szemben Csartkov: az orosz elnevezés eredetileg elvarázsoltat, elbűvöltet jelent (l. чары, чаровник, stb., de akár rájátszás is lehet a чѣрт, vagyis az ’ördög’ szóra), vagyis a festő az uzsorás démoni hatalmának foglya.

Dánél Mónika az önábrázolás problematikájára is kitér. Először is, a kép megszerzése után Csartkov arca folyamatosan változik, egészen pontosan démoni jegyeket ölt. Gogol Csartkov arcát festményként ábrázolja, részletes leírásokat készít róla.⁹ Mindezzel párhuzamosan egész lényé is démoni jelleget ölt: ahogy már korábban említettük, megkeseredett, durva ember lesz, tehát

⁹ DÁNÉL 2002, 133.

személyisége is eltorzul, ennek előtte pedig elveszti művészi képességeit, tálentumát. Az arca sárga lesz, az uzsoráséhoz hasonlóan pedig a szemei gonoszak lesznek („baziliszkusztekinet”).

Csartkov szeretné magát még halála előtt bukott angyalként ábrázolni, de erre képtelen. Azzal, hogy bukott angyalként akarja megfesteni magát, tudatja, hogy tisztában van ördögi voltaival, tudatosan utal erre. Emellett talán párhuzamot vonhat Luciferrel: trónját olyan magasra akarta emelni, amilyen magasán Isten trónja volt. Csartkov is rendkívül önelégültté válik, előbbre valónak tekinti magát a legnagyobb művészeknél, énképe téves. Mikor meglátja régi barátja tökéletes festményét, hirtelen ráébred erre a tévedésre, és onnantól letaszítottnak érezi magát.

Az alteregó

Dánél Mónika a kép médiumának szerepét vizsgálja, valamint azt, hogy milyen viszonyban áll egymással szöveg és kép a Dosztojevszkij *A hasonmás* című pétervári történetében, illetve *Az arckép* című elbeszélésben. Úgy gondolja, hogy a kép médiuma a hasonmástörténetekben kerül a leginkább hangsúlyos szerepbe. Dánél kiemeli, hogy a romantika korában elterjedt hasonmástörténeteknek (pl. Hoffmann, Poe, Stevenson) filozófiatörténeti oka volt: a kor gondolkodói, köztük elsődlegesen Novalis lét és tudat viszonyának értelmezésekor kiemelte, hogy a létet a reflexió csak látszatként képes megmutatni, mivel a reflexió tükröződést jelent, és minden, ami tükröződik, az tükrösen fordított. Novalis úgy fogalmazott, hogy a léten kívüliség a lét képe a létben, tehát a kép a lét fordítottja, az ordo inversus.¹⁰ Azonban látszat és lét nem áll ellentétben egymással, hiszen a lét csak úgy mutatkozhat meg, hogy ez a látszatkép létezik, ebből adódóan viszonyuk ontologikus.

Az arckép elemzésekor szöveg és kép egymásra való hatásának vizsgálata az érdekes. Itt is egy hasonmástörténetről beszélhetünk, de sokkal kevésbé egyértelműen van szó az alteregóról, mint *Az orr* című elbeszélésben. A hasonmásstruktúra *Az arckép* esetében a jelölés két szintjével operál, így a szakadás sokkal nyilvánvalóbb, az egyesülés pedig lehetetlennek tűnik. A két, egymáshoz nem szorosan kapcsolódó történet elolvasásakor felmerülhet a kérdés, hogy valójában ki is az elbeszélés legfontosabb karaktere, ugyanis bár a főszereplő Csartkov, a festő, mégis a második rész a Scsukin Dvor-i képesboltban talált portréről szól, mind az érdeklődés (a szereplők rá figyelnek az aukción), mind az elbeszélés középpontjába a kép kerül. Valójában a kép és a festő, Csartkov viszonyára összpontosít az elbeszélés.

A szempár mint központi motívum

Külön érdemes megemlíteni a szemek hangsúlyosságát. Központi motívummá a szemeket, az uzsorás szempárját helyezi az elbeszélő. Mindenkit a portré festője által legbehatóbban tanulmányozott, legjobban kidolgozott szempár ijeszt meg, ez az egész arc leginkább élethű része. Ahogy az első részben is elhangzik, az elbeszélő szó szerint megismétli a második részben is az aukció közönségének leírásakor, hogy mindenki úgy érzi, az uzsorás „a veséjébe lát”. Ugyanígy megtudjuk Csartkovról, hogy epesárga színe lett és baziliszkusztekinete. Láthatjuk, hogy az elbeszélést tulajdonképpen a szem, a tekintet mint motívum, és az ehhez köthető vizualitás viszi előbbre.

¹⁰ DÁNÉL 2002, 130.

A szereplők abba örülnek bele, hogy folyamatosan maguk előtt látják a szempárt. Saját maguk képtelenek megkülönböztetni a valóságot az álomtól, a szemük megcsalja őket, a dimenziók összemosódnak. A szempár tehát az örületbe kergeti a portré alkotóját, tulajdonosait, vagyis a tébolyt az egyik érzék túlfokozása, a vizualitás túlzásbavitele okozza (alig tíz évvel később Poe-nál láthatunk hasonlót, amikor a hallás vezet az örülethez *Az áruló szív* c. elbeszélésében).

A fény és a színek szerepe az elbeszélésben

Érdemes még kitérnünk a vizualitás kapcsán a „rikító színre” (pl. яркость красок) és az erre utaló variánsaira. A rikító szín, elsősorban a vörös az elbeszélésben negatív felhangot kap, az ellenszenvenesség, az ízléstelenség kifejezőeszköze. Először az elbeszélő említi a Scsukin Dvor festményeivel kapcsolatban, hogy „vörös szín ömlik” a képeken, konkrétan egy templomon, vagyis a gátlástalan ábrázolásra utal, a színek túlzásba vitelére – anélkül, hogy ezt konkrétan minősítené. Csartkovot is ez háborítja fel: a képek „tarkabarkák”, undorral néz a kék és vörös pingálmányokra. Ez a színvilág jelenik meg, amikor Csartkov hazafelé tart a képpel: az alkonyat vörös fénye világít az utcákon – Csartkovot pedig megfogja ez a színvilág. A világítás, a fény fontossága Csartkov hajdani professzora jellemzésében is teret nyer: Csartkov mindig a divatos világítást hajhássza, azt, ami első pillantásra szemet szúr. Csartkov tehát tudat alatt valahol fogékony erre a színre, az erős fényre, pont arra, amit – nem véletlenül – mindig minden festő esetében kritizál, pont, hogy nagyon foglalkoztatja, és amikor népszerű festőként első portréját készíti, a fény finom árnyalatait (a sárga foltokat) törli le a megfestett arcról, és így a későbbiekben összes modelljének eltűnnek egyedi vonásai, és mindnyájan egységes, divatos megvilágítást kapnak.

Az elbeszélő a második részben egy aukciót ír le – érdekes, hogy elmondja, hogy az árverést egy zsúfolt teremben rendezték meg, amelybe alig szűrődik be fény, olyan sok bútor van a szobában, és ezek eltorlaszolják az ablakokat, komor hangulatot kölcsönözve a helyiségnek. Pont emiatt az uzsorás arcképe a szokottnál még erősebb hatással bír közönségére. Ezt követően az árverésen megjelenő férfi történetében egy hasonló ábrázolást figyelhetünk meg. Az uzsorás szobája, ahol apja festeni kezd, pontosan így néz ki, a bútorok eltorlaszolják az ablakokat, alig szűrődik be fény, ez a hangulat, színvilág, a fény hiánya azonban, amely nyomasztóan hat az emberre, pont hogy hozzásegíti őt az uzsorás tökéletes megfestéséhez, a kép még hatásosabb lesz.

Az elbeszélés mint a portré hatástörténete

A vizualitás problematikáját már az elbeszélés címe is megjelöli: a portré, annak leírása, annak hatástörténete. Csak akkor olvashatunk descriptiót, amikor az elbeszélő leírja nekünk a Scsukin Dvorban található képeket. Nem közli a benyomásait, csak annyit tudunk meg, hogy különösebben senkit sem érdekelnek a képek, majd Csartkov gondolataiból tudhatjuk meg konkrétan, hogy a képek ízléstelenek és hivalkodóak. Innentől ekphrasziszok sorozatát olvashatjuk, vagyis az uzsorás portréja által keltett benyomásokat.

Dánél felhívja a figyelmünket arra, hogy amikor Csartkov először meglátja a portrét, nemcsak a képről magáról kapunk leírást, hanem arról is, hogy milyen hatást tett a szemlélőre, s az mit gondolhatott, miközben a festményt vizsgálta.

„Ez egy bronzbarna, csontos, beteges arcú öregember volt: arcvonásait mintha valami görcsös rángás pillanatában kapták volna le. E vonásokból nem északi erő áradt: a forró délszak nyomta rájuk pecsétjét. Az öreget bő ázsiai öltözet redői fedték. Bármennyire megrongálódott is a kép, bármennyire be is lepte a por, mégis nagy művész keze nyomát fedezte fel rajta, amikor végre sikerült letisztogatni a port az arcáról. A portrét minden valószínűség szerint befejezetlenül hagyták. De az ecset kifejezőereje meglepte a festőt. A szem volt a legrendkívülibb: bizonyára erre pazarolta a művész minden buzgalmát, igyekezetét, ecsetjének minden erejét. Ez a szempár úgy nézett-nézett a világba még magáról az arcképről is, hogy különös elevenségével mintegy megbontotta a kép egész összhangját. Amikor a művész az ajtóhoz vitte a képet, a szempár még erősebben nézett rá. Majdnem ugyanolyan hatást tett a népre is. Egy asszony, aki Csartkov háta mögött állt, még fel is kiáltott: >Hogy néz, hogy néz!< - és visszatorpant. Valami kellemetlen, rejtélyes érzés vett erőt a művészen, és letette a földre a képet.”¹¹

Ez az ekphraszisz tehát nemcsak tényleges leírást ad magáról a tárgyról, hanem leírja a vele kapcsolatos érzelmi benyomásokat, gondolatokat, vagyis „közelebb hozza” hozzánk a képet, elősegíti a művészi élményt, a vizualitást a szövegen, a narráción keresztül, mintegy hitelesíti a képet az olvasók előtt. Vagyis, ahogy Dánél Mónika fogalmaz, ez az elbeszélés nem más, mint a portré hatástörténete.¹²

A festmény ábrázolása a narráció által

Elmondhatjuk, hogy Gogol elbeszélése nemcsak tematikájában rokonítható a német romantikával. A képek – nem csak képleírásként – nagy szerepet játszanak a fiktív elbeszélő szövegekben, részben a winckelmanni hagyománynak köszönhetően, részben pedig a festészet előretörése miatt (érdekes, hogy művében Gogol a német és általában az európai romantikusok számára legmértvadobb festőket emeli ki: Tizianót, Raffaellót, Coreggiót). Ikonikus és a szimbolikus jelszerűség kettősségéről beszélhetünk, amikor egy narratív szövegben egy kép szerepel. Ebben az esetben tulajdonképpen szemantikai problémáról beszélünk, a tárgy és a jel közti referenciális kapcsolatról. Az ikonikus jel, vagyis a kép esetében ez a kapcsolat nem máson, mint a hasonlóságon alapul, ahogy Pierce mondja, az ikon egy olyan jel, amely igyekszik leképezni, és így jelölni a tárgyat.¹³ A verbális jelek ezzel szemben szimbólumok, nem hasonlítanak a jelöltre, ezért csak önkényes kapcsolatban állnak vele. A nyelvnek azonban vannak eszközei a képi kifejezéshez, ezért ikonikus is lehet, vagyis többszörös átmenetek jönnek létre ikonikus és szimbolikus között az irodalmi műben. E kettő közti feszültség adja az irodalmi szövegek egyik legfontosabb jegyét. Ez a feszültség akkor igazán feltűnő, ha ikonok, vagyis képek jelennek meg a szöveg szintjén, azaz verbális szinten is.

Ez azt jelenti, hogy szerepel egy fiktív vagy ténylegesen létező képzőművészeti alkotás az irodalmi műben, és ott bizonyos funkciót tölt be.

¹¹ GOGOL 1957 (Makai Imre ford.) – A továbbiakban a magyar nyelvű idézetek innen származnak.

¹² DÁNÉL 2002, 133.

¹³ OROSZ 2003, 145.

Gogol elbeszélése tehát nemcsak tárgya, hanem ábrázolásmódja által is kapcsolható többek között Hoffmannhoz. Különösen a német romantikában volt ugyanis fontos a képiség problémája elméleti és gyakorlati szempontból is. Goethétől kezdve tehát a német irodalomban (az európai kultúrkörön belül természetesen máshol is) megjelennek a „képek”, vagyis a művészi alkotások ábrázolása narratív szinten. Orosz Magdolna Morrist idézi, aki úgy gondolta, hogy ezek a képek nem veszítik el az irodalmi szövegbe való beépülésükkor ikonikus jellegüket, sőt ez a tulajdonság pont felerősödik, miközben szimbolikus funkciót is kapnak.¹⁴

Érdekes megvizsgálunk a kép típusainak megjelenítését. Orosz Magdolna az elbeszélői szövegekbe ágyazott képeket háromféleképpen csoportosítja: a fikción kívül létező képekre, a fikción belül létező képekre, illetve még foglalkozik a virtuális képekre tett utalásokkal. *Az arckép* elemzésekor a második kategóriára kell kitérnünk, bár igaz, történik utalás konkrét festőkre is, de a történet szempontjából a fikción belüli kép vizsgálata a lényeges. A fikción belüli képi utalások nem ismert, és tőlük függetlenül is létező képzőművészeti alkotásokra utalnak, hanem olyanokra, amelyek a fikción belül keletkeztek, vagyis egyedül az elbeszélő által megkonstruált valóságban léteznek. A fikción belüli képi utalásoknak több típusa is feltárható *Az arckép*ben.

Az első esetben a fiktív kép a szövegbe integrált tematikus elemként funkcionálhat. A kép, és az általában vele kapcsolatban álló művészfigura ábrázolása alkalmat ad arra, hogy a művészi ábrázolás kérdései és nehézségei metasíkon, de a fikción belül kerüljenek elő.¹⁵ Tehát itt a műalkotás létrehozását ábrázolja az elbeszélő. A kérdés az, hogy mennyiben lehet a mű azonos az eredeti intuícióval.

Az alkotás folyamata többször is megjelenik az elbeszélés során, mégis a leghangsúlyosabb ilyen leírás a második részben szerepel, vagyis logikailag pont fordítva, miután már megismertük a festményt, láttuk, mit tett Csartkovval, megtudhatjuk, hogy hogyan és milyen apropóból készült. Az alkotó szándéka nem egyezett a végeredménnyel, illetve nem volt tudatában annak, hogy egyezik vele (erre később jön rá az öreg festő, vezeklése után), a megfestése által vált a festő is démonivá. Ezzel áll szemben az első részben Csartkov festése: többször is láthatjuk munka közben. A képek festésével párhuzamosan romlik Csartkov jelleme: behódolva a kor divatjának silány munkát végez, értéktelen alkotásokat hoz létre.

A másik ilyen alcsoport, amikor „*A fiktív kép nem(csak) pusztán az alkotó művészeti tevékenység problémáinak bemutatására szerepelhet a fiktív történetben, hanem szorosabb értelemben is a történet elemévé válhat, ami a fiktív cselekmény egyes mozzanatait sűrítve ábrázolja.*”¹⁶ Ezek a képek az elbeszélés apropójául szolgálhatnak, kiváltják a cselekmény elmondását, bevezetik a fiktív világ egyes elemeit, karaktereit, sőt a fiktív világ egyes tulajdonságaira is előremutatnak, utalnak. Az elbeszélés elején nem ismerjük még az alkotói folyamatot, nem tudjuk, hogy készült a kép, sőt azt sem tudjuk, hogy kit ábrázol. Egyedül annyit közöl róla a szerző, hogy Csartkov megtalálta, megfogta őt az

¹⁴ OROSZ 2003, 148–149.

¹⁵ OROSZ 2003, 186–187

¹⁶ OROSZ 2003, 190.

ábrázolt szempár, és innentől több részletes leírást olvashatunk a képről is, Csartkov nyomorba döntéséről, változásáról is.

Elmondható tehát, hogy logikai szempontból Gogol felcserélte a két eszközt: először nem az alkotási folyamatot és a kép alkotóját ismertük meg, hiszen a történet elején az elbeszélő nem avathat be a keletkezési körülményekbe. Úgy tűnhet, hogy ez nem is lényeges (Csartkov is elfelejtkezik a képről). Az olvasó várja a történet megoldását, hogy mi történik Csartkovval, és miután tudomást szerez a festő szörnyű végéről, felmerül a kérdés, hogy mégis miért alakult így a sorsa, ki a felelős ezért. Így egy írói fogás, hogy az elbeszélés második része a keletkezéstörténet. A narráció szempontjából tehát, ha érdekessé, izgalmassá akarja tenni az elbeszélő a történetet, pont hogy logikailag meg kell fordítania az egyes intermediációs eszközök használatát: először in medias res a Csartkovval történeteket mondja el, ahol csak az ikont, vagyis a portrét ismerjük. A második történetben szerzünk tudomást a keletkezés apropójáról, illetve arról is, hogy Csartkov példája nem egyedülálló: az uzsorás, és később a róla festett kép rengeteg áldozatot követelt. Tehát a második részben ábrázolt alkotási folyamat segít megértetni velünk a festmény mibenlétét, utólag világosodik meg előttünk a Csartkovval történetek oka.

Gogol a bravúros narrációt meglepő végszóval zárja: az aukcióról a történet elmondása közben eltűnik a festmény. Itt többször is hangsúlyozza, hogy az összes jelenlévő ember B. festőre figyel, eleinte még vissza-visszanéznek a képre, aztán teljesen leköti őket az elbeszélés, és ez lehetőséget ad a lopásra.

A gogoli világ törvényszerűségei

Mindamellett többen úgy vélik, hogy nem elsősorban az egyes motívumokra kell összpontosítanunk, hiszen ezek műről műre vonultak végig az európai kultúrkörön belül, s abban a korban igen divatosnak számítottak – ebből az elbeszélésciklusból egyébként *Az arckép* felelt meg leginkább a kor divatjának, hiszen társadalmi ellentétet, a meg nem értett művész és az értetlen, megérteni nem akaró társadalom szembenállását jeleníti meg –, hanem az egyedi szemléletmódot érdemes kiemelni. Hoffmann elbeszélői világában a mindennapok borzalmait elszenvető embereknek megadatik, hogy a hétköznapi élet irracionális elöl a romantika tündérvilágába meneküljenek, s tisztaságuk miatt beteljesülhetnek vágyaik, „a világból kiszakadva, átlényegülve találják meg a boldogságot”.¹⁷ Hoffmann úgy gondolta, hogy valójában a mindennapi élet borzalma az, amely az embert olyannyira gyötri, és ez nem más, mint a többi ember kegyetlensége és a nyomorúság, „...amelyet kis és nagy zsarnokok okoznak kíméletlenül, a pokol ördögi cinizmusával, ez szüli az igazi kísértethistóriákat.” – ahogyan ezt az 1821-ben megjelent *Szerapion-tesvérekben* (*Die Serapionsbrüder*) megfogalmazta.¹⁸

Gogol elbeszéléseiben azonban nem nyújt ilyen menedéket. Hiába tűnik úgy sokszor, hogy a szereplők boldogságra leltek, szerencse érte őket, Gogol kegyetlen világában pusztulásra vannak ítélve. A Gogol által teremtettség irracionális, az ember által felfoghatatlan és kaotikus,

¹⁷ BAKCSI 1986, 70.

¹⁸ BAKCSI idézi HOFFMANNT. BAKCSI 1986, 71.

természetfölötti elemekkel vegyített, és „fantasztikus színezetben jelenik meg a vergődő kisember előtt”.¹⁹ A kisember pedig hiába küzd a gonosz ellen, hiába próbál ellenállni – ez az erő bekebelezi, megőrjíti őt, és legvégül az életét követeli. A vele űzött játék igazságtalan és látszólag szabályok nélküli, esélye sincs a győzelemre. Ez történik Csartkovval, a festővel is: hosszú időre sikeresen elnyomja magában a „tisztá művészet” iránti vágyat és igényt, elfojtja saját ösztöneit, de amikor a bűntudat miatt hirtelen ráébred, hogy elvesztegette életét a „hamis művészet” miatt, s újra alkotni kezd, mániakussá válik, megtévelyodik és meghal. Más elbeszélésekben láthattuk, hogy vannak olyan szereplők, akik túlélnek ennek az ördögi világnak a próbatételeit, ezek azok a karakterek, akik egyéniségük utolsó darabkájáról is képesek lemondani, így például Pirogov vagy Kovaljov. Ez azt jelenti, hogy Csartkov nem volt képes magából a tiszta művészet iránti igényt teljes mértékben kiirtani, mert az első adandó alkalommal, amikor emlékeztetik rá (meglátta a képet, ami – ahogy az elbeszélő fogalmaz – „isteni”, harmonikus volt), kétségbe esik, és ez a veszthez vezet.

Ezek a karakterek már csak azért sem juthatnak el a hoffmanni tündérvilágig, a boldogságig, mert nem maradtak érintetlenek a társadalmi elvárásoktól, szabályoktól, vagyis a külvilág által megfogalmazott és rájuk is kiterjesztett törvényektől. Csartkov, az alapvetően szerény, visszahúzódó festő, aki korábban éhezése és nyomora ellenére sem volt hajlandó behódolni ezeknek a társadalmi elvárásoknak, többször is elmondja, hogy ha így cselekedett volna, most gazdag, ismert és sikeres lenne. Megtalálja az ezer cservonyecet, és úgy gondolja, hogy ebből megalapozhatja jövőjét – de nem az addig elképzelt módon. A kezdeti morfondírozások ellenére nem akar visszavonulni, és békésen alkotni az „igaz művészet” szolgálatában, hanem első útja egy szerkesztőségbe vezet, ahol lefizet egy újságíró, és dicsérő cikket jelentet meg magáról. Innentől özönlének hozzá a megrendelők és a különböző kérések. Kezdetben viszolyog attól, hogy portrékat fessen megrendelésre, hogy Marsként ábrázoljon egyszerű tisztet, és Corinnaként fessen le kisasszonyokat. Nem sokkal később mégis behódol ezeknek a társadalmi elvárásoknak, egy idő után a munka örömmel tölti el, ezzel párhuzamosan jelleme eltorzul; előbb kérkedő, pöffeszkedő emberré válik, majd kapzsi, „mozgó kőkoporsó” lesz, aki „hullát hordoz a szíve helyén”, végül tehetetlen düh tör rá, felvásárolja és tönkreteszi az összes létező műremeket, s ő örület és szörnyű kínok közt ér véget.

A művész és a világ szembenállása

Ebben az elbeszélésben tehát a társadalom, a kívülállók és az alkotó ellentétéről van szó, vagyis arról, hogy a világ képtelen az Isten ihlette alkotót megérteni, azonosulni szellemiségével, ezért előbb-utóbb elpusztítja a belőle kilépett művészt. Hiába próbál tehát a gogoli hős hasonlítani a többi emberhez, végül mindig elbukik.

A *Nyevszkij Prospekt* Piszkarjevétől, aki azért hal meg, mert nem tudja a vágyait összeegyeztetni a valósággal, Csartkov alakja már eltér. Ő egyfajta „álművész”, nincsen kiforrott lelki világa, nincs konkrét értékrendje. Folyamatos átalakuláson megy keresztül, ahogy említettük, kezdetben csak elvétve gondol arra, hogy ha behódolna a kor divatjának, akkor sikeres és gazdag lenne. Keményen szembe szegül a háziúrral és a rendőrfőnökkel. Amint megtalálja a pénzt, tervezni kezdi, hogy úgy

¹⁹ BAKCSI 1986, 71.

fogja elrendezni életét, ahogy mindig is álmodta: kivesz egy kis szobát, megveszi a kellékeket, és csak dolgozik elvonulva a külvilágtól. Ehelyett hatalmas lakást bérel a Nyeveszkijen, két inast fogad, csak szórakozásból kocsikázgat a városban, a legdrágább helyeken ebédel. Úgy dönt, hogy lemond az álmáról, és behódol a kor „giccsművészetének” – eszerint tehát megkezdődik az alkalmazkodása, csakúgy, mint a korábban említett „megmenekülő karakterek” esetében, így a tragédia váratlanul következik be.

Az arckép művészetfelfogása

Érdekes, hogy mindezzel párhuzamosan változik Csartkov ars poeticája, művészetfilozófiája: kezdetben többször is eszébe jut, hogy esetleg feladná művészi hitvallását, de ezt szigorúan elítéli. Ekkor még undorral tekint a francia és a flamand festők alkotásaira, akik erős színekkel túl élénken festik meg a valóságot. Amikor végül is behódol kora elvárásainak és társadalmának, lenéző megnyilatkozásokat tesz Tizianóról, Raffaellóról, elítéli azokat a művészeket, akik lassan alkotnak, és ahogy Gogol írja, a beszélgetések során, amikor kifejti eszméit, végül teljesen véletlenül mindig rá terelődik szó. Idősebb korba lépve már elismeri a korábban kritizált festőket, de csak azért, hogy ezt tanítványai, a fiatalok orra alá dörgölhesse. Úgy gondolja, hogy a világon minden nagyon egyszerűen megy végbe, a pontosság és az egyformaság szigorú törvényeinek kell mindent alávetni. Hosszú éveken át tehát elnyomja magában az igaz művészetre való hajlamot, végre teret engedve fiatalkori vágyának, majdnem teljesen átalakul, de egy régi ismerőse remekre sikeredett festménye zokogást vált ki belőle, és ráeszmél arra, hogy elvesztegette a fiatalságát, „álművészként” élt, és hamis eszmét szolgáltat. Ezután persze szeretne visszatérni az igaz művészethez, újra a régi ecsetvonásokat használni, de annak minden maradványát kiirtotta magából az évek során: már csak a begyakorolt, gépies mozdulatokra képes. Ekkor veszíti el minden értékét a felhalmozott arany: felvásárolja a fiatalok értékes műveit, és egytől-egyig elpusztítja az összeset.

A különöc

Az elbeszélés központi kérdésévé lép elő a művész és a társadalom közt fennálló antagonisztikus ellentét. Figyeljük meg Gogol leírását Csartkovról:

„Egyszer egy ilyen alkalommal önkéntelenül megállt az üzlet előtt egy arrafelé haladó fiatal festő, Csartkov. Ócska télikabátja és csöppet sem ficsúros ruhája oly emberre vallott, aki önfeláldozóan, odaadással végzi munkáját, és nem jut ideje arra, hogy a ruházatával törődjék, pedig az mindig titkos vonzóerővel hat a fiatalságra.”

Ezután nézzük meg, hogyan ábrázolja az elbeszélő a festő lakását és egyben műtermét:

„Csartkov belépett a tűrhetetlenül hideg előszobájába; a művészek előszobája általában ilyen szokott lenni, ezt azonban ők maguk nem igen veszik észre. Anélkül, hogy télikabátját odaadta volna Nyikitának, bement műtermébe, egy négyszögletes, nagy, de alacsony, jégvirágos ablakú, mindenféle művészholmival: gipsz kézdarabokkal, ráámakra kifeszített vásznakkal, megkezdett, de félbehagyott, félredobott vázlatokkal, székekre aggatott drapériákkal telezsúfolt szobába. Ugyancsak elfáradt, levetette télikabátját. Szórakozottan két nem túl nagy vászon közé állította az imént vett arcképet, és keskeny

díványára dobta magát, amelyről nemigen lehetett elmondani, hogy bőrrel volt bevonva, mivel a hajdanában belévarrt rézszőgecskék sora már régen magában árválkodott, a bőr szintén egyedül maradt felül, úgyhogy Nyikita az alá szokta dugni a piszkos harisnyáját, ingeket meg az egész szennyest. Üldögélt egy darabig, elterpeszkedett, már amennyire el lehetett terpeszkedni ezen a keskeny kis díványon, és végül gyertyát kért.”

Gogol tehát vizualizálja a művész és a világ szembenállását, a művész szerinte már külsejében is eltér a többi embertől. Ez a jellemzés azonban pozitív felhangot kap: az igazi művész nem törődik a külsőségekkel, nem törődik azzal, hogy milyen ruhát hord, pedig – ahogy ezt kiemeli – a fiataloknak az öltözködés nagyon fontos kérdés. Csartkov tehát minden szempontból szemben áll a társadalommal, nemet mond a divatra, az emberek által kialakított felesleges szokásokra. Ezt igazolja a továbbiakban a művész lakásának leírása: túlságosan hideg, romos, koszos és kényelmetlen – nem törődik a külsőségekkel, de még az se érdekli, hogy fázik. Egész egyszerűen Csartkov különc, amely mások, a külvilág számára ezekben a külsőségekben nyilvánul meg.

Ez az első változás, vagyis Csartkov külsejének megváltoztatása fogja elindítani a lejtőn, és vezet végső romlásához, ahhoz, hogy feladva saját elveit a giccsművészetnek hódoljon, és kiszolgálja a tömegek elvárásait, amely pedig legvégül szükségszerűen a halálát eredményezi. Fontos tehát ennek a külső ábrázolásnak az elsődlegessége, és hogy Gogol szerint ez láthatóan determinálja az egyén és a társadalom viszonyát, illetve a külsőségek előtérbe kerülése egyértelműen a belső értékek romlásához, Csartkov mint művész és mint ember romlásához vezet. Így lehet az, hogy amint szert tesz az ezer cservonyecre, először a szabóhoz megy, majd bebodoríttatja a haját, ahogy pedig nő hírneve, és ezzel elveszik igaz művészi énje, még többet foglalkozik a ruházatával, megtudjuk, hogy ezzel a nőknek szeretne imponálni, és ezt követően a Nyevszkij Proszipken található lakását még inkább rendbe hozatja, sőt két inast is felbérel.

Ez megint egy részválasz Gogoltól az igaz művészet kérdésére. Nem igaz művészet ugyanis az, amikor az alkotó mások tetszésére alkot, hiszen alkotását szeretnie kell mind tematikájában, mind megképzése folyamatában, és ha ezt teljesíti, tökéleteset alkothat, amely elnyeri Isten tetszését. Tehát a külsőségekre és a külvilág befolyásolására hagyatkozó ember már alapvetően nem lehet igaz művész, és ez a téves értelmezése elsődlegesen a külsejében nyilvánul meg.

Hogy lehet akkor az, hogy Csartkov, a fiatal festő, aki mindig is különc volt, és ezzel együtt tehát az igaz művészetet szolgálta, mégis keserű véget ér? Csartkovban valójában mindig is létezett a hamis művészet csírája. Ha megfigyeljük, hogy Csartkov miképpen nyilatkozik a többi festőről, azok művészetéről és technikájáról, a divatról magáról, akkor láthatjuk, hogy már az elbeszélés legelején lenézően beszél a kortárs festőkről – de azon kívül, hogy úgy gondolja, ezek a művészek „porig alázzák a művészetet”, begyakorlott mozdulatokkal festenek, és hogy „önkéntesen betolakodtak a művészet templomába”, Gogol itt még semmi egyebet nem említ róluk. Csartkov nem irigy tehát, egyszerűen csak felháborítja a többi festő dilettantizmusa, fel sem merül benne abban a pillanatban, hogy olyan legyen, mint ők. Ám amint a festmény hozzákerül, gondolkodása megváltozik: már összefüggésbe hozza a művészetfilozófiát az anyagi biztonsággal, vagyis úgy gondolja, hogy azzal, hogy nem adta fel az elveit, csak saját nyomorát okozta, mindez pedig nem azért van, mert „rossz

művészetfilozófiát” szolgált, hanem mert a többiek nem értették meg, és ezért senki sem vesz a képeiből.

Azt, hogy a hajlam mindig is megvolt benne a hamis művészetre, korábbi mesterének intelmeiből tudhatjuk meg. Az elbeszélő szerint Csartkovnak olyan mestere volt, aki támogatta és szerette őt, és az igaz művészetre nevelte a tanítványát. A mester szájából elhangzik a horatiusi művészetfelfogás alapelve, vagyis a mű kihordásának, megfontolt és átgondolt alkotásának fontossága. A művészet nem más tehát, mint szenvedés, száz évig kell az alkotáson ülni. A mester szerint Csartkov türelmetlen, mindig csak egy dolog érdekli, nem az egész körülötte levő világot, tehát a *természet* figyeli meg és próbálja azt interpretálni, hanem mindig csak egy-egy dolog érdekli. Csartkov többször „divatozik” is, s félő, hogy ezek a dolgok ahhoz vezetnek, hogy Csartkov feladja a tiszta és valódi művészet szolgálatát. A kép tehát úgy kerül hozzá, hogy Csartkovban megvan a lehetőség a démon kibontakozására, mert nem teljesen elkötelezett, és ezek szerint néha meginog saját hitében.

A művészetfilozófiai kérdések mint szövegszervező és történetvezető elv

Az egész szűzsé, Csartkov fokozatos átalakulása nem más, mint válasz azokra a művészetfilozófiai kérdésekre, amelyeket a festő akkor tesz fel magának, amikor a képet hazaviszi, és az uzsorásról álmodik, különböző víziói vannak. Először megijed, amikor egy alak lép ki a portré mögül. Elneveti magát, a szerző pedig elmagyarázza, hogy bizonyosan a mindent sejtelmessé tévő holdfény miatt tűnhetett úgy, hogy valaki más is van a szobában. Amikor letörölgeti a képet, megint megijed, de most azért, mert az uzsorás szeme túl élethű. Azt gondolja magában, hogy ez már nem művészet, mert a szempár valamiért megbolygatja a portré összhangját, hiszen túl eleven. Ez az első referálása tehát a művészetre magára: ez az alkotás nem jó, azért, mert diszharmoniót kelt a szempár, zavaróan élethű. Innen jut el a következő kérdéséhez: vajon vétek-e a természet hű utánzása? Vagy az lenne vétek, hogy az alkotó a témát lélektelenül választja meg? A végső kérdése pedig: mitől van az, hogy van olyan alkotó, aki a legalantasabb természetet is képes fényben, ragyogásban ábrázolni, valaki pedig a legszebb témát is csak mocskosan tudja megfesteni? Ezután, a későbbi álmofázisokban kérdést ugyan már nem tesz fel, de elgondolkozik a művészek, az alkotói folyamat rögs útjáról.

Csartkov azzal, hogy elkezd rendelésre dolgozni, folyamatában válaszolja meg a kérdéseket. Fokozatosan mond le személyisége darabjairól, elveiről. Először az alkotás tárgyának megválasztására ad feleletet. Felad egy hirdetést, és a megrendelők érkezésére vár, tehát már itt lemond arról, hogy alkotása tárgyát szabadon, tiszta szívvel válassza meg. Egy arisztokrata asszony érkezik hozzá lányával, és arra kéri, hogy fesse meg a fiatal Lise arcképét. Egy pillanatra visszatér az igaz művészi énje, mert részletekben megfigyeli a lány arcát, igyekszik tökéletesen visszaadni annak vonásait, valami olyan tulajdonságot bemutatni, olyan arckifejezést ábrázolni, amitől valóban a lány arcképe lesz. A grófnő lebeszéli arról, hogy a lány arcát sárga foltokkal árnyalja, és el kell fednie a már meglévő foltokat, vagyis a valós *részleteket*. Eközben siettetik, többször megszakítják, vagyis kimozdítják őt az alkotás folyamatából, nincs módja a műalkotás megfelelő *kihordására*. Végül előveszi egy régebbi képét, Pszükhé portréját, és belefesti Lise vonásait – hiszen itt még bánná, ha elvesznének a jól megfigyelt *részletek*. Másnap, mikor meglátják a festményt, az anya felismeri benne lányát, és nagyon tetszik neki, amikor megtudja, hogy Pszükhéként ábrázolta őt a festő, viszont megint megakadályozza,

hogy Csartkov tovább dolgozzon a képen, vagyis a *kihordás* ismét nem tud teljesülni, majd amikor elkezdí fénysíteni az arcot, a grófnó azt sem engedélyezi: vagyis nem tudja „fénysben-ragyogásban” ábrázolni az alkotás tárgyát.

Az elbeszélő által elmondott első portréfestést azért elemeztük ilyen részletesen tehát, mert Csartkov tulajdonképpen már ekkor választ kap az álomlátás során felmerült összes kérdésére, még hozzá negatív válaszokat. Vagyis minden alapvető törvényt megsért, amely meghatározza az igaz művészet fogalmát.

Ezeket a törvényeket nemcsak megsérti, de inntól zászlajára tűzi a fenti vétségeket mint alapelveket. Hangoztatja, hogy „Csak az egészet, csak az általános kifejezést kell megragadni, és nem kell elmerülni azzal az ecsettel a kifinomult részletekbe, egyszóval a természetet a maga bevégeztségében követni, utánozni teljességgel lehetetlen volt.” Erre akkor jön rá, amikor megrendelése megszaporodnak, és egyszerűen nincs ideje az alakok kidolgozására. Már csak az arcot vázolja fel részletesebben, de azt is stilizálja, az egyedi vonások elvesznek, mert minden női megrendelője csak a lélek és a jellem tükrözödését akarja látni az arcán, és nem pedig az öregség ráncait, olyan képet szeretnének, amibe azonnal bele lehet szeretni. A férfiak még a nőket is felülműlják: a róluk festett portrénak erőt és emelkedettséget kell sugallnia, ehhez ízléstelen témákat találnak ki.

A részletek elnagyolása Csartkov részéről a pars pro toto-elv ősi igazságának tagadása. Erre az elbeszélő még egyszer rájátszik, amikor (a későbbiekben részletesen leírt) igazi művész életét mutatja be. Megtudjuk, hogy az a festő legnagyobb és egyetlen példának Raffaellót tartja, valamint, hogy már sok mindent olvasott életében, mindig a szépséget kutatva, az asztalán végül is csak az *Iliász* maradt. Vagyis az igazi művész a szépséget kutatja, ami a részletek harmóniáját jelenti, ami pedig a tökéletes egészhez, a tökéletes természet-interpretációhoz vezet – és így Homérosz eposzához.

Csartkov ezen felismerése azért kiemelkedően fontos, mert választ ad arra, hogy mi az a bűn egészen pontosan, amelyet a festő elkövet, és amiért büntetése a téboly lesz. Ez a bűn pedig az, ha az alkotó nem ábrázolja részleteiben a természetet, vagyis nem adja vissza hitelesen azt, azaz nem megfelelő módon interpretálja a valóságot. Ehhez több lépcsőn át vezet az út. Első az alkotás tárgyának nem megfelelő kiválasztása, nem tiszta szívvel, átszellemülten való kiválasztása, az alkotói folyamat meggyorsítása, és ezek miatt a modell nem átszellemült ábrázolása.

Csartkov lesz tehát az álművész, aki kiszolgálja a tömeg elvárásait, és művészetét a gazdag réteg giccsigényéhez igazítja, igaz, hogy rengeteg pénzt halmoz fel, díshelyet tartanak fent neki a templomban, minden nap más hívja ebédre, az akadémia tiszteletbeli tagjává avatják, de sorsa az örület és a kínok közti halál. Vele állítja szembe Gogol igaz művészként, az álművészet tagadásaként Csartkov régi barátját, akin ő korábban csak nevetett, hiszen éveket dolgozott egyetlen alkotásán, még Rómába is elutazott, hogy megfesthesse élete nagy művét. Azt mondhatjuk, hogy ez a festő lesz tulajdonképpen a horatiusi szellemiség, a „*Nonum prematur in annum.*” („Kilenc évig ül rajta.”, jelentésében „Gondold át, ne add ki hamar a kezedből.”) hitvallás megtestesítője, az átgondolt alkotóé, aki valódi értéket, vagyis szépet teremt. Ez a művész kihordja, megszenvedti művét, s az is lehet, hogy csak egyetlen egyszer alkot, de ez a műve „...a mennyekből a művészetre szállt eszme gyümölcse, és olyan fenséges, hogy az egész emberi élet készülődés erre a pillanatra.” – itt Gogol

barátjára, Alekszandr Ivanovra utal, aki egyetlen egy képet festett életében, a *Krisztus megjelenése a nép előtt* című festményt, s dacolva tanáraival, ösztöndíja megvonása ellenére ennek a képnek szentelte minden idejét.²⁰ Ez a szembeállítás Gogolnál tehát egyfajta védőbeszéd barátja és az igaz művészet felett.

A portré alkotója, B. festő apja a kezdet kezdetétől látja, hogy az uzsorás maga az ördög, vagyis a többi emberrel ellentétben ő a kezdetektől fogva viszolyog tőle. Megtudjuk, hogy a festő autodidakta módon tanul, folyamatosan képzi magát, annak ellenére, hogy a kívülrőlők különcként tartják – tehát ő is szemben áll a társadalommal. Ezen kívül ő még valahol lenéző is a többi emberrel szemben, azért, mert szerinte azok nem élnek elég erkölcsösen. Magától fordul magasztos témák felé, és így kezd el keresztény tematikájú képeket festeni, amelyeken az alakoknak fennkölt arckifejezése van. Benne tehát alapvetően nincs meg a hajlam a hamis művészetre, és csak azért kezd el az uzsorás portréját megfesteni, mert az egyik ilyen képen a sötétség szellemét szeretné a lehető leghitelesebb módon ábrázolni. Ekkor alakul ki diszharmónia az életében: összeveszik mindenkivel, türelmetlen, mérges, és ráébred arra, hogy ennek oka a portré. Így Gogol választ ad nekünk a valóság hű ábrázolásának újabb részkérdésére: van olyan téma, amit nem kell, nem szabad hüen ábrázolni. Az ilyen művek tárgya nem magasztos, az alkotó nem szeretettel választotta meg, vagyis nem felel meg a korábban kijelölt feltételeknek.

Így lehet az, hogy a portré alkotója először kolostorba vonul, majd a *Legenda Aurea* szentjeihez hasonlóan pusztai száműzetésben él, s ezen a ponton az elbeszélés didaktikus felhangot kap. Csak hosszadalmas vezeklés, aszkézis után bocsáthatók meg a vétkek – és ez a hosszadalmas aszkézis vezet el addig, hogy a művész tökéleteset alkot (talán Csartkov sem véletlenül élt eredetileg szegényes körülmények között, mert így volt lehetősége az igaz művészet gyakorlására). Itt azonban nem egyszerű emberi vétségéről van szó, hanem a művész vétkééről is. Ugyanis aki tehetséggel rendelkezik, az ajándékot kapott, egyfajta missziót kell elvégeznie: ki kell fürkésznie az alkotás belső titkát. A művész feladata a rossz, a lenézett ábrázolása is, ezt azonban, mivel nem gyűlölettel fog hozzá az alkotáshoz, már „a művész lelkének tisztító tűzén keresztülment” állapotban mutatja be. A művészet felette áll mindennek, mivel már eleve benne rejlik az isteni, és folyamatosan referál a Paradicsomra. Az alkotás (tehát az igenlés) a rombolás felett áll (vagyis a tagadás felett). Ha a művész gyűlöli saját alkotását, nem pedig mennyei szenvedéllyel szereti azt, és elfojtja minden érzelmét, a valóságot tehát lélektelenül ábrázolja, és így akar hű lenni a természethez, akkor hibát követ el. A művészeti alkotás, ha úgy tetszik, nem a valóság egyszerű descriptiója kell legyen, hanem a művész érzéseinek megformálása is, ezért kell, hogy a művész harmóniában alkosson, és ezt a harmóniát közvetítse alkotásán keresztül a befogadók felé, és ezzel a szeretettel alkothat szépet.

Az apa a műfajnak megfelelő prédikáció során óva inti fiát a helyes útról való letérésről: „*Mentsd meg lelked tisztaságát. Akiben tehetség lakozik, annak tisztábbnak kell lennie lélekben, mint bárkinek. Másnak sok mindent megbocsátanak, de neki nem bocsátatik meg semmi.*” A művészetfilozófiai kérdés végső válasza az ortodoxiában keresendő. Gogol nem csak saját személyes véleményét, hitvallását

²⁰ BAKCSI 1982, 116.

artikulálja a szentté lett festő által: Oroszország, amely önmagát szembeállította a nyugattal, az erkölcsiség fontosságát vallotta a művészetben. Aquinói Szent Tamás nyomán a nyugati világ a műalkotást a művész fölé helyezi, a mű tehát önmagában véve lehet jó, ezt csak minősége dönti el, s ez dicséri alkotóját, akinek személye, élete a műalkotás szempontjából lényegtelen. Ezzel szemben az orosz kultúrkör a bizánci egyház hagyományaira támaszkodva úgy gondolta, hogy nem mindegy, mit él át az alkotó a mű megkonstruálása közben. Az orosz felfogás szerint az ember több a műalkotásánál, és az ember több a művésznél, mert művészi minősége emberi minőségétől függ. Vagyis a mű esztétikai értéke az alkotó emberi minőségének függvénye. Így lehetséges az, hogy vezeklése után a festő elkészíti az oltárképet, aminek megfestésével megbízták. Így történhet meg az is, hogy míg a festő korábban ördögi arcokat rajzolt, most Mária arca szerénységet, Jézusé mély értelmet tükröz, a királyok pedig ünnepélyes némaságba burkolóznak. Előtte nem akarta, hogy tanítványáé legyen a megtiszteltetés, és megfessen egy oltárképet a városi templomnak, ezért ő is elindult az általa kierőszakolt pályázaton, s bár tökéletes munkát készített, a megfestett arcok olyan ördögiek voltak, mint az uzsorás portréja. Most, hogy vezekelt és megbocsátást nyert, képes az igazi művészetre, képes „mindent a művészet oltárára tenni”, és beleszeretni „mennyei szenvedéllyel”, hiszen a jó vezérli tetteit, alkotását.

Az arckép alkotója egyben tehát az ikon alkotója is. Két képet fest meg: a második a vezeklés után készült ikon Jézus születéséről. Itt új konnotációt nyer a portré maga. Ha az ikon az „ablak a mennyre”, akkor az uzsorás portréja szintén ablak, „ablak a pokolra” – a két kép tehát formai szempontból párhuzamba állítható, azonban tartalmukban egymás ellentétét képezik.

Bibliográfia

BAKCSI György 1982. Gogol. Gondolat Kiadó, Budapest

BAKCSI György 1986. Gogol világa. Európa Könyvkiadó, Budapest

DÁNÉL Mónika 2002. Szöveg és kép viszonyában. Az intermedialitás szerepe két orosz hasonmástörténetben: PETHŐ Ágnes szerk.: Képátvitelek. Tanulmányok az intermedialitás tárgyköréből. Scientia Kiadó, Kolozsvár

GOGOL, Nyikolaj Vasziljevics 1957. Az arckép: GOGOL, Nyikolaj Vasziljevics: Kisregények és elbeszélések. Európa Könyvkiadó (Makai Imre ford.), Budapest

ГОГОЛЬ, Н. Портрет. <http://ilibrary.ru/text/77/p.1/index.html>

ГУКОВСКИЙ, Г. 1959. Realizm Gogolja. Goszudarsztvennoje izdatyelsztvo hudozsesztvennoj literaturi, Moszkva

ГУКОВСКИЙ, Г. 1959. Реализм Гоголя. Государственное издательство художественной литературы, Москва

KROÓ Katalin. Egy Gogol-szöveghely Puskin-hivatkozásáról. <http://kuscholarworks.ku.edu/dspace/bitstream/1808/7287/1/SC.2009.1.144-157.pdf>

MANN, Jurij. Poetyika Gogolja. do.rulitru.ru/v15660/?download=1

МАНН, Ю. Поэтика Гоголя. do.rulitru.ru/v15660/?download=1

OROSZ Magdolna 2003. „Az elbeszélés fonala” – Narráció, intertextualitás, intermedialitás. Gondolat Kiadó, Budapest.

TÖRÖK Endre 1970. Orosz irodalom a XIX. században. Gondolat Kiadó, Budapest

ZÖLDHELYI Zsuzsa szerk. 1997. Az orosz irodalom története a kezdetektől 1940-ig. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

Ez a lap üres

Ez a lap üres

BÓNA ÉVA

A Gyász motívuma Marina Cvetajeva költészetében¹

Bevezetés

„... Örült világodra
Egy válasz létezik – az elutasítás.”²
(Cvetajeva: *Versek Csehországhoz*)

Marina Ivanovna Cvetajeva – huszadik századi orosz, avantgárd költőnő – nemcsak a XIX. század végén – XX. század elején uralkodó irodalmi irányzatoktól való „elkülönülésével” hívta fel magára a figyelmet, hiszen verseiben a líraiság és drámaiság jegyeinek egész tárházát sorakoztatja fel, melyeknek együttes megléte az eksztázis hatását éri el műveiben. Cvetajeva, átlépve a művészet összes létező határát, felrúgva a konvenciók nagy részét, „a szenvedély, az akarat, a gúny – melyeket az avantgárd irányzat meghatározó stílusjegyeiként is számon tartunk”³ – és hihetetlen emberközelsége segítségével, költészetében nem rugaszkodik el túlságosan a földtől, mindvégig a reális élet keretein belül tud maradni, ezzel hűen érzékelteti a gyászoló személy lelki állapotát, hiszen gyakran megmutatkozik, már-már központi szerepet tölt be költészetében a gyász, a halál, a depresszió vagy éppen az örület motívuma, elvégre, legyen szó bármilyen témáról – akár a honvágyról, akár a szerelemtől –, Cvetajeva műveiben mindig érezhetünk egyfajta lemondást, reményvesztettséget vagy szomorú beletörődést. A különböző költői eszközök segítségével (mint például a hangok, rímek, alakzatok, képek vagy a vers szerkezete), Cvetajeva a gyász, a depresszió vagy éppen az örület szakaszairól a lehető legpontosabb leírást adja, felsorolva a „betegség” összes létező tünetét. A mű végén pedig – lírai hangnemét egy pillanatra sem feledve – kiváló idegrendszeri kórképet tár a szemünk elé, gyógymódot azonban – amely lelki szinten a feloldásnak, megnyugvásnak illetve a végeláthatatlan rezignációtól való megszabadulásnak felelne meg – nem nyújt.

Főbb témái, művészetének jellegzetessége

Cvetajeva leggyakoribb témáihoz tartoznak a szerelem, a búcsú, a hazaszeretet, honvágy, valamint a halál problematikája. A költőnőt nem véletlenül tartják az orosz irodalom egyik legmegosztóbb és legellentmondásosabb személyiségének, hiszen egyfelől gyakran használt régies hatást keltő motívumokat, illetve a pontosabb kifejezés és érzékletesség kedvéért gyakran elevenített fel régebbi nyelvallapotokat. Másfelől viszont az, hogy nem keresett feltétlenül irányzatokat, a modernizmus valamennyi irányzatának fellelhetőségét is eredményezi műveiben.⁴ Költeményei mind a

¹ A dolgozat terjedelme csak néhány vers elemzését engedi meg, ezek viszont jól reprezentálják az adott kor-
szakot Cvetajeva életművén belül.

² «...На твой безумный мир /Ответ один – отказ.» (Цветаева: *Стихи к Чехии* – saját fordítás)

³ BARTA – FARKAS – KIS [é. n.] 29–30.

⁴ „Marina Cvetajeva nem tartozott soha egyetlen izmushoz vagy csoporthoz sem, mégis valamennyivel rokon: biztos érzéssel egyesítette friss, nagyon egyéni hangú költészetét a századelő sokfajta stílusát. Költészetének eklektikus elemei között egyaránt felismerhetjük a XVIII. századi orosz klasszikusok ... ódái méltóságát ... és a népköltészet hanglejtését...” (BAKCSI 1967, 198.)

nyelv, mind pedig lélek szempontjából kissé modernnek, szokatlannak tűnhetnek. A különböző írásjelek gyakori használatával, furcsa rímképleteivel, töredékes, sokszor befejezetlen vesszoraival, elhallgatott gondolataival örömmel feszegeti mind a verstan, mind pedig a grammatika határait. Lelki szinten viszont a destruktív, minden létező szabályt áthágó, állandóan lázadó magatartása egyesül az individualista, romantikus, lírai énjével. Marina Cvetajeva költészetét tehát egyszerre tekinthetjük archaikus és modern költészetnek. Azzal azonban, hogy saját, autonóm személyiségének érdekeit előrevalóbbnak tartotta a társadalom érdekeivel szemben, Cvetajeva nem volt egyedül, az egyént a társadalom fölé helyező individualista felfogás ugyanis több szimbolista költőnél is már megmutatkozott, legszembeütőbbben talán K. D. Balmont orosz költőnél,⁵ aki a maga zenei, alliteráló verseiben, szintén gyakran írt úgy az „Én”-ről, mint aki az egész világgal szemben és az egész világ felett áll. Cvetajevánál ez annyiban módosult, hogy a költőnő hitt a névmágiában is, így az „Én” szót, nemcsak a maga egyedüli alakjában használja, hanem gyakran meg is nevezi, kimondja a nevet: Marina. Ezzel mintegy előrevetíti, megpecsételi sorsát, szimbolikusan mágikus erővel ruházva fel nevét.⁶

Cvetajeva költészetében valóban túlsúlyban vannak az elkeseredett, pesszimista, gyászos hangvételű művek. Verseiben megjelenő témáinak nagy része (szerelem, hazaszeretet stb.) már a „keletkezésük pillanatában” halálra vannak ítélve azzal, hogy a mű főhősének szíve mindenre nyitott és mindent őszintén kimond, ám tragikus helyzetének még tragikusabbá váló alakulása miatt főhősének szívét egyáltalán nem szánja, s ez a kettősség adja a legfőbb drámai hatást művészetének.⁷ Az elválás, illetve a gyász motívuma olyannyira központi szerepet játszik verseiben, hogy még – a költőnő számára – az emberi lét egyetlen és legmeghatározóbb értelmét, a szerelmet is a gyásznak valamint a szerelem (szerelme) elvesztése miatt keletkező örületnek rendeli alá, mint ahogyan művészetének többi témáját is. A búcsú valamint a gyász megléte Cvetajeva verseiben az élet szinte összes területén megfigyelhető, akár az őt körülvevő „emberektől való elválásról, akár a szülőföldjéről való lemondásról, akár az elmúlt időtől vagy sorsától való búcsúzásról beszélünk.”⁸

Érdemes megemlíteni még a halál motívumát, melynek a költőnő igen érdekes szerepet tulajdonít. Cvetajeva „halál-felfogása” ugyanis korántsem felel meg a klasszikus, általában elfogadott, tragikus „halál-felfogásnak,” sokkal inkább egyfajta, a lét terheitől való felszabadításnak – talán bűnbocsátnak – tekinti élete végének eljövételét. Megállapíthatjuk tehát, hogy Cvetajeva hívja, kívánja, várja, akarja a halált. Cvetajeva halálhoz való viszonyulásánál azonban fontos két dolgot megkülönböztetni: egyrészt, hogy a költőnő a halált valóban egyfajta feloldozásnak tekintette, vagy csupán az élet gyötrelmeitől akart ily módon megszabadulni. Amennyiben az első megállapítás helytálló, úgy Cvetajeva hitt a túlvilági létben, gyakran alkalmazott különböző „vallásfilozófiai” motívumokat,

⁵ СЛАКЯНИЦ – МНУХИН 2000, 327. „...Balmont barátsága Cvetajevával Moszkvában kezdődött, majd az emigrációban folytatódott...”

⁶ „...Saját nevének etimológiája kulcsfontosságú számára... HETÉNYI 1997, 267.; TROYAT 2007, 84.

⁷ „...A költő szíve nyitott, de a költő nem szánja azt, s ez a drámaiság megrendíti verseit...” (ДАЛИ 2010)

⁸ „...A gyerekkorban átvészelt élmények teljes komplexumából az évek előrehaladásával az „elválás” fogalma kristályozódott ki, amely Cvetajeva művészetének stimuláló ereje és belső témája lett. Az elválás fogalma mindent magába foglal: szeretteinktől vagy barátainktól való elválást, szülőföldünkől való elszakadást, az idővel, sorssal és halállal való összeegyeztethetlenséget...” (ДАЛИ 2010)

mitikus, lélektani, univerzális modelleket.”⁹ Ebben az esetben Cvetajeva fantáziája leginkább a mitológiai alkotó-képzelőerőben bontakozik ki.

Művészetének első korszaka

Marina Cvetajeva 1892. szeptember 26-án született Moszkvában, egy értelmiségi, polgári családban.¹⁰ Megpróbáltatásai már kisgyerekkorában elkezdődtek édesanyja korai halálával, aki 1906. július 5-én tuberkulózisban meghalt. 1911-ben megismerkedett férjével, Szergej Jakovlevics Efronnal, akivel 1912. január 22-én szűk körben megesküdtek. 1910-ben jelenik meg első verseskötete „Esti album” (Вечерний альбом) címmel, majd 1912-ben a „Csodalámpás” (Волшебный фонарь).¹¹ Az „Esti album” című verseskötete még csak egyfajta próbálkozás volt, amelyben Cvetajeva igyekszik megtalálni saját költői mivoltát és művészi útját. A naiv, őszinte gyermeki hangok ellenére már itt is felfedezhetjük Cvetajeva későbbi költői virtuozitásának egyes megnyilvánulásait valamint a drámai, szenvedélyes és emocionálisan túlfűtött lelkiállapotának egyes kezdeményeit. A gyermekkor és a felnőttkor küszöbén álló Marina Cvetajeva – az akkor még romantikus világfelfogásával és művészi stílusával, amely fokozatosan folklorisztikussá, majd az emigráció évei alatt futurisztikussá alakult – az „Esti albumban” leggyakrabban a szerelem, az emberek közti kapcsolatok, az ifjúság és a természet témáit részesíti előnyben.

1913-ban kiadja a „Két könyvből” (Из двух книг) című verseskötetét, ahol – mintegy az első két kötetből összegyűrve – lassanként kezdenek kialakulni költészetének legfőbb stílusjegyei, egyre élesebbé válnak művészetének sajátos vonásai. Ebben a kötetben már mindennél világosabban kikristályosodik az élet utáni vágya, szilárd jelleme, akaratereje, kitartása és nem mindennapi képessége az élet akadályainak leküzdésére. Ennél a pontnál figyelhetjük meg az első és talán legmeghatározóbb ellentmondást Marina Cvetajeva költészetében, amely egész művészetén és életútján végigkíséri a költőnőt. Hiszen, bármilyen témához is nyúlt Cvetajeva, még az élet legszebb dolga is a gyász, az elválás, a bánat mentén halad verseiben, a „földi paradicsom” ezáltal párhuzamosan jelenik meg a „földi élet szenvedéseivel” költészetében, s ez a kettősség, azaz az élet legmélyebb és legmagasabb pontjának együttes átadása nyújtja műveiben az eksztázis hatását, amit a költőnő őszintén és hűen fogalmaz meg a maga univerzális, háborgó lelkiállapotában. Ahhoz, hogy Cvetajeva „megtalálja magát,” hogy megértse az emberi lélek legmélyebb értelmét, valamint, hogy föltárja, hogyan képes elviselni vagy hogyan nem képes elviselni az ember lelke, értelme és idegrendszere a gyász vagy az elválás miatt keletkező örület minden apró fázisát, kénytelen volt a lehető legteljesebb mértékig beleélni magát az adott élethelyzetbe, így gyakran helyezte magát különböző szerepekbe, öltött fel különböző „maszkokat.” Verseiben sokszor mutatkozott meg a cigánylány, a boszorkány vagy éppen a halott szerepében, ahol az elhunyt ember szemszögéből próbálja meg értelmezni, mit jelenthet az itt

⁹ SZILÁRD 1997, 200.

¹⁰ „...Апja – Иван Влагимирович Cvetajev профессор, а Пушкин Мúzeum megalapítója – tudományos fokozattal rendelkező értelmiségi, anyja – Marija Alekszandrovna Mejn – szintén művelt, több nyelven beszélő, zongorista volt...” (ТРОУАТ 2007, 61–62)

¹¹ СААКЯНЦ – МНУХИН 2000, 327, 313–314.

maradottak számára a halál fogalma, illetve azt, hogy egy élő ember hogyan viszonyulhat egy halotthoz.

Erre a legjobb példa az «Идешь, на меня похожий» („Rovod utad egyre, másom” – N. Kiss Zsuzsa fordítása)¹² kezdetű vers, amit Cvetajeva 1913 májusában írt, édesapja halálának az évében.¹³ Nem beszélhetünk keretes szerkezetről, annak ellenére, hogy vannak bizonyos szavak illetve szó szerkezetek, amelyek a nyomatékosítás kedvéért többször ismétlődnek a vers folyamán. Ezek közé tartozik például a «прохожий» (járókelő),¹⁴ «прохожий, остановись» (járókelő állj meg) vagy éppen a «легко» (könnyen, könnyedén) szavak, ez utóbbit valószínűleg szándékosan említi Cvetajeva kétszer is a hatodik versszakon belül, elvégre az egész versből egyfajta könnyed, megnyugtató lelkiállapot sugárzik. Ez az a pont, ahol egy újabb ellentmondásba ütközünk. A vers témáját ugyanis korántsem lehet megnyugtatónak vagy könnyednek nevezni, s ennek némiképp ellentmond Cvetajeva szóhasználata, illetve a ritmus által létrejött egyenletes, könnyed zenei hatás. A költőnő a temetőbe vetődött járókelőt próbálja meggyőzni arról, hogy ne féljen tőle – a halottól –, hiszen egykor ő maga is élt, örült az életének és nevetett. Leírja, hogyan nézett ki életében, hány évig élt és, hogy Marinának hívták.¹⁵ Megkéri az arra vetődött embert, ne komorodjon el, egy percre könnyedén jusson eszébe a költőnő, majd ugyanilyen könnyedén felejtse is el őt. Cvetajeva itt már örömmel kísérletezik az írásjelekkel. Felkiáltójelet használ a szóban lévő dolog hangsúlyozásaként («...Я слишком сама любила Смеяться, когда нельзя!» – „...Én magam is, túlzottan szerettem nevetni, amikor nem volt szabad!...”), gondolatjelet az adott frázis előző frázishoz való tartozása nyomatékosításának alátámasztásaként és végül a mondat végén lévő három pont leggyakrabban valaminek a ki nem mondását, elhallgatását sejteti, elgondolkodásra ösztönözve ezzel a befogadót («...Ты весь в золотой пыли... – И пусть тебя не смущает Мой голос из-под земли.» – „...Egészen beborít ez, az aranyszínű por... – És zavarba téged ne hozzon Föld alól feljövő hangom.”). Ezen kívül megjelenik még egy sajátossága: a dőlt betűvel szedett szavak. A dőlt betűvel szedett szavak általában azt jelzik, amit az író, művében az adott szereplő sajátjaként tartott számon. Ennél a versnél a «была» (voltam) kifejezést találhatjuk dőlt betűvel szedve. Nem véletlenül, hiszen ez a szó egyfajta kulcsfontosságú szerepet játszik a műben, éppen jelentését tekintve, mivel a még élő Cvetajeva múlt időben beszél magáról.

Cvetajeva valamennyi poétikai sajátossága és legfontosabb stilisztika jegye egyszerre érvényesül a „Tetszik, hogy nem magától lángolok...” («Мне нравится, что вы больны не мной...» – Galgóczy Árpád fordítása)¹⁶ című versében, amit a költőnő -1915ben írt. Ha csupán a kontextus, a verstan, illetve a vers nyelvezetének jellegzetességeire szorítkozunk, egyrészt szoros, merev, kimért ritmusa a hétköznapi beszédre emlékeztet bennünket, amivel kiválóan megfelel – Cvetajeva költészetére

¹² Ld.: Függelék.

¹³ ТРОЯТ 2007, 61–62.

¹⁴ Ahol a fordító neve külön nincs feltüntetve, ott saját fordításról van szó.

¹⁵ Ld.: Főbb témái, művészetének jellegzetessége. Névmágia. 2.

¹⁶ Ld.: Függelék.

amúgy is jellemző – úgynevezett *dolnyik* sajátosságainak.¹⁷ Valamelyest keretes szerkezetről beszélhetünk, hiszen az első két sora – egy apró, de mégis fontos szónak a különbségével: «УЫ» (sajnos – Galgóczy Árpád fordítása¹⁸), amely később a vers értelmezésénél fog fontos szerephez jutni – ismétlődik a vers utolsó két sorában, egyetlen zárt egységbe foglalva ezáltal a művet. De ezen kívül is jócskán találhatunk olyan kifejezéseket, szó szerkezeteket vagy szavakat a versben, amelyek a vers mondanivalója nyomatékosításának szempontjából többször is megismétlődnek. Ilyen például a (már említett) «Мне нравится» („tetszik nekem”), a «Что» („hogya”) vagy a «За то, что» („azért, amiért”). Tiszta, illetve asszonánc keresztrímeiről beszélünk, ahol a tíz és tizenegy szótagokból álló sorok váltakozása kötött ritmust és kiváló zeneiséget biztosít a versnek. A második versszakban azután vallási, filozófiai irányzatokra való utalásokat is találhatunk.¹⁹ Megjelenik a pokol tüzének, a templom hűvös atmoszférájának valamint a templomi esküvői szertartást gyakran kísérő „halleluja” éneknek a motívuma, ahol a mennyországot és a poklot egymással szembeállítva ismételten egy bináris oppozíciónak lehetünk szemtanúi.²⁰ Ennek az oppozíciónak az az érdekessége, hogy Cvetajeva itt mind a két végletre – pokolhoz és mennyországhoz – ugyanúgy viszonyul. Azt állítja, hogy mind a pokol, mind a mennyország „nem bekövetkezése” egyformán tetszik neki, objektív, elfogulatlan képet alkotva ezzel a két egymással szemben álló „erőről”.

«...Не прочите мне в адовом огне Гореть за то, что я не вас целую. Что имя нежное мое, мой нежный, не Упоминаете ни днем ни ночью – всуе... Что никогда в церковной тишине Не пропоют над нами: аллилуйя!...» ¹	„...S nem vetne kárhozat tüzére sem, Ha nem magával csókolózom éppen. Hogy, kedvesem, kedves, szelíd nevem Sem éjjel, sem nappal nem ejti – semmiképpen... Hogy halleluját ünnepélyesen Nem értünk zengnek templom hűvösében...” (Galgóczy Árpád fordítása) ²
---	---

Ugyanebben a versszakban egy anakronisztikus kifejezést is megfigyelhetünk. A «всё» kifejezés – amely egyúttal bibliai konnotációt is hordoz²¹ – a mai orosz nyelvben ugyanis ma már kevésbé használatos, helyette inkább a «просто так, напрасно» kifejezéseket szokták használni („csak

¹⁷ „...A dolnyik fogalma alatt egy átmeneti forma fogalmát értjük az időmértékes verseléstől a tisztán hangsúlyos verseléshez, melyben a verssor hosszát nem az ütemek számával mérjük, hanem a hangsúlyos helyek számával, amelyeken belül a hangsúlytalan szótagok 1-től 2-ig ingadoznak...” ГАСПАРОВ 1993.

¹⁸ A továbbiakban Galgóczy Árpád fordítását G. Á. rövidítéssel jelölöm.

¹⁹ „...A költő gyanú nyúl bibliai, mitológiai vagy középkori motívumokhoz...” НЕТЭНИ 1997, 267.

²⁰ „...Cvetajeva előszeretettel alkalmaz éles ellentéteket...” НЕТЭНИ 1997, 267.

²¹ Десять заповедей. Ветхий завет – 2 Моисей 20,7 «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.» (В Русском Переводе С Параллельными Местами. Объединенные Библейские Общества) A tíz parancsolat. Ószövetség – 2 Mózes 20,7 „Az Úrnak a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd; mert nem hagyja azt az Úr büntetés nélkül, a ki az ő nevét hiába felveszi.” (Károli Gáspár fordítása)

úgy, minden ok nélkül, kapkodva, hiába”). Ez után rögtön egy három ponttal jelölt elhallgatás, elgondolkodtatás következik, más néven egy „zéró szemantikai egység,” amely a többi mondatjel (felkiáltójelek, gondolatjelek, kettőspontok stb.) és a látható, „leírott szavak” mellett, szintén a kontextus kitöltését hivatott szolgálni.²² Ennél a műnél a gyász motívuma leginkább a lírai „én” szerelme elvesztésében és szerelméről való lemondásában jelenik meg. A vers folyamán enyhe iróniát és gúnyt vélünk felfedezni, melyek megint csak ellentétben állnak a versből sugárzó szenvedéllyel és lelki zaklatottsággal. Ha a szöveg konkrét értelmezésénél maradunk, végig azt hihetnénk, hogy a költőnek valóban tetszik, hogy nem kell szenvednie a szerelemmel együtt járó túlfűtött pszichikai állapottól. A szerelem által hozott dolgok felsorakoztatásával azonban Cvetajeva egyre fokozódó érzelmi szintre emeli a befogadót, amire az utolsó két sorban található «убы» (sajnos – G. Á.) szócska „teszi fel a koronát.” Ezt a szót, zenei szakkifejezéssel élve, a crescendo tetőpontjaként is felfogható disszonancia konszonánsaként, más néven feloldásaként is értelmezhetjük, amely a szöveg síkján egyfajta vallomásnak is megfeleltethető. Itt tehát – Cvetajeva sok versével ellentétben – a költőnő lelke feloldozást nyer azzal, hogy szavakba önti, kimondja fájdalmát. A felfokozott, érzelmileg túlfűtött, zaklatott gyász tehát a vers legvégén, a veszteséggel való szembenézés során nyugodt beletörődéssé, a sorsnak való megadássá alakul át.

Első nehézségek

1917. április 13-án megszületett Marina Cvetajeva második lánya, Irina Efron.²³ Moszkvában eközben már járvány, nélkülözés és éhínség tombolt. Ugyanebben az évben férje, Szergej Efron bevonult a Fehér Gárdához, ezt követően Cvetajeva több évig nem láthatta őt viszont. 1919-ben két éves lányát, Irinát a polgárháború okozta szörnyűségektől való megóvás érdekében árvaházba adta. 1920. február 3-án Irina éhen halt.²⁴ 1916-ban Cvetajeva, több versiklust is írt, mint például a «Стихи о Москве» („Versek Moszkváról”), «Бессонница» („Álmatlanság”), «Ахматовой» („Ahmatovának”) vagy a «Стихи к Блоку» (Versek Blokhoz).²⁵ (Ez utóbbit, 1922-ben a költő halála után további versekkel kiegészítve, Berlinben külön verseskötetben is kiadták).

A „Versek Blokhoz”²⁶ versiklusnak „szüzséje, a germán eposz köré fonódik,” egész pontosan Richard Wagner Lohengrin²⁷ című operájából a Szent Grál legendája köré. A német irodalom, zene,

²² „...Az ezzel együtt járó anaforikus sorkezdések és szinte kínos pontossággal összeválogatott teljes rímek olyan feszes formát adnak verseinek, ahol a gondolatok a szavak közét kitöltve törnek utat maguknak, azaz a hiányok, a zéró szemantikai egységek éppoly fontosak, mint a leírottak...” HETÉNYI 1997, 267.

²³ TROYAT 2007, 84. Első lánya – Ariadna Efron – 1915-ben születik.

²⁴ TROYAT 2007, 103.

²⁵ ТУРКОВ 1988, 406–407.

²⁶ Ld.: Függelék.

²⁷ „Lohengrin (tulajdonképpen Garin le Loherain, a hattyúlovag): 1285 körül keletkezett középfelnémet udvari regény. Szerzője valószínűleg vándorénekes, ill. bajor minisztériális volt. ° Lohengrin a monda szerint Parzival fia, grál lovag, aki megvédelmezi, majd feleségül veszi Elsa von Brabantot, de megtiltja neki, hogy származása felől érdeklődjön. Miután az asszony a tilalmat megszegi, Lohengrin eltűnik egy hattyú-vontatta csónakon...” KIRÁLY 1982, 373.

művészet és művészek iránti rajongását Cvetajeva félig német származású édesanyjától örökli.²⁸ A költőnő rajongott Schubertért, Nietzscheért, Wagnerért csakúgy, mint az orosz költőért, Alekszandr Blokért,²⁹ nem véletlenül szentelt neki egy egész versciklust. Mind Lohengrin, mind pedig Elza alakja az intertextualitás síkján jelenik meg a műben. Cvetajeva ebben a versciklusban Blokkal azonosítja Lohengrin lovagi alakját,³⁰ aki képes megmenteni a bűnbe esett asszonyt a kárhozattól, feloldozni a gyilkosság vádjá alól és ezzel megfosztani további szenvedéseitől. Annak ellenére, hogy „a műre nem igazán jellemző a kronologikus sorrend,”³¹ magát a versciklust két fő részre lehet bontani: Blok halála előtti és utáni részre. A tizedik vers már Alexandr Blok halála után keletkezett (1921. augusztus 15-én), így ezt a részt egyfajta „határnak” is tekinthetjük a versciklusban, ahol Cvetajeva eddig könnyed, pátoszos, a költőért rajongó és a költőt „istenítő” hangneme realizisztikus gyászképpé alakul.

A költőnőt már Blok németes csengésű neve is bámolatba ejtette, amivel gyakran játszik az első vers első versszakában, mágikus erőt tulajdonítva Blok nevének. Amellett, hogy hasonló alakú és hangzású szavak sokaságát sorakoztatja fel – amelyek egyetlen asszociációra engednek következtetni, mégpedig a „Blok” név csengésére³² (mint például «движение губ» – „ajkak mozgása”, «пять букв» – „öt betű”, «сон глубокий» – „mély álom”) – magát a nevet, sehol nem mondja ki. Wagner operájának szüzséje leginkább a második versben figyelhető meg, ahol megjelenik a havas tájon, egy folyóban, hattyú vonta csónakon a kékszemű, fenséges lovag: «Нежный призрак, Рыцарь без укоризны...» – „Gyöngéd kísértet, gáncs nélküli lovag...”, «...Голубоглазый – Меня – сглазил Снеговой певец. Снежный лебедь...» – „... Kék szeme átok, megbabonázott – hó dalnoka. Hóhattyú hintett...” (Baka István fordítása.³³) Már ebben a versben is megjelenik a halál motívuma: Lohengrin (Blok) megjelenése Elza (Cvetajeva) számára csupán egy álomszerű képzelgés, nem a valóság, a valóságban ugyanis halál vár a lányra: «...Так по перьям, Иду к двери, За которой – смерть...» – „...Tollakra lépek, ajtóhoz érek – túl a halál vár...” (B. I.) Ezért megkéri, ne ámítsa tovább, ne nehezítse meg a búcsút, menjen el, minél hamarabb: «...Милый призрак! Я знаю, что все мне снится. Сделай милость: Аминь, аминь, рассыпья! Аминь...» – „...Kedves kísértet! Álom vagy csupán nekem. Kérlelve kérlek: hullj szét, ámen, úgy legyen! Ámen...” (B. I.)

A harmadik vers első versszakában Cvetajeva a fenséges lovagjától való elválás képét egy napnyugta metaforikus képével teszi még szemléletesebbé, miután neki magának csak a hideg lehetetlű, havas szél marad. («...Ты проходишь на запад солнца, Ты увидишь вечерний

²⁸ TROYAT 2007, 7.

²⁹ „...Cvetajeva személyesen, nem ismerte Blokot. 1920-ban, Moszkvában, kétszer látta őt fellépései alkalmával. A költő iránti tisztelete ... egész életében végigkísérte a költőnőt. Bloknak szentelte a „Versek Blokhoz” (1916–1921) c. versciklusát is”. СААКЯНЦ – МНУХИН 2000, 328.

³⁰ Blok a „*Versek a Szépséges hölgyről*” címen megjelent 800 költeményből álló kötetében nagyrészt a lovag szerepében jelenik meg, aki a Szépséges hölgy alattvaló szolgája. Elképzelhető, hogy Cvetajeva Blokot illető „lovag” kifejezése, megszólítása is erre utal. SZILÁRD 1997, 211.

³¹ ФАРИНО 1978, 117–148.

³² „...Cvetajeva dicsőíti Blok nevét, de nem nevezi meg, mint valami szakrális dolgot...” (ВОЙТЕХОВИЧ 2003.)

³³ A továbbiakban Baka István fordítását B. I. rövidítéssel jelölöm.

свет, Ты проходишь на запад солнца, И метель заметает след...» – „...Elmész a messzi napnyugatra, az esti fényt meglátod ott, elmész a messzi napnyugatra, hófúvás törli el nyomod...” – B. I.). Ebben a versciklusában lovagját, megmentőjét a költőnő oly mértékben isteníti, hogy már-már jézusi magasztalokba emeli. Ezen bibliai kapcsolódásra az első példát a harmadik vers harmadik versszakában találjuk: «...В руку, бледную от лобзаний, Не вобью своего гвоздя...» – „... Én csókoktól sápadt kezednek húsába nem verek szöveget...” (B. I.) Itt, Jézus keresztre feszítésére való szoros utalásnak lehetünk szemtanúi, mivel kezébe (és lábába) szögeket vertek, s így szegezték a keresztfára. Cvetajeva épp ez ellen tiltakozik, még véletlenül sem szeretne fájdalmat okozni bálványának. Az ötödik versben, szintén a gyász valamint az elválás motívumán keresztül megjelenik a költőnőre ugyancsak jellemző „Távolság,” valamint „Moszkva témája.” Itt már nem Lohengrinhez szól, hanem inkább magához Blokhoz, a költőhöz. Míg Cvetajeva Moszkvában született, és Moszkvát is tekintette otthonának, Blok Szentpéterváron látta meg a napvilágot, szentpétervári volt, így ebben a részben Cvetajeva a két város (Moszkva, Szentpétervár) képein keresztül szemlélteti azt, hogy kapcsolatuk nem fonódhat szorosabbra (mint például a két város távolsága, a két folyó soha össze nem folyása, a hajnalok egymással soha nem találkozása), hűen érzékeltetve ezzel, hogy soha nem fognak közel kerülni egymáshoz. E távolság csökkenésének reménytelenségét és fájdalmát a «И не знаешь ты» – „S te nem tudod” (B. I.) kifejezésekkel nyomatékosítja, kiválóan érzékeltetve ezzel, hogy Blok soha nem fogja megismerni Cvetajeva „életterét,” Moszkvát, amellyel a költőnő valamelyest saját magát is azonosítja. («...И не знаешь ты, что зарей в Кремле Легче дышится – чем на всей земле! И не знаешь ты, что зарей в Кремле Я молюсь тебе – до зари!...» – „... S te nem tudod, hogy hajnalban a Kremlben tisztább a lég, mint földön és a mennyben! S te nem tudod, hogy hajnalban a Kremlben én imádkozom hozzád – hajnalig. ...” – B. I.) Érdekes még ebben a versben, az utolsó versszak óorosz nyelvezete. Cvetajeva itt a kettejük kezének soha össze nem érését, a két folyó soha össze nem folyásával valamint a hajnalok egymástól való távolságával állítja párhuzamba, az «и» helyett «да» („és”) kifejezés használatával pedig, egyfajta könnyed, népies hangzást ad versének. («...Но моя река – да с твоей рекой, Но моя рука – да с твоей рукой Не сойдутся, Радость моя, доколь Не догонит заря – зари...» – „...Csupán folyóvizem folyóvizeddel, csupán az én kezem a te kezeddal nem érhet össze, Boldogságom, míg nem ér el a hajnalom – hajnalodig. ...” – B. I.) Érdekes ezen kívül a «река» és a «рука» („folyó”, „kéz”) szavakkal való játék, ahol csupán egyetlen betű kicserélésével egy másik, új értelmű szót kapunk.

Blok 1921. augusztus 7-én halt meg, a hatodik verset viszont 1916-ban írta Cvetajeva, amikor Blok még élt, mégis előrevetítette halálát: «...Думали – человек! И умереть заставили. Умер теперь. Навек...» – „...Úgy hitték, földi lény! S halálba kergették legott. Kihunyt az égi fény...” (B. I.) A Blok halála után keletkezett részben még megjelennek Lohengrin könnyed, lovagi alakjának, ahogyan Elza figurájának valamint a hatyúk és a világoskék színnek a visszatükröződései, ám a germán eposz ennél a résznél „tömör” gyásszá alakul: «...Не проломанное ребро – Переломленное крыло. Не расстрельщиками навывлет Грудь простреленная. Не вынуть Этой пули. Не чинят крыл. Изуродованный ходил...» – „...Nem borda, megroppant-hasadt – a szárny, amely kettészakadt. Nem is a mellkasba fúródott golyó ütése. Ezt az ólmot ki nem

veszik. A szárny lehull. Járt megcsonkítva, szótlantul...” (B. I.). A versciklus vége felé több biliai kapcsolódásra is találhatunk példát, ahol kétségbeesetten tiltakozik a költő halála után hirtelen beköszöntő csönd ellen, és könyörög, valaki mutassa meg neki, mely bölcsőben fekszik, utalva ezzel Jézus halálának és születésének helyére.

«... Рвануть его! Выше Держать! Не отдать его лишь! О, кто мне надышит, В какой колыбели лежишь? ...» ³	„... Tépd ki! Tartsd magasra! Ne add oda soha mégse! Ki suttogja el ma, bölcső-rejteked miféle? ...” ⁴ (Baka István fordítása)
---	---

Az emigráció évei

1922. május 15-én Cvetajeva megérkezett Berlinbe, ahol több verseskötete is megjelent ugyanebben az évben, többek között a „A válás” (»Разлука«), »Versek Blokhoz» (»Стихи к Блоку«), »Cárleány» (»Царь-девица«), majd -1923ban szintén Berlinben jelentek meg a »Pszükhé» (»Психея«) illetve a »Mesterség» (»Ремесло«) verseskötetei. Június hetedikén találkozhatott férjével, majd rövid időre Csehországba utazott és végül, augusztus -5én, megérkezett Prágába. Az emigrációs évei alatt Cvetajeva számtalan verset (pl. »Kert» – »Сад«), versciklust (pl. »Sírfelirat» – »Надгробие«), poémát (pl. »A hegy poémája» – »Поэма Горы«), irodalmi értekezést (pl. »Válaszom Oszip Mandelstamnak» – »Мой ответ Осипу Мандельштаму» – saját fordítás) is írt, illetve több híres íróval, költővel folytatott levelezéseket (pl. Borisz Paszternakkal³⁴ vagy Rainer Maria Rilkével.) 1925. február 1-én megszületett Cvetajeva fia, Georgij Efron,³⁵ majd november 1-én a család elutazott Párizsba. 1937. október 10-én férje – aki akkor már jó ideje a Belügyi Népbiztosságnak dolgozott – a szovjet titkosszolgálat segítségével elhagyta Párizst. Ezt követően a párizsi közvélemény nyíltan Cvetajeva ellen fordult, így június 12-én a költőnő fiával együtt Moszkvába utazott.³⁶

Az emigrációban Cvetajeva egyre többet gondol az idő fogalmára, és egyre többször jut eszébe az ember esendősége valamint halandó mivolta az idő örök körforgásával szemben. Ebben az időszakban költészetének szinte állandó témája az idő, a sors, de a halál kérdése is egyre többet foglalkoztatja.³⁷ 1934. október 1-én írja a »Сад» (»Kert«)³⁸ című versét, melyben a művészetére szintén jellemző természet motívuma jelenik meg. Érthető, hogy Cvetajeva gyakran jelenítette meg a természet témáját költeményeiben, hiszen a természet jelenségéből – a maga érintetlen és ártatlan teljességében – hiányoznak a társadalom normái, előítéletei, konvenciói, romlottsága, s ez egyben

³⁴ „...Cvetajeva és Paszternak Moszkvában ismerkedtek meg, az októberi események után felolvasó esteken...”
(СААКЯНЦ – МНУХИН 2000, 339–340.)

³⁵ ТРОУАТ 2007, 144.

³⁶ СААКЯНЦ 2000, 321.

³⁷ МАСЛОВА 2004, 111–112.

³⁸ Ld.: Függelék.

„az etika valamint a morál természettel való összeegyeztethetlenségét”³⁹ is jelenti. A költőnő leginkább fákról szeretett írni, mint az eget és a földet összekötő kapocsról, de nem hiányozhattak verseiből a bokrok, felhők, illetve az erdő és az ég egyetemes nyugalma sem. Ebben a versben azonban nem szerepelnek se bokrok, se felhők, se erdő, csupán ő maga és a kert. A vers egésze „imaként is értelmezhető,”⁴⁰ hiszen végig könyörög egy, a versben meg nem nevezett személyhez, hogy küldjön neki öregkorára egy hűvös kertet. (Azáltal, hogy a költőnő végig beszél valakihez, még hétköznapiabb és személyesebb hangulatot áraszt a vers.) Ezekben az években Cvetajeva depressziója, magánya és honvágya egyre súlyosbodik, és ez az elkeseredett, kilátástalan, az életet megvető lelkiállapot jelenik meg „Kert” című költeményében is. Már az első versszak tükrözi egész addigi életéről és jelenlegi helyzetéről alkotott sötét, csalódott és depresszív elképzelését, felfogását:

«За этот ад, За этот бред...» ⁵	„Mert láz gyaláz, mert létem pokol ma...” ⁶ (Baka István fordítása)
---	--

Ebben a műben is találhatunk bibliai konnotációt, hiszen egyfelől megjelennek a pokol tüzeit szimbolizáló földi lét gyötrelmei, másfelől megjelenik a „tisztaságot, nyugalmat, földi paradicsomot”⁴¹ szimbolizáló hűvös kert, amely szöges ellentéte a pokol forrásának. («... Горячих лет – Прохладный сад...» – „...Forró évekért – Hűvös kertet...”) Fontos megemlíteni, hogy nem Cvetajeva az egyetlen, akinél a kert mint a sötétség, a kaosz közepén meglévő, idilli, „eszményi tartózkodási helyet jelölő toposz”⁴² megjelenik. A kert fogalmát „több kultúra is számon tartja, mint az édenkertet, az elveszett aranykort szimbolizáló ősprincípiumot.”⁴³ A kert Cvetajeva számára egyfajta – az élet nehézségeinek „kipihenésére” szolgáló – menedékhelyet is jelent, ahol rajta kívül egyetlen lélek sincs, ahol végre teljesen egyedül élvezheti a csöndet és a magányt. Ennél a résznél – az ötödik versszakban – kezdődik a Cvetajeva késői költészetére annyira jellemző „játéka a szavakkal.” (Szemben a korai költeményeivel, ahol a refrén dominált – pl. „Tetszik, hogy nem magától lángolok” – vagy a vers kompozíciója.) A költőnő már nem is annyira a szavak jelentését tartja szem előtt, sokkal inkább a szó tövével kísérletezik: visszavezeti a szót eredetére, majd annak „morfológiai összetétele”⁴⁴ segítségével a szó „gyökeréig” hatol. A különböző kicsinyítő képzős főnevek funkciójukat tekintve csupán díszítések, nincs különösebb szerepük a szó jelentésének szempontjából. («...Сад: ни шажка! Сад: ни глазка! Сад: ни смешка! Сад: ни свистка!...» – „...Kert: be se járod! Kert: sose látod! Kert: se kacaj! Kert: se zsvaj!...” – B. I.) Ezután – a hetedik versszakban – Cvetajeva kéri a versében meg nem nevezett személyt, ő maga se álljon, ő maga se legyen jelen kertjében. Ez azért érdekes, mert amennyiben a vers valóban ima, úgy

³⁹ „...A természet világához nem lehet olyan fogalmakat társítani, mint az etika és a morál ...” (РЕВЗИНА 1999.)

⁴⁰ МАСЛОВА 2004, 203.

⁴¹ МАСЛОВА 2004, 203.

⁴² HAJNÁDY 2006, 636–650.

⁴³ HAJNÁDY 2006, 636.

⁴⁴ ГАСПАРОВ 2001, 136–149.

Cvetajeva „beszélgetőpartnere” maga Isten, így ennél a résznél bepillantást nyerhetünk a költőnk akkori hitről és vallásról alkotott nézeteibe, miszerint Isten se zaklassa többet, hagyja pihenni. [«... (Но около и Сам не стань!) – Сад одинокий, как ты Сам...» – „... (De kívül állj te, nélkülem!) Kertedben csak magány terem...” – B. I.] Végül, az utolsó versszakban – többi versével ellentétben – nem a feloldozás vagy áttörés érkezik meg, egyszerűen nem a bizonytalanságból érkezünk meg a bizonyosságba, hanem pont ellenkezőleg: a költőnk számára eddig viszonylag szilárd, biztosnak hitt, a földi életben létező, e világon megtalálható kert képe alakul át, egyfajta túlvilági kert képévé. Itt megint csak felvetül – ennél a műnél saját élete – gyászának és a halálnak a fogalma, hiszen, még ha bizonytalan kérdésfelvetés által is, de valamelyest közelebb jut a felismeréshez, hogy a nyugalmat jelképező kertet esetleg nem is ezen a világon, nem is e földi létben kell keresnie, hanem a túlvilági lét által nyújtott fény megváltásának útján. Így tehát lehet, hogy nem is a kertre vágyik igazán, hanem életének s az életével együtt járó szenvedései végének eljövételére.

«...Такой мне сад на старость лет... – Тот сад? А может быть – тот свет? – На старость лет моих пошли – На отпущение души.»⁷	„...Sok kínon túl a kert kijárt... – Tülkert? Vagy tán a túlvilág? – Öregkoromra küldheted – oldozd fel véle lelkemet!”⁸ (Baka István fordítása)
--	---

Ha azonban Márina Cvetajeva költészetében megjelenő gyász motívumáról beszélünk, feltétlenül meg kell említenünk a «Надгробие»⁴⁵ („Sírfelirat”) című versciklusát, amit az utolsó, ötödik vers kivételével, 1935 januárjában-februárjában írt,⁴⁶ Nyikolaj Pavlovics Gronszkij orosz költő⁴⁷ halálára, akivel 1925 januárjában ismerkedett meg. A pszichológia a gyász több szakaszát is megkülönbözteti egymástól, Cvetajeva ezen versciklusában pedig minden eddig művénel hitelesebben adja vissza a gyászoló személy magatartását, érzéseit, viselkedési formáit, és ebben a költeményben, minden eddigi művénel részletesebben követhetjük végig a gyász különböző fázisait. A gyász fázisainak legismertebb „felsorolása” talán J. F. Bowlbi nevéhez fűződik, aki a következőképpen írta le az egymást követő szakaszokat: „*sokkos állapot – tiltakozás – kétségbeesés – gyógyulás*.”⁴⁸ Ez alapján az első vers leginkább a „sokkos állapot” szakaszának felelne meg, amikor az illető tudata olyan védekező mechanizmust indít be, hogy „beszűkül és ezáltal, kizárja a halál *tényét*, nem engedi azt az

⁴⁵ Ld.: Függelék.

⁴⁶ ЦВETAJEBA 1989, 360–365. Az utolsó – ötödik verset – Cvetajeva 1929 nyarán írta.

⁴⁷ „Gronszkij Nyikolaj Pavlovics (1909–1934) – költő. 1920-tól élt Franciaországban. Cvetajeva 1928-ban ismerkedett meg vele. ... Nyikolaj Gronszkij a párizsi „Pasteur” metró állomásán vesztette tragikusan életét, egy szerencsétlen baleset következtében. Cvetajeva neki szentelte a ... „Sírfelirat” c. versciklusát (1928, 1935)...” (СААКЯНЦ – МНУХИН 2000, 331.)

⁴⁸ „...A gyász folyamatának jól megkülönböztethető szakaszai vannak. A fázisokat a különböző szerzők a következőképpen ismertetik: J. F. Bowlbi szerint: 1. *sokkos állapot* 2. *tiltakozás* 3. *kétségbeesés* 4. *gyógyulás* ...” (POLCZ 2005, 17.)

érzelmekhez jutni,⁴⁹ ily módon megóvjá azokat a halállal való szembesüléstől. Ennek a fázisnak a jellegzetességeire utalnak mind az első versszakban megjelenő, gyors és hétköznapi beszéd látszatát keltő idézetek, valamint zárójelbe tett megjegyzések, mind pedig a «куда ушёл, куда ушло, куда ушла» – „hova / merre ment (el)” kifejezések.

«Иду на несколько минут...» В работе (хаосом зовут Бездельники) оставив стол, Отставив стул – куда ушел ...» ⁹	„Elugrom, pár perc az egész...” Munkádra (léhűtőknek ez káosz), asztalra, székre csak fütyülnél épp te – merre vagy... ¹⁰ (N. Kiss Zsuzsa fordítása)
--	---

Szintén a halál tényével való szembesülés képtelenségét támasztják alá azok a – harmadik versszakban felsorolt – sajátosságok, amik még életében jellemezték az elhunyt személyt – ebben az esetben Gronszkijt –, és most, a halála után, még mindig, minden ugyanúgy megvan, csupán a „gazdájuk” hiányzik, ő nincs már a világon. («...В шкафу – двустворчатом, как храм, – Гляди: все книги по местам. В строке – все буквы налицо. Твоё лицо – куда ушло?...» – „...A szekrény – templom, dupla szárny – könyvvel megrakva, nincs hiány, ábécé szerint sorban áll. Állad-homlokod merre már?...” – N. Kiss Zsuzsa fordítása.⁵⁰) Nyelvészeti szempontból Cvetajeva legerősebb eszközei közé tartozott a szó, illetve szavak használatával való játék, amely kimerítette verseiben a különböző morféimakkal és képzőkkel való kísérletezést. A fonetikában, morfológiában valamint a szemantikában⁵¹ való elmélyülés leginkább a késői költészetét jellemezte, amikor Cvetajeva életén a gyász és a magány olyannyira eluralkodott, hogy szavakkal nehéz lett volna kifejezni fájdalmát, a nyelv azonban lehetővé tette számára, hogy valamiképpen érzékeltesse fájdalmát, hangot adjon bánatának és a szavak összecsengése, alakja illetve jelentése segítségével „kimondja a kimondhatatlant.”⁵²

Ha a pszichológiai és lingvisztikai tényezők összességét nézzük Cvetajeva ezen versében, levonhatjuk a következtetést, hogy nemcsak lélektani valamint nyelvi sajátosságokban bővelkedik, hanem valamennyi pszicho-lingvisztikai eszköz együttes meglétét is észrevehetjük benne. Pszicho-lingvisztikai szempontból a vers az úgynevezett „sötét nyelvezetű” szövegekhez tartozik. Ez a rezignációs lelki állapot pedig csak fokozódik a költőnő impulzív, éles nyelvhasználatával. Cvetajeva „sötét nyelvezetű” szövegeinek szintakszisa pedig – amely a dinamika fokozásával az emocionális túlfűtöttség legmagasabb szintjére emeli a befogadót – a különböző írásjelek gyakori alkalmazása mellett leginkább a költőnő sajátos mondat- vers- és rímképleteinek alkalmazásában jelenik meg.⁵³ Már az első vers szövegében is számtalan szintaktikai eszköz meglétét fedezhetjük

⁴⁹ „...Sokkos állapotban a tudat beszűkül, a figyelem nehezen közelíthető meg – a valóság szintén marad ugyan, de kizárja a halál tényét, nem engedi az érzelmekhez jutni, mert fél tőlük. ...” (POLCZ 2005, 18–19.)

⁵⁰ A továbbiakban N. Kiss Zsuzsa fordítását K. Zs. rövidítéssel jelölöm.

⁵¹ Hangtanban, alaktanban illetve jelentésben.

⁵² ГАСПАРОВ 2001, 136–149.

⁵³ „...Ha pszicho-lingvisztikai szemszögből nézzük, megállapíthatjuk, hogy Cvetajeva sok szövegét az úgynevezett „sötét” szövegekhez lehetne besorolni. Az ember állapotának leírása közben a „sötét” szövegekben a figyelem a főhős pszichológiai állapotának megváltozására irányul, viselkedésének az impulzivítására.

fel, mint például különböző ellipsziseket, közbevetéseket vagy inverziókat. Mind az első versszak idézőjelbe tett, három ponttal érzékeltetett mondatrész kihagyása, mind az utána következő, zárójeles közbevetés [«Иду на несколько минут...» В работе (хаосом зовут Бездельники) оставив стол, Оставив стул – куда ушел? – „Elugrom, pár perc az egész...” Munkádra (léhűtőknek ez káosz), asztalra, székre csak füttyülnél épp te – merre vagy? – K. Zs.], mind pedig a harmadik versszak első sorában lévő, a lírában gyakran megfigyelhető jelző és jelzett szerkezet szórendjének megfordítása («...В шкафу – двустворчатом, как храм...» – «...A szekrény – templom, dupla szárny...” – K. Zs.) az élő, hétköznapi beszédre emlékeztetnek bennünket.

A második, harmadik és negyedik verset nem tudjuk olyan élesen elkülöníteni egymástól, hiszen mind a három vers egyaránt megfelelhet mind a „tiltakozás,” mind pedig a „kétségbeesés” fázisának. A második vers – az első vershez hasonlóan – nyolc szótagú sorokból és négysoros versszakokból áll, páros rímképletei pedig, ismételten, egy igen feszes versszerkezetet eredményeznek. Már a második vers első két versszakában is találhatunk a halál tényének tudomásulvétele elleni „tiltakozásra”, illetve a halál tényének tudomásulvétele utáni időszakra jellemző „kétségbeesésre” utaló kijelentéseket.

« Напрасно глазом – как гвоздем, Пронизываю чернозем: В сознании – верней гвоздя: Здесь нет тебя – и нет тебя. Напрасно в ока оборот Обшариваю небосвод: – Дождь! дождевой воды бадья. Там нет тебя – и нет тебя...» ¹¹	„Feleslegesen hatolok a szememmel – mint egy szöggel, Egyre mélyebbre és mélyebbre a feketeföldben: A tudatban, amely – biztosabb a szögnél: Te nem vagy itt – és nem vagy itt. Feleslegesen pásztázom tekintetemmel Az égboltot: – Esik! esővíz vödre. Te nem vagy ott – és nem vagy ott...” (Saját nyersfordítás)
---	--

Ebben a részben a «напрасно» (feleslegesen) szó kulcsfontosságú szerepet játszik, hiszen már azelőtt kimondja az ítéletet soron következő cselekedete fölött, mielőtt azt az olvasónak tudtul adná. Tettét csak azután önti szavakba, miután már a „felesleges” kifejezéssel haszontalannak, értelmetlennek minősítette azt, majd mind a két versszak utolsó sorában nyomatékosítja: az illető nincs ott, ahol keresi, még inkább alátámasztva ezzel a gyász által végrehajtott dolgok hiábavalóságát. Ez azt jelenti, hogy egyfelől az érzései tiltakoznak a veszteség ellen, másfelől viszont a tudata felismeri, tudatosítja az elmúlás tényét. Megjelenik továbbá két elem, a föld valamint a víz, mint az egészet szimbolizáló részletek. Ezek szerint bármelyik elembe, bárhol is keresi az elhunyt személyt a világon, többé sehol nem találja, hiszen tudata, amelyet egy

A főhősnek egy sor akadállyal kell megküzdenie, és az akadályokkal való megküzdés leírása a szöveget nem csak dinamikussá teszi, hanem élessé és szaggatottá is. Ha a „sötét” szövegek szintakszisának teljes egészét nézzük, mindenképp meg kell jegyeznünk bennük az olyan mondatjeleket, mint a gondolatjel, kettőspont, idézőjel, illetve a bekezdés elején és végén lévő három pont. Vannak még fogalmazások felkiáltójellel valamint kérdőjellel és három ponttal, csakúgy, mint kérdőjellel és felkiáltójellel. Az efféle „morzejelek” élességet és szaggatottságot adnak a szövegnek. Ez a pszicho-lingvisztika véleménye...” (ДАЛИ 2010.)

hasonlat segítségével szemléltet szilárdabb érzéseinél, párhuzamban áll a szöggel (tehát a vassal). Az ötödik-hatodik versszakban még folytatja tiltakozását a halál tudomásulvétele és Gronszkij hirtelen semmivé foszlása ellen («...На труп и призрак — неделим! Не отдадим тебя за дым Кадил, Цветы Могил...» – «...Nem osztunk fel holttestre és látomásra! Nem adunk oda se tömjén füstjéért, se virágokért, se sírért...»). Ebben a versben több Istennel, hittel valamint az egyház vallásfelfogásával szembeni kételkedést is felfedezhetünk. Az első versben Cvetajeva nem érti, hová tűnt az illető a maga teljes valójával, mi lett a lelkével, arcával, melegével, vállával? («...Твое лицо, Твое тепло, Твое плечо — Куда ушло? ...» – «...E homlok-áll, e lángdagály, ez íz, e váll, jaj, merre már?...» – K. Zs.) Szeretne hinni abban, hogy az égbe távozott, de ezzel a gondolkodással nem tud azonosulni. («... Ведь в сказках лишь да в красках лишь Возносятся на небеса! ...» – «...Hisz merő képzelgés a menny, dajkamesékben van olyan!...» – K. Zs.)

A második versben borzasztja a papok túlvilági létről alkotott nézete az ördögről, Istenről, a mennyországról és a földi lét kettősségéről, poklóról valamint az élet és halál kérdéséről. («...Не ты – не ты – не ты – не ты. Что бы ни пели нам попы, Что смерть есть жизнь и жизнь есть смерть, – Бог – слишком Бог, червь – слишком червь...» – «...Nem te vagy – nem te vagy – nem te vagy – nem te vagy. És bármit is zengjenek nekünk a pópák, Hogy a halál az élet és az élet a halál, – Isten – túlságosan Isten, a férgek – túlságosan férgek...») Riasztja az ottani (túlvilági) és az itteni (evilági), egyház által alkotott lét egyetemes felfogása. («...Там – слишком там, здесь – слишком здесь...» – «... Az ott – túlságosan ott van, az itt – túlságosan itt van...») Végül – az utolsó versszakban – megállapítja, hogy nem létezik se mennyország, sem pedig pokol, az ember lelke nem távozik a túlvilágra, az egyetlen hely, ahol kereshetjük, azok mi magunk vagyunk. («...И если где-нибудь ты есть – Так – в нас...» – «...És ha valahol mégis ott *vagy* – Úgy – bennünk lehetsz...») Majd megkéri az elhunytakat, hogy ők se higgyenek ebben a – földi létre és mennyországra – kettészakadt, túlvilági lét egyetemes felfogásában. Itt még mindig játszik a szavakkal, pontosabban egy szóval, amit ketté bont, s így módon két, különböző értelmű kifejezést kapunk: «...Совсем ушел. Со всем – ушел. ...» – «... Teljesen elmentél. Mindeneddel; teljes valóddal – elmentél. ...» A harmadik versben folytatja tiltakozását. Itt azonban már nem a halál tudomásulvétele ellen tiltakozik, hanem az illető emlékének megfakulása, elengedése ellen. Ennél a versnél tehát, már nem beszélhetünk sokkos állapotról, tudata végre ismét a valóság szférájába került, érzései „befogadták” az elmúlás tényét, kétségbeesetten kapaszkodik utolsó reményébe – amellyel még valamiképpen életben tudja tartani az elhunytat – az emlékezésbe: «...Не дам тебе – умереть совсем!...» – «...Nem hagylak téged – teljesen meghalni!...» «...Не дам тебе – поседеть в сердцах!...» – «... Nem hagylak téged – megfakulni a szívekben! ...» A negyedik versben leginkább egy ötödik „gyász fázist” is be tudnánk ékelni: az ürességet. Ebben a versben Cvetajeva, már túl van a sokkos állapoton, a tiltakozáson, a kétségbeesésen, lelkiállapotát egy tompa, néma ütéshez hasonlítja, melyet különböző metaforákon keresztül szemléltet: «...Удар, заглушенный годами забвенья, Годами незнания. Удар, доходящий — как женское пенье, Как конское ржанье...» – «...A feledés éveivel tompított ütés, Az ismeretlenség éveivel. Női ének és lovak nyerítése útján megérkező – ütés...» Hüen szemlélteti azt a végtelen, tátongó ürt, melyet a gyászoló

érezhet az elhunyt személy halála után itt maradt ürességben. Ha a hangok színe szempontjából figyeljük meg verseit, észrevehetjük, hogy korai költészetében – a halál fogalmának említése során – olyan magánhangzókat használt, mint az „a”, „e” melyek leginkább piros, narancssárga, sárga és zöld színekre engednek minket következtetni, de ha nem is pontosan ezeket a színeket juttatják eszünkbe, „mindenképpen fényes, világos dolgokra asszociálunk.”⁵⁴ Így hangzik például a tizenhét évesen írt «Молитва» («Ima»)⁵⁵ című versének, utolsó sora: «...И дай мне смерть – в семнадцать лет!». („...Adj halált tizenhét évesen!” – saját fordítás.) Láthatjuk, hogy az „a” és az „e” hangzók, valóban túlsúlyban vannak, szemben a késői költészetére jellemző műveiben, ahol jócskán találunk „o” magánhangzókat is: «... Грех памяти нашей – безгласой, безгубой, Безмясой, безносой! ...» – „... Szem, ajak, hús és orr nélküli – emlékezetünk vétke! ...” Azzal tehát, hogy Cvetajeva párhuzamosan több érzékszervünkre is hat, kiválóan érzékelteti a halál kezdeti játékos (szinte már ünnepélyes) felfogását, majd tragikus felfogásba való áthajlását.

1939 márciusában, Hitler lerohanta Csehországot. A cseheknek ez a tragédiája mélyen érintette Cvetajevát, így ennek hatására 1939–1938ban megírja a „Csehországhoz” című versciklusát. A *halál* valamint *gyász* motívumának megjelenését Cvetajeva verseiben, leginkább három fő csoportba tudnánk besorolni. Az első kategóriába tartoznak azok a versei, melyekben egy számára fontos, közeli személy elvesztéséről ír, a második csoportot azon versei alkotják, amelyekben saját sorsát, halandóságát tartja számon és végül a harmadik kategóriában olyan verseket találunk, ahol „a fájdalom hangja az öngyilkosság hangjával keveredik.”⁵⁶ A „Csehországhoz” című versciklusa – amely összesen két nagy részből áll: «Сентябрь» (Szeptember) és «Март» (Március) –, ez utóbbi kategóriába tartozik. 1939. március 15-től 1939. május 11-ig írja a versciklus „záró taktusát” is képező «О слезы на глазах» – „Szeretetem, dühöm elsírom ennyit ér!”⁵⁷ (K. Zs.) kezdetű versét, melyben nemcsak a Csehországban kialakult borzalmakra hívja fel a figyelmet, hanem az 1936-tól 1939-ig tartó spanyol polgárháború szörnyűségeire is («... О Чехия в слезах! Испания в крови!...» – „...Ó, cseh föld csupa könny! Spanyol föld csupa vér!...” – K. Zs.). Cvetajeva ezen verse már az öngyilkossághoz vezető út kezdetének is tekinthető, hiszen az egész műből egyfajta, az életet, a társadalmat és a világ berendezkedését elutasító, kétségbeesett, elkeseredett segélykiáltás sugárzik. A költő számára a *fekete* hegy beborítja az egész világot, amely a fasiszmusban és Cvetajeva Csehország iránt érzett *fekete* bánatában nyilvánul meg. Ezt támaszthatja alá a «гора» (hegy) szó, ahol egyetlen, a legutolsó betű kicserélésével a «горе» (bánat) kifejezést kapjuk.⁵⁸ «...О черная гора, Затмившая – весь свет!...» – „... Ó, hegy feketeség, sötétség mindenütt! ...” – K. Zs. Érzelmileg túlfűtött, a befogadót megszólító verset olvashatunk, amelyben a költő teljesen eszköztelen, legfőbb „fegyvere” a szó, már nem elég, hogy megállítsa vagy bárhogyan is akadályozza

⁵⁴ МАСЛОВА 2004, 115.

⁵⁵ Ld.: Függelék.

⁵⁶ МАСЛОВА 2004, 122.

⁵⁷ Ld.: Függelék.

⁵⁸ Lásd még.: Első nehézségek. A «река»; «рука» szavak. 9.

a háborút, így nincs mivel harcolnia a világban kialakult szörnyű helyzet ellen, ezért választja az egyetlen lehetséges kivezető utat, az öngyilkosságot. Ezután egy olyan kijelentés következik, amely „kontextusát tekintve szorosan összekapcsolódik Dosztojevszkij Karamazov testvérek című művével,”⁵⁹ egy, a gondolkodó ember alakját is megszemélyesítő, önmagával némiképp meghasonlott testvér, Ivan Karamazov kinyilatkoztatására tett utalás: «...Пора – пора – пора Творцу вернуть билет...» – „...Elég, elég, elég! Isten, jegyem begyűjtsd!...” – K. Zs. Ezzel szemben Ivan Karamazov szavai a következőképpen szólnak: «...Не бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю...»⁶⁰ (Иван, V. 4) – „... Nem az Istent nem fogadom én el, Aljosa, csak a belépőjegyet adom vissza neki teljes tisztelettel...”⁶¹ (Иван, V. 4.) Ez Ivan Karamazov lázadása tetőpontjának is tekinthető monológja, amelyben a világ hibás, erkölcsi értékrendeket szinte egyáltalán nem tartalmazó berendezkedése, valamint a végső harmónia eljövetele feltételeként a legszörnyűbb bűnök megbocsájtása ellen szólal fel, képtelen ugyanis elfogadni egy olyan Istent, aki csupán más, ártatlan teremtményeinek szenvedései árán nyújt megváltást az emberiségnek. Ivan Karamazov úgy véli, vannak bűnök, melyek megbocsájthatatlanok, így nem Isten létét utasítja el, hanem az általa felépített világot. Tulajdonképpen Cvetajeva is ez ellen a romlott, ám elfogadott társadalmi rend, valamint az erkölcsi értékrendek és társadalmi normák eltűnése ellen lázad versében.

A világban és Istenben csalódott lelkiállapotát az is alátámasztja, hogy nem a háború végéért, nem egy szebb, boldogabb jövőért könyörög az Úrhoz, hanem élete végének eljöveteléért. A harmadik versszakban az intertextualitás síkján megjelenik egy közmondás: «...С волками жить – по-волчьи выть...» – „... Aki a farkassal él, vele együtt ordít...”⁶² A költőnő itt farkasokkal azonosítja a társadalom részét képező embereket, akikkel a világon való együtt létezést, ahogyan önnön farkassá válását is, elutasítja. De nem a farkas az egyetlen jelző, amivel az őt körülvevő környezetet illeti. Megjelennek még a cápák is – mint ragadozók –, akikhez szintén nem képes asszimilálódni, mivel ezt nem tűrné el saját lelkiismerete. («...Отказываюсь – жить. С волками площадей Отказываюсь – выть...» – „... undor az életem. Mint téren farkasok, undor üvöltenem...” – K. Zs.) Végül – ugyanazzal a kétségbeesett lázadással – kerekén kimondja: nincs szüksége erre az őrült világra, elutasítja: «...На твой безумный мир Ответ один – отказ.» – „...Világod eszelős, egy választ ér – piha!” – K. Zs. („... Őrült világodra Egy válasz létezik – az elutasítás.”)

Életének és költészetének utolsó szakasza:

Marina Cvetajeva 1939 júniusában megérkezett hazájába, a Szovjetunióba.⁶³ Ez a visszatérés azonban nemcsak lányával és a férjével való találkozást, hanem a sztálini tisztogatások valamennyi borzalmával való szembesülést is jelentette a költőnő számára. 1939. augusztus 27-én lányát letartóztatták, két hónap múlva pedig, 1939. október 10-én férjét is elvitték, majd 1941. október

⁵⁹ ТУРКОВ 2007, 21.

⁶⁰ ДОСТОЕВСКИЙ 1991, 276.

⁶¹ ДОСЗТОЈЕВСКИЈ 2004, 311.

⁶² MARGALITS 1996, 218.

⁶³ ТРОЯТ 2007, 228.

16-án agyonlőtték.⁶⁴ 1941. június 22-én Németország megtámadta a Szovjetuniót, tehát ekkor már hadban állt vele. Cvetajeva egyedül maradt fiával, verseit pedig nem tudta publikálni. Az állandó rettegés, a bombázások, a nyomor és a magány meghatározták a költőnő akkori lelkiállapotát.

1941. március 6-án írja a «Всё повторяю первый стих» („Az első sort mondogatom” – Baka István fordítása) című versét,⁶⁵ amelyben az intertextualitás síkján Arszenyij Alekszandrovics Tarkovszkij orosz költő és fordító⁶⁶ 1940-ben íródott «Стол накрыт на шестерых» („Hat teríték az asztalon”) című verse⁶⁷ jelenik meg. Tarkovszkij versének felépítése viszonylag egyszerű, visszafogott hangulatot áraszt, amely a vers meghittsége kiteljesedésében, valamint a gyász legfőbb ismérveinek megjelenítésében a mű során fontos szerepet játszik, hiszen hűen tükrözi ezáltal a gyászoló személy halottai hiánya miatti fájdalmát. A költő elhunyt hozzátartozóiról ír, mintha még mindig élnének, ott lennének vele, beszélnének hozzá. Az egész versből sugárzik egyfajta sötét, borongós, álomszerű képzelgés, hiszen Tarkovszkij rokonai valójában nincsenek ott, már meghaltak, a költő tehát vagy elképzelzi vagy álmodja. (A műben ezen opciókat se nem erősíti meg, se nem veti el, meghagyva ezzel a befogadónak a szabad választási lehetőséget és azt, hogy képzelőerejének határtalanságára hagyatkozzon.) Megjelenik Tarkovszkij apja, bátyja és felesége is, akikről a költő ugyancsak jelen időben fogalmaz, holott már sok éve halottak. A gyász szakaszainak fentebb tárgyalt egymásra következője *aszóban forgó versszempontjából azért fontos, mert Tarkovszkij csupa olyan magatartásformát, motívumot, jellegzetességet sorol fel ebben a művében, melyek még életük során jellemezték rokonait, ezzel azt az érzést keltve, mintha a költő nem tudna elszakadni tőlük, tiltakozna „nemlétük” ellen és nem lenne képes szembenézni a haláluk által okozott veszteséggel. Így azt a következtetést vonhatnánk le, hogy Tarkovszkij a vers keletkezésének időpontjában a második, azaz a „tiltakozás” szakaszában van. Ennek azonban két dolog is ellentmond. Egyfelől az, hogy rokonai nem akkor haltak meg, amikor a vers íródott, hanem már sokkal korábban. Másrészt pedig a versre nem jellemző az intenzív, kétségbeesett lelkiállapot, sokkal inkább egyfajta szomorú, de ugyanakkor nyugodt visszaemlékezésnek lehetünk szemtanúi, aminek az első versszakban hangot is ad: «...А среди гостей моих – Горе да печаль...» – „... Vendégeimre viszont – Bánatfelhő száll...”* A pszichológia ugyan elismeri, hogy létezik az a jelenség, hogy a gyászolók még több év után is az elhunyt szeretteikkel álmodnak, ezek az álmok azonban leginkább már csak egyfajta a tudatalattink által küldött, megoldatlan problémáinkra válaszoló üzeneteknek felelnek meg és nem a veszteséggel való szembenézés képtelenségének.⁶⁸ (Ez nyilván a halál bekövetkezése és az elhunytal való álmok között eltelt idő hosszától is függ.) Tarkovszkij esetében a vers keletkezése és az apja halála között több mint húsz év telt el, így tehát megállapíthatjuk, hogy

⁶⁴ Gy. HORVÁTH 2007, 254–255.

⁶⁵ Ld.: Függelék.

⁶⁶ „Tarkovszkij Arszenyij Alekszandrovics (1907–1989) – költő, fordító. Cvetajeva 1940-ben ismerkedett meg vele. ... A „szerelem első látásra” végül nem nőtte ki magát igazi barátsággá. Cvetajeva Tarkovszkijnek szentelte „Az első sort mondogatom” c. versét (1941), amely válaszként is értelmezhető Tarkovszkij „Hat teríték az asztalon” c. versére.” (СААКЯНЦ – МНУХИН 2000, 344.)

⁶⁷ Ld. Függelék.

⁶⁸ POLCZ 2005, 96.

ezt a verset nem magának a halálnak a tudomásulvétele ellen irányuló tiltakozás, sokkal inkább rokonai szeretetének és közelségének hiánya motiválta. A költemény érdekessége még az is, hogy Tarkovszkij sehol, egyetlenegyszer sem mondja ki, hogy a vendégei halottak, csupán utalásokat tesz rá: «...И поют из-под земли Наши голоса.» – „...És zengnek a föld alól Énekünk hangjai”

Ezzel szemben Cvetajeva versében Tarkovszkij versére jellemző borngós hangulatot csupán nyomokban fedezhetjük fel. A költő sötét, viszonylag nyugodt gyászos hangulata a költőnő versében egy kétségbeesett „kiáltással” alakul át. Cvetajeva ezen versében, mindennél jobban „kidomborodnak” költészetének legfőbb sajátosságai, mint a mondatszerkezettel, szavak jelentésével, alakjával, csengésével, metaforákkal, színekkel valamint a rímképletekkel való játék. Cvetajeva sok más verséhez hasonlóan erre a versre is egyfajta emocionális túlfűtöttség jellemző, amely a végén – az amúgy is felfokozott lelkiállapot továbbfokozása által létrejött „csúcsponton” – a reményvesztettség felismerése és a beletörődés által nyer csupán feloldást a költőnő lelkének. Ebben a felfokozott lelkiállapotban egyszerre jelennek meg a magány, a kirekesztettség, az életről való lemondás és a kérés, könyörgés, élni akarás egymásnak ellentmondó motívumai. A nyolc és kilenc szótagokból álló sorok váltakozása, az asszonánc keresztrímek, kiválóan megszerkesztett, kötött és feszes versszerkezetet eredményeznek. Ezzel együtt gyakoriak – mintegy a kimondhatatlan szavakba öntését elősegítendő – az áthajlások, illetve a befejezetlen mondatok, melyek által a vers mondanivalója a szemünkön és tudatunkon kívül más érzékszerveinkre is képes hatni. Cvetajeva szemrehányást tesz Tarkovszkijnek, amiért Őt nem ülteteti le a versben megjelenő asztalához, többi rokonával együtt, amiért a költő Őt nem említi meg művében. Itt fontos megjegyezni, hogy Cvetajeva már az emigrációs évek alatt is végtelenül magányosnak érezte magát, hiszen a szintén Párizsban élő író-, költőtársai nem fogadták be, „kiközösítették,” és az akkoriban Moszkvában uralkodó háborús állapotokkal, valamint szeretteinek elvesztésével való szembesülése után, Cvetajeva magánya csak tovább fokozódott. Érdekes, hogy Tarkovszkij saját versében halottait ülteti maga köré, halottaival beszél, a költőnő pedig, épp ehhez, a nagyrészt elhunytakból álló társasághoz szeretne leülni. Ebben az esetben Cvetajeva ismételtén előrevetíti saját halálát (lásd még „Rovod utad egyre, másom” című vers) egy halott bőrébe bújva. Másfelől azonban az is lehet, hogy az egyedülléttel járó depressziója ebben az időszakban már olyannyira eluralkodik a költőnőn, hogy inkább halottakhoz tartozónak vallja magát, mintsem élőkhöz, vagy egyszerűen csak arról van szó, hogy a valahová való tartozás igénye annyira erős nála, hogy bárkihez – akár Tarkovszkij elhunyt rokonaihoz is – szívesen tartozna, ha azok befogadnák őt. Már az első versszakban bepillantást nyerhetünk a vers legfőbb problematikájába, valamint az intertextualitás meglétére. A Tarkovszkij versére való reflexió az első versszak utolsó előtti sorában nyilvánul meg egy – Tarkovszkij versből átvett – idézet formájában. Az adott kérdés, „szemrehányás,” problémakör tárgyának pedig már az első versszak utolsó sorában hangot ad azzal, hogy kereken kimondja, megfogalmazza: hiányzik a hatodik teríték az asztalról.

«Всѣ повторяю первый стих И всѣ переправляю слово: – «Я стол накрыл на шестерых»... Ты одного забыл – седьмого...» ¹²	„Az első sort mondogatom, s egy szót javítok át, csak egyet: – „Hat teríték az asztalon...” A hetediket elfeledted...” ¹³ (Baka István fordítása)
---	--

A második versszakban *éppen* az az érdekes, amit magyar nyelvre nem lehet lefordítani. A versszak első két sorában Cvetajeva kimondja azt, amit a vers folyamán megpróbál majd bizonyítani és végig hangoztatni fog, hogy hatan márpedig nem boldogok, – vele együtt, heten lennének csak azok. Azután az utolsó sorban megjelennek az orosz «Седьмого és седьмую» (hetedik) sorszámnevek, tehát a hímnemű és a nőnemű változat ragozott alakjai. Cvetajeva ugyanis ezt kérdezi: «...Как мог ты за таким столом Седьмого позабыть – седьмую...» («...Egy ilyen asztal mellől épp A hetedik miért hiányzik?...» – Baka István fordítása.) Ebben az esetben Baka István „hetedik” fordítása helytálló, hiszen a magyar nyelvtanban, – az orosz nyelvtannal ellentétben – egyetlen szófajnál sem különböztetünk meg úgynevezett grammatikai kategóriába tartozó nemeket. Az orosz nyelv azonban megkülönbözteti a hímnemű, a nő-, és a semlegesnemet, így ha kizárólag a szöveg értelmét próbálnánk meg visszaadni, – csupán a szemléltetés és a vers mondanivalójának pontosabb értelmezése kedvéért –, a második versszak utolsó két sora valahogy így hangzana magyar fordításban: „...Egy ilyen asztal mellől épp A hetedik *embert* miért feledted – a hetedik *nő*...” Érezhető, hogy magyarul ez nem adja vissza az eredeti ritmikáját, ellenben a vers tartalmának szempontjából ez a két szó igen fontos szerepet játszik, hiszen közelebb visz minket a lényeg megértéséhez – amit a költő seholy nem mond ki, csupán céloz rá: hogy az a bizonyos hetedik, akit Tarkovszkij „elfelejtett” megemlíteni művében, az ő maga. Ezen kívül ez az egyik legjobb példa arra, hogy Cvetajeva milyen szívesen és tehetséggel időzött a szavak morfológiai különbségeinél. Mondanivalóját tekintve a harmadik versszak is egyfajta kulcsfontosságú szerepet tölt be, hiszen – azzal együtt, hogy a lelkiállapot további fokozásának érdekében folytatólagosan hangoztatja, nem boldogok hatan – az utolsó sorban kijelenti: akit nem hívtak meg – ő, maga –, az a legszomorúbb. («...Печально – им, печален – сам, Непозванная – всех печальней...» – „...Búsulnak, s bús vagy már te is, de legbúsabb, kit meg se hívtak...” – B. I.) Aztán, az ötödik versszakban „megtörik a jég”. Cvetajeva – Bakcsi György szavaival élve „a gyors beszéd hangulatát árasztva”⁶⁹ – zárójelben, mintegy csak a felsorolás kedvéért, „megemlíti”, kik is tartoznak Tarkovszkij asztal köré ültetett társaságába. Zárójellel érzékeltetve, hogy ez nem annyira lényeges, a lényeg ugyanis ez után következik, zárójel nélkül, felkiáltójellel a végén. Cvetajeva itt végre kinyilatkoztatja: heten vannak, hiszen ő is a világon van.

⁶⁹ „...Cvetajeva kivételes értője volt a szó-szerkesztésnek: szinte teljesen szó-gesztusokra, cselekvést kifejező szavakra épít. Új szintakszist teremt magának elhagyott szavakat pótló gondolatjelekből, a gyors beszéd hangulatát visszaadó lázas ritmusokból, aforizmákból, inkább csak sejtető, mint tudtul adó tömörségből. Felfokozott drámaisággal, szinte eszköztelenül tudta felidézni a perc hangulatát és szomorú életének nagy főkérdését...” (BAKCSI 1967, 201.)

«... Как мог, как смел ты не понять, Что шестеро (два брата, третий – Ты сам – с женой, отец и мать) Есть семеро – раз я на свете!...» ¹⁴	„...Nem érted, fel se foghatod: a hat (magad, a két fivéred, apád, anyád és asszonyod) hét lesz – hisz én e földön élek!...” ¹⁵ (Baka István fordítása)
---	--

A következő két versszak, mind a mondanivaló szempontjából, mind pedig a szerkezet szempontjából, szintén elég nehezen fordítható. A hatodik versszak utolsó két sorában a lírai „én” azt mondja, hogy „látomásszerű kísértet akar lenni az élők között.” Ismételten a halott szerepében mutatkozik meg, a halott maszkját ölti fel magára, ami pedig azért ellentmondásos, mert éppen Tarkovszkij rokonai azok, akik már nincsenek az élők között versében, Cvetajeva ezzel ellentétben pedig még él. Nem csak ennél a versszaknál, hanem később is a vers folyamán bizonyos bepillantást nyerhetünk Cvetajeva élethez való hozzáállásába, életfelfogásába. Azzal ugyanis, hogy Tarkovszkij halottait élőknek titulálja, az élőket pedig (saját magát) halottnak, azt állítja, hogy nem a tényleges (fizikai értelemben vett) „lét” vagy „nemlét” számít, hiszen egy hús-vér ember hiába hall, lát, beszél, lélegzik, egyszóval hiába létezik a Földön, ha életében semmi jót, szépet, érdemlegeset vagy örömtelit nem tesz, egyszóval olyan csendesen és szürkén viselkedik, hogy a többi (halott vagy akár élő) ember számára egy kísértet benyomását kelti. Ebből a szempontból pedig, a költő számára teljesen mintegy, hogy az illető önszántából választja ezt az utat magának, vagy az életkörülményei kényszerítik bele ebbe a helyzetbe. Ez rendkívül fontos, hiszen Cvetajeva – csakúgy, mint a többi versében, itt is – élni akar, verseket írni, emberekkel együtt lenni (amit Tarkovszkij halottai meg is tesznek, ellentétben vele, az élővel), alkotni. Ennek hangot is ad azzal, hogy kérdőre vonja a költőt, miért nem ültette le asztalához, hiszen ő is jelen van még a világban. Ezután következik a vers talán legelkeseredettebb vallomása, amit a költő egy zárójelbe tett áthajlás segítségével érzékeltet.

«... Чем пугалом среди живых – Быть призраком хочу – с твоими, (Своими).. Робкая как вор, О – ни души не задевая! –...» ¹⁶	„...Rémalakom előoson – élők – közöttetek – kísértet leszek... Lopakodó, szerény – egy lélekhez sem érve! –, halkan...” ¹⁷ (Baka István fordítása)
---	--

A hatodik versszak utolsó szavát és a hetedik versszak első, zárójelbe tett szavát szintén lehetetlen lefordítani magyarra úgy, hogy közben szöveghű legyen, illetve a vers szerkezetének, valamint rímképletének egyidejűleg is megfeleljen. Ha ezektől, illetve a magyar nyelvtani szabályoktól mind eltekintünk, és megint kizárólag a vers mondanivalójára szorítkozunk, következőképpen fordíthatnánk le magyarra ezt a részt: „...Kísértetszerű látomás akarok lenni – a tieddel, (Az enyéimmel)...” Ez a rész megmutatja, hogy Cvetajeva már maga sem tudja, ki ő, mi ő, kihez vagy kikhez tartozik, vagy hogy egyáltalán tartozik-e valakihez. Magánya olyannyira eluralkodik rajta,

hogy még Tarkovszkij elhunyt rokonaihoz is szívesebben tartozna, mintsem hogy elfogadja az örök egyedüllétet. A nyolcadik versszak egy hangsúlyos felkiáltással, ütem eggyel kezdődik («...Раз! – опрокинула стакан!...» – „...Most! – fellököm óvatlanul poharam!...” – B. I.) Majd, a kilencedik versszak elejét hangsúlytalan taktussal nyitja, ezután következik egy gondolatjel formájában a levegővétel érzékeltetése, és végül a hangsúlyos ütemet egy felkiáltójellel nyomatékosítja. Ezt a szerkezetet, egymás után, kétszer is megismétli. («...И – гроба нет! Разлуки – нет!...» – „...S – nincs sír! Nincs elválás se már!...” – B. I.) Mondanivalóját tekintve a kilencedik versszak első két sora ismét érdekes, s megint csak nem lehet pontosan visszaadni az értelmét úgy, hogy közben ne vesszen el a vers ritmikája. Baka István fordításában ez a versszak így hangzik:

«... И – гроба нет! Разлуки – нет! Стол расколдован, дом разбужен. Как смерть – на свадебный обед, Я – жизнь, пришедшая на ужин...» ¹⁸	„...S – nincs sír! Nincs elválás se már! Asztalodat visszavarázslom. Mint lakodalmon a halál, én élet voltam vacsorádon...” ¹⁹ (Baka István fordítása)
--	---

Egészen pontosan azonban, a második sor értelmét a következőképpen tudnánk visszaadni: „...Az asztalt visszavarázsták, a házat felébresztették...” Itt tehát, ismételten kétféleképpen értelmezhetjük a művet. Egyfelől lehet, hogy valóban ő az, aki az „elválás,” a „sír” és a hasonlóan sötét értelmű dolgokat eltünteti a társaságból, visszavarázsolja az asztalt és felébreszti a házat. Ebben az esetben pozitív, élettel összekapcsolható jelzőkkel ruházza fel saját magát, s ezzel mintegy kiköszörli a befogadót Tarkovszkij halottas, szürke, gyásszal terhes állapotából. Másrészt azonban ha a szó szerinti értelmezésnél maradunk, az az érzésünk is lehet, hogy Cvetajeva itt már csupán egy nyugodt közegre, társaságra vágyik, ahol megkaphatja a sorstól a halotti csendre, illetve a búcsúra való jogot. A nagy zűrzavarban, felfordulásban, rohanásban azonban a sors megtagadja tőle a nyugalomra való jogot, nem oldozza fel gyötrelmei alól.

Majd az utolsó két sorban megjelenik a halál és az élet, mint két, egymással szemben álló fogalom. Változó lelkiállapotnak lehetünk szemtanúi, hiszen az utolsó előtti sorban ő mint maga a halál jelenik meg az élet szimbólumaként is értelmezhető lakodalmi ebéden, majd ezt követően, ő mint maga az élet jön el a valamiről való (le)késés szimbólumaként is felfogható vacsorára. Először tehát ő a halál, aki megzavarta a lakodalmat ünneplő nép ebédjét, majd ő az élet, aki későn, csupán a vacsorára tudott megérkezni. Bárhogyan is értelmezzük, ez a két sor mindenképpen ellentmondásos, ambivalens ellentétekkel teli, impulzív és disszonáns hangulatot áraszt, amelyben a konzonanciának, feloldásnak legcsekélyebb szikráját sem érezzük. Az utolsó versszakban végül ez a túlfűtött lelkiállapot némiképpen lehül és tudomásul veszi a megmászhatatlan tényeket: őt nem ültették le az asztalhoz, ő nem tartozik Tarkovszkij társaságához. Ez a vers tehát – sok más művéhez hasonlóan (lásd például „Tetszik, hogy nem magától lángolok” című vers) – a fájdalom kimondása által nyer megnyugvást, melyet tulajdonképpen nem is lehet megnyugvásnak nevezni, sokkal inkább egyfajta reményvesztett – de érzelmileg mindenképpen lecsillapodott – rezignációnak.

„1941. augusztus 8-án, sok más író- és költőtársával együtt elutazott Csisztopolba, majd onnan, augusztus 18-án tovább, Jelabugába.” Miután helyzete annyira kilátástalanná vált, hogy már a

mindennapi betevő falatot sem tudta előteremteni (sem magának, sem a fiának), „augusztus 26-án visszautazott Csisztopolba, hogy kérvényezze, vegyék fel legalább mosogatónői állásra, a Litfond ősszel nyíló étkezőjébe.” „Augusztus 28-án, visszatért Jelabugába, de az őst már nem élte meg. 1941. augusztus 31-én, vasárnap, jelabugai házában, felakasztotta magát.”⁷⁰

Összegzés

Cvetajeva személyiségének, de még inkább művészetének legfőbb sajátosságait a gyászhoz illetve a halálhoz való hozzáállás tekintetében úgy tudnánk összefoglalni, hogy a költőnő „korai költészetében még a halál lehetősége elleni lázadásnak lehetünk szemtanúi,” majd „későbbi költészetében egyfajta játékszernek tekinti azt, játszik a halál fogalmával,” késői költészetében pedig már megjelenik „a halál tragikus felfogása, az egész világtól való elszakadás szimbólumaként.”⁷¹ Marina Cvetajeva poétikájának jellegzetességeiben világosan megmutatkozik, hogy nemcsak személyes kötődése volt a halálhoz (tragikus életkörülményeinek köszönhetően), hanem egy objektív, egységes halál-filozófiát is kialakított művészetében. Annak ellenére azonban, hogy az adott vers mondanivalója néha másra enged minket következtetni, Cvetajeva verseiben hihetetlenül erős élni akarást, élet utáni vágyat érezhetünk. Ennek köszönhetően a költőnő poétikája mindvégig rendkívül „emberi,” „emberközeli” marad, hiszen csak az ember képes ilyen elkeseredetten és szenvedélyesen könyörögni Istenhez a feloldozásért és az életéért, bármilyen kilátástalan vagy nehéz legyen is az. Cvetajeva szinte előre látta közelgő halálát. 1936-ban a következő sorokat írta barátnőjének, a cseh írónőnek és fordítónak, Anna Tyeszkovának: „Kedves Anna Antonovna, elutazásom – sötét felhője alatt élek. Egyelőre semmiféle reális dolog nincsen kilátásban, igaz – érzéseim számára – nincs is szükségem semmi reálisra. Úgy érzem, hogy életem kettétörik és hogy ez már sorsom végének – legeslegvége.”⁷²

⁷⁰ СААКЯНЦ – МНУХИН 2000, 323.

⁷¹ МАСЛОВА 2004, 112–121.

⁷² «...Собственную смерть она предвидела. Так, собираясь в СССР, она писала Анне Тесковой 29 марта 1936 года: «Дорогая Анна Антоновна, живу под тучей – отъезда. Еще ничего реального, но мне – для чувств – реального не надо. Чувствую, что моя жизнь переламывается пополам и что это ее – последний конец...» (МАСЛОВА 2004, 122.)

Függelék

Идешь, на меня похожий...	Rovod utad egyre, másom...
Идешь, на меня похожий, Глаза устремляя вниз. Я их опускала – тоже! Прохожий, остановись!	Rovod utad egyre, másom, szemed földre szegezéd: én is így – épp így csináltam! Jövevény, megállj ehelyt!
Прочти, – слепоты куриной И маков набрав букет, Что звали меня Мариной И сколько мне было лет.	Olvasd – s szedd, gyűljön csokorban farkasvaksághoz pipacs –, hogy névre Marina voltam, s hogy hány évig voltam az.
Не думай, что здесь – могила, Что я появлюсь, грозя... Я слишком сама любила Смеяться, когда нельзя!	Ne félj, hogy ez sír – vagy engem rémlátomás visszahoz... Én mindig akkor szerettem nevetni, mikor tilos!
И кровь прилиwała к коже, И кудри мои вились... Я тоже была, прохожий! Прохожий, остановись!	Bőröm feszítette vérem, hajam hullámot vetett... Jövevény, én, én is éltem, jövevény, megállj ehelyt!
Сорви себе стебель дикий И ягоду ему вслед, – Кладбищенской земляники Крупнее и слаще нет,	Szár után gázolj a gyomba, szüreteld le a bogyót – a temetői szamóca legédesebb, legnagyobb.
Но только не стой угрюмо, Главу опустив на грудь Легко обо мне подумай, Легко обо мне забудь.	Ne állj földbe gyökerezve, be ne húzzad a nyakad; csak úgy jussak eszedbe, csak úgy feledésnek adj.
Как луч тебя освещает! Ты весь в золотой пыли... – И пусть тебя не смущает Мой голос из-под земли.	Káprázom tündökletedben! Színarany rajtad a por... – Hát ne bánj, ne vess ügyet sem hangomra a föld alól.
Коктебель, 3 мая 1913	Koktebel, 1913. május 3. N. Kiss Zsuzsa fordítása

Мне нравится, что Вы больны не мной...

Мне нравится, что вы больны не мной,
Мне нравится, что я больна не вами,
Что никогда тяжелый шар земной
Не уплывет под нашими ногами.
Мне нравится, что можно быть смешной –
Распущенной – и не играть словами,
И не краснеть удушливой волной,
Слегка соприкоснувшись рукавами.

Мне нравится еще, что вы при мне
Спокойно обнимаете другую,
Не прочтите мне в адовом огне
Гореть за то, что я не вас целую.
Что имя нежное мое, мой нежный, не
Упоминаете ни днем ни ночью – всуе...
Что никогда в церковной тишине
Не пропоют над нами: аллилуйя!

Спасибо вам и сердцем и рукой
За то, что вы меня – не зная сами! –
Так любите: за мой ночной покой,
За редкость встреч закатными часами,
За наши не-гулянья под луной,
За солнце не у нас на головах, –
За то, что вы больны – увы! – не мной,
За то, что я больна – увы! – не вами.

3 марта 1915

Tetszik, hogy nem magától lángolok...

Tetszik, hogy nem magától lángolok,
Tetszik, hogy nem miattam ég a láztól,
Hogy Földgolyónkon biztos állhatok,
S magát sem féltsem semmi sorscsapástól.
Tetszik, hogy bárhogya bármit mondhatok,
És nemtörődöm lomposság se gátol,
Nem önt el pír, s csöppet sem izgulok,
Ha ujjunk néha összeér magától.

Tetszik továbbá az, hogy fesztelen
Ölelget bárki mást, hiába nézem,
S nem vetne kárhozat tüzére sem,
Ha nem magával csókolózom éppen.
Hogy, kedvesem, kedves, szelíd nevem
Sem éjjel, sem nappal nem ejti – semmikép-
pen...
Hogy halleluját ünnepélyesen
Nem értünk zengnek templom hűvösében.

Most tiszta szívemből hálát adok,
Hogy – öntudatlan! – ezt kapom magától,
Hogy éjjelente nyugton alhatok
A naplementi gyér találkozástól,
Hogy kint a holdfény nem reánk ragyog,
Hogy nap fejünk fölött sosem világol, –
Hogy – sajnos! – nem magától lángolok,
Hogy – sajnos! – nem miattam ég a láztól!

1915. március 3.

Galgóczy Árpád fordítása

Стихи к Блоку 1 Имя твое – птица в руке, Имя твое – льдинка на языке, Одно-единственное движение губ. Имя твое – пять букв. Мячик, пойманный на лету, Серебряный бубенец во рту. Камень, кинутый в тихий пруд, Всхлипнет так, как тебя зовут. В легком щелканье ночных копыт Громкое имя твое гремит. И назовет его нам в висок Звонко щелкающий курок. Имя твое – ах, нельзя! – Имя твое – поцелуй в глаза, В нежную стужу недвижных век, Имя твое – поцелуй в снег. Ключевой, ледяной, голубой поток. С именем твоим – сон глубок. 15 апреля 1916	Versek Blokhoz 1 Neved madárfiók tenyeremben. Neved mint jégcsap, üdíti nyelvem. Szájmozdulat, egy-rezzenetű. Neved – négy betű... Szép labda, égbe szökellő. Ezüstszivű csengő. Csendes tóba vetett kavics visszhangja neved. Döndül tompa zenével, mint éji lódobogás, úgy enyész el. Verdes, mint a magány homlokodhoz szorított fegyver ravaszán. Neved – tudod, mi nekem? Neved csók lehunyt szememen. Dermedt századok fagya enged hóra hullt csókjára nevednek. Kék csobogású, hűs italom neved, álom, mély nyugalom. 1916. április 15. Rab Zsuzsa fordítása
---	---

2

Нежный призрак,
Рыцарь без укоризны,
Кем ты призван
В мою молодую жизнь?

Во мгле – сизой
Стоишь, ризой
Снеговой одет.

То не ветер
Гонит меня по городу,
Ох, уж третий
Вечер я чую врага.

Голубоглазый –
Меня – сглазил
Снеговой певец.

Снежный лебедь
Мне под ноги перья стелет.
Перья реют
И медленно никнут в снег.

Так по перьям,
Иду к двери,
За которой – смерть.

Он поет мне
За синими окнами,
Он поет мне
Бубенцами далекими,

Длинным криком,
Лебединым кликом –
Зовет.

Милый призрак!
Я знаю, что все мне снится.
Сделай милость:
Аминь, аминь, рассыпья!

Аминь.

1 мая 1916

2

Gyöngéd kísértet,
gáncs nélküli lovag,
ki hívott téged
fiatal életembe?

Kéklő ködökben,
hóköntösödben
álltal élém.

Nem, nem a széllel
űzetem a városban.
Ó, már három éjjel
a gonosszal álmodtam.

Kék szeme átok,
megbabonázott –
hó dalnoka.

Hóhattyu hintett
elébem tollat.
Tollak keringnek,
s havakba fúlnak.

Tollakra lépek,
ajtóhoz érek –
túl a halál vár.

Ő dalol nékem
kék ablakon átal,
ő dalol nékem
csengettyűk szavával.

Messze rikoltva,
hattyui torka
hív-hivogat.
Kedves kísértet!
Álom vagy csupán nekem.
Kérlelve kérlek:
hullj szét, ámen, úgy legyen!

Ámen!

1916. május 1.

3

Ты проходишь на запад солнца,
Ты увидишь вечерний свет,
Ты проходишь на запад солнца,
И метель замечает след.

Мимо окон моих – бесстрастный –
Ты пройдешь в снеговой тиши,
Божий праведник мой прекрасный,
Свете тихий моей души.

Я на душу твою – не зарюсь!
Нерушима твоя стезя.
В руку, бледную от лобзаний,
Не вобью своего гвоздя.

И по имени не окликну,
И руками не потянусь.
Восковому святому лику
Только издали поклонюсь.

И, под медленным снегом стоя,
Опущусь на колени в снег,
И во имя твое святое,
Поцелую вечерний снег –

Там, где поступью величавой
Ты прошел в гробовой тиши,
Свете тихий – святая славы –
Вседержитель моей души.

2 мая 1916

3

Elmész a messzi napnyugatra,
az esti fényt meglátod ott,
elmész a messzi napnyugatra,
hófúvás törli el nyomod.

Házam előtt, hó-némaságot
átszelve, visz tovább utad,
igaz szívű, Istentől áldott,
ki lelkem fényessége vagy.

Nem irigylem, hogy a te lelked
rendíthetetlen célt követ.
Én csókoktól sápadt kezednek
húsába nem verek szöveget.

Én neveden se szólogatlak,
és nem nyújtom feléd kezem.
Viaszos, szent orcád előtt csak
távolról hajtom meg fejem.

S a lassú hóhullásban állva,
letérdelek a szűz havon,
és a te szent neved kiáltva,
az est havát megcsókolom –

ott, hol utad – hó-némaságot
átszelve – vitt fenségesen,
fényem, dicsőség kelyhe, áldott,
uralkodj árva lelkemen!

1916. május 2.

4

Зверю – берлога,
Страннику – дорога,
Мертвому – дроги.
Каждому – свое.

Женщине – лукавить,
Царю – править,
Мне – славить
Имя твое.

2 мая 1916

4

A vadnak odúja,
vándornak az útja,
holtnak síri nyugta:
jusson, mi jár, mindenkinek.

Dámának a kacérkodás,
a cárnak az uralkodás,
de nékem nem kell semmi más –
csak magasztalni nevedet.

1916. május 2.

5

У меня в Москвет – купола горят,
У меня в Москве – колокола звонят,
И гробницы, в ряд, у меня стоят, –
В них царицы спят и цари.

И не знаешь ты, что зарей в Кремле
Легче дышится – чем на всей земле!
И не знаешь ты, что зарей в Кремле
Я молюсь тебе – до зари.

И проходишь ты над своей Невой
О ту пору, как над рекой-Москвой
Я стою с опущенной головой,
И слипаются фонари.

Всей бессонницей я тебя люблю,
Всей бессонницей я тебе внемлю –
О ту пору, как по всему Кремлю
Просыпаются звонари.

Но моя река – да с твоей рекой,
Но моя рука – да с твоей рукой
Не сойдутся, Радость моя, доколь
Не догонит зря – зари.

7 мая 1916

5

Az én Moszkvámban kupolák ragyognak,
az én Moszkvámban harangok bongnak,
az én Moszkvámban sírok sorakoznak,
bennük sok cár és cárnő álmodik.

S te nem tudod, hogy hajnalban a Kremlben
tisztább a lég, mint földön és a mennyben!
S te nem tudod, hogy hajnalban a Kremlben
én imádkozom hozzád – hajnalig.

És hídra lépve Névád átszeled,
amikor én Moszkva-folyóm felett
alázattal lehajtom fejemet,
s a lámpák fénye összeolvad itt.

Álmatlanságommal szeretlek téged,
álmatlanságommal figyellek, nézlek,
mikor a kreml szász harang felébred,
s bongás a bongással megütközik.

Csupán folyóvizem folyóvizeddel,
csupán az én kezem a te kezeddal
nem érhet össze, Boldogságom, míg nem
ér el a hajnalom – hajnalodig.

1916. május 7

6

Думали – человек!
И умереть заставили.
Умер теперь. Навек.
– Плачьте о мертвом ангеле!

Он на закате дня
Пел красоту вечернюю.
Три восковых огня
Треплются, суеверные.

Шли от него лучи –
Жаркие струны по снегу.
Три восковых свечи –
Солнцу-то! Светоносному!

О, поглядите – как
Веки ввалились темные!
О, поглядите – как
Крылья его поломаны!

Черный читает чтец,
Крестятся руки праздные...
– Мертвый лежит певец
И воскресенье празднует.

9 мая 1916

6

Úgy hitték, földi lény!
S halálba kergették legott.
Kihunyt az égi fény.
– Halott angyalt sirassatok!

Ő élte alkonyán
napszentületről dalt dalolt.
Leng három gyertyaláng,
és babonás-kék füstöt ont.

Árasztva fény sugárt,
húrt zengetett forralt havon.
A három gyertyaláng
égett, akár a napkorong.

Ó, nézzétek, hogyan
sötétlenek szemhéjai!
Ó, nézzétek, hogyan
törtek le büszke szárnyai!

Felolvas feketén,
tolong tunyán a publikum...
– A dalnok holt a vén,
torát ülő vasárnapon.

16. május 9.

7

Должно быть – за той рощей
Деревня, где я жила.
Должно быть – любовь проще
И легче, чем я ждала.

– Эй, идолы, чтоб вы сдохли! –
Привстал и занес кнут.
И окрику вслед – охлест,
И вновь бубенцы поют.

Над валким и жалким хлебом
За жердью встает – жердь.
И проволока под небом
Поет и поет смерть.

13 мая 1916

7

Úgy tetszik, túl a berken
falum tárul majd élém.
Úgy tetszik, őt szeretnem
egyszerűbb, mint hittem én.

– Fúlj a sárba, rusnya pára! –
Ostor lendül, meghajol,
s lecsap vad csattanással,
s újra csengettyű dalol.

Rengő, tengő gabonában
pózna mellett pózna áll,
s drót feszül, dalol magában,
s egy szó a dal: halál.

1916. május 13.

(Baka István fordítása)

8

И тучи оводов вокруг равнодушных кляч,
И ветром вздутый калужский родной кумач,
И посвист перепелов, и большое небо,
И волны колоколов над волнами хлеба,
И толк о немце, доколе не надоест,
И желтый-желтый – за синею рощей – крест,
И сладкий жар, и такое на всем сиянье,
И имя твое, звучащее словно: ангел.

18 мая 1916

8

Bögyörajok felhőznek az álmos kedvü gebékre,
és lángpiros kalugai ing hólyagzik a szélbe,
és fűrj kiált, és nagy kerek ég homorul rám,
és árad a rozshullámra harangszóhullám,
és lomha beszéd, hogy: így meg úgy, az a német,
és messze gyalult fakereszt sáfrányszine éget,
és édes hőség dárdáz fénysugarakkal,
és újra neved – zeng, mint ez a szó zeng: angyal.

1916. május 18.

(Rab Zsuzsa fordítása)

9

Как слабый луч сквозь черный морок адов

—

Так голос твой под рокот рвущихся
снарядов.

И вот в громах, как некий серафим,
Оповещает голосом глухим, —

Откуда-то из древних утр туманных —
Как нас любил, слепых и безымянных,
За синий плащ, за вероломства — грех...
И как нежнее всех — ту, глубже всех

В ночь канувшую — на дела лихие!
И как не разлюбил тебя, Россия.

И вдоль виска — потерянным перстом
Все водит, водит... И еще о том,

Какие дни нас ждут, как Бог обманет,
Как станешь солнце звать — и как не

встанет...

Так, узником с собой наедине
(Или ребенок говорит во сне?),

Предстало нам — всей площади широкой! —
Святое сердце Александра Блока.

9 мая 1920

9

Mint fénysugár gyehennaárnyakon,
hatolt a hangod át a robbanásokon.

S ím: dörgések közt, mint szeráf, komor
fenséggel szólván, mindent felsorol —

zendülve régi, ködös reggelekből,
hogy minket — vakokat — hogy szeretett ő,
kék köpenyünkért, bűneink megértve...
S legjobban azt, ki legmélyebben éjbe

zuhant — vad végzetébe — egykoron!
S téged se gyűlölt meg, Oroszhonom.

S halántékát tétova ujja még
simítja egyre... S arról is beszélt,

mily napok várnak ránk, hogy csal meg
Isten,
s hogy hívod a napot — s nem jó fel az sem.

Így szóltál, önmagadba zárt rabod.
(Vagy tán a gyermek álmában motyog?)

Elébünk tárul — lelkünkben ragyoghat! —
szentséges szíve Alekszandr Bloknak.

1920. május 9.

10

Вот он – гляди – уставший от чужбин,
Вождь без дружин.

Вот – горстью пьет из горной быстрины –
Князь без страны.

Там все ему: и княжество, и рать,
И хлеб, и мать.

Красно твое наследие, – владей,
Друг без друзей!

15 августа 1921

10

Nézd! – megunt idegenből visszatér,
had nélküli vezér.

Markát a menny vizébe meritő
hazátlan herceg ő.

Mindene ott van: földje, serege,
kenyere és anyaöle.

Szép hercegséged – fogd a jogarát,
baráttalan barát!

1921. augusztus 15.

(Baka István fordítása)

11

Останешься нам иноком:
Хорошеньким, любименьким,
Требником рукописным,
Ларчиком кипарисным.

Всем – до единой – женщинам,
Им, ласточкам, нам, венчанным,
Нам, злату, тем, сединым,
Всем – до единой – сыном

Останешься, всем – первенцем,
Покинувшим, отвергнувшим,
Посохом нашим странным,
Странником нашим ранним.

Всем нам с короткой надписью
Крест на Смоленском кладбище
Искать, всем никнуть в черед,
Всем,, не верить.

Всем – сыном, всем – наследником,
Всем – первеньким, последненьким.

15 августа 1921

11

Maradsz nekünk a szerzetes,
jóságos és szerelmes,
kézzel írt ima tára,
ciprusfa skatulyácska.

A nőknek – valamennyinek,
fecskék vagy koszorús fejek,
arany vagy ősz hajúak –,
mindőnknek a fiunk vagy,

maradsz a legelső szülött,
elhagyatott és száműzött,
pásztorbot, sose látott,
elől járó zarándok;

szűkszavú fejfát kereső
végig Szmolenszki-temetőn
főnk horgasztani kelljen,
mert... hitetlen.

Mindnek fiú, mindnek utós,
elsőnk és végsőnk egymagad.

1921. augusztus 15.

(N. Kiss Zsuzsa fordítása)

12

Други его – не тревожьте его!
 Слуги его – не тревожьте его!
 Было так ясно на лице его:
 Царство мое не от мира сего.

Вещие вьюги кружили вдоль жил,
 Плечи сутулые гнулись от крыл,
 В певчую прорезь, в запекшийся пыл –
 Лебедем душу свою упустил!

Падай же, падай же, тяжкая медь!
 Крылья извели право: лететь!
 Губы, кричавшие слово: ответь! –
 Знают, что этого нет – умереть!

Зори пьет, море пьет, – в полную сыть
 Бражничают. – Панихид не служить!
 У навсегда повелевшего: быть! –
 Хлеба достанет его накормить!

15 августа 1921

12

Társai – ne háborgassátok!
 Szolgái – ne háborgassátok!
 Orcáján tündökölni látom:
 nem evilági az országom.

Jóslatvihara el nem ülhet,
 vállai szárnytól nehezülnék,
 éneklő részbe, alvadt hévbe –
 hattyúként szállt a lelke égbe!

Réz terhe, hullj le, hullj a sárba!
 Szárnyát a mennybe vonzza vágya,
 kiált a száj, még választ várna –
 s nincs semmi más – csak a halála!

Hajnalt iszik, tengert – az égben
 korhelykedik. – Hát tor se legyen!
 Ki rendelé – örökön éljen! –,
 az részeltesse kenyérében.

1921. augusztus 15.

13

А над равниной –
Крик лебединый.
Матерь, ужель не узнала сына?
Это с заоблачной – он – версты,
Это последнее – он – прости.

А над равниной –
Вещая вьюга.
Дева, ужель не узнала друга?
Рваные ризы, крыло в крови...
Это последнее он: – Живи!

Над окаянной –
Взлет осиянный.
Праведник душу урвал – осанна!
Каторжник койку – обрел – теплынь.
Пасынок к матери в дом. – Аминь.

Между 15 и 25 августа 1921

13

S a sík felett
hattyú lebeg.
Anyám, fiadat meg sem ismered?
Felhőkön túlról szól, az égben,
végszózata: – Bocsáss meg nékem!

S a sík felett
jós fürgeteg.
Szűz, választottad meg sem ismered?
Tépett az inge, szárnya csupa vér...
Szól hozzád végszózata: – Él!

Síralomvölgy felett
tündöklőn égbe megy.
Szentséges lelke elszállt: – Üdv neked!
A kényszermunkás priccs-zugára rálel.
Anyjához tér az árva. – Ámen.

1921. augusztus 15. és 25. között

14

Не проломанное ребро –
Переломленное крыло.

Не расстрельщиками навыйлет
Грудь простреленная. Не вынуть

Этой пули. Не чинят крыл.
Изуродованный ходил.

=====

Цепок, цепок венец из терний!
Что усопшему – трепет черни,

Женской лести лебяжий пух...
Проходил, одинок и глух,

Замораживая закаты
Пустотою безглазых статуй.

Лишь одно еще в нем жило:
Переломленное крыло.

Между 15 и 25 августа 1921

14

Nem borda, megroppant-hasadt –
a szárny, amely kettészakadt.

Nem is a mellkasba fúródott
golyó ütése. Ezt az ólmot

ki nem veszik. A szárny lehull.
Járt megcsónkítva, szótlanul.

=====

A koszorúja csupa tüske!
Mit ér a holtnak éjek üszke,

asszonyhízélgés hattyupelyhe...
Ment csak, maga elé meredve,

És megdermesztett minden estét
a fejetlen szoborüresség.

S nem élt más benne ezalatt:
csak szárnya, mely kettéhasadt.

1921. augusztus 15. és 21. között

15 Без зова, без слова, – Как кровельщик падает с крыш. А может быть, снова Пришел, – в колыбели лежишь? Горишь и не меркнешь, Светильник немногих недель... Какая из смертных Качает твою колыбель? Блаженная тяжесть! Пророческий певчий камыш! О, кто мне расскажет, В какой колыбели лежишь? "Покамест не продан!" Лишь с ревностью этой в уме Великим обходом Пойду по российской земле. Полночные страны Пройду из конца и в конец. Где рот-его-рана, Очей синеватый свинец? Схватить его! Крепче! Любить и любить его лишь! О, кто мне нашепчет, В какой колыбели лежишь? Жемчужные зерна, Кисейная сонная сень. Не лавром, а терном – Чепца остроzubая тень. Не полог, а птица Раскрыла два белых крыла! – И снова родиться, Чтоб снова метель замела?!	15 Jajszó nélkül estél, mint tetőfedő, a mélybe. Vagy csak visszamentél bölcsőd ringató ölébe? Lángolsz, el nem alvó mécses, sorsodat betöltöd... Ó, melyik halandó néember ringatta a bölcsőd? Boldog a te terhed! Próféta-nád, dalra csengő! Ki mondja nekem meg, rejteked miféle bölcső? „Míg csak el nem adnak!” Félte téged, űzve-lökve, én Oroszhonomnak földjét járom körbe-körbe. Tájakat bejárom, éjt és nappalt átboldyongva. Hol a nyílt-seb-száj, hol szürke-kék pupillaólmá? Kapd el! El ne engedd! Őt csakis szeretni kéne! Ki súgna nekem meg, milyen bölcső rejt ölébe? Gyöngyök sora csüng le álmos, baldachinos ágyra. nem babér, de túske – főkötdnek csipkeárnya. Madár, nem a függöny, nyitja hósín szárnyait szét. – Élj ismét a földön, s hóviharba vessz el ismét?
--	---

Рвануть его! Выше! Держать! Не отдать его лишь! О, кто мне надышит, В какой колыбели лежишь? А может быть, ложен Мой подвиг, и даром – труды. Как в землю положен, Быть может, – проспий до трубы. Огромную впалость Висков твоих – вижу опять. Такую усталость – Ее и трубой не поднять! Державная пажить, Надежная, ржавая тишь. Мне сторож покажет, В какой колыбели лежишь. 22 ноября 1921	Tépd ki! Tartsd magasra! Ne add oda soha mégse! Ki suttogja el ma, bölcső-rejteked miféle? De talán hiú csak minden tettem – egyre másik. Ahogy földbe dugtak, alszol majd a kürt szaváig. Halántékod gödrét látom újra – látlak téged. Ilyen kimerültség tán a kürtökre se ébred! Állam adta réten álom rozsdáll rád: a béke. Őr mutatja nékem, melyik bölcső zárt ölébe. 1921. november 22.
---	--

16

Как сонный, как пьяный,
Врасплох, не готовясь.
Височные ямы:
Бессонная совесть.

Пустые глазницы:
Мертво и светло.
Сновидца, всевидца
Пустое стекло.

Не ты ли
Ее шелестящей хламиды
Не вынес –
Обратным ущельем Аида?

Не эта ль,
Серебряным звоном полна,
Вдоль сонного Гебра
Плыла голова?

25 ноября 1921

16

Mint álmos, mint részeg,
felverve-ijesztve.
Halántéka mélyed:
nem alhat a lelke.

Szemgödrein átok:
halotti a fény.
Nem láthat a látnok
át holt üvegén.

Te vagy, ki
nem vitte a holtat a mélyből
sosem ki,
a hádeszi síri sötétből?

Tied volt –
csengő színezüstben –
a fő, amely úszott
a hébroszi vízen?

1921. november 25.

17

Так, Господи! И мой обол
Прими на утверждение храма.
Не свой любовный произвол
Пою – своей отчизны рану.

Не скаредника ржавый ларь –
Гранит, коленами протертый.
Всем отданы герой и царь,
Всем – праведник – певец – и мертвый.

Днепром разламывая лед,
Гробовым не смущаясь тесом,
Русь – Пасхою к тебе плывет,
Разливом тысячеголосым.

Так, сердце, плачь и славословь!
Пусть вопль твой – тысяча который? –
Ревнует смертная любовь.
Другая – радуется хору.

3 декабря 1921

17

Így hát, Uram, filléremet
fogadd el templomod javára!
Nem szerelmi szeszélyemet
dalolom – hazám sebe fáj ma.

Nem fösvény kincsén rozsdazár –
gránit, a térdemmel csiszoltam.
Mindenkié a hős, a cár,
a szent – a dalnok – drága holtam.

Széttörödelve a Dnyepr jegét,
törve a koporsódeszkát is,
húsvétként úszik most feléd
Oroszhon – ezerhangu árvíz.

Hát sírj, te szív, fenségesen!
Hadd irigyeljen – ezerhányat
írunk? – halotti szerelem.
Örüljön más a kar dalának.

1921. december 3.

(Baka István fordítása)

Сад

За этот ад,
За этот бред
Пошли мне сад
На старость лет.

На старость лет,
На старость бед:
Рабочих – лет,
Горбатых – лет...

На старость лет
Собачьих – клад:
Горячих лет –
Прохладный сад...

Для беглеца
Мне сад пошли:
Без ни – лица,
Без ни – души!

Сад: ни шажка!
Сад: ни глазка!
Сад: ни смешка!
Сад: ни свистка!

Без ни-ушка
Мне сад пошли:
Без ни-душка!

Без ни-души!

Скажи: – Довольно муки, – на
Сад одинокий, как сама.
(Но около и сам не стань!)
Сад одинокий, как ты сам.

Такой мне сад на старость лет...
– Тот сад? А может быть – тот свет? –
На старость лет моих пошли –
На отпущение души.

1 сентября 1934

Kert

Mert láz gyaláz, mert
létem pokol ma,
küldj nékem kertet
öregkoromra!

Öregkoromra,
bajoktól oldva:
sok görcölésért,
sok görcsös évért.

Vén eb koromra
küldd ezt a kincset:
vérem se forr, ha
hűsíti kerted.

Én, szökevény,
e kertbe lépjek:
hol nincs remény,
se arc, se lélek.

Kert: be se járod!
Kert: sose látod!
Kert: se kacaj!
Kert: se zshivaj!

Se-szem-, se-fül-
kertet küldj nékem:
se menny felül
s lélek se légyen!

Mondd hát: – Kíelt a kín – fogadd
e kertet, mint magányodat!
(De kívül állj te, nélkülem!)
Kertedben csak magány terem.

Sok kínon túl a kert kijárt...
– Tülkert? Vagy tán a túlvilág? –
Öregkoromra küldheted –
oldozd fel véle lelkemet!

1934. október 1.

Baka István fordítása

Надгробие

«Иду на несколько минут...»
В работе (хаосом зовут
Бездельники) оставив стол,
Отставив стул – куда ушел?

Опрашиваю весь Париж.
Ведь в сказках лишь да в красках лишь
Возносятся на небеса!
Твоя душа – куда ушла?

В шкафу – двустворчатом, как храм,
Гляди: все книги по местам.
В строке – все буквы налицо.
Твое лицо – куда ушло?

Твое лицо,
Твое тепло,
Твое плечо –
Куда ушло?

3 января 1935

Sírfelirat

„Elugrom, pár perc az egész...”
Munkádra (léhűtőknek ez
káosz), asztalra, székre csak
fűtyülnél épp te – merre vagy?

Egész Párizst kikérdeztem.
Hisz merő képzelgés a menny,
dajkamesékben van olyan!
A lelked vajon merre van?

A szekrény – templom, dupla szárny
–
könyvvel megrakva, nincs hiány,
ábécé szerint sorban áll.
Állad-homlokod merre már?

E homlok-áll,
e lángdagály,
ez íz, e váll,
jaj, merre már?
1935. január 3.
N. Kiss Zsuzsa fordítása

Напрасно глазом – как гвоздем, Пронизываю чернозем: В сознании – верней гвоздя: Здесь нет тебя – и нет тебя. Напрасно в ока оборот Обшариваю небосвод: – Дождь! дождевой воды бадья. Там нет тебя – и нет тебя. Нет, некоторое из двух: Кость слишком – кость, дух слишком – дух. Где – ты? где – тот? где – сам? где – весь? Там – слишком там, здесь – слишком здесь. Не подменю тебя песком И паром. Взявшего – родством За труп и призрак не отдам. Здесь – слишком здесь, там – слишком там. Не ты – не ты – не ты – не ты. Что бы ни пели нам попы, Что смерть есть жизнь и жизнь есть смерть, – Бог – слишком Бог, червь – слишком червь. На труп и призрак – неделим! Не отдадим тебя за дым Кадил, Цветы Могил.	Feleslegesen hatolok a szememmel – mint egy szöggel, Egyre mélyebbre és mélyebbre a feketeföldben: A tudatban, amely – biztosabb a szögnél: Te nem vagy itt – és nem vagy ott. Feleslegesen pásztázom tekintetemmel Az égboltot: – Esik! esővíz vödre. Te nem vagy ott – és nem vagy ott. Egyiket sem a kettőből: A csont túlságosan – csont, a szellem túlsá- gosan – szellem. Hol vagy – te? hol van – az? hol van – ő? hol van teljes valója? Az ott – túlságosan ott van, az itt – túlságosan itt van. Nem adlak oda homokért És páráért. Ily közeli – rokonságunkért Holttestért és szellemért. Az itt – túlságosan itt van, az ott – túlságosan ott van. Nem te vagy – nem te vagy – nem te vagy – nem te vagy. És bármit is zengjenek nekünk a pópák, Hogy a halál az élet és az élet a halál, – Isten – túlságosan Isten, a férgek – túlságo- san férgek. Nem osztunk fel – holttestre és látomásra! Nem adunk oda páráért se tömjén füstjéért, se virágokért se sírért.
---	---

И если где-нибудь ты есть – Так – в нас. И лучшая вам честь, Ушедшие – презреть раскол: Совсем ушел. Со всем – ушел. 5-7 января 1935	És ha valahol mégis ott vagy – Úgy – bennünk lehetsz. És legnagyobb szeren- cséteknek tarthatjátok, Ti, az eltávozottak – ha lenéznétektakettősséget: Teljesen elment. Egész lényével - elment.
---	--

За то, что некогда, юн и смел,
Не дал мне заживо сгнить меж тел

Бездушных, замертво пасть меж
стен –
Не дам тебе – умереть совсем!

За то, что за руку, свеж и чист,
На волю вывел, весенний лист –
Вязанками приносил мне в дом! –
Не дам тебе – порастить быльем!

За то, что первых моих седин
Сыновней гордостью встретил –
чин,
Ребячьей радостью встретил –
страх, –
Не дам тебе – поседеть в сердцах!

7–8 января 1935

Azért, amiért valamikor te ifjan és bátran,
Nem hagytál élőhalottként élettelen testek között az
enyészetté lenni

S nem hagytad, hogy halottként essek a sírfalak
közé –
Nem hagylak téged – teljesen meghalni!

Azért, amiért frissen és üdén, kézen fogva
kivezettél a szabadba, amiért tavaszi levelek – egész
csokrát hoztad házamba! –
Nem hagylak egészen – feledésbe merülni!

Azért, amiért első ősz hajszálaim – rangját
egy fiú büszkeségével fogadtad,
– A félelmet pedig, – gyermeki boldogsággal
Nem hagylak – megfakulni a szívekben!

1935. január 7–8.

Удар, заглушенный годами забвенья, Годами незнания. Удар, доходящий – как женское пенье, Как конское ржанье,	A feledés éveivel tompított ütés, Az ismeretlenség éveivel. Női ének és lovak nyerítése útján – megérkező ütés,	
Как страстное пенье сквозь косное зданье Удар – доходящий. Удар, заглушенный забвенья, незнания Беззвучною чащей.	Mint a lomha épületeken átszűrődő szenvedélyes ének. Az erdejének hangtalan sűrűje feledésével, ismeretlenségével némított, ütése.	
Грех памяти нашей – безгласой, безгубой, Безмясой, безносой! Всех дней друг без друга, ночей друг без	Szem, ajak, hús és orr nélküli – emlékezetünk vétke! Minden egyes külön töltött napnak és éjszakának Odahordott sírfölddel Hínárként némított	
Землею наносной	– ütése.	друга
Удар – заглушенный, замшенный – как	Így falja fel a borostyán a szívközpét Romhalmazzá téve az életet... – Mint a dunyha között áthatoló kés!	
Так плющ сердцевину Съедает и жизнь обращает в руину... – Как нож сквозь пирину!	тиной. Ablakot szigetelő vatta által, És egy másik által, az ablakon túl, fülekbe el nem jutó: Lélektelenség havával – éveivel – súlyával tompított – ütés...	
...Оконною ватой, набившейся в уши, И той, заоконной: Снегами – годами – пудами бездушья Удар – заглушенный...	És mi van ha hirtelen És mi van ha hirtelen És mi van ha – eszembe jut?	
А что если вдруг А что если вдруг А что если – вспомню?	1935 januárjának eleje (Saját nyersfordítás)	
Начало января 1935		

Стихи к Чехии
Март

8

О слезы на глазах!
Плач гнева и любви!
О Чехия в слезах!
Испания в крови!

О черная гора,
Затмившая – весь свет!
Пора – пора – пора
Творцу вернуть билет.

Отказываюсь – быть.
В Бедламе нелюдей
Отказываюсь – жить.
С волками площадей

Отказываюсь – выть.
С акулами равнин
Отказываюсь плыть –

Versek Csehországhoz
Március

8

Szeretetem, dühöm
elsírom ennyit ér!
Ó, cseh föld csupa könny!
Spanyol föld csupa vér!

Ó, hegy feketeség,
sötétség mindenütt!
Elég, elég, elég!
Isten, jegyem begyűjtsd!

Undor, hogy létezem.
Tébolyda barma sok,
undor az életem.
Mint téren farkasok,

undor üvöltenem.
Síkság cápaival
undor gerinceken

Вниз – по течению спин. Не надо мне ни дыр Ушных, ни вещей глаз. На твой безумный мир Ответ один – отказ. 15 марта – 11 мая 1939	sodródnom, rusnya raj. Mit fülbe kürtözés, mit látnok szemnyila! Világos eszelős, egy választ ér – piha! 1939. március 15. és május 11. között (N. Kiss Zsuzsa fordítása)
--	---

Тарковский Арсений Александрович: Стол накрыт на шестерых...	Tarkovszkij Arszenyij Alekszandrovics: Hat tányér az asztalon...
Стол накрыт на шестерых – Розы да хрусталь... А среди гостей моих – Горе да печаль.	Hat tányér az asztalon – Rózsák és kristály... Vendégeire viszont – Bánatfelhő száll.
И со мною мой отец, И со мною брат. Час проходит. Наконец У дверей стучат.	Itt velem van az apám, Bátyám is velem. Egy óra. S az ajtómon Kopogás terem.
Как двенадцать лет назад, Холодна рука, И немодные шумят Синие шелка.	Úgy, mint tizenkét éve, Hideg a kezed, Susognak a régies Sötétkék selymek.
И вино звенит из тьмы, И поет стекло: "Как тебя любили мы, Сколько лет прошло!"	Cseng a bor a sötétben, Dalol az üveg: „Hogy szettünk régebben, Mennyi év eltelt!”
Улыбнется мне отец, Брат нальет вина, Даст мне руку без колец, Скажет мне она:	Apám ajkán mosoly van, Bort tölt ki bátyám, Nejem gyűrűtlen ujjal, Némán szól hozzám:
– „Каблучки мои в пыли, Выцвела коса, И поют из-под земли Наши голоса”.	– „Cípőm sarkán sír pora, Copfom holt virág, A föld alól zeng tova Hangunk: volt világ”.
1940	1940 (Saját fordítás)

Всё повторяю первый стих

«Я стол накрыл на шестерых...»

A.T.

Всё повторяю первый стих

И всё переправляю слово:

– «Я стол накрыл на шестерых»...

Ты одного забыл – седьмого.

Невесело вам вшестером.

На лицах – дождевые струи...

Как мог ты за таким столом

Седьмого позабыть – седьмую...

Невесело твоим гостям,

Бездействует графин хрустальный.

Печально – им, печален – сам,

Непозванная – всех печальней.

Невесело и несветло.

Ах! не едите и не пьёте.

– Как мог ты позабыть число?

Как мог ты ошибиться в счёте?

Как мог, как смел ты не понять,

Что шестеро (два брата, третий –

Ты сам – с женой, отец и мать)

Есть семеро – раз я на свете!

Ты стол накрыл на шестерых,

Но шестерыми мир не вымер.

Чем пугалом среди живых –

Быть призраком хочу – с твоими,

(Своими)...

Робкая как вор,

О – ни души не задевая! –

За непоставленный прибор

Сажусь незваная, седьмая.

Раз! – опрокинула стакан!

И всё, что жаждало пролиться, –

Вся соль из глаз, вся кровь из ран –

Со скатерти – на половицы.

Az első sort mondogatom

„Hat teríték az asztalon...”

(Arszenyij Tarkovszkij)

Az első sort mondogatom,

s egy szót javítok át, csak egyet:

– „Hat teríték az asztalon...”

A hetediket elfeledted.

Hatosban szomorú a kép.

Az arcotok esőben ázik...

Egy ilyen asztal mellől épp

A hetedik miért hiányzik?

Szomorúak vendégeid,

a kristálykancsóból se ittak.

Búsulnak, s bús vagy már te is,

de legbúsabb, kit meg se hívtak.

Szomorú minden és rideg.

Nem esznek-isznak – szörnyű átok!

– E számot hogy feledheted?

Hogy lett hibás a számolásod?

Nem érted, fel se foghatod:

a hat (magad, a két fivéred,

apád, anyád és asszonyod)

hét lesz – hisz én e földön élek!

Hat teríték az asztalon,

de nem készült el még a mérleg.

Rémalakom előoson –

élők – közöttetek – kísértet

leszek...

Lopakodó, szerény

– egy lélekhez sem érve! –, halkan

az ott-sincs terítékhez én

ülök, mint hetedik, hivatlan.

Most! – fellököm óvatlanul

poharam! – És minden kidöntve

– szem sója, sebnek vére –, hull,

folyik az abroszról a földre.

И – гроба нет! Разлуки – нет! Стол расколдован, дом разбужен. Как смерть – на свадебный обед, Я – жизнь, пришедшая на ужин. ...Никто: не брат, не сын, не муж, Не друг – и всё же укоряю: – Ты, стол накрывший на шесть – душ, Меня не посадивший – с краю. 6 марта 1941	S – nincs sír! Nincs elválás se már! Asztalodat visszavarázslom. Mint lakodalmon a halál, én élet voltam vacsorádon. ... Senkim: se báty, fiú, se férj, se társ – korhollak mégis érte: – Hat lélekre terítettél, s engem nem ültettél – a szélre. 1941. március Baka István fordítása
---	---

Молитва

Христос и Бог! Я жажду чуда
Теперь, сейчас, в начале дня!
О, дай мне умереть, покуда
Вся жизнь как книга для меня.

Ты мудрый, Ты не скажешь строго:
«Терпи, еще не кончен срок».
Ты сам мне подал – слишком много!
Я жажду сразу – всех дорог!
Всего хочу: с душой цыгана
Идти под песни на разбой,
За всех страдать под звук органа
и амазонкой мчаться в бой;

Гадать по звездам в черной башне,
Вести детей вперед, сквозь тень...
Чтоб был легендой – день вчерашний,
Чтоб был безумьем – каждый день!

Люблю и крест, и шелк, и каски,
Моя душа мгновений след...
Ты дал мне детство – лучше сказки
И дай мне смерть – в семнадцать лет!

Таруса, 26 сентября 1909

Ima

Krisztus, Teremtő! Csodatételt
azonnal, még reggelemen!
Ó, add meghalnom, míg az élet
csupán könyvben betű nekem!

Bölcs, nem hajtsz engesztelhetetlen:
„Rajta, még tart időd, letudd!”
Elhalmoztál – túlzó vagy ebben! –
s vágyam egyszerre minden út!
Minden kell: lelke cigánynak,
portyázva, dalra kaphatón,
vértanúság, míg orgonálnak,
csatán harci kedv, amazon,

csillagjósolás toronysötétben,
gyermeknek mutatni: csak árny...
Legendává a tegnap érjen,
tomboljon napon valahány!

Kereszt, selyem, sisak ígéznek,
lelkemmé percek nyoma vált...
Gyerekkort adtál – mese-éknek!
Tizenhét lettem – adj halált!

Tarusza, 1909. szeptember 26.
N. Kiss Zsuzsa fordítása

Bibliográfia

БАКА, István. 2008. Baka István Művei. Marina Ivanovna Cvetajeva. A XX. század orosz költészete. Műfordítások II. Tiszatáj könyvek Kiadó, Szeged.

БАКСИ, György. 1967. „Az Avantgardizmus. Cvetajeva”: БАКСИ, György (szerk.): Orosz századforduló. Az orosz irodalom 1890 és 1917 között. Gondolat Kiadó, Budapest, 198-202.

BARTA Klára – FARKAS Andrea – KIS Zsuzsanna (szerk.) é. n.: Irodalmi kislexikon. Írók-költők-fogalmak. Diáktéka Kiadó, Budapest.

CVETAJEVA, Marina. 2007. „Marina Cvetajeva Versei”: GY. HORVÁTH László (szerk.): Európa Könyvkiadó, Budapest.

CVETAJEVA, Marina. 1988. Sztihotvorenyija. Poemi. Izdatyelsztvo Szovetszkaja Rosszija, Moszkva.
/ ЦВЕТАЕВА, Марина. Стихотворения. Поэмы. Издательство Советская Россия, Москва.

- CVETAJEVA, Marina. 1989. Cserez szotnyi razjegyenyajuscsih let. Izdatyelsztvo Uralszkovo unyiverszityeta. / ЦВЕТАЕВА, Марина. 1989. Через сотни разъединяющих лет. Издательство Уральского университета.
- DALI, Natalja. 2010. Pervije knyigi M. Cvetajevoj. / ДАЛИ, Наталь. 2010. Первые книги М. Цветаевой.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor M. 1991. Bratya Karamazovi. Szobranijje szocsinyenyij v pjatnadcaty tomah. Tom gyevjatij. Izdatyelsztvo Nauka, Lenynggrad. / ДОСТОЕВСКИЙ, Фёдор М. 1991. Братья Карамазовы. Собрание сочинений в пятнадцать томах. Том девятый. Издательство Наука, Ленинград.
- DOSZTOJEVSZKIJ, Fjodor M. 2004. A Karamazov testvérek. Ford. Makai Imre. Első kötet. Jelenkor Kiadó, Pécs.
- FARINO, Jezsi. 1978. „Besszonyica Marini Cvetajevoj (Opit analiza cikla)”: Szbornyik za szlavisztyiku. XV. Novi Sad, Matica Srpska. / ФАРИНО, Ежи. 1978. „Бессоница» Марины Цветаевой (Опыт анализа цикла)”: Зборник за славистику. XV. Novi Sad, Matica Srpska. 117–148.
- GASZPAROV, Mihail. 2001. „Marina Cvetajeva. Ot poetyiki bita k poetyiki szlova”: GASZPAROV, M. L. (szerk.): O russzkoy poezii. Analizi. Intyerpretacii. Harakterisztyiki. Izdatyelsztvo Azbuka. Szerija Academia. 136–149. / ГАСПАРОВ, Михаил. 2001. „Марина Цветаева. От поэтики быта к поэтике слова”: ГАСПАРОВ, М. Л. (szerk.): О русской поэзии. Анализы. Интерпретации. Характеристики. Издательство Азбука. Серия Academia. 136–149.
- GASZPAROV, Mihail. 1993. Russzkije sztihi 1890-h-1925-vo godov v kommentarijah. Moszkva, Viszsaja skola. / ГАСПАРОВ, Михаил. 1993. Русские стихи 1890–1925-го годов в комментариях. Москва, Высшая школа.
- GY. HORVÁTH László. 2007. Utószó. Marina Cvetajeva Versei. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- HAJNÁDY Zoltán. 2006. „A kert mint archetipikus toposz Csehovnál”: KROÓ, Katalin (szerk.): Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe I-II. Bölcsész Konzorcium Hefop, Budapest. 636–650.
- HETÉNYI Zsuzsa. 1997. „Az orosz irodalom 1917-től 1940-ig. Jeszenyin és a parasztköltők (Kljujev, Klicskov, Oresin). Cvetajeva”: ZÖLDHELYI, Zsuzsa (szerk.): Az orosz irodalom története a kezdetektől 1940-ig. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest. 254–265.
- KIRÁLY István. 1982. Világirodalmi Lexikon. VII. Lohengrin. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- MARGALITS Ede. 1996. Magyar Szólások és Közmondások Kézikönyve. Merényi Könyvkiadó, Budapest.
- MASZLOVA, Valentyina. 2004. Poet i kultura. Konceptoszfera Marini Cvetajevoj. Ucsobnoje poszobije. Izdatyelsztvo Flinta, Izdatyelsztvo Nauka, Moszkva. / МАСЛОВА, Валентина. 2004. Поэт и культура. Концептосфера Марины Цветаевой. Учебное пособие. Издательство Флинта, Издательство Наука, Москва.
- POLCZ, Alaine. 2005. Együtt az eltávozottal. Jelenkor Kiadó, Pécs.

- REVZINA, Olga. 1999. „Poetyicseszkij mir M. Cvetajevoj v proizvegyenyijah 30-h godov (cikl „Kuszt” i poema „Avtobusz”)”: Tvorcsesztvo i Kommunikativnij processz. VI. Jerusalem. / РЕВЗИНА, Олга. 1999. „Поэтический мир М. Цветаевой в произведениях 30-х годов (цикл „Куст” и поэма „Автобус”)”: Творчество и Коммуникативный процесс. VI. Jerusalem.
- SZAAKJANC, Anna – MNUHIN, Lev 2000. „Kratkaja hronyika zszizny i tvorcsesztva Marini Cvetajevoj”: SZAAKJANC, Anna – MNUHIN, Lev (szerk.): Fotoletopisz zszizny i tvorcsesztva Marini Cvetajevoj. / СААКЯНЦ, Анна – МНУХИН, Лев 2000. „Краткая хроника жизни и творчества Марины Цветаевой”: СААКЯНЦ, Анна – МНУХИН, Лев (szerk.): Фотолетопись жизни поэта. Издательство Эллис Лак, Москва. 313–323.
- SZAAKJANC, Anna – MNUHIN, Lev 2000. „Kratkij annotyirovannij ukazatyel imjon”: SZAAKJANC, Anna – MNUHIN, Lev (szerk.): Fotoletopisz zszizny i tvorcsesztva Marini Cvetajevoj. / СААКЯНЦ, Анна – МНУХИН, Лев 2000. „Краткий аннотированный указатель имен”: СААКЯНЦ, АННА А. – МНУХИН, Лев А. (szerk.): Фотолетопись жизни поэта. Издательство Эллис Лак, Москва. 325–350.
- SZILÁRD, Léna. 1997. „Az orosz irodalom 1917-től 1940-ig. Jeszenyin és a parasztköltők (Kljujev, Klicskov, Oresin). Cvetajeva”: ZÖLDHELYI, Zsuzsa (szerk.): Az orosz irodalom története a kezdetektől 1940-ig. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest. 192–222.
- TROYAT, Henri. 2007. Marina Cvetajeva, az örök lázadó. Ford.: N. Kiss Zsuzsa. Európa Könyvkiadó, Budapest. (eredetileg: Marina Tsvetaeva L'éternelle insurgée. Grasset, Paris, 2001).
- TURKOV, Alekszandr. 1988. „Vsztupityelnaja sztatja. „Szej gromkij zov...”: TURKOV, A. – SZAAKJANC, A. (szerk.): Cvetajeva M. I. Sztihotvorenyija. Poemi. Izdatyelsztvo Szovetszkaja Rosszija, Moszkva. 5–22. / ТУКОВ, Александр. 1988. „Вступительная статья. «Сей громкий зов...»”: ТУКОВ, А. – СААКЯНЦ А. (szerk.): Цветаева М. И. Стихотворения. Поэмы. Издательство Советская Россия, Москва. 5–22.
- VOJTJENOVICS, Roman. 2003. „Vagnerovszkij podtyekszt v Sztihah k Bloku Marini Cvetajevoj”: Blokovszkij szbornyik XVI. Alekszandr Blok i russzkaja lityeratura pervoj polovini XX veka. Tartu University Press. / ВОЙТЕХОВИЧ, Роман. 2003. „Вагнеровский подтекст в Стихах к Блоку Марины Цветаевой”: Блоковский сборник XVI. Александр Блок и русская литература первой половины XX века. Tartu University Press.

<http://www.proza.ru/2010/06/13/708> [Letöltés dátuma: 2013. 10. 15.]

<http://www.tsvetayeva.com/poem> [Letöltés dátuma: 2013. 10. 12.]

<http://www.magyarulbabelben.net/works/ru> [Letöltés dátuma: 2013. 10. 14.]

Ez a lap üres

Ez a lap üres

***IDEGENNYELVŰ
PUBLIKÁCIÓ***

Ez a lap üres

PALLAI KÁROLY SÁNDOR

L'identité dans la littérature francophone des Caraïbes et de l'océan Indien : perspective psycho-philosophique

Mosaïques des océans – écriture différente

L'étude de la diversité des identités de l'aire caraïbe s'exprime par l'intermédiaire de questions incontournables. La langue, le choix de langue sont vus des aspects inséparables des discours de l'identité culturelle, ainsi que de l'analyse psycho-sociologique et philosophique des inter- et intrarelations des identités superposées et enlacées. L'acceptation et la compréhension de la complexité de soi peut s'effectuer à travers, grâce à et à l'aide (malgré) des langues, de la tentative d'énonciation et la découverte (psycho)linguistique.

Les littératures des Caraïbes et de l'Océan Indien sont souvent caractérisées par une « étrangeté familière¹ » qui dépayse le lecteur. Entre les thèmes principaux, on retrouve le désir d'enracinement, la reconstruction généalogique, la redécouverte et la revalorisation du passé². Une fois décomposée, déconstruite, la subjectivité analysante qui a recours à des termes eurocentristes, laisse voir la relation de domination dans cette dénomination. Le regard porté sur l'étrangeté, est le regard dominant de l'Un qui se crée et se recrée dans l'écriture de son rapport dominant à *l'autre* : dans la projection de la partie brisée de soi-même, exécrée et démantelée dans l'autre. Ce phénomène fait partie de l'effet fusionnant de la distance qui, en regardant, se redéfinit sous l'angle de la domination³. La culture plurielle et métiss(é)e de l'Autre porte cependant, gravée dans sa chair vive, la voix de l'autre (des autres), le respect des identités. Il s'agit de l'empreinte intériorisée de l'autre, de la pluralité des mondes culturels⁴. Les littératures et discours d'identité culturelle, stigmatisés et catalogués par le regard européen comme périphériques (lecture souvent monolithique), incarnent le désir de l'auto-légitimation. Sous le regard dominant, l'image de l'outre-mer peut être perçue (et conçue) comme « entité sémantiquement cohérente »⁵, comme assemblage historique. En dévoilant le caractère fantasmatique d'une telle conceptualisation globalisante, la structure hiérarchique de centre-périphérie tombe en morceaux. L'univers textuel et historique des désignations et des interprétations relationnelles se tisse pour dissimuler l'arbitraire du choix de lieu du regard colonisant. C'est le regard européen de l'écriture de l'*Histoire* (et non pas des histoires) et aussi la projection de troubles identitaires, d'anxiétés⁶⁻⁷.

¹ LAURENT 2005.

² CHÉREL 2000.

³ SULTAN 2001.

⁴ SAMLONG 2005.

⁵ JOUBERT 1991.

⁶ VERGÈS 1996, 92.

⁷ MEMMI 1991, 89.

La notion d'archipel est une vision « essentiellement extérieure »⁸, et le regard créateur dominant est « la projection de l'Occident vers le monde »⁹. Ce regard rendait nécessaire l'auto-invention, la réinvention du *Moi*, contraint de réécrire une partie de soi comme l'Autre. La représentation mentale que les Amérindiens faisaient des archipels ne comportait pas de conception globalisante, n'endiguait pas l'auto-détermination indépendante des îles. L'archipelisation conceptuelle est le produit d'une contemplation active de l'oeil occidental, qui invente (et constamment réinvente) la notion du subalterne¹⁰. Les classifications ethniques dévalorisantes et souvent des dénominateurs communs artificiels (imposés de dehors) sont des produits des recherches d'unification et de simplification d'un centre, fondant les diversités sous l'appellation de l'ailleurs. En s'armant de la réclamation de l'auto-définition, et en animant le dessin (se construisant de l'intérieur) des «constellations de textes»¹¹ la lente maturation de la symbiose et de l'amalgamation de la multiplicité peut être apprivoisée.

La stratification spécifique de la pensée et des mondes internes et externes, inter- et intrarelationnels, liés aux identités des archipels d'anciens colonies, a comme champ notionnel central le caractère déterminé (voire forcé) de la poésie¹².

L'histoire, l'historicité de la compréhension dans ces aires agit en la dialectique de déterritorialisation (possibilité d'invention) – reterritorialisation (représentation mimétique)¹³, ce qui peut structurer et faire fonctionner la résistance à toutes les formes d'hégémonie, surtout linguistique. La richesse et la diversité s'épanouissent grâce au fait de devoir transpercer des couches et univers d'existence séculaires. Ces complexités sont enrichies par la conscientisation de l'Autre, inné dans le *Soi*¹⁴. Cela prépare nécessairement un changement dans la relation à l'Autre, ainsi qu'à soi-même. En d'autres termes, c'est la recherche constante et infatigable d'un centre propre, d'un *espace-centripète*. Les niveaux de polystructuralité et de réalité multidimensionnelle se définissent comme ouverture et entrecroisement, qui constituent la base d'une lecture décolonisante et déconstructionnelle de la périphérie et de la zonification littéraire¹⁵.

Peuples coralliens

Les relations conflictuelles des langues permettent à l'écrivain, «à la croisée des langues»¹⁶, de dépasser le style ethnographique et de se libérer de la relativité, de «se reconquérir sans cesse»¹⁷. Cette écriture plurilingue se caractérise par une multiplicité intensive et extensive. L'identité

⁸ GANNIER 2005.

⁹ CHAMOISEAU 2002, 43.

¹⁰ GUHA – SPIVAK 1988, 12.

¹¹ JOUBERT 2001, 3.

¹² BROWN 2005, 1.

¹³ BROWN 2005, 2.

¹⁴ SMITH 1976, 12.

¹⁵ RAMHARAI 2008, 21–32.

¹⁶ GAUVIN 2006, 2.

¹⁷ GAUVIN 2006, 3.

présente dans les « littératures mineures »¹⁸⁻¹⁹ est toujours provisoire dans le processus de création. Les ceintures maritimes des anciens colonies insulaires et archipéliques semblent en fournir un terrain fertile. Gilles Deleuze et Félix Guattari décrivent ainsi les littératures qui transforment les images d'origines multiples, et qui peuvent à leur tour devenir majoritaire si elles sont lues et interprétées en tant que porteuses d'une essence²⁰. La Créolité, même si définie comme ouverture, diversité préservée et totalité kaléidoscopique²¹, court ces risques en se cristallisant. De même que dans le cas des îles et archipels de la Créolité de Jean Albany et de l'indianocéanisme de Camille de Rauville, les îles de l'arc antillais se cherchent et se découvrent dans une polyphonie linguistique où les langues et cultures en contact exist(ai)ent dans les oscillations et rétablissements des rapports de force^{22, 23-24} (*Annexe 1*)

La dimension interne – Vers une déconstruction

La genèse de la culture est profondément marquée par les rapports économiques, sociaux et internationaux qui, dans un enchevêtrement d'interrelation, entrent dans la construction d'une communauté. Cette communauté cherche à redessiner la dialectique unilatérale de *A* (colonisateur) → *non-A*, *opposé-à-A*, *par-rapport-à-A* (colonisé). Dans ce rapport de sujet-objet, défini dans le regard créateur/oppresseur du sujet, la dualité suppose l'unité préalable²⁵. Le motif de l'écriture d'une nouvelle histoire (ou un chapitre de l'Histoire²⁶) se démontre par les défauts et les complexes de l'autosuffisance de l'Un, se voyant non-partagé et indivisible. Le tissu relationnel est complété par l'absence d'activité de l'autre, du colonisé, ou dans une lecture plus étendue: lui, il, eux, ils (→ chosifié : ça), toujours loin, perpétuellement éloigné²⁷. C'est un changement incessant, figé en essence dans la vision du *Je* (le regard dominant), un échange consenti ou imposé, qui met en dialogue les indépendances vécues ou souhaitées²⁸.

L'unité préalable favorise l'approche de l'autre, défini en tant que la projection de l'Autre (inné, apparu, ou mis au monde consciemment ou d'une façon inconsciente) et l'introduction de cette formation conceptuelle dans l'esprit de l'autre, dans la couleur de sa peau²⁹. L'extraction et l'écrasement de l'Autre (dans l'autre), dont l'anéantissement est provisoire, crée l'autre en suspens,

¹⁸ DELANEY 2005, 1.

¹⁹ DELEUZE – PARNET 1977, 38.

²⁰ COLEBROOK 2002, 118.

²¹ BERNABÉ 1989, 28.

²² AMAROSOA 2001, 2.

²³ CHAMOISEAU – CONFIAINT 1999, 277–284.

²⁴ ROUCH – CLAVREUIL 1987, 303., 375.

²⁵ NYÍRI 2003, 301.

²⁶ SINGH – JOHNSON 2004, 48.

²⁷ TUBBS 2004, 26.

²⁸ GLISSANT 1990, 162.

²⁹ ARENAS 2001, 56–76.

stigmatisé dans chaque cellule. L'autre, forcé et repoussé dans une existence accessoire, protège son monde fragmentaire, « son alliance toujours menacée³⁰ » à soi-même. (*Annexe 2*)

L'histoire de la libération s'écrit à travers la découverte, l'étude et la mise en valeur du moi (et du Moi), et l'examen profond des rapports entre l'Autre du Moi colonisateur et l'autre du colonisé, éloigné, projeté, conçu comme seul élément d'identité. L'émancipation psychologique et la conscientisation philosophique servent de guérison pour la névrose d'abandon³¹, et pour atteindre l'équilibre psycho-social³².

Dans l'interprétation de Kant, la conscience du sujet observateur détermine l'objet non pas dans son essence, mais dans son apparition dans la conscience. Selon Hegel, la conscience se constitue dans l'opposition du sujet et de l'objet³³. Le colonisé, se regardant et se définissant dans le miroir (l'oeil) de l'Un, colonisateur, s'identifie à l'image, qui se dessine dans la conscience du sujet. La libération psychologique est empêchée par l'identification trompeuse³⁴, qui obscurcit l'illusion de la domination au niveau mental. Le Moi dominant, en transformant et réécrivant l'image mentale de l'opprimé, réduit une réalité déjà faussée. La liberté et l'autodéfinition indépendante sont enfermées dans les fixations du reflet. L'identité de l'observateur et de l'objet observé rendent translucide cette falsification. Le regard brise l'intégrité apparente³⁵. Le monde matériel n'est pas étranger, mais apparenté à l'observateur. Ainsi, l'autre n'est pas simplement différent, il est le reflet modifié du sujet, son *Anderssein*³⁶. Cet état n'est pas intelligible et interprétable qu'en ses rapports avec la totalité. La différence du colonisateur et du colonisé est une unité, une identité marquée par une rupture, un abîme de toute éternité.

Dans l'étant hégélien, l'être A est en même temps soi-même et son Anderssein : $A \rightarrow \neg A$ (A implique non-A)³⁷. De cette manière, l'existence est définie dans cette relation d'opposition. Dans la différence initiale, l'opposition (entre A et $\neg A$) ne rompt pas l'unité dans laquelle elle se manifeste. La différence se développe en opposition dans l'état suivant (*Non-A*). Le verbe *aufheben* désigne les niveaux de la conscience, dont la première, en cessant d'exister, devient (s'élève en) un deuxième niveau³⁸.

Le colonisateur accepte inconsciemment les forces de ses complexités, extrait une dimension inconnue de son intérieur. *A-initial* se translittère en *+A-modifié* (exempt des complexes). La création réductive du colonisé (*B*) implique une mise à l'opposé du signe, et l'état comparé se réinscrit dans la dialectique en tant que *-A-projeté* (projection mise en négative dans l'autre). (*Annexe 3*)

³⁰ GLISSANT 1993, 449.

³¹ MAREAU – DREYFUS 2007, 200.

³² FANON 1975, 65.

³³ NYÍRI 2003, 306.

³⁴ FANON 2000, 82.

³⁵ JULIEN 1996.

³⁶ HEGEL 1969, 175.

³⁷ HEGEL 1969, 309.

³⁸ HEGEL 1969, 309.

C'est la réalisation de soi dans l'autre, et le retour à soi à travers l'autre. Dans *l'Aufhebung*, l'opposition du sujet et de l'objet est dépassée, l'objet atteint la connaissance de soi-même dans, et à travers l'Autre³⁹. L'objet colonisé (sujet chosifié dans la dépendance coloniale) est privé d'existence en tant que *pour-soi* (*Ding an Sich*)⁴⁰. Le noumène⁴¹, indépendant des organes sensoriels est fendu dans cette domination et devient phénomène⁴². La structure mentale européenne filtre la réalité. Il s'agit à la fois d'une translation (*Übersetzung*)⁴³ et d'une transformation (*Verwandlung*)⁴² de B. Hegel, dans sa dialectique de *Herr und Knecht*, décrit le rôle constructif du maître et de l'esclave. La conscientisation, la prise de conscience de l'esclave supprime la relation de dépendance⁴⁴. Selon Hegel, c'est l'esprit et la conscience même du maître qui l'empêche d'achever son indépendance.

En analysant le corps, Sartre parle de son aspect *pour-moi* : le corps, comme centre de référence. L'autre dimension, qui remplit la réalité de l'opprimé est le corps *pour-autrui*⁴⁵. Le colonisé est limité dans sa conscience du Moi : *en-autrui, par-autrui*. La subjectivité, en tant que conscience de la conscience et réflexivité immédiate, est impossible⁴⁶. Le pour-soi (réflexivité de la conscience) est inaccessible. Ce n'est qu'une réflexivité qui pénètre la conscience de l'Autre et se regarde en le traversant. La vue de l'autre est un reflet anéanti. Le Soi, mot essentiellement réfléchi, exprime la relation du sujet à soi-même⁴⁷.

Le disséminé est ainsi (un) *privé-de-soi*. Il est quand même nécessaire de souligner que l'identité totale et indivisée n'est pas possible, et entraînerait la disparition du soi. Le soi se présente toujours sous forme de manque et d'absence. L'aliénation ne peut être supprimée que par la conscience⁴⁸.

«Sur les ondes de l'Autre⁴⁹»

Il faut spécialement tenir compte des forces aliénantes qui se dégagent de l'hierarchie oppositionnelle des langues, de la pétrification du divorce des univers juxtaposés, pourtant séparés par «d'immenses étendues à talonner»⁵⁰.

³⁹ ROMBAUT 1989, 81–89.

⁴⁰ HEGEL 2000, 47.

⁴¹ KANT – KIRCHMANN 1868, 29.

⁴² BOND 1989, 47.

⁴³ HARTMANN – MÜLLER 1999, 16.

⁴⁴ BALÁZS 2003.

⁴⁵ HOWELLS, 1992, 9.

⁴⁶ HOWELLS, 1992, 331.

⁴⁷ MAGNIER 2009.

⁴⁸ BARROSO – REYES-ORTIZ 1999, 155.

⁴⁹ SENGHOR – GUIBERT 1962, 26.

⁵⁰ LECHARBONNIER 1989, 565.

C'est une « littérature arrachée⁵¹ », un manque imposé, un marronnage linguistique, intellectuel et psycho-social. Les nuances et les variances infinies écrasent tout engagement monolithique. Dans la découverte et dans l'appropriation (s'approprier), tout est à reprendre, tout est à redire⁵².

La redéfinition du discours de l'altérité est une conquête de terres neuves, une relecture des structures propres de l'héritage, une synthèse d'errances lucides depuis les origines. Pour pouvoir « con-naître à l'autre⁵³ », il est indispensable d'effectuer une lecture horizontale et verticale de l'identité. En arrivant à une recherche de synthèse, et pour mieux cerner les portées des quêtes d'identité, la mise en contexte et l'actualisation des histoires du groupe s'avère d'une importance primordiale. Le rituel d'initiation doit se faire de nouveau, cette fois dans les perspectives dispersives du post-moderne. Ces opérations ouvrent les canaux d'intercommunication entre le micro- et macrocosmos. La continuité culturelle existante est à réapproprier à travers des réminiscences et remontes du/dans le passé. L'auto-crédation, la reconstruction de l'identité individuelle et collective est une initiation, la (re)possession enrichissante du vide imposé par le silence forcé⁵⁴.

La transformation significative de la relationalité post-coloniale nous amène à concevoir les perspectives, fournies par l'acte de frayer un passage dans les strates des langues superposées, soudées, et interpréter les voies d'identité, les expériences marginalisées⁵⁵ dans les palpitations du Rapport, en se nourrissant des profondeurs du paysage nouvellement reconquis des rêves. Les notions implacables sont ployées, et l'affirmation des particularités fait brûler les mono-structures (régnées par un centre unique) dans le regard constitutif de nouvelles relations. C'est la contribution multipolaire qui défait les tentatives de domination monolithique, l'Histoire uniracine⁵⁶. De telles pluralités naît la densité dans l'*Universel* et l'homme se vit et s'écrit de l'intérieur à l'extérieur et inversement. L'eurocentrisme et l'ethnocentrisme sont mises en question⁵⁷, mais la déconstruction n'est pas suivie d'une reconstruction à l'opposé (*contre-identité*). À l'instar des périphéries, le centre traverse de profonds changements aussi : l'intériorisation des narratives de la nouvelle situation (colonialisation, décolonialisation). La voix et l'esprit de la métropole commencent à (ré)interpréter leur propre schizophrénie dans leurs recherches de l'authenticité. Le marginalisé essaie de rétablir la continuité, de remédier à la déchirure interne. La différence ainsi regagnée se libère de la gravitation de tout centre et de toute hiérarchie. Vivre ce nouveau Rapport n'est autre, qu'une traversée de mer, hommage au Passage du milieu, le dépassement du Temps et la naissance aux temps de la totalité⁵⁸.

⁵¹ GLISSANT 1969, 11.

⁵² PERSE 1960, 21.

⁵³ LAMBERT 1997, 20.

⁵⁴ GLENDINNING 2008, 103.

⁵⁵ KEBEDE 2004, 20.

⁵⁶ COLLIER 2003, 243.

⁵⁷ CALDER 2003, 186.

⁵⁸ NEWTON-SMITH 1980, 20.

Cette ère met fin à l'existence relative et relativisée, à l'auto-définition en antithèse, et ouvre la voie à l'*ipséité* vécue. L'avènement du Tout-Monde s'annonce par l'unité transethnique et transtemporel du territoire pensé⁵⁹, la délocalisation des potentiels.

L'existence collective est basée sur la reprise des qualités originelles (de l'héritage) et sur la déconstruction du substantif du colonisé pour en retrouver un nouveau, inachevé, inconnu, exempt de toute domination.

Narratives de l'altérité - Déstructuration de la dialectique

L'étude des mécanismes et des automatismes créateurs des discours de l'altérité s'étend sur l'analyse des règles psychologiques opératoires. Lacan trouve que le sujet parlant est dépourvu du rôle de sujet conscient, car dans et par le langage, des structures suprapersonnelles se manifestent⁶⁰. Le contenu d'un concept est défini par l'entourage, par le champ contextuel. La totalité du sujet créateur et de l'objet de l'altérité est, de cette manière, régie par les rapports internes de la structure. Le fonctionnement de la structure et des mécanismes fournit des formes de base de la *praxis*⁶¹. En partant sur le chemin lacanien, on observe que la langue, devenant agent, parle le locuteur et elle-même⁶². La langue de base, la structure de base, l'Autre parle et réfléchit, et l'inconscient est, en fait, la langue de l'Autre, de cette structure autonome. La rupture nécessaire du signifiant et du signifié se présente dans le cas du sujet, confiné dans son ipséité, qui invente l'altérité et habille l'autre dans des interprétations écartantes.

L'altérité du colonisé est réduite, dans la mesure où sa conscience de la relation aux autres passe par l'Autre. Son *allocentrisme* n'est pas volontaire, sa dépendance affective, et surtout mentale s'expliquent par sa dévalorisation.

Le réseau oppositionnel du structuralisme est construit de rapports et différences. Cette structure, la structure de la domination se perpétue en se transformant, indépendamment des points liés. Un tel système structuraliste est incapable d'un renouvellement ou d'une retransfiguration dynamique. Lévi-Strauss localise l'intelligence à l'intérieur de la construction et de la structuration des éléments sans signification propre⁶³. L'altérité prend racine dans la trialectique de *Moi-l'autre—l'Autre-en-Moi*.

Le Tout-Autre

La philosophie personnaliste s'intéresse principalement non pas au noeud substantiel de l'homme, mais à son moi concret. C'est la réalisation de la personne qui est le sujet dominant de l'analyse personnaliste, et ce n'est pas séparable d'une autre personne. Le discours de l'altérité, et l'abnégation de l'autre-colonisé, par voie de conséquence, font partie de ces analyses. Le dominé existe dans le dialogue qui revêt des formes de soliloque de la seule personne qui a droit à son ipséité, le

⁵⁹ LASSERRE – LECHAUME 2005, 3.

⁶⁰ VERGOTE 1994, 98.

⁶¹ FLØISTAD – WRIGHT 1982, 423.

⁶² HOMER 2005, 42.

⁶³ HÉNAFF – BAKER 1998, 12.

colonisateur. Le moi du disséminé, apparemment privé de sens, peut nous servir de point de départ⁶⁴. Toute réalité passe par le Moi (du dominant), toute réalité concorde avec une représentation du Moi. L'autre est donc inhérent à l'Un. L'Un, qui s'adresse comme point de référence de l'autre, se construit en effet à travers son Autre, le *Il-en-Moi*. Ebner souligne que la réalité mentale du Je n'existe que par l'appellation (de l'autre). L'être même du colonisateur est « vécu » par le regard du colonisé. La peau du dominé peut être recoloriée, et la dialectique de son corps redéfinie, rétablie avec le monde⁶⁵. L'intégrité du moi du distancié-déstructuré est restaurée grâce au dévoilement des fixations du colonisateur, et au rôle déterminant du déterminé⁶⁶. Le rassemblement de soi restaure et réhabilite, la relecture réconcilie et renouvelle.

Le moi est en même temps *Toi*. Cette identification libératrice signifie la possibilité, le droit, le devoir et la responsabilité de (se) narrer⁶⁷. Dès lors, l'Autre se donne à nous, s'ouvre à nous et « existe pour » nous par choix conscient. Ces nouveaux rapports laissent voir le pouvoir dominant en tant qu'Autre. L'autre mépris devient Tout-Autre, insaisissable dans sa différence, l'autre qui mène le Je à se voir comme *pour-autre*, grâce à l'autre, responsable dans son ipséité.

«Im Anfang ist die Beziehung»⁶⁸

Le Moi ne se prononce que dans la mesure où il est adressé par l'autre, mais l'autre chosifié dans son *histoire-subie* de la colonisation, se voit inachevé dans le monde matériel (*Eswelt*⁶⁹). Ce rapport profané de terres de silence et d'histoires d'anomalies rentre dans la disposition des contraintes européennes. La divergence des systèmes de référence des dialectiques *Moi*→← *être humain*, *Moi*→← *objet* influe sur le Je – en position d'autorité – qui « se vit ». L'Eswelt est l'histoire ignorée et muselée, le langage dominé, déraciné. Néanmoins, la déprivation touche à l'entité entourée de murs du Je, qui se précipite dans l'infini élu, jamais atteint. Ce Je devient également outre-mer. Rosenzweig⁷⁰ insiste cependant sur la différence éternelle (Schelling : impensable - unvordenklich⁷¹) de l'homme et du monde.

L'étude de l'identité de l'opprimé en rapport avec l'Autre du dominant signifie la mise en question de l'Histoire, de la Langue et de l'identité uniracine. Le Je, conçu comme l'Un indivisible et dominant, justifie la colonisation, quand il rencontre l'autre-colonisé stigmatisé. L'analyse psychologique, grâce à la décomposition et déconstruction philosophique peut dévoiler les rapports de forces, cachés par les narratives européennes de l'appropriation géographique et mentale. L'auto-émancipation est atteinte par l'intermédiaire de cette analyse, et la retranscription, renarration du moi du colonisé, sont suivies de la réalisation de ce dernier comme Moi égal. (*Annexe 4*)

⁶⁴ TURLOT 1976, 319.

⁶⁵ SOLOMOS 2000, 258.

⁶⁶ HOOKS 1989, 28.

⁶⁷ SPIVAK 1989, 269–292.

⁶⁸ ATTERTON 2004, 66.

⁶⁹ BUBER 1923 (version numérisée), 116.

⁷⁰ MENDES-FLOHR 1988, 14.

⁷¹ SCHELLING – FRANK 1993, 174.

Liberté sous conditions

La liberté ne jaillit et n'est irriguée que contre l'uniformisation. Pour accéder au *monde-de-s'exister*, pour se (re)tourner à lui-même, le dominé se (re)nomme⁷²⁻⁷³, touche aux autres, se raconte dans l'île-mer-comme-ouverture, dans les rochers réinterrogés. La personnalité se comprend en la chair des autres.

Ces rapports interpersonnelles constituent une catégorie fondamentale de l'existence de l'opprimé, qui se rêve dans les traces à venir, loin de l'Unité des paysages piétinés. Dans sa tendance vers l'extérieur, il réalise la conversion de ses forces et capacités, se prophétise et secoue ses chaînes de l'insignifiance. Il arrive au refuge dans la transcendance de lui-même. Il se réveille et éclate de sa vie attribuée à un Autre. Il se reconnaît comme mosaïque de son passé, comme lever du soleil sur l'orage de sa création⁷⁴. Il fonde sa liberté en se servant de ses déterminations, privations, et devient épanouissement. Sortant de lui-même, il arrive à l'Autre, pour assurer sa propre existence réelle, et se crée comme être doté de centre : en tant que Différence⁷⁵. Sa légitimité gagnée l'aide à agraffer les fractions de créolisations, à s'enraciner dans le vertige de son imaginaire. Il « s'unit ». Il se récompose, et maintient l'Autre en lui-même, tout en se densifiant et se délimitant de l'étouffant monisme.

Autrui me regarde

L'univers du Je oppresseur, perçu comme Mien, est le pays d'un solipsisme décoloriant et appauvrissant. Lévinas décrit le désir de la libération de l'autre naissant dans/de/par mon regard. La rencontre des regards, le visage de l'autre expriment cette aspiration⁷⁶. Le dominé appelle à la reconnaissance dans le fondement et les profondeurs de son être, son hypostase. Le pluralisme, basé sur le Rapport peut seul assurer la redéfinition du rapport *Même-autre*. L'altérité de l'autre se manifeste sur le visage qui réclame une décentralisation et la transgression des limites de l'égocentrisme⁷⁷. Tout essai de description et de rationalisation implique l'extension de la conscience dominatrice, du règne des interprétations égocentriques. Le colonisé est transformé en objet détenu, propriété matérielle et spirituelle du *Moi-dominant*. L'autre est condamné à fonctionner comme phénomène accessoire de mon univers, mais il défait et rompt l'horizon moniste du pouvoir. La question du caractère fragmentaire de le colonisateur européen se soulève, car toute apparition de l'autre (sa voix et son visage creusé du *non-dit* et *non-éprouvé*⁷⁸⁻⁷⁹) fait irruption dans le monde jusqu'ici vécu de manière inébranlable. La différence inconcevable de l'autre perce un trou sur le ciel du Moi de l'assujettissement.

⁷² GLISSANT 1985, 49.

⁷³ CÉLIUS 1999, 49–95.

⁷⁴ WALKER 2009.

⁷⁵ DELEUZE 2000, 93.

⁷⁶ NYÍRI 2003, 519.

⁷⁷ ASHCROFT 1998, 169.

⁷⁸ MCKENZIE 1992, 28.

⁷⁹ PHILP 2001, 26.

La fluidité et la continuité de l'identité de l'opresseur s'avèrent, par conséquent, un mythe démenti et fendu. L'altérité de l'autre ne peut pas être assimilée, violée par une simple négation, les dimensions de l'échange surpassent le Je, qui vise à se combler dans les rapports coloniaux. Ses tentatives d'appropriation de la réalité avortent : l'autre, même dans son état réduit, enlève toute marque aliénatrice. L'existence de l'autre est un surplus qui ne subit aucune forme de réduction en un élément du Même⁸⁰.

L'autre, dans son invisibilité pour l'œil colonisateur, reste un énigme. Les pierres se clivent, et le dominant se voit déchiré dans l'œil de l'autre, découvrant et gagnant son moi⁸¹. La noèse⁸² du centre se prouve dépassée. La psyché européenne reste enfermée dans sa propre création et retourne à elle-même, filtrée à travers la vue indirecte. C'est par l'objet de sa création (Amérindien⁸³, Africain⁸⁴⁻⁸⁵, Indien marginalisés⁸⁶), qu'il perd sa capacité de se construire indépendamment. Sa perspective possessive ne domine plus le subalterne⁸⁷, qui se justifie par des verbes transitifs (se définir, se construire, se narrer) et fonde indépendamment sa substance. Cette asymétrie fait vivre un dominant déterminé, qui essaie de continuer à absorber les éléments de son entourage, digérer la confusion naissant dans la rencontre de l'Un avec l'autre cherchant l'équilibre. (*Annexe 5*)

⁸⁰ PEPERZAK 1993, 20.

⁸¹ THOMAS 2004, 3.

⁸² JOJA 2001, 1–2.

⁸³ CHURCHILL 1997, 101.

⁸⁴ DANCE 1986, 60.

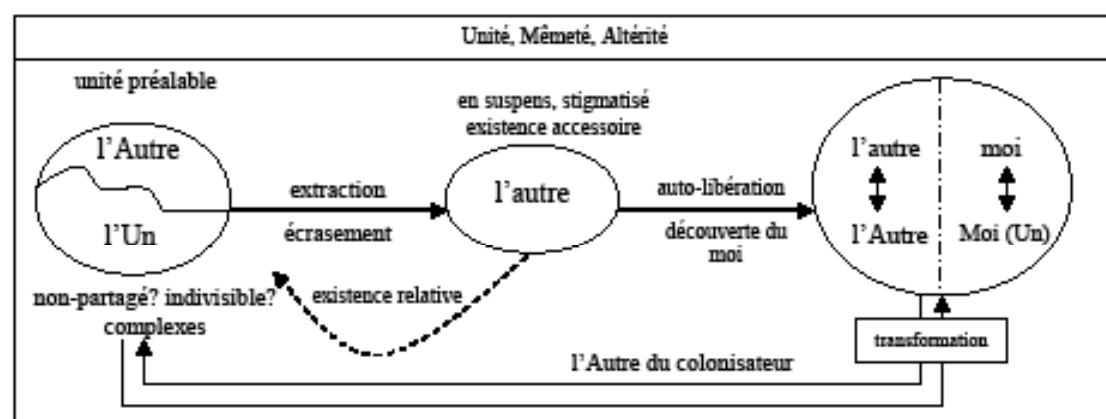
⁸⁵ DONNELL 2006, 78.

⁸⁶ CARTER – TORABULLY 2002, 17.

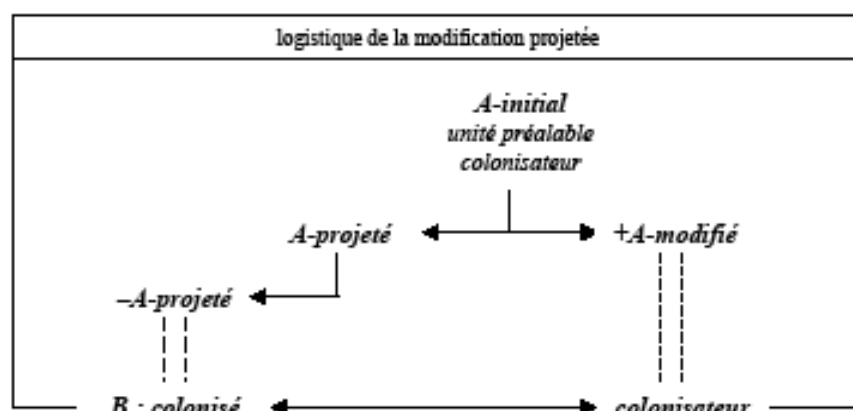
⁸⁷ SINGH 1996, 351–353.

stratification de l'identité – dates importantes	
1875 début de l'immigration des Syro-Libanais	1848- arrivée des Indiens, Chinois
1835 arrivée des Indiens (Koulis), Chinois	1810-1814 occupation anglaise
1794-1809 occupation anglaise	1725 Île Bourbon – Compagnie française des Indes : plantation, exploitation esclaves de Madagascar, côtes orientales de l'Afrique
XVIII occupation anglaise (jusqu'à 1763)	1642-XVIII possession française pop. essentiellement : personnes bannies de France, aventuriers, pirates
1680 début de l'importation massive des Africains	XVI Diego Pereira – Pedro Mascarenhas
1635 débarquement des français	→ XVI inhabité
1492-1625 résistance caraïbe - Espagnols	
- 3000 - 1492 peuples de l'Orénoque, Galibis, Arawaks, Caraïbes (1502 – Christophe Colomb)	
Antilles - Martinique	Mascareignes - Réunion

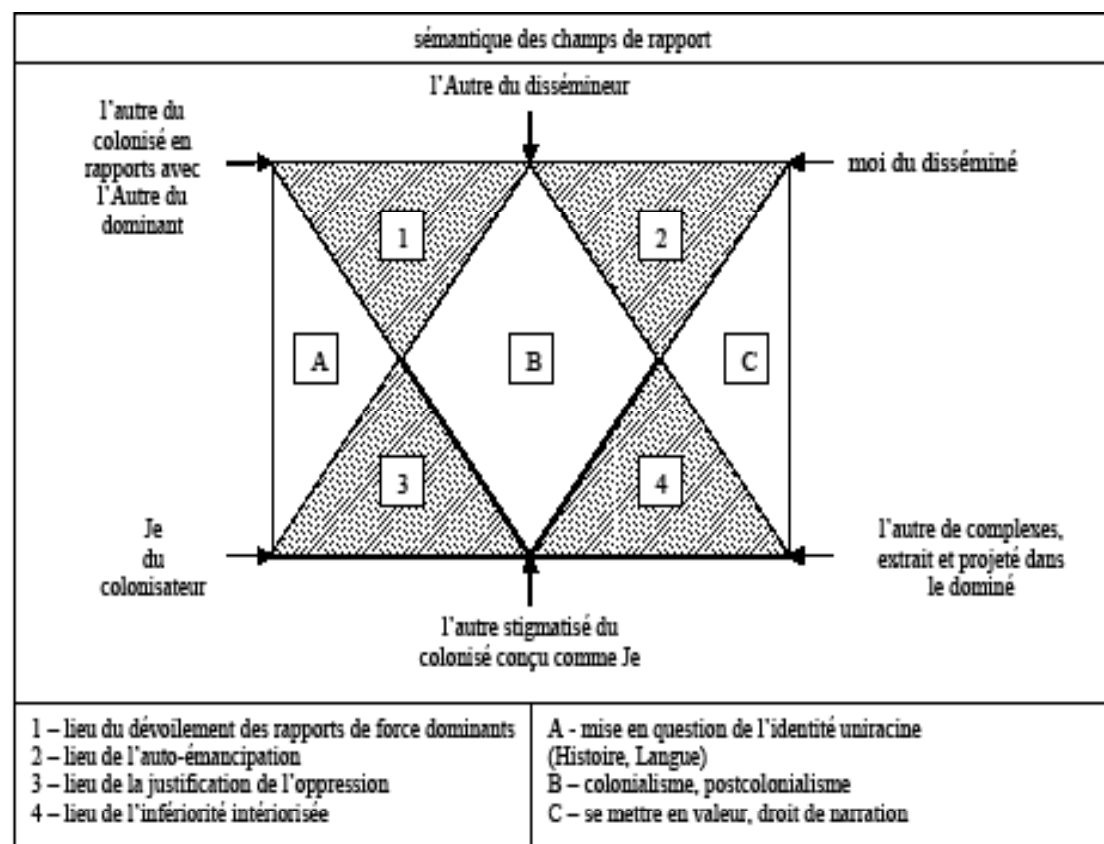
Annexe 1



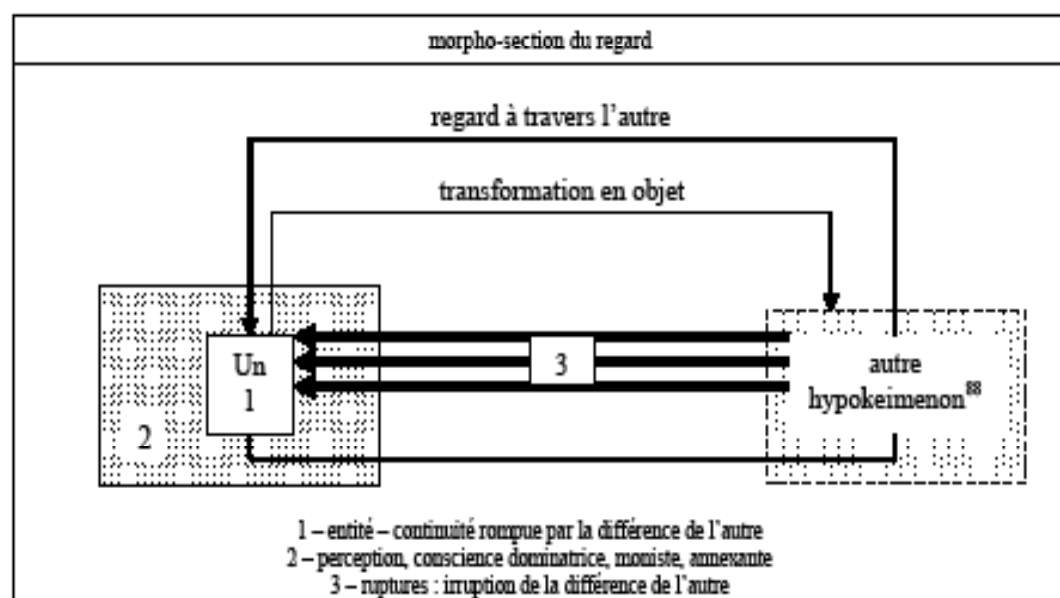
Annexe 2



Annexe 3



Annexe 4



Annexe 5

Bibliographie:

- AMAROSOA, L. R. 1991. „Océan Indien : renouveau littéraire et disparités”. <http://www.youscribe.com/catalogue/presentations/litterature/l-ile-en-litterature-situations-358627>. Consulté le 10 février 2014.
- ARENAS, R. 2001. *Inferno* (poesía completa). Lumen, Barcelone.
- ASHCROFT, B. et al. (éds.) 1998. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. Routledge, Londres.
- ATTERTON, P. et al. 2004. *Lévinas and Buber : Dialogue and Difference*. Duquesne University Press, Pittsburgh.
- BALÁZS, Z. 2003. *A politikai közösség*. Osiris, Budapest.
- BARROSO, M. A. – Reyes-Ortiz, M. 1999. *Crónicas caribes. Un recorrido inédito por las Antillas*. Grupo Santillana, Madrid.
- BERNABÉ, J. – Chamoiseau, P. – Confiant, R. 1989. *Éloge de la créolité*. Gallimard, Paris.
- BOND, D. B. 1989. *Hegel's Grand Synthesis: A Study Of Being, Thought, And History*. State University of New York Press, Albany.
- BROWN, W. C. 2005. „Becoming Origin(al): Deterritorialization and Postcolonial Theory from the Caribbean”: *Forum* 1, 1–10.
- BUBER, M. 1923. *Ich und du*. Insel, Leipsick. (version numérisée)
- CALDER, M. 2003. *Encounters With the Other*. Rodopi, Amsterdam.
- CARTER, M. – Torabully, K. 2002. *Coolitude : An Anthology of the Indian Labour Diaspora*. Anthem Press, Londres.
- CÉLIUS, C. A. 1999. „La créolisation, portées et limites d'un concept”: Haddad, A. (éd.): *Universalisation et différenciation des modèles culturels*. AUF, Beyrouth, 49–95.
- CHAMOISEAU, P. 2002. *Écrire en pays dominé*. Gallimard, Paris.
- CHAMOISEAU, P. – Confiant, R. 1999. *Lettres créoles*. Gallimard, Paris.
- CHÉREL, G. 2000. „Axel Gauvin ou l'écriture lointaine”: *L'Humanité*. <http://www.humanite.fr/node/425436>. Consulté le 8 février 2014.
- CHURCHILL, W. 1997. *A Little Matter of Genocide : Holocaust and Denial in the Americas 1492 to the present*. City Light Books, San Francisco.
- COLEBROOK, C. 2002. *Gilles Deleuze*. Routledge, Londres.
- COLLIER, G. – Fleischmann, U. 2003. *A Pepper-Pot of Cultures : Aspects of Creolization in the Caribbean*. Rodopi, Amsterdam.
- DANCE, D. C. *Fifty Caribbean Writers*. Greenwood Press, Westport.
- DELANEY, P. 2005. „Decolonization and the Minor Writer”. <https://www.kent.ac.uk/english/postcolonialforum/Deleuze%20and%20Guattari.pdf>. Consulté le 10 février 2014.
- DELEUZE, G. – Parnet, C. 1977. *Dialogues*. Flammarion, Paris.

- DELEUZE, G. 2000. Différence et répétition. PUF, Paris.
- DONNELL, A. 2006. Twentieth Century Caribbean Literature. Routledge, Oxon.
- FANON, F. 2000. Les damnés de la terre. La Découverte, Paris.
- FANON, F. 1975. Peau noire, masques blancs. Seuil, Paris.
- FLØISTAD, G. – Wright, G. H. 1982. Contemporary Philosophy : A New Survey. Springer, New York.
- GANNIER, O. 2005. „L’archipel : image poétique de l’outre-mer ?”: Loxias 9.
- GAUVIN, L. 2006. „Écrire en français : le choix linguistique”. <http://www.sgd.org/ressource/documentation-sgd/actes-des-forums/l-ecrivain-dans-l-espace-francophone/1178-ecrire-en-francais-le-choix-linguistique>. Consulté le 10 février 2014.
- GLENDINNING, S. – Eaglestone, R. 2008. Derrida’s Legacies, Literature and Philosophy. Routledge, Londres.
- GLISSANT, É. 1969. L’intention poétique. Seuil, Paris.
- GLISSANT, É. 1985. Pays rêvé, pays réel. Seuil, Paris.
- GLISSANT, É. 1990. Poétique de la Relation. Gallimard, Alençon.
- GLISSANT, É. 1993. Tout-Monde. Gallimard, Paris.
- GUHA, R. – Spivak, G.-Ch. 1988. Selected Subaltern Studies. Oxford University Press, Delhi.
- HARTMANN, K. – Müller, O. L. 1999. Hegels Logik. Walter de Gruyter, Berlin.
- HEGEL, G. W. F. 1969. Jenaer Realphilosophie. Felix Meiner, Hambourg.
- HEGEL, G. W. F. 1818/2000. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Felix Meiner, Hambourg.
- HÉNAFF, M. – Baker, M. 1998. Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology. University of Minnesota Press, Chicago.
- HOMER, S. 2005. Jacques Lacan. Routledge, Oxon.
- HOOKS, B. 1989. Talking Back : Thinking Feminist, Thinking Black. South End Press, Cambridge.
- HOWELLS, Ch. 1992. The Cambridge Companion to Sartre. Cambridge University Press, Cambridge
- JENNY, L. 2005. „La langue, le même et l’autre”: Fabula LHT 0. <http://www.fabula.org/lht/0/Jenny.html>. Consulté le 10 février 2014.
- JOJA, C. 2001. „« Noesis » à son vingt-cinquième anniversaire”: Noesis XXV, 1-10.
- JOUBERT, J.-L. 1991. „Des îles et des courants”. <http://www.youscribe.com/catalogue/presentations/litterature/l-ile-en-litterature-situations-358627>. Consulté le 10 février 2014.
- JOUBERT, J.-L. 1991. Littératures de l’Océan Indien. EDICEF, Vanves.

- JULIEN, I. (réal.). 1996. Frantz Fanon : Black Skin, White Masks. California Newsreel, San Francisco. DVD.
- KANT, I. – Kirchmann, J. H. 1868/2007. Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. L. Heimann's, Berlin.
- KEBEDE, M. 2004. Africa's Quest for a Philosophy of Decolonization. Rodopi, New York.
- LAMBERT, F. 1997. Lire...Éthiopiennes de Senghor. Présence Africaine, Paris.
- LASSERRE, F. – Lechaume, A. 2005. Le territoire pensé : géographie des représentations territoriales. Presses de l'Université du Québec, Montréal.
- LECHARBONNIER, B. et al. 1989. Littérature XX^e siècle : Textes et documents. Nathan, Paris.
- MAGNIER, B. 2009. „Écrire en français, venir d'ailleurs”. Conférence prononcée à Budapest, le 27 mars 2009).
- MAREAU, Ch. – Dreyfus, A. V. 2007. L'indispensable de la psychologie. Studyrama, Paris.
- MCKENZIE, E. 1992. Against Linearity. Peepal Tree Press, Yorkshire.
- MEMMI, A. 1991. The Colonizer And The Colonized. Beacon Press, Boston.
- MENDES-FLOHR, P. R. 1988. The Philosophy of Franz Rosenzweig. University Press of New England, Londres.
- NEWTON-SMITH, W. H. 1980. The Structure of Time. Routledge, Londres.
- NYÍRI, T. 2003. A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Társulat, Budapest.
- PEPERZAK, A. Th. 1993. To the Other : An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Lévinas. Purdue University Press, West Lafayette.
- PERSE, S.-J. 1960. Vents. Gallimard, Paris.
- PHILP, G. 2001. Xango Music. Peepal Tree Press, Leeds.
- RAMHARAI, V. 2008. „Entre littérature mauricienne et littérature francophone : quels enjeux pour les écrivains mauriciens ?”: e-France 2, 21–32.
- RESCHER, N. 2005. Cosmos and Logos : Studies in Greek Philosophy. Ontos Verlag, Francfort.
- ROMBAUT, M. 1989. „L'écriture comme fondement de l'identité”: Vigh, Á. (éd.): L'identité culturelle dans les littératures de la langue française. Presses de l'Université de Pécs, p. 81–89.
- ROUCH, A. – Clavreuil, G. 1987. Littératures nationales d'écriture française : Afrique noire, Caraïbes, Océan Indien. Bordas, Paris.
- SAMLONG, J.-F. 2005. „Écrire une île, ou l'écriture de la différence”. http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/samlong_ecrire-une-ile.html. Consulté le 8 février 2014.
- SCHELLING, F. W. J. – Frank, M. 1841/1993. Philosophie der Offenbarung. Suhrkamp, Francfort.
- SENGHOR, L. S. – Guibert, A. 1962. Léopold Sédar Senghor, l'homme et l'oeuvre. Présence Africaine, Paris.
- SINGH, A. – Johnson, B. 2004. Interviews With Edward W. Said. University Press of Mississippi, Jackson.

- TUBBS, N. 2004. *Philosophy's Higher Education*. Springer, Norwell.
- SINGH, R. 1996. „I am a Coolie”: Donnell, A. – Welsh, S. L. (éds.): *The Routledge Reader in Caribbean Literature*. Routledge, 351–353.
- SMITH, W. A. 1976. *The Meaning of Conscientização*. University of Massachusetts, Amherst.
- SOLOMOS, J. 2000. *Theories of Race and Racism : A Reader*. Routledge, New York.
- SPIVAK, G. Ch. 1989. „Who Claims Alterity?”: Kruger, B. – Mariani, P. (éds.): *Remaking History: Discussions in Contemporary Culture*. Bay Press, 269–292.
- SULTAN, P. 2001. „Réflexion sur l'exotisme en littérature à partir de L'Aimé d'Axel Gauvin”. http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/gauvin_sultan.html. Consulté le 8 février 2014.
- THOMAS, D. A. 2004. *Modern Blackness : Nationalism, Globalization and the Politics of Culture in Jamaica*. Duke University Press, Durham.
- TURLOT, F. 1976. *Idéalisme dialectique et personnalisme : essai sur la philosophie d'Hamelin*. J. Vrin, Paris.
- VERGÈS, F. 1996. „The Fanonian Project of Decolonized Psychiatry”: L. R. Gordon – T. D. Sharpley-Whiting – R. T. White (éds.): *Fanon: A Critical Reader*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- VERGOTE, A. et al. 1994. *La pensée de Jacques Lacan. Questions historiques – Problèmes théoriques*. Peeters, Louvain-Paris.
- WALKER, N. 2009. *Égalité for All: Toussaint Louverture and the Haitian Revolution*. Koval Films, New York. DVD.

Ez a lap üres

Ez a lap üres

FILOZÓFIA

Ez a lap üres

PROKK BALÁZS

Áttetsző megalapozottság¹**A hit és az etika viszonya a Másik fényében****A dolgozat íve**

Dolgozatom a kierkegaard-i szerzői tevékenység által megszólított, és létrehívott Egyesről szól. Itt minden mozzanat egy tudatosítás általi átalakulásról számol be, ami egyszerre szól az íróról – kizárólag, mint íróról – és az általa megszólított egzisztenciáról.

Egy filológiai-hermeneutikai bevezetés után (II) a kierkegaard-i hit elemzésével folytatom a gondolatmenetet(III), hogy az ott felmutatott részeredmény után rátérjek a kierkegaard-i teológiai-Én létszféráinak topológiájára (IV). Majd az Egyes recepciójára történő kitekintés után (V), megvizsgálom a kierkegaard-i hit és a kierkegaard-i etika egymáshoz való viszonyát (VI). Ekképpen, a dolgozat egy vándormotívumként feltérképezett öszinteség-metaphora kibontásával jut el az evangéliumi szeretetparancsnak a Kierkegaard nyújtotta olvasatához(VII).

Bevezetés az olvasási stratégiába

Soren Aabye Kierkegaard 1830 és 1840 között teológiát és filozófiát hallgat a koppenhágai egyetemen. Innen ered filozófiai és teológiai műveltsége, amely felett nem szabad szemet hunynunk, hogy megfelelő módon nézzünk szembe szerzői tevékenységének összetettségéből fakadó interpretálási nehézségekkel.

Jelen módszert, miszerint Kierkegaard filozófiai és vallási írásait egybe kell olvasnunk az 1848-as *Szerzői tevékenységem szerepéről* című posztumusz írásában kifejtett megjegyzések alapján az újabb angol szakirodalom már imperatívusznak kezeli.²

Kierkegaard életművének olvasata két nagyobb részre szakad. Az egyik három részre osztja alkotói tevékenységét a *Vagy-Vagy*, valamint a *Stádiumok az élet útján* című írásoknak megfelelően. Ez a három rész az esztétikai, az etikai és a vallási korszakok. A másik nézet szerint, a helyes osztályozás a saját neves írások és a pseudonim írásokra osztja fel a szerzői tevékenységet. Mára természetesen egy kutató sem állítja, hogy ezek maradandóan és kivétel nélkül használható besorolások. Jelen dolgozatomban az utóbbi olvasatot tekintem alapvetőnek, ám a szférák topológiájáról írott fejtegetéseknél nézőpontot fogok váltani egy totális kép megragadásának érdekében.

Az utóbbi, azaz a két kategóriával rendelkező felosztás melletti legfontosabb érv Kierkegaard teológiai ismereteiből fakadó írói szándéka. A fél-álneves, vagy teljes-álneves írások közre-adóiságának feltüntetése közvetítést sugall, ezt nevezzük indirekt kommunikációnak, ennek megfelelően

¹ Jelen dolgozatot előadtam a „Kortársunk Kierkegaard – Hatások és Perspektívák” című konferencián, amelyet Olay Csabával és Varga-Jani Annával közösen szerveztünk.

Dolgozatomat az ELTE BTK TÖP pályázatának köszönhetően Tatár György és Ullmann Tamás bírálták el. Köszönettel tartozok nekik is, mert az első változat tartalmi gyengéjét ugyanabban látták, de ellentétes megoldásokat javasoltak. Tehát, megpróbáltam mindkettőjük kritikájának úgy megfelelni, hogy utómunkáimat az eredeti mondanivalóm kétoldali csiszolásához kötöttem. De minden írás csiszolása olyan, mint a kierkegaard-i épületes, végeláthatatlan folyamat.

² PATTISON 2003, 12–35.; CARLISLE 2005, 6.

a saját névvel ellátott írásait a direkt-kommunikáció megjelölés illeti.³ A *communicatio* kifejezés a *communio* szóból ered, ami pedig az egyesülés teológiai kifejezése a latin nyelvű egyházi kultúrkörben. Az egyesülés liturgiai megvalósulása az eucharisztia, protestáns szófordulattal élve: az Úr-vacsora elfogyasztása. Ez a Krisztussal való közvetlen egyidejűséget fejezi ki. Csak ebből a teológiai aspektusból válik világossá, hogy a saját nevéen megjelentetett vallási írásokat a közvetlen közlés tanításaiként kell olvasnunk. Ám ezek, hol közvetlen, hol közvetett módon visszautalnak a pszeudonim művek filozófiai problémáira. Végso soron, e két kategóriát egymásra utaltként kell kezelnünk.

A dolgozat ötlete

A *halálos betegség* zárósoraiban Kierkegaard egy formulával definiálja azt az állapotot, amelyikben a kétségbeesés már teljesen legyőzetett. Ez a formula nem más, mint a hit formulája: „Amennyiben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én magát áttetszően abban a Hatalomban alapozza meg, amelyik őt létrehozta.”⁴

Állításom szerint e főnti definíció már jóval a *Halálos betegség* előtt megfogalmazódott Kierkegaard-ban, ám nem ebben a formában. Az *áttetszőség* és a *megalapozottság*, vagy ezekkel szinonim kifejezések többször szerepelnek Kierkegaard korábbi műveiben. Sőt, látni fogjuk, hogy a főnti terminusok ellentétei is megjelennek az életmű hol hangsúlyos, hol rejtettebb helyein.

A következő, *negatív út* című alfejezetben talán a legismertebb szöveget fogom megvizsgálni, amelyben az áttetszőség fogalmának ellentétét használja Kierkegaard.

A negatív út

A *Vagy-Vagy* második részében *Az esztétikai és az etikai közötti egyensúly* alfejezetében megismerünk egy misztikust, akinek hibája az, hogy „elvontan, homályosan, ködösen választja önmagát.”⁵

Ez a szöveghely két szempontból is fontos: egyrészt, az író gondolatvilágában a legfajsúlyosabban itt jelenik meg először az áttetszőség ellentétfogalma. Ezzel egyidejűleg figyelemre méltó az a tény is, hogy az áttetszőség az etikai szférájához is hozzátartozik.

A *Vagy-Vagy* második részének főszereplője a jogtanácsos, aki fiatal barátja segítségére siet. Levezetésük egyik – számunkra most a legfontosabb – tárgya a misztikus Ludvig kapcsán alakul ki. A misztikus, mint észrevevesszük, nem a vallási stádiumban van, hanem tévúton járva, még mindig az esztétikai kategóriájában van. A folytatásban ez a rész egyszerre interpretálja számunkra azt, hogy a misztikus hogyan választotta rosszul önmagát, és azt is, hogy mégis hogyan kell a helyes önválasztás folyamatának lezajlania.

³ CZAKÓ 2001, 21.

⁴ KIERKEGAARD 1993, 153.

⁵ KIERKEGAARD 2005, 661.

A misztikus önválasztásáról azt tudjuk meg, hogy önmaga konkretizálásakor nem vette figyelembe a külvilágot, és csak pusztán elszigeteltségében akarja magát kapcsolatba hozni az Örökkévalóval. Ez az út „nem csupán veszélyes, hanem tévút is”.⁶

A *Vagy-Vagy* egyik legfontosabb tanítása, hogy az esztétikai stádiumon úgy lehet felülkerekedni, hogy az ember önmagát választja, és minden további életmozzanatát ehhez az ön-konkretizáló eseményhez igazítja. Önmagát saját szabadsága szerint kell választania, amely szabadság csak az emberekhez való viszonyban teljesezhet ki. Ehhez a mozzanathoz meg kell ismernie önmagát. Vagyis, eddigi sikertelenségeinek elébe kell vágnia. Észre kell vennie, hogy, „aki esztétikailag él, az mindent kívülről vár.”⁷ Azaz mindent a helytől és semmit sem önmagától várt. Vagyis, azzal kell szembenéznie, hogy mit is várhat önmagától. – Ezzel ezidáig sohasem volt hajlandó szembenézni. – Így nem marad más számára, minthogy Önnön lehetőségeinek mélyére tekintsen, és úgy válassza önmagát, hogy minden eddigi mulasztását bevallja önmagának. Azaz „önmaga miatt bűnbánatot tart.”⁸ Így a kétségbe-esés, mint aktus, jövedelmező; hiszen az ön-megismerés előszobája az ön-elfogadásnak, ami a kezdőpontja az etikai élet számára végcélként is megnevezhető ön-realizálásnak.

Amíg a misztikus, a kétségbeesettség állapotát köti az örökkévalóhoz, addig teljesen alaptalanul a külvilágtól elszakadva lebeg.

Ez tehát a dolgozat címében szereplő metafora negatív megközelítése, amelyből egyrészt világossá válik, hogy az *áttetszőség* kifejezés már Kierkegaard esztétikai korszakában is megjelenik. Csak itt egy negatív példán keresztül. Ugyanitt kell azt is észrevennünk, hogy a *Vagy-Vagy* szerzője szerint az „önmagát választani» és »az önmaga miatt bűnbánatot tartani» meghatározás azonos”.⁹ Másképpen szólva: a bűnbánat, amennyiben a külvilághoz-való önrealizálás mozzanata, annyiban etikai is.

A pozitív út

A pozitív út csak annyiban nevezhető a fenti megvilágításhoz képest pozitívnak, hogy ezúttal olyan szövegeket fogunk előtérbe állítani, amelyekben az *áttetsző megalapozottság* direkt módon kerül kifejtésre. Ezért a továbbiakban a saját-neves, vallási írások kerülnek túlsúlyba, ám továbbra is szemünk előtt lesz *A halálos betegség* szövege is. Továbbá George Patisonnak e témában írott műve¹⁰ alapján az 1847-es *Különböző Szellemiségű Épületes Beszéd* - című vallási írás. Mindezekon felül, érdemesnek találom, hogy e két mű mellé helyezzük még az 1844-ben íródott *Négy Épületes Beszéd* negyedik darabját az „Aki helyesen imádkozik, veszekszik az imádságban, és győzedelmeskedik – Isten diadala által.”¹¹ című írást.

⁶ KIERKEGAARD 2005, 660.

⁷ KIERKEGAARD 2005, 664.

⁸ KIERKEGAARD 2005, 661.

⁹ KIERKEGAARD 2005, 661.

¹⁰ Lásd 2. lábjegyzet.

¹¹ KIERKEGAARD 2011, 340–363.

A halálos betegség, Pálnak a Rómabeliekhez írott levélének kommentárjaként is olvasható, mivel többször is felzúg benne, hogy „ami pedig a hitből nincs, bűn az.”¹² E tétel szerint minden, ami nem a hitből fakad bűn. Márpedig a kétségbeesés, mint állapot a hit ellentéte, tehát már bűn. Talán nem túlzás azt megállapítani, hogy *A halálos betegség* azért íródott, hogy felmutassa azt, hogy a kétségbeesés hogyan győzhető le.

Bizonyosnak tűnik, hogy az *áttetsző megalapozottság* ideaként csak egy képet rögzít előttünk, azaz ez az a kép, amit keresnünk kell, s nem csak a szó szerinti kifejeződéseit: „[E]gy üvegkalickában ülő ember nem hozható zavarba annyira, mint az, akit Isten átvilágít. Ez a lelkiismereti tényező.”¹³

E fönti idézetben, az Isten színe előtti létezés úgy áll elénk, mint az etikai stádium bűnbánatának hatványra emelése. Azaz, egy olyan fokozat, amelyben az öntudatosítás kizárólag a teljes őszinteségre hagyatkozhat. Mivel az Abszolút hatalom előtt világos, hogy mindaz, amit elfedünk önmagunk és a társadalom előtt: puszta öncsalás marad, és sötét mozzanatként megjelenik további döntéseinkben.

Ebből az következik, hogy meg kell *tisztítani* a szívet, azaz a lelkiismeretet. A szív megtisztítása egy misztikus kifejezés, ami azt jelenti, hogy a lelkiismeretet a bűntől kell megtisztítani. Vagyis, az önmagunk számára be nem vallott hibáinktól, azaz az öncsalás zavaraitól.

A szív tisztasága – képletesen fejezi ki azt, hogy a szív és a tenger hasonlatosak. Mert mélysége teszi a tengert tisztává, és tisztasága teszi áttetszővé, hiszen a tenger csak akkor mély, ha tiszta, és csak akkor tiszta, ha áttekinthető: amint az nem tiszta nem láthatjuk annak mélységét, csak a felszínét [...] Amikor mély és áttekinthetően tiszta, akkor egysége maradandó önmagával. Ahogyan a tenger nyugodtan elterül, s vágyódik az égbolt után, úgy a szív akkor válik tisztává, amikor vágyakozik a Jóra. Ahogyan a tenger tükrözi az égbolt magasságát a maga tiszta mélységében, úgy a szív – amikor nyugodt, mély és áttekinthető – visszatükrözi a mennyei fenségességét a Jónak a maga tiszta mélységében.¹⁴

Kierkegaard az Isten színe előtti megtisztulás helyszínét az imába helyezi. *A halálos betegség*ben úgy tűnik, hogy visszautal egy régebbi írására, az *Aki helyesen imádkozik* című épületes beszédre: „hogy közelharcban (co-minus) lehessen harcolni, távolságra van szükség (e-minus); akusztikai szempontból ilyen különös a szellemi létezés, ilyen különösek a távolsági viszonyok.”¹⁵

Míg az épületes beszéd distinkciói szerint: „a harcteret mindenki önmagában keresse” „az imádságban áll a küzdelem”.¹⁶ Ezek a leírások megkülönböztetik a helyes imát a puszta kontemplációtól. A fenti szövegek szerint Isten és ember közötti végtelen távolság nem csaphat át a totális közelségbe. Valamiféle hídfőállásra van szükség a végtelen távolság és a teljes közelség között. Ez a hídfőállás az ima szavában áll. A kimondott szó pedig a küzdelem megjelenítője lesz. Így látni fogjuk, hogy a helyes ima egy Istennel szembeni önkongretizáló perlekedés folyamata. A végső

¹² Rómabeliekhez 14:23

¹³ KIERKEGAARD 1993, 143.

¹⁴ KIERKEGAARD 1990, 121.

¹⁵ KIERKEGAARD 1993, 132.

¹⁶ KIERKEGAARD 2011, 340.

összecsapás folyamatának vége pedig az épületességnek már a *Vagy-Vagy* végén megjelenő gondolata szerint abban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk.

A helyes ima megfelelő helyszíne a kimondott szó, ahol az imádkozónak szembe kell néznie vágyaival. Ez hasonló a bűnbánathoz, ám az imádkozónak ezúttal a jövőre irányuló tervekkel is számot kell vetnie önmagában. Ezt nevezem ön-konkretizációnak, azaz minden ki nem mondott vágyával szembe kell néznie, de legvégül csak egyet akarhat. Figyelemre méltó, hogy az imádkozóban a vágyak kimondása által egyfajta megnyílás történik a jövő felé. Így festi fel önmagának várakozási-horizontját. A szöveget továbbolvasva megtudunk még egy fontos tényezőt, miszerint ennek a perlekedésnek egyre fokozódó intenzitásúnak kell lennie, különben Isten újra végtelenül távol lesz.¹⁷ Gyakorlati szempontból azért fontos ez a kitétel, – miszerint az ima dinamikája megköveteli az állandó feszítettséget, – mert csak így döbbenhet rá az imádkozó az önmagáért vállalt öntudatosítás folyamat-jellegére. De ez a folyamat, mint az önmagunkhoz való következetesség, már az etikai írásokban is fontos szerepet kap. Ám, ami ott, az etikai életében, mint vágy-eltolódás – szélsőséges esetben ez lehet öncsalás is – megjelenhet, ez az ima hangoltságának intenzitás-csökkenésében azonnal észrevehető. A figyelem nem kalandozhat el, és az „*imhol vágyok*” szeme nem hunyoroghat. Az imádkozónak egyre erősödő kijelentésekben kell önmagát kimondott szavai által saját szavaiban megragadnia.

Ezzel egy időben, az imádkozónak minden jövőre irányuló vágyának meg kell keresnie a forrását. Mi az az egy amiből mindez fakad? Minden vágy forrását – a megnevezés által – konkretizálni lehet és kell is, hiszen: „azt, aki ismeri a szívét, nem lehet becsapni”.¹⁸

Az imádkozással kapcsolatban itt megjelenik témánk másik hangsúlyos terminusa a *megalapozottság*. Itt Kierkegaard számára az ima elnyeri végső tétjét:

Az imádkozó „nem mond le a bensőségességről, s vitájával nem szabadul ki az istenkapcsolatból, hanem éppen beledolgozza magát, [...] mert a bensőséges imádság lesz a legfontosabb számára, s imája nem csupán eszköz szándékának elérésekor.”¹⁹

E fönti sorok számomra magától értetődően olvasandóak úgy, hogy ez az ima általi *beledolgozottság* nem jelent mást, mint a későbbi mű – *A halálos betegség – megalapozottsága*.

Itt és most az ima hangoltsága saját feszítettségében éri el csúcspontját. Az imádkozó most, hogy egyetlen dolgot akar, és ezt Istennel szemben akarja, rá kell ébrednie arra a pusztá tényre, hogy Istennel szemben semmit sem követelhetünk. Ennek pontosan ugyanaz az alapja, mint amit az esztétikai esetében is megállapítottunk. Az esztétikai, – aki mindent a külvilágtól vár el – újra rá kell, hogy jöjjön arra, hogy Istennel szemben nem lehetnek követelései. Még egy sem. A bukás órája, tehát a győzelem órája, hiszen az imádkozónak Istennel szemben soha sincs igaza, ezért elbukott. Ugyanakkor, az imában egy mélyebb önfeltárulkozást tartott önmaga és Isten előtt, ez pedig a diadal. Az imádkozóról szóló szöveg így folytatódik:

¹⁷ KIERKEGAARD 2011, 350.

¹⁸ KIERKEGAARD 2011, 345.

¹⁹ KIERKEGAARD 2011, 352.

„[A]mikor azonban semmivé lesz, Isten magát rajzolja meg benne. Amikor a tenger minden erejével tombol, nem képes visszatükrözni az eget, [...] amikor azonban a mélye elcsendesedik, az ég képe elmerül ebben a semmiben. Az Istentől követelt magyarázat helyett megdicsőült Istenben, megdicsőülése pedig azt jelenti, hogy visszatükrözi Isten képét.”²⁰

A tenger lecsendesedése és az a képessége, hogy vissza tudja tükrözni az égboltot, mint láthatjuk egy visszatérő kierkegaard-i kép. Ugyanakkor itt van az istenképmásítás régi ötlete, amely Kierkegaard szerint csak akkor valósítható meg, ha az ember legalább önmagához őszinte.

Így jutottunk el ahhoz a ponthoz, hogy *A halálos betegség* hit formuláját, most már kibontva magunk előtt lássuk. Tehát az *áttetszőség*hez egy önkonkretizáláson keresztül jutottunk el, amely egy állandóan fokozódó intenzitással jár együtt. Ennek csúcspontján az imádkozónak el kell buknia Istennel szemben – hiszen Istennel szemben soha sincs igazunk – azt a követelését is, amely minden vágyának forrása. Így megnyílik előtte a tiszta transzcendencia, s bensőjében a végletekig tisztult önértelmezésével áll szemben. Az égboltnak, mint Istennek, és a tengernek, azaz a szívnek tisztasága most már egyszerre játszik egymásba, ez pedig a *megalapozottság*.

E képek tisztázásának végére még ide kívánczok a *Különböző szellemiségű Épületes Beszédek* harmadik részének az a helye, amelyet Máté 7:14²¹ exegéziseként kell olvasnunk: „A keskenység egyszerűen abban áll, hogy csak egyes egyedül elkülönülve válhat egyedi egységgé.”²²

Tehát a hívőnek, aki elindul az Éltre vezető úton le kell válnia a társadalom többi részéről, de azt nem teheti másként, minthogy: „Egy dolgot akarva - ezen az úton - nem érkezhetsz meg. Csak akkor, ha az egyén ellentmondást nem tűrően meg-megáll tovahaladásai előtt, csak ekkor akarhat egy dolgot; de a szív tisztasága volt, egy dolgot akarni.”²³

Ez a magyarázat szorosan összekapcsolódik az ön-kiüresedés folyamatához, ami a személyes Isten előtt való teljes megnyílás folyamata. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy ennek az Isten előtti megnyílásnak nem elég egyszer megtörténnie, hanem többszöri ismétlést igényel. Ez a biztosítéka annak, hogy a vallási indíttatás ne forduljon át a démoni kategóriájának önbezárkózásába. Azaz, ez az egyetlen módszer, ami a vallásos embert megmentheti saját, potenciálisan jelenlévő misztikus öncsalásaitól. Tehát, vallásos hangoltságát időről-időre újra kell értelmeznie önmaga vágyainak és a világ elvárásainak függvényében. Önmagában, a világ és önmaga által keltett zavarokat fel kell térképeznie, hogy belső, lelki terét ne veszítse el azáltal, hogy ingatagságát és frusztrációit figyelmen kívül hagyja. Hiszen, úgy lelki életterét korlátozná, ami pedig a démonikus szorongás jelensége.

²⁰ KIERKEGAARD 2011, 359.

²¹ „Mert szoros az a kapu és keskeny az az út, a mely az életre visz, és kevesen vannak, a kik megtalálják azt.”

²² KIERKEGAARD 1990, 152.

²³ KIERKEGAARD 1990, 152.

A szférák topológiája

Eljött az idő ara, hogy a beígért nézőpontváltással újabb elemzések alá vessük mindazt, amit az előbbi részben félbehagytunk. Arra a helyre gondolok, amikor kifejtésre került, hogy a bűnbánat megtartása egyszerre tartozik az esztétikai és az etikai szférájához. Pontosabban szólva, szigorú értelemben egyikhez sem tartozik. Hiszen, aki rájött, hogy bűnbánatot kell tartania, már nem pusztán esztétikai, de még mindig nem etikai. A bűnbánat a szférák közötti ugrás első mozzanata, afféle lendületvétel az ugrás előtt. Három mozzanatból áll ez az ugrás: lendületvétel, elugrás és megérkezés. Ez azonban csak egy külső nézőpont számára lehetséges olvasat.

A *Vagy-Vagy*ban a különösnek általánossá kell válnia. A semmihez sem hasonlítható szerelem érzésének a mindenki által ismert házasságban kell beteljesednie. A mindenki által *végtelennek* érzett szerelemnek a társadalomhoz kötött intézményi formában kell elnyernie *véges* formáját.²⁴ Másik részletesebb példát ugyanitt, a holland orientalista kínládásainál vehetjük szemügyre. Óriási erőfeszítéseket tesz azért, hogy megértsen egy általa még sohasem látott kifejezést, amiért még az ebédről is képes volna lemaradni, ám ekkor belép felesége, aki lefújta a szövegről a tubák maradványt, így orientalistánk egy régről ismert kifejezést látott a papíron.²⁵ Az orientalista megőrül feleségének, s annak hogy végtelen képzeletének mégis van valami esetleges, de fontos korlátja, ott kint, akivel elkötelezte magát. Így tehát úgy tűnik, hogy a *Vagy-Vagy*ban esztétikai és etikai külön szférákra bonthatók, mégis az esztétikai szféra csak az etikaiban teljesülhet be. Ezt mutatja a második rész alcíme is, miszerint az esztétikai és az etikai között egyensúly van a személyiség kimunkálásában. Az esztétikaiban nincsen semmi etikai, ám az etikai szférája elképzelhetetlen esztétikai nélkül.

A másik gondolat, amelyhez újból vissza kell térnünk, pedig az volt, hogy az Istenbe történő megalapozottság során az imádkozó, amikor vágyait egybegyűjti és konkretizálja magát Istennel szemben, akkor tevékenysége hasonló az esztétikai és az etikai közötti ugrás lendületvételéhez: az „önmagát választani, azaz önmaga miatt bűnbánatot tartani” formulához.

Az esztétikai és az etikai közötti lépés a múlt függvényében készlet szabadságra az embert. Tehát ez a mozgás első lépésben a múlt felé tekint, majd, ha a múltban rejlő képességeit helyesen ítélte meg, a jövő felé tekint, ahol célpontot választ magának. Ön-pre-destináció, azaz, ez a szabadság, a társadalomhoz igazított célok helyes megválasztásában van.

Az imában rejlő mozgás: a befelé tekintésből a vágyakat, mint ideákat vetíti ki a várakozási-horizontra, ahol minden vágy-formának meg kell lennie a maga forrásának. Ez a forrás pedig végső soron egy (darab) Hiány, ami minden vágyakozást indukál. Ebben a követelésben, pedig végképp nem lehet Istennel szemben igazunk. Ugyanis a transzcendens nem lehet eljövő a mi mozgásunk nélkül.

Amikor a túlfeszítettség elpattanására a kiüresedés érzete következik, akkor szintén aspektusváltás történik, hiszen ahogy az égbolt és a tenger áttetszően színezik egymást, úgy a szív, a számára transzcendensben pillant magára önfeltárukozásának folyamatában. Nyugodt, letisztult

²⁴ KIERKEGAARD 2005, 709.

²⁵ KIERKEGAARD 2005, 718.

kontemplálása a diadal órája, amelyben leszürelheteti imájának gyümölcsét. Megismerte, hogy mi mindaz, amire vágyakozik, s eközben mi mindaz, ami kevésbé fontos. Megtanulta, hogy semmit sem hagyhat a pusztá kívüllágra, de azt sem kell elfelejtenie, hogy mi mindaz, amit mégiscsak véghez akar vinni.

Fontos, hogy a három szférát esztétikai szempontból tudtuk leírni, hiszen minden leírás végső soron esztétikai.²⁶ Ezt sugallja, hogy Kierkegaard szerzőiségének hármas tagolását követve a *Vagy-Vagy* annyiban esztétikai, hogy minden stádiumról tanúságot adó szerzőket egy kívülről adja közre. Ugyanakkor a szférák közötti ugrás dinamikájának motívumkincse csak belülről érthető meg, ahogyan azt a folyamatot megvallja a házasember, és ahogyan a helyes imáról tanúságot tesz Kierkegaard a fenti épületes beszédeiben.

Azaz, az etikai és a vallási stádiumok leírása is, megmarad az esztétikai szférájában, mert elolvasásuktól mégsem válunk etikaivá, vagy vallásivá. Ezt megerősíteni látszik az, hogy a házasember levele esztétikai olvasójától beleérzést követel, hiszen - személyes hangvétellű levelet - ír. Ez a beleérzés, vagy együttérzés, viszont a szöveggel való egyidejűséget tárja fel, ami pedig egy mozgás. Íme az író csapdája, amivel a következetes olvasó egzisztenciáját, - az *Épületes Beszédekkel* - végleg kimozdítja annak megszokásaiból.

A szférák topológiájának lezárása előtt, – a teljes kép érdekében – kell felidézniünk *A halálos betegség* ház hasonlatát:

„Ha elképzelünk egy házat, amelynek pincéje, földszintje és első emelete van, [...] és ha az emberi létet egy ilyen házhoz hasonlítjuk, a legtöbb embernél sajnos azt a szomorú, nevetséges dolgot tapasztalnánk, hogy legszívesebben saját házuk pincéjében lagnának. Minden ember a test és lélek szintézise, és ennek a célja a szellemlét, ez az épület; de az emberek legszívesebben pincében laknak, vagyis az érzéki kategóriái között. És nem csak egyszerűen előnybe részesítik a pincében való lakást, nem, hanem annyira szeretnek is ott lakni, hogy elkeserednének, ha valaki azt tanácsolná nekik, költözzenek az első emeletre, amely üres és rendelkezésükre áll – hiszen saját házukban laknak.”²⁷

Kierkegaard elvárja, hogy mindenki belakja saját szellemi létének házát. Fel kell ismerni tehát, hogy minden élettevékenységnek megvan a maga szférája. Ám a felismerés és belakás akkor lesz teljes, ha elfogadjuk, hogy a szférák bármennyire is különállóak, mint az emeletek, mégiscsak egy ház részei.

Tehát a szférákat, ha az életút során megtapasztalásuk folyamatában stádiumokként fogjuk fel, a végén azt a következtetést kell levonjuk, hogy ezek valahogyan mégiscsak egységet alkotnak. Különböztetnem beszélhetünk arról az egyensúlyról, amit csakugyan meglát az etikai.

A vallási egyensúly pedig a hitből fakad, amely az egyest az esztétikai szemlélettől, az önmagunkért és másokért vállalt felelősségen keresztül Istenbe dolgozta bele. Így beszélhetünk dinamikai egyensúlyról, amely a szellemi lét házának teljes belakásához szükséges.

²⁶ FERGUSON 2005, 68.

²⁷ KIERKEGAARD 1993, 52.

Azaz, kívülről tekintve beszélhetünk külön szférákról, de belülről tekintve nem. Hiszen a pusztán esztétikai nem tudja igazán, hogy van más. Az etikai – a felelősségből fakadó döntés után – már egyensúlyban tudja magát az esztétikaival. Míg az Istenben történő megalapozottság felvállal Isten előtt minden esztétikai és etikai tartalmat is, mert ez a helyes Isten viszony, hiszen a másik út – az előző két szféra megtagadása Isten előtt – a misztikus, démoni állapotába vezetne vissza, amely nem csupán veszélyes, de tévút is. Megállapíthatjuk, hogy Kierkegaard saját korának hibáját elsősorban abban látta, hogy kevesen hajlandóak tudomásul venni azt a tényt, miszerint nem elég esztétikailag élni, és mindent a külvilágtól elvárni. Nem elég az, hogy a saját korunk gyermekei vagyunk. Valamiképpen ettől távolságot kell tartanunk, ez pedig az etikaiban és a vallásiban lehetséges. Ám úgy, hogy az esztétikai szemléletet sem adjuk fel, hiszen, akkor elidegenednénk saját korunktól.

Filozófiatörténeti közjáték

Bevezetés, az Egyes keletkezéséről és kritikáiról

A kierkegaard-i filozófia *Egyese* maga is történeti fejlődésen megy keresztül. Első megnevezése talán *a hit lovagja a Félelem és Reszketésből*. Később *a hit lovagjáról* szóló leírásokat ismerhetjük fel a *Halálos betegség teológiai-Énjében*. Ezek a pseudonim írások szereplői. Ezekkel egy időben, az *Egyes*, a vallási írások hermeneutikai fogalma. Az 1844-es *Két Épületes Beszéd* előszavában „*amaz egyes*”-t kívánja olvasójául, aki „jobb kézzel elveszi, amit jobbal kínálnak.”²⁸ Ennek visszhangjaként a kései számvetésben ezt olvashatjuk: „Bal kezemmel a Vagy-Vagy-ot nyújtottam a világnak, jobbommal a két épületes beszédet, de mindenki, vagyis majdnem mindenki a jobbjaival nyúlt a bal kezem után.”²⁹ E rejtélyes sorok kifürkészésében Máté 6:3 helyére jutottam. Ezek szerint így fordíthatnánk a fenti titkolódzó sorokat: Pontosan tudta a bal kéz, hogy mit csinál a jobb, és viszont, de a látszat kedvéért a bal kéz, a *Vagy-Vagy*, nem vesz tudomást a vele egy időben keletkezett épületes beszédekről, csak néhol sugall.

Mint láthatjuk, az *Egyes* elsősorban hermeneutikai kategóriaként állt elénk, s a szerzői életút végére a helyesen olvasó *Egyesből* óhatatlanul a vallási zseni tanítványa lesz. Aki csak egyedül lehet igaz tanítvány, ami már nem hermeneutikai kategória, hanem sokkal inkább politikai. Azaz olyan tanítvány, akitől létrehozója már cselekvést vár el.

Buber

Utóbbinak legelső, komoly elemzését Martin Buber adja 1954-ből.³⁰ Buber elsősorban az *Egyes* és a Tömeg szembeállítását elemzi, amiben mindenképpen pozitívként szögezi le, hogy Kierkegaard az igazságot – az Én végtelen szubjektivitásával – a világba helyezi. Problémája viszont jóval összetettebb, szofisztikáltabb. Buber rövid kiemeléseivel gyanússá teszi az *Egyesnek* azon mozzanatait, mely szerint e kategória önző, a többi embert figyelmen kívül hagyó. Ám, mint Buber maga is észreveszi: „Senki sem tudja Kierkegaard-t úgy megcáfolni, mint Kierkegaard.”³¹

²⁸ KIERKEGAARD 2011, 173.

²⁹ KIERKEGAARD 2000, 37.

³⁰ BUBER 2009, 199–270.

³¹ BUBER 2009, 225.

Kritikus pontként a következőt emeli ki: „Az Egyes, amellyel Isten az emberrel kommunikál, az Etikái.”³² Itt, e viszony azért zavarba ejtő, mert az Egyes, közvetíti Istent a többiek felé, és maga ez a közvetítés az etikái. Az Egyes, amennyiben Isten és a politikum *közötti*, annyiban etikái. Ám az Egyesnek eredendőbb az Istenhez való viszonya. Csak ennek a viszonnak a függvényében jut el a Tömeghez, amely nem tiszteletreméltó, semleges, ezáltal elvont. Így e viszony egészében véve démoni.³³ Hiszen egy valós és egy nem-eleven viszonya.

A most elemzett szövegben Buber Kierkegaard személyn keresztül jut el ehhez a következtetéséhez. Leginkább az okoz neki fejtörést, hogyha az Egyes az Igazság, a Tömeg pedig az Igazságtalanság, mégis hogyan tudnak kommunikálni. Buber többször is leszögezi, hogy nem tudja eldönteni, hogy e kérdésben igaza van-e Kierkegaardnak, vagy sem. Abban viszont bizonyos, hogy az Igazságtalanság jelző helyett, amely mindig a Tömeget illeti, szerencsésebb lett volna a nem-Igazság kifejezés, mivel ez a terminus legalább az Egyesnek és a Tömegnek az egyidejűségére utalna. Buber itt rendkívül élesen veszi észre, hogy Kierkegaard radikális, politikai nyelvvezete így csúszik át a kérlelhetetlen démoniba.

Egy pillanatra egyetérthetünk Buberrel, hiszen a kierkegaard-i *egyedi Egyes* - szerzői tevékenységének utolsó éveiben valóban eldeformálódott. Ám Buber nem veszi észre, vagy csak nem járt utána, hogy az általa elemzett szerzői tevékenységben foglalt kategória csak a posztumusz művekben jelent meg így.

Dupré

Louis Dupré egyik tanulmányában követi Buber kritikáját és megjegyzi, hogy az a bizonyos *keskeny út* mégiscsak egy ego önző birodalmába vezet bennünket. Ugyan Kierkegaard *Egyese* „végtelenül nyitott, ám csak vertikális értelemben.”³⁴ Hiszen számára a társadalom csak, mint Tömeg jelenik meg az Egyesrel szemben. Hova tovább Kierkegaard saját etikájában, a *Szeretet cselekedeteiben*, a Másik iránti köteleességet az Istenhez való viszonyhoz köti, amivel ugyanakkor elmulaszt konkrét definíciót adni a társadalmi kötelezettségről. Annak következményeként, hogy: „az Egyesnek a társai iránti köteleessége csak az Istenhez viszonyuló vertikális viszony része. – Kierkegaard - megfelelkezik a horizontális viszonyról.”³⁵

Noha Duprének az Egyesről írott kritikája erősebbnek látszik, mint Buberé, mégis fennáll a gyanú lehetősége, miszerint tulajdonképpen mindkét kritikus Kierkegaard életének végéről tekintenek vissza egy erősen megtépzott főszereplőre, az Egyesre. Mintha a hegeli Passat langymelege hatná át meg nem értésüket.

Az ironián túl, újfent meg kell, hogy jegyezzük: Buber nem ismerhetett minden Kierkegaard szöveget, ahogyan mások sem. Ebből a szerencsétlen helyzetből fakad az is, hogy Löwith Kierkegaard-ot ifjú-hegeliánusnak tartja.

³² BUBER 2009, 226.

³³ BUBER 2009, 237.

³⁴ DUPRÉ 1987, 100.

³⁵ DUPRÉ 1987, 103.

Az, hogy Kierkegaard Egyesé, mint önmaga nem léphetett más útra, mint amelyik az önzőség világába vezet; szükségszerűségnek értékelték, nem pedig szabad írói döntésnek. Az Egyes, aki mindig is azonosításra lelt létrehozójával - végső soron csak azért bukik el szemükben, mert Kierkegaard sem házasodott meg, s végül is kizárta magát a társadalomból. Majd miután elfogyott minden öröksége: meghalt.

Ez az olvasat talán Kierkegaard legfontosabb tanításával nem számol, nevezetesen: „Mindenfajta keletkezés szabadság révén történik, nem szükségszerűségből; semmiféle keletkező nem valamely észokból keletkezik, de mindegyik valamilyen okból.”³⁶

Érdekes módon e fenti elbeszélések az Egyes történetét egy egységes homogén képként kívánják bemutatni, ám elfelejtik azt, hogy ez a fogalom is keletkezett. Szellemtörténeti elődje pedig a *Félelem és Reszketés* Ábrahámja. Elfelejtik észrevenni, hogy a hit lovagjának el-hivatása és Kierkegaard-nak, mint az Egyesnek a politikai hivatása tulajdonképpen ugyanaz, ami az egész bibliai hit legfontosabb mozzanata: tanúságtétel.³⁷

A szeretet cselekedetei

1847-ben Kierkegaard visszaolvassa előző munkáit, a következőket állapítja meg:

„Az emberek számára [...] előző épületes beszédeimből üvölt az, hogy nem tudom, hogy mi következik, s hogy nem tudok semmit a társadalomról [...] Most már megvan az új könyvem témája. A *Szeretet cselekedeteinek* nevezem el.”³⁸

E fönti idézetben szereplő *előző épületes beszédekről* már volt szó. Ezek az 1847 március 13-án – a tenger és a keskeny út metaforáival – napvilágot látott *Különböző szellemiségű Épületes Beszédek*. Ezt követően roppant nagy tempóban elkészül a *Szeretet Cselekedeteivel* ugyanazon év augusztus 2-ára.³⁹

Ezek a jelek nem azt mutatják, hogy ne tudna semmit a társadalomról, vagy, hogy elképzelése se lett volna arról, hogy az egyesnek mi a viszonya a többiekhez. Sokkal inkább úgy kell olvasni e sorokat, hogy, addig, amíg nem tudunk választ adni az embert az ön-megismerésre hívó hiányra, addig felesleges etikát írni. Emberismeret nélkül nincsen valódi etika.

Általánosságként megállapíthatjuk, hogy Kierkegaard-nak az Újszövetségen belül vannak kedves részei. Az evangéliumok közül Máté írását részesíti előnyben, míg fontosságban a páli levelek elé helyezi Jakab apostol levelét.

A *Szeretet cselekedeteinek* első folyamának második részében a jézusi szeretetparancs áll, ez Máté 22:39 szerint a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” parancsa. Kierkegaard a parancs elemzését egy megjegyzéssel kezdi, nevezetesen, hogy ez a parancs magában foglalja az önszeretetet is. Ám annak egy helyes formáját, mert a „mint tenmagadat” a parancs kulcsa, amely felnyitja annak értelmét.

³⁶ KIERKEGAARD 1997, 101.

³⁷ TATÁR 2009, 22–33.

³⁸ KIERKEGAARD JPV 5972 (Pap. VIII A 4) kiemelés innen: KIERKEGAARD – HONG – HONG 2000, 277.

³⁹ GARFF 2004, 350.

Tehát úgy kell szeretni önmagunkat, mint felebarátunkat.⁴⁰ Így, mint patikamérlegben kapjuk meg a helyes önszeretet mértékét. Mindig legyen valaki, akit ugyanannyira szeretünk, mint önmagunkat.

De ki is a mi felebarátunk? Károlitól eltérően az angol fordítás a Leviticusnak megfelelően a *szomszédot* használja, míg a német fordítás a *legközelebbit*. Kierkegaard a Vulgata *proximum* kifejezését veszi alapul, azaz Luther fordítását messzemenőig elfogadja ezen a helyen.

Mivel e kifejezés – *Nächstes* – a legközelebbiből származtatott, ezért Kierkegaard megállapítja, hogy a felebarát közelebb van hozzánk, mint a többiek. Mint mondja a felebarátnak nem szükséges közelebb lennie hozzánk, mint önmagunknak. Egyforma távolságra kell tőlünk esnie. Tulajdonképpen ez a terminus *önmagunk* megkettőződése, amit a filozófusok „Másiknak” neveznének. Ez a fogalom tehát próbaköve annak, hogy mi az önzőség az önszereteten.

„Ha egy ember egy lakatlan szigeten elméjét e paranccsal harmóniában fejleszti, akkor hát az önszeretet megtagadásával, mondhatnánk, hogy a legközelebbijét szereti. [...] Keresztényi értelemben, ha csak egy embert úgy szeretsz, mint tenmagadat, azaz, ha van valaki akiben a *szomszédodat* szereted, akkor te minden embert szeretsz.”⁴¹

Kierkegaard ekképpen folytatja az elemzést: „így is szólhatna e parancs: Úgy szeresd önmagadat, mint te a te szomszédodat, amikor őt úgy szereted, mint magadat. Tehát a parancsban benne van az a lehetőség is, hogy ez a helyes önszeretet tanítása.”⁴²

A *legközelebbi* szeretetéből származik az, hogy mindenki mást is szerethetnek. E *legközelebbi*hez fűződő viszonyomban rajzolódik ki, hogy a Tömeg is egyesekből áll.⁴³ – Ritka az a szülő, aki elsősorban nem a gyermekei jövője miatt aggódik az oktatásért, és ritka az a gyermek, aki elsősorban nem a szülei, nagyszülei példáján veszi észre, hogy az egészségügy szörnyű helyzetben van. – Éppen a *legközelebbi*hez fűződő tapasztalatom az eredeti, naiv beállítódás helyes alkalmazása. A *legközelebbi*be helyezett fókuszpontom ad értelmet a horizontnak. Ekképpen, e *legközelebbi* ad jelentést a horizontnak, a Tömegnek. Csak a legközelebbihez fűződő viszonyon, a felebaráti szereteten, keresztül lesz a tömeggel etikai a viszonyom.

A második szeretetparancs, – amit eddig is elemeztünk – angol és német fordításban is felszólítást tartalmaz. A „shall” és a „sollen” segédigék, belső szükségyszerűségből fakadó felszólítások. „Úgy *kell* szeretned felebarátodat, mint tenmagadat.” Ám ez a parancs nem merevedhet egyszerű megszokássá, hanem kötelességgé kell törvényre emelkednie. A felebaráti szeretetet csak a kötelesség mentheti meg a megszokástól. A megszokás pedig a kétségbeesettség állapota.

Itt, a *Szeretet cselekedeteiben* előfutárát látjuk a *Halálos betegség*ből kidomborodó gondolatnak, miszerint, „ami pedig a hitből nincs, bűn az.”⁴⁴ Ebben a vonatkozásban Kierkegaard egyszerre küzd a megszokásnak a szeretet feletti eluralkodása ellen, s megpróbál keresni valami fogódzót. Így a

⁴⁰ KIERKEGAARD 1949, 15.

⁴¹ KIERKEGAARD 1949, 18.

⁴² KIERKEGAARD 1949, 19.

⁴³ József Attilánál: „Flóra, karcsú, szép kehely, állsz előttem, / mint csokor van tűzve beléd a mennybolt”
A fókuszpont (Flóra, mint a legközelebbi) háttérében már békésen rendeződik el a világ.

⁴⁴ Róm. 14:23.

Szeretet cselekedeteiben, Jézus második szeretetparancsában a nyomatékosított „kell” kierkegaard-i kiemelése egy önmagát állandóan megújító kötelesség imperatívusza és forrása is. A gerjedelem, mint irányítható mozdulatlan mozgató.

„Ekképpen ez a »kell« készíti a szeretetet áldott függetlenséggé. [...] A változatlanság a függetlenség, a függetlenség csak az önszeretet *kell*-jén át köti magát az örökkévalósághoz, anélkül, hogy ez az önszeretet átcsapna az önelégültség függőségébe. Ha kötelesség szeretni, akkor örökre biztosított a szeretet a kétségbeesés ellen. [...] Ez tehát a parancs, amelyik a kétségbeesés ellen szól. Amikor azt mondja, hogy »Szeretned kell«, akkor ebben azt mondja: Aki szeret, annak érvényessége örök. Ez az örök »kell« a megmentő, a megtisztító, a felemelő. Meg kell tartanod a szeretetet, önmagadat, és önmagadat a szeretetben.”⁴⁵

Kierkegaard számára is kérdés, hogyan kezelhetünk minden embert a *felebarátunknak*. Egy példával válaszolja meg saját kérdését:

„Végy pár lapot, írdal mindegyikre valami különbözöt, hogy egyik se hasonlítson a másikkhoz. Majd vedd őket egyesével, – úgy, hogy ne engedd magad összezavarni a különbözö feliratok láttán, – emeld őket a fény felé, majd meglátod mindegyiken a közös vízjelet. Ekképpen a *legközelebbi* a közös vízjegy, de ezt csak akkor látod az örökkévalóság fényének révén, amikor az átragyog a különbözöségen.”⁴⁶

Mint már említettük Kierkegaard a levelek közül Jakab apostoléból idéz a leggyakrabban, amelynek írója szemmel láthatólag ismeri a szeretetparancsokat: „Ha ellenben megtartjátok a királyi törvényt az Írás szerint: Szeressed felebarátodat, mint tenmagadat, jól cselekesztek.”⁴⁷ Ez a királyi törvény természetesen feltűnik a *Szeretet cselekedeteiben* is, ahol a „törvény beteljesítése a keresztyén szeretet, amely az isteni szeretetparancsra referál.”⁴⁸

„A világi bölcsesség meggyöződése, hogy a szeretet ember és ember közötti kapcsolat, ezzel a szemben a keresztyénység azt tanítja, hogy a kapcsolat ember-Isten-ember közti, azaz az Isten a közép-terminus.”⁴⁹ Itt Kierkegaard arra logikai elemre utal, amely mindkét premisszában részt vesz, de a konklúzióban láthatatlan marad, eltűnik.⁵⁰ Ennek megfelelően Isten az, aki által egymással helyes viszonyba kerülhetünk.

⁴⁵ KIERKEGAARD 1949, 33–36.

⁴⁶ KIERKEGAARD 1949, 89.

⁴⁷ Jakab 2:8.

⁴⁸ KIERKEGAARD 1949, 87.

⁴⁹ KIERKEGAARD 1949, 87.

⁵⁰ Minden ember halandó.+Szókratész ember. = Szókratész halandó. A két premisszát az „ember” kötötte össze.

Most már végre ellentmondhatunk Duprének. Szerinte – mint már említettük – Kierkegaard az emberi kötelességet egy vertikális Isten viszonyba ágyazza, amely során elfeledkezik az emberi élet valódi horizontális dimenziójáról.⁵¹

Vele szemben, Teljes mértékig elfogadható Quinn álláspontja, aki teljesen máshonnan értékeli a *Szeretet cselekedeteit*. Úgy gondolja, „hogyan Kierkegaard szeretetet parancsoló etikája [...] autentikus formája lehet egy keresztényi etikának.”⁵²

Etikájában, Kierkegaard a második szeretetparancsot összeköti, az elsővel. Az embernek Isten iránti teljes értelmi, akarat, lelki szeretetét az ember *felebaráti* szeretetével. „Ahogyan a csendes tó alapja mélyen van a forrásban, melyet szem nem láthat, akképpen az emberi szeretetnek még mélyebb az alapja az Isten szeretetében.”⁵³

Azzal, hogy az emberek közötti szeretet az Isten-szeretet által közvetítettnek tekinti – megütközést kelt még a keresztény gondolkodókban is. Amíg Dupré az egész gondolatot nem tartja elfogadhatónak, addig Quinn csak a kötelességgé emelt szeretet öndinamizáló mozzanatát tartja kiemelkedőnek. Quinn olvasatában a szeretet, mint kötelesség megmenekíti az Egyest a kétségbeeséstől. A legfontosabbként megjegyezhetjük, hogy a *legközelebbi* vetett szeretet, az *Istenbe* vetett hit képmása, ami mint már említettük a kétségbeesés ellentéte.

Végezetül, Kierkegaard-nak a jézusi szeretetparancsok elemzésekor taglalt fejtegetései feltárnak előttünk egy másik fontos evangéliumi helyet, amelynek fényében talán eldönthetjük a vitát.

Ez az evangéliumi hely Isten országának egyetlen topológiai megjelölése. Lukács 17:21 szerint⁵⁴: „Ímé az Isten Országa ti bennetek van.”, ami németül így hangzik: „das Reich Gottes ist mitten unter euch.”

Úgy vélem, hogy Luther fordítása itt talán szerencsésebb, mint Károlié. A szöveg úgy jelöli a helyet, hogy e kétértelmű kifejezés jelentései egybeolvadnak. A görög *entosz* helyes olvasata lehet: hogy azáltal van közöttetek, hogy megvan bennetek is. És csak akkor van bennetek, ha egymás között vagytok. De ami a legfontosabb, azt mondja, hogy Isten Országa nem eljön, hanem: jelen van.

Tehát a fönti vitában Quinn-nek kell igazat adjunk, mert a kierkegaard-i etika mégiscsak egyike a lehetséges autentikus keresztényi etikáknak. Ezzel összhangban, az Egyesnek a *legközelebbi* iránti szeretete nem létrafoknak használja a Másikat égi utazásában, hanem éppen hogy a *legközelebbi* szeretete az, ami evilágban tartja a hívőket, mert ráébreszti őket, hogy Isten Országa csakugyan itt van. Az etika tehát, meggyőződésből, jelen esetben az Istenbe vetett hitből fakad. Jézusnak a pünkösdi misztériumban tett tanúsága a Szentlélek földi világáról szól. Végso soron, az Újszövetségnek ebből a misztériumból kiáramló lelkiség áramlatából írja meg Kierkegaard a számára egyetlen lehetséges keresztényi etikát, a *Szeretet cselekedeteit*.

⁵¹ DUPRÉ 1987, 103.

⁵² QUINN 1998, 374.

⁵³ KIERKEGAARD 1949, 8.

⁵⁴ „οὐδὲ ἐροῦσιν, Ἰδοὺ ὧδε: ἢ, Ἐκεῖ: ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ὑμῶν ἐστίν.”

Összefoglalás

Az *áttetsző megalapozottság* folytatása a nyugati fény-metafizikáknak. Bizonyos tekintetben pedig ennek a vonulatnak a legfontosabb csúcsa. Ez a bizonyos tekintet pedig az abszolútat mindenhol jelenlévőnek ismerő egzisztencia tekintete. Mert, aki mindenhol az abszolútba ütközik, rákényszerül az Abszolúttal való kommunikációra. S, hogy a megszólítottból végre felelős válaszadó lehessen, meg kell békélnie a megszólító valóságával, s meg kell hallania saját hangját. Ez a saját hang úgy lesz sajátja, hogy nem feledkezik el az őt megalapozó eseményről, és úgy hang, hogy kitör a belső emberből. Minden megszólalásával begyakorolja azt, hogy maga is megszólított a többiek által. Ez tehát a kölcsönös emberi önfeltárulkozás, amely csak az emberek közötti szeretetben teljesezhet ki.

Bibliográfia:

- BUBER, M. 2009. „Die Frage an den Einzelnen” : Das dialogische Prinzip. Gütersloher Verlagshaus. München. 199–270.
- CLARISLE, C. 2005. Kierkegaard’s Philosophy of Becoming – Movements and Positions – . State University of New York Press. Albany.
- CZAKÓ I. 2001. Hit és egzisztencia. L’Harmattan, Budapest.
- DUPRÉ, L. 1987. „The Sickness unto Death: Critique of Modern Age”: Perkins, R. L. (Szerk.): International Kierkegaard Commentary: The Sickness unto Death. Mercer University Press. 85–106.
- FERGUSON, H. 2005. Melancholy and the Critique of Modernity – Soren Kierkegaard’s religious psychology. Routledge, Taylor & Francis e-Library. London and New York.
- GARFF, J. 2004. SAK. Ford. Bogdán Ágnes, Soós Anita. Jelenkor kiadó, Pécs.
- KIERKEGAARD, S. 1949. Works of Love. Ford. David F Swenson, Lilian Marwin Swenson. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.
- KIERKEGAARD, S. 1990. „Upbuilding Discourses in Various Spirits”. Ford. Howard V Hong, EDNA H. Hong : Eighteen Upbuilding Discourses. Princeton University Press. New Jersey. 4–154.
- KIERKEGAARD, S. 1993. A halálos betegség. Ford. Rácz Péter. Göncöl kiadó, Budapest.
- KIERKEGAARD, S. 1997. Filozófiai Morzsák. Göncöl kiadó, Budapest.
- KIERKEGAARD – HONG – HONG. 2000. The Essential Kierkegaard. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- KIERKEGAARD S. 2000.: Szerzői tevékenységről. Ford. Hidas Zoltán. Latin Betűk. Debrecen.
- KIERKEGAARD, S. 2005. Vagy-Vagy. Ford. Dani Tivadar. Osiris kiadó, Budapest.
- KIERKEGAARD, S. 2011. „Aki helyesen imádkozik, veszekszik az imádságban és győzedelmeskedik – Isten diadala által”. Heller Ágnes, Bacsó Béla, Niels Jorgen Cappelorn, Czákó István, Gyenge Zoltán, Nagy András (szerk.): Épületes beszédek. Jelenkor kiadó. Pécs. 340–363.
- PATTISON, G. 2003. Kierkegaard’s Upbuilding Discourses – Philosophy, theology, literature – . Routledge, Taylor & Francis e-Library. London and New York.
- QUINN, P. L. 1998. „Kierkegaard’s Christian Ethics”: Hannay, A. – Gordon, D. M. (Szerk.): The Cambridge Companion to KIERKEGAARD. Cambridge University Press, 349–376.
- TATÁR Gy. 2009. „A harmadik attribútum” : „Egy gyűrű mind fölött.” Válogatott írások. Budapest. Akadémiai. 22–33.



Estocilant

CIRCULI ARCTICI

ERICA SIVE
INDIA NOVA

Canada

Toronto

St. Lawrence

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

St. John

St. James

TERRA AUSTRALIS INCOGNITA

210 220 230 240 250 260 270 280 290 300 310 320 330 340 350