

KISS LAJOS ANDRÁS

## KICSODA ÖN, ALEKSZANDR DUGIN? Geopolitika, geoszophia és geomisztika az orosz „új jobboldal” filozófiájában

■ Carl Schmitt *A Föld nomosza* című munkájának első lapjain a következőket olvashatjuk: „Misztikus nyelven a *Földet* a jog anyjának nevezzük. Ez az elnevezés a jog és az igazságosság hármasságára utal.

Először: a termékeny Föld önmagában, azaz saját termékeny méhében hordja önnön mértékét. Mert a fáradság és a munka, a vetőmag és a művelés, amelyekkel az ember megajándékozza a Földet, a Föld részéről a növekedéssel és a természettel lesz méltányosan megfizetve. Minden földműves ismeri ennek a méltányosságnak a mértékét.

Másodszor: az ember által elrendezett és megmunkált talajon (Boden) megjelennek azok a vonalak, amelyeken érzékelhetővé lesznek a meghatározott beosztások. A szántóföldek, a mezők és az erdők elhatárolódnak egymástól, s mindez a barázdákon és a parcellákon keresztül ölt látható formát. Hogy a Földet megművelték és bevetették, a dűlők, a parcellák, a megművelt részek és az ugarok váltakozásaiban válik nyilvánvalóvá. Ezek a vonalakon lesz felismerhető a gazdálkodás azon mértéke és szabálya, amelyhez az ember munkálkodását igazítja.

Végül pedig harmadjára: a Föld a maga biztos alapjain hordozza a kerítéseket és a palánkokat, a határjelző köveket, a falakat, a házakat és egyéb építményeket. Ezek révén válnak szemmel láthatóvá az emberi együttélés rendjei (Ordnungen) és helyei (Ortungen). A család, a nemzetség, a törzs és a társadalmi rend, a rokonsági és tulajdonformák, de nemkülönben a hatalom és az uralom formái is itt öltenek nyilvánvaló formát.

Ilyenformán a Föld háromféleképpen is össze van kötve a joggal. Magában hordozza azt a jogot, amely a munka fizettségéhez kapcsolódik; de megmutatkozik szilárd határvonalaként is; ugyanakkor magán viseli a rend nyilvános bélyegét. A

jog tehát földszerű, a Földre vonatkoztatva bír értelemmel. Így véli ezt a költő is, midőn a Föld egyetemes jogáról beszél, és azt mondja: *justissima tellus*.

Ezzel szemben a *Tenger* nem ismeri a tér és a jog, a rend és a hely eme érzékelhető egységét. Noha a Tengernek is megvannak a maga kincsei, a halak, a gyöngyök és más egyéb dolgok, s ezek megszerzése is kemény munkát követel meg az embertől, de – ellentétben a szilárd földfelszín termékeivel – a Tenger nem ismeri a vetés és az aratás mértékét. A Tengeren nincsenek olyan mezők, amelyeket be lehetne vetni, és szilárd határvonalakat sem lehet benne kiásní. A Tengert végigszelő hajók nem hagynak maguk után nyomot. »A hullámom minden hullám« [...] Az újabb nemzetközi jog szerint a Tenger nem állami terület, és az emberi aktivitás három, egymástól nagyon különböző fő területe – azaz a halászat, a szabad hajózás és a háborús cselekmények számára – egyenlő módon nyitva áll.<sup>11</sup>

Schmitt a továbbiakban arról beszél, hogy a tenger a kalózkodás elsőrangú te-repe. A kalóz (Pirat) szó a görög *peiran*, a próbálkozni, megkísérelni, merészelni szóból ered. A kalóz észjárása a „vedd el, és tűnj el” életformáját preferálja, amely a priori visszautasítja a felelős gondolkodást. Nem követem tovább a híres-hírhedt német jogász további fejtegetéseit, de talán annyi ebből a hosszú passzusból is sejthető, hogy Carl Schmitt szerint valóban törvényes rendet (*nomoszt*) csak a szárazföldi kultúrákra és civilizációkra lehet építeni. Csak a *tellurokratikus* (azaz szárazföldi) civilizációk és államok képesek rendet (jogrendet) és élhető világot létrehozni, illetve fenntartani, míg a *thalasszokratikus* (azaz tengeri) hatalmak mindig gyökértelen és talajtalan rablókul-túráként léteztek és léteznek a jövőben is. Noha Schmitt munkája, amely a második

világháborút követő években jelent meg, explicite nem állítja, hogy az USA-t és az Egyesült Királyságot kellene a thalasszokratikus hatalmak ideáltípusának tekinteni, nyilvánvaló, hogy ennek feltételezése nem áll távol az igazságtól. (Majd látni fogjuk, hogy Dugin korántsem lesz ilyen szemérmes, s mindent elkövet azért, hogy minél jobban démonizálja az említett országokat.)

Sokan úgy vélhetik, hogy ezek a gondolatok immáron csak történeti és jogtörténeti érdekességgel bírnak (egyébként magam is sokáig ezek közé tartoztam), azonban az utóbbi két évtizedben a jobboldali extrémizmus számos képviselője Európa-szerte leporolta és újrahasznosíthatónak vélte Schmitt könyveit (és sok más, számomra teljesen ismeretlen, jórészt a náci Németország iránt elkötelezett geopolitikus, antropológus, szociológus és filozófus munkáját).<sup>2</sup>

Ezen új jobboldali figurák egyike az orosz filozófus, szociológus és politológus Alekszandr Dugin, aki meglehetősen bizarr és meghökkentő nézeteivel az utóbbi évtizedben nemcsak Oroszországban keltette fel a tradicionalista-ultrajobboldali körök érdeklődését, de immáron világszerte az úgynevezett „normál tudomány” képviselői is egyre többet publikálnak az „Új Eurázsia-eszme” prófétájáról.

Alekszandr Geljevics Dugin 1962-ben született, apja katonatiszt, anyja orvos. Dugin eredetileg repülőmérnöknek tanult, de „szovjetellenes nézetei” miatt eltávolították az egyetemről, s így nem tudta befejezni műszaki tanulmányait. A nyolcvanas években kapcsolatba került a moszkvai ellenzék konzervatív és tradicionalista csoportjaival, köztük az iszlám fundamentalizmus legbefolyásosabb oroszországi képviselőjével, Gajdar Dzsemalal.<sup>3</sup> Tanítványa lett Alekszandr Szergejevics Panarinnek, aki a kilencvenes évek elejétől haláláig a Moszkvai Állami Egyetem Politológia Tanszékének vezetője volt. (Panarin mint konzervatív gondolkodó az Eurázsia-eszme mérsékeltbb formáját képviselte, s nézetei általában a „racionális megvitathatóság” határain belül maradtak.) Dugin a kilencvenes évek elejétől publikál rendszeresen. Eleinte a legkülönbözőbb szélsőjobboldali folyóiratokban és hetilapokban jelentek meg az írásai (*Nas szovremenjnik*, *Gyeny*), illetve a francia *La Nouvelle Droite* fő képviselőjével, Alain de Benoist-val való sze-

mélyes kapcsolatba kerülése révén létrehozta az *Elementyi* nevű tradicionalista folyóiratot, amely a hasonló nevű francia folyóirat testvérképének is tekinthető. A kilenc nyelvet beszélő Dugin néhány év leforgása alatt a különféle orosz tradicionalista, konzervatív (némelyek szerint újfasiszta) irányzatok egyik legismertebb gondolkodójává nőtte ki magát. Dugin egy időben (állítólag) még a putyini külpolitika formálódására is befolyással bírt. Első ismertebb könyve 1991-ben jelent meg, és *Az abszolút haza* címet viselte, majd ezt követte a több kiadást is megért *Konzervatyionaja revoljucija* (Konzervatív forradalom) (1994).<sup>4</sup> Azóta legalább negyven könyvet publikált, az utóbbi időszakban évente átlagosan hármat, állandó szereplője a legkülönbözőbb orosz tévévitáknak, valamint nézetei népszerűsítésére tudatosan használja az internetet is. Művei közül többet lefordítottak francia, angol, olasz, török és egyéb nyelvekre. Munkái leginkább a szélsőjobboldali és a tradicionalista művek kiadására specializálódott kiadóknál jelennek meg. Oroszországban a hivatalos folyóiratok és kiadók többsége elzárkózik Dugin műveinek közlésétől, de mint a Lomonoszov Egyetem Politológia és Szociológia Intézetének igazgatója nagyvonalú támogatást kap az egyetemtől művei kiadására, amelyek rendkívül szép és olykor extravagáns kivitelben jelennek meg. (Állítólag gazdag orosz tőkéscsoportok is állnak mögötte, ami ugyan nehezen bizonyítható, de jó eséllyel feltételezhető.)

Jelen írásban Dugin munkásságának csak az egyik, de mindenképpen meghatározó szeletével szeretnék foglalkozni, nevezetesen a *szakrális geopolitika* néhány tézisének filozófiai, történeti és szociológia háttérét igyekszem megvilágítani.

Röviden néhány megjegyzés az ún. Eurázsia-eszme főbb téziseiről, illetve azok filozófiai, politikai és erkölcsi implikációjáról. Az Eurázsia-eszme létrejötté az 1920-as évek orosz, ún. fehér emigrációjának szellemi küldetésével van kapcsolatban. A Bécsben, Prágában, Szófiában, Belgrádban, Párizsban stb. letelepedett orosz emigráns értelmiség nagyobbik része „tárgnyelvi szinten” ugyan szemben állt a szovjet bolsevizmussal, de egy „metanyelvi szinten” mégis az internacionalista bolsevizmus sajátos – az orosz szlavofil hagyományokra erősen támaszkodó – politikai-metafizikai alternatívájával

állt elő, nevezetesen az Eurázsia-eszmével. Az Eurázsia-eszme tehát maga is egyfajta kváziuniverzalizmus irányába igyekezett továbbfejleszteni a szlavofil eszméket. Tudjuk, hogy az 1920-as és '30-as évek a liberális demokrácia általános váltságát jelentették egész Európában. Ez volt az úgynevezett totalitárius rendszerek születésének korszaka mind Nyugat-, mind Kelet-, mind pedig Dél-Európában. Véleményem szerint az Eurázsia-eszme maga is a tradicionalista, antimodern és kvázitotalitárius eszmék sorába tartozik, még ha ebben az esetben inkább csak papíron létező eszméről van is szó, hiszen az Eurázsia-vízió a maga tisztaságában sohasem valósult meg. Továbbá arról sem szabad elfeledkezni, hogy az Eurázsia-eszme ötlete nem választható el attól az általános fin de siècle érzülettől, amely a 19. század végén az egész európai értelmiséget jellemezte, s amelyet az orosz intelligenciánál tetézett a cári birodalom szétesésével járó sokk és az ezt követő bolsevik forradalom, illetve polgárháború. Mindenki számára ismert, hogy az orosz, ún. fehér emigráció egészét jellemezte a bolsevizmussal való szembenállás, de Oroszország lehetséges (azaz nem „bolsevista”) jövőjét illetően már eltérő nézeteket vallottak az emigránsok, akik különböző, egymással is rivalizáló frakciókra bomlottak. A monarchisták továbbra is a Romanov-dinasztiát idealizálták, hittek az Uvarov-féle „kereszténység-autokrácia-népiesség” harmas jelszavában, s lényegében azt a forradalom előtti Oroszországot szerették volna visszaállítani, amelynek bukását a liberális értelmiség árulásában látták. A liberálisok a forradalmat az elvadult barbár tömegek számlájára írták, s a „nyugatosok” utódaiként úgy vélték, addig is, amíg az „eurázsiai eredetű” orosz lakosság nem emelkedik fel a nyugati demokráciák kultúrnezeteinek színvonalára, kemény kézzel kell vele bánni. Az Eurázsia-eszme hívei egy harmadik megoldásban hittek, amely egyesítette, pontosabban (legalábbis hitük szerint) „dialektikusan meghaladta” mind a szlavofil partikularizmust, mind pedig a hamis bolsevik univerzalizmust, s egy olyan – divatos szóval élve – multipoláris világrend lehetőségét villantotta fel, amelyben azért Oroszország továbbra is vezető szerepet játszhat. Az Eurázsia-eszme szellemi előzményének tekinthető még Oswald Spenglernek az

első világháborút követő években megjelent *A nyugat alkonya* című munkája – középpontban a benne megjelenő pesszimizista történelemfilozófiai nézetekkel, illetve „kultúrkör-elmélettel” –, amely gyorsan ismertté és Európa-szerte népszerűvé vált a radikális konzervatív értelmiségiek körében.

Az Eurázsia-eszme, noha kétségtelenül orosz invenciónak tekinthető, létrejöttében mégsem választható el a német, angol és amerikai geopolitikai gondolkodás hasonló jellegű törekvéseitől. Nyugati forrásai közé sorolható a brit geopolitikus, H. J. Mackinder, aki „vizsgálódásaiiban az Európa és Ázsia közötti történeti-civilizációs viszonyrendszert vette alapul, s arra jutott, hogy az európai történelemre az Ural és a Kaszpi-tenger közötti területen történetek voltak meghatározó hatással. [...] Mackinder ezért a »Világszigetnek« (World Island) tekintett eurázsiai szárazföldi masszívum központjának, magterületnek (Heartland) az orosz területeket tekinti, s ennek alapján készült híressé vált okfejtése: »Aki kezében tartja Kelet-Európát, az kezében tartja a Heartlandet. Aki kezében tartja a Heartlandet, az a Világsziget ura, és aki a Világszigetet tartja a kezében, az az egész világot irányítja.«<sup>5</sup> A Németországban Friedrich Ratzel által a 19. század végén kidolgozott geopolitikai és antropogeográfiai nézetek jelentették azt az alapot, amelyre a náci Németország geopolitikusai építettek, kiváltképpen Karl Haushofer.<sup>6</sup>

Az orosz Eurázsia-eszme teoretikus teljesítményében kezdettől fogva kiemelt szerepet kapott a társadalmi és politikai folyamatok geográfiai és geopolitikai megközelítése. Mint Stefan Wiederkehr fogalmaz: „a tér kategóriája domináns szerepet játszott az eurázsiai gondolkodásában.”<sup>7</sup> Savickij, aki Nyikolaj Trubeckoj mellett az Eurázsia-mozgalom legfontosabb teoretikusa volt, egyik írásában a következőket mondja: „Ázsia, Eurázsia és Európa [...] »geográfiai világok«, amelyek egy reális földrajzi karakterizálás alapján több egyidejűleg létező tulajdonság alá rendezhetők. A »geográfiai világ« fogalmától meg kell különböztetni a »földrészt« fogalmát. Az utóbbi definíció esetén kizárólag a víz és a szárazföld választóvonalaira vagyunk tekintettel, azaz a »szétválasztás ismertetőjegyét« művileg állítjuk elő.”<sup>8</sup> Azt a tényt, hogy ez a meg-

közelítés felhagy a földrajztudomány tradicionális álláspontjával, amely a Földet „öt kontinensre” osztja fel, és kulturális, illetve szociológiai szempontokat visz be a felosztásba, akár még egyfajta proto-posztmodern megközelítésnek is tekinthetnénk, mondja Stefan Wiederkehr, ha eltekintenénk attól a tényről, hogy az eurázsiaiak már a saját maguk által elvégzett felosztást abszolút érvényűnek és dekonstruálhatatlannak, azaz valamilyen természeti törvény erejével működő igazságnak tekintik.<sup>9</sup> A mozgalom szellemi atyjának és fő ideológusának mégsem Savickij, hanem a híres nyelvész, Nyikolaj Trubeckoj tekinthető, aki 1920-ban egy teljesen jelentéktelen szófiai kiadónál jelentette meg az *Európa és az emberiség* című könyvét, melyet a mai napig a mozgalom szellemi alapvetésének tekintenek. (Ez a munka – csakúgy, mint az Eurázsia-eszméhez köthető irodalom legnagyobb része – a harmincas évek során feledésbe merült, s csak a gorbacsovi időszakban újjáéledt orosz jobboldali radikalizmus találta meg benne a „harmadik útnak” nevezett újkonzervatív forradalom szellemi előképét.)<sup>10</sup>

Az Eurázsia-eszme szellem- és társadalomtudományi hátterének jobb megértéséhez érdemes tekintetbe venni azt a tényt is, hogy a 20. század első évtizedeiben a normál szellem- és társadalomtudományokban is végbement egyfajta *spatial turne*, amelyről a következő Durkheim-idézet is tanúskodik. A francia szociológus a következőket mondja: „Ugyanez a helyzet a térrel [ti. mint az idővel – K.L.A.]. Mint Hamelin kimutatta, a tér nem az a homályos és meghatározatlan közeg, aminek Kant képzelte: ha tisztán, abszolút módon homogén lenne, akkor semmire se szorgálna, s a gondolkodás nem találna fogódzót benne. Lényegét tekintve a térképzet az érzéki tapasztalás által szerzett adatok legelső koordinálása. Ez a koordináció ugyanakkor lehetetlen volna, ha a tér részei minőségileg egyeznének, ha valóban kölcsönösen felcserélhetőek volnának. Ahhoz, hogy térbelileg el tudjuk rendezni a dolgokat, különbözőképpen kell tudnunk elrendezni őket; az egyiket jobbra, a másikat balra, ezt fölfelé, azt lefelé, északnak vagy délnek, keletnek vagy nyugatnak stb., amiként a tudatállapotokat is csak úgy tudjuk elrendezni az időben, ha meghatározott időpontokhoz kötjük őket. Ezzel azt állítjuk, hogy a

tér nem lehetne tér, ha az időhöz hasonlóan nem lenne felosztva és differenciálva. De honnan van a lényeghez tartozó felosztás? Magától nincs benne sem jobb, sem bal, sem fönt, sem lent, sem észak, sem dél stb. Ezek a különbségtételek nyilvánvalóan onnan származnak, hogy az egyes régióknak más és más érzelmi értéket tulajdonítottak. S mivel az ugyanabban a civilizációban élő emberek ugyanolyan módon képzelik el a teret, az érzelmi értékeket, és a belőlük fakadó különbségtételeknek is közöseknek kell lenniük; ez pedig csaknem szükségszerűen azt feltételezi, hogy társadalmi eredetűek.”<sup>11</sup>

A tér és a kultúra összekapcsolása Trubeckoj elméleti megközelítésének is az egyik központi gondolata, melyet röviden a következőképpen tudnék bemutatni. Trubeckoj látható módon a klasszikus orosz történelemfilozófiai megközelítés logikáját folytatja, amikor azt mondja, hogy a kozmopolita európai értelmiség téved, mert „az »emberiség«, az »általános emberi civilizáció« és egyebek rendkívül pontatlan kifejezések, és nagyon is határozott etnográfiai fogalmakat lepleznek. Az európai kultúra nem azonos az emberiség kultúrájával. Egy meghatározott etnikai csoport történetének produktuma.”<sup>12</sup> Amit általános emberi értékeknek, illetve európai kultúrának hívnak, az nem más, mint egy nagyon is meghatározott etnokulturális közösség, azaz a *latin-germán sovinizmus szellemi produktuma*. Az európai kultúrát semmiképpen sem lehet az emberiség kultúrájával azonosítani, hanem annak csak egy deformált változatával. Trubeckoj szerint a nyugat-európai kultúra és a szláv-turáni kultúra között úgyszólván áthidalhatatlan szakadék tátong. Erre az utóbbi mondatra nagyon érdemes odafigyelni, mert ezzel az orosz filozófus egy teljesen szokatlan és az orosz nemzettudat korábbi változataitól radikálisan eltérő álláspontot fogalmaz meg. Köztudott, hogy az orosz nemzeti öntudat kialakulása elválaszthatatlan a „tatár-mongol iga” alóli felszabadulás eszméjétől. Éppen ezért az olyan eszmefuttatások, melyek alapján a Kijevi Rusz igazából nem tekinthető az orosz államiság bölcsőjének, hanem csupán egy bizánci provinciának, míg a Mongol Birodalomban egy hatalmas eurázsiai „kultúrállamot” kell látnunk, eleinte igen meglepőnek tünnek a kortársak számára.<sup>13</sup> Trubeckoj pánturanizmusa ra-

dikális szakítást jelentett az orosz intelligencia történeti identitásával, és nem is csak annak „nyugatos változatával”, de a szlavofil és konzervatív értelmiség hagyományos identitásával is. Ha például valaki a szlavofilek első nemzedékének ismert figurájához, Akszakovhoz a következő megjegyzéssel fordult volna oda: „Üdvözlöm Önt mint Dzsingisz kán le-szarmazottját!”, annak igencsak meglepő következményei lettek volna az illetőre nézve.<sup>14</sup> De még a konzervatív történelemfilozófus, Konsztantyin Leontyev, aki ugyan elismerte, hogy az orosz nemzet-tudatban jelen van a „turáni komponens”, s ő maga is valamilyen keletről jövő eszme termékenyítő erejében reménykedett, sem kívánta az európai kultúra egészének értékét megtagadni. Leontyev konzervatív kritikája „elsősorban a burzsoá és demokratikus szellemre irányult, mert ebben a kultúrában a francia forradalom győzelmét látta kiteljesedni”.<sup>15</sup> Leontyev szimpátiája nem elsősorban Ázsiának, hanem a számára véglegesen letűnni lát-szó feudális-arisztokratikus Európának szólt. A szlavofilek, Leontyev és Dosztojevskij belülről bírálták Európát, azt a világot látták benne, melynek azért minden ellenkezésükkel maguk is a részesei voltak. Ezzel ellentétben az Eurázsia-esz-me képviselői ettől radikálisan eltérő dis-kurzust honosítottak meg: „számukra *Eu-rópa* valamilyen idegen, személytelen, tá-voli és egyértelműen ellenséges világot jelentett. Innen van az, hogy az eurázsiai vízió átjárhatatlan falakkal zárja el magát az »európai ragálytól« – ugyanúgy, mint a korábbi évszázadokban az államhatalmi, konzervatív-társadalmi gondolkodás is valamiféle előretolt bástyát látott Oroszországban, amely képes ellenállni a forradalmi ragálynak.”<sup>16</sup>

Az orosz Eurázsia-eszme képviselői-ben az első világháborút követően színre lépő német „konzervatív forradalmárok” szellemi rokonait kell látnunk, akik közül Arthur Moeller van den Bruck, Ernst Forsthoef, Ernst Niekisch, Ernst Jünger, Carl Schmitt és Martin Heidegger tekin-tethők a legismertebbeknek. Kétségtelen, hogy az említett gondolkodók többsége a náci hatalomátvétel után több-kevesebb határozottsággal levált a hitleri Németor-szág hivatalos politikájától, noha nézeteik lényegén nemigen változtattak.

Ha most jó fél évszázadot előreug-runk az időben, akkor azt látjuk, hogy a

Szovjetunió felbomlásának éveiben ha-sonló zavarodottság vesz erőt a korszak orosz értelmiségének egy részén, mint amely a két generációval előttük járó, az első világháborút követő zűrzavaros időszak értelmiségén is eluralkodott. A Szovjetunió szétesésével a marxizmus nemcsak mint univerzalisztikus és eman-cipatorikus eszme veszítette el a hitelét, de ellehetetlenült mint az orosz nép szá-mára a világtörténelemben privilegizált szerepet biztosító ideológia is. Ekkor lé-pett színre a feledés homályából az imént vázolt Eurázsia-eszme, amely korszerűsít-tett (és jóval agresszívebb) formában a megoldás lehetőségét mutatta fel. En-nek az „Új Eurázsia-eszmének” a fő kép-viselője az írásom címében említett Alekszandr Dugin. Az igazság az, hogy a legtöbb teoretikus inkább csak ügyes csa-lót vagy szimpla újfasisztát, olykor pedig megbomlott elméjű embert lát Duginban, akinek extravagáns eszméi nemegyszer valóban ezt a feltevést látszanak megerősíteni. Mindazonáltal szerintem mégis ér-deemes Dugin-t komolyan venni, s miként azt egykoron Raymond Aron mondta Alain de Benoist-val kapcsolatban: nem kiátkozni kell, hanem racionális érvekkel vitatkozni vele.

Jelen írásban csak egyetlen széletét szeretném érinteni Dugin eszméinek, ne-vezetesen a misztikus és tradicionalista alapokon nyugvó geopolitikai nézeteit. Eh-hez elsősorban a nemrégiben megjelent *Geopolitika* című művére, illetve Alexan-der Höllwerth több mint hétszáz oldalas Dugin-monográfiájára támaszkodom.<sup>17</sup>

Dugin Új Eurázsia-elméletének be-mutatása során abból érdemes kiindulni, hogy az orosz tradicionalista filozófus je-lentősen átalakította Trubeckoj felfogását. Ugyanis Dugin bipoláris és manicheus világgképében Németország már úgymond a „jó oldalra” kerül, mert a törésvonal im-máron a Németországot is magában foglaló eurázsiai *Heartland* (magföld) és az angol-amerikai kultúrát magában foglaló *Seeland* vagy *Sea Power* (tengeri hatal-mak) között található. Dugin beszél még egy *Rimland*-nak (peremvidék) nevezett köztes területről, amelynek nincs igazi szubsztanciája, hanem valamilyen „me-diátor funkcióval” rendelkezik, mert a föl-lötte való uralom jelenti a két előbb em-lített kulturális és civilizációs erő küzdel-mének egyik legfontosabb tétjét.<sup>18</sup> Dugin e peremvidékhez tartozónak tekinti In-

dia, Afganisztán, Dél-Kína és általában véve Délkelet-Ázsia nagyobb részét, illetve (bizonyos megszorításokkal) a Földközi-tenger medencéjét és a *Nagy Kelet-Európa* nevű középbirodalmat, amely Litvániából kiindulva Lengyelországon és Nyugat-Ukrajnán át egészen Görögorszáig húzódik, s amelynek ugyan kakukktojásként, de mi, magyarok is a részei lennénk.<sup>19</sup> Sőt Dugin még a latin (francia, spanyol, olasz) kultúrát is átértékeli, s igazából az Oroszország vezette szárazföldi civilizáció természetes szövetségeseiként tekint rá. Ebben a fordulatban vitathatatlannul szerepe van annak a felismerésnek is, hogy a Trubeckoj-féle Eurázsiai Birodalom mérete alig haladta volna meg az egykori cári Oroszország területét, azaz még a hajdani szovjet blokk is nagyobb területet foglalt magában, ám a hidegháborúnak nevezett korszakban mégis elveszítette az euroatlanti világgal szembeni küzdelmet. A másik ok teoretikus: a két világháború közötti német konzervatív forradalom elméleti teljesítményei alapvetően meghatározzák Dugin világszemléletét s ezen belül is geopolitikai felfogását. Főként a német geopolitika megteremtője, Karl Haushofer, a náci antropológus és őskultúra-kutató Herman Wirth, valamint Carl Schmitt és Martin Heidegger nézeteit érzi közel magához. (Első pillanatra furcsának találhatjuk ezt a különös vonzalmat, de Dugin nem győzi hangsúlyozni, hogy a nácihoz közel álló „konzervatív forradalmárok” többsége jobban gyűlölte az angol-amerikai liberális demokráciát, mint a sztálini Szovjetuniót. Például Haushofer az egyik, 1941 tavaszán megjelent írásában arról értekezett, hogy Németországnak nem szabad az oroszokat megtámadnia, hanem összefogva a Szovjetunióval, együttesen kell az angolszász kapitalista, individualista, gyökértelen és plutokrata világot megsemmisítenie. Egyébként a Szovjetunió megtámadása után Haushofer visszavonult, és 1946-ban öngyilkosságot követett el. A fiát pedig a Hitler-ellenes összeesküvésben való részvétel miatt kivégezték.)

Az igazság az, hogy Dugin misztikus geopolitikája jóval szélesebb spektrumú és messze radikálisabb elméleti alapokon nyugszik, mint az előbb említett német (és holland) gondolkodók felfogása. Ennek hátterében az áll, hogy Dugin sokat merít az olyan tradicionalista-szélső-

jobbaldali-fasiszta filozófusok és mítosz-kutatók elméleteiből, mint René Guenon, Julius Evola, valamint a román származású Mírcea Eliade és Jean Palvulesco. További forrásai között szerepel a nyíltan újfasiszta nézeteket valló belga „geopolitikus”, Jean-François Thiriart, az olasz szélsőjobbaldali (és tradicionalista) gondolkodó, Claudio Mutti stb. Ugyanakkor az utóbbi években megjelent könyveiben olyan – a normáltudomány köréhez tartozó – gondolkodókra is épít, mint Gaston Bachelard, Gilbert Durand, illetve a tanítványának tekintett Michel Maffesoli. Mindehhez azt is érdemes hozzátenni, hogy Dugin voltaképpen mindenevő, ha kifizetőnek tűnik számára, akkor például az inkább baloldali társadalomtudósok közé sorolt Michel Foucault biopolitikai eszméiből, Gilles Deleuze geofilozófiájából és Jean Baudrillard szimulákrumelméletéből is tetszés szerint emel át gondolatokat bizarr nézetei alátámasztására.<sup>20</sup>

Dugin Új Eurázsia-eszméje és annak geopolitikai konzekvenciája valamiféle kozmikus oppozícióra épül, amely itt a Földön már az égtájak irányába is „be van kódolva”. Vagyis a geopolitikai bipolaritás az égtájak irányainak metafizikai-ontológiai interpretációján keresztül jelenik meg. Noha Dugin értelmezésében Észak a teljesség és a tökéletesség pólusaként, Dél pedig a hiány és a tökéletlenség pólusaként szerepel, az igazi oppozíció mégis a Nyugat és a Kelet szembenállásban és a köztük zajló élet-halál harcban érhető tetten. Mitológikus nyelven fogalmazva a *thalasszokratikus* és a *tellurokratikus* erők közötti küzdelem teszi ki az emberi történelem lényegét. Carl Schmitt szóhasználatát követve: *Leviatán* és *Behemót* harcában sohasem lehet kompromisszumot kötni. A tellurokratikus rend a tér rögzített mivoltával és minőségi tulajdonságainak, karakterisztikájának állandóságával kapcsolódik össze. Ahogyan Höllwerth fogalmaz: „civilizatorikus szempontból a szárazföld szilárdsága megfelel az erkölcs szilárdságának és a társadalmi hagyományok stabilitásának. A szárazföldi népek számára, főképpen a valóban letelepedett életmódot folytatók

esetében, idegen az individualizmus eszméje. Számukra a kollektívizmus és a hierarchikusság a megfelelő eszme.<sup>21</sup> Ezzel ellentétben a thalasszokratikus rend olyan típusú civilizációt testesít meg, amelyben minden dinamikus, mindig minden mozgásban van. Ez a civilizáció a technofília, az állandó mozgósítottság és a kényszeres megújulásvágy fantazmáinak ígézetében él. A nomád életmódot, a hajózást, a kalózkodást és a kereskedelmet preferálja. Ebben a kultúrában mindent alárendelnek a betegesként jellemzett individualizmusnak és a kalkulatív kereskedőszellemnek.

Ilyenformán egyfajta bizzar *szakrális axiológia* születik meg, amelynek központi tengelye mentén mindig két világ áll szemben egymással, de közöttük végző soron egy „áthatolhatatlan fal” is megjelenik. Ugyanis ezen részvilágok imént említett civilizatorikus és kulturális különbségei szakrális és misztikus alapokon nyugszanak. Ezért aztán nem képzelhető el racionális és *irenikus* (békés) párbeszéd a két fél szószólói között. Alexander Höllwerth ezt a kérlelhetetlen dichotómiát annak tulajdonítja, hogy Dugin radikalizálja (vagy ha úgy tetszik: elferdíti) Carl Schmitt nomoszfogalmát. Ugyanis Schmitt felfogásában a Föld nomosza még a Planetáris Föld egészének a nomoszáját jelenti, nem pusztán a szárazföld (Land) *nomoszáját*. Ezzel ellentétben „Duginnál a *nomosz* már nem globális törvénystruktúráként, hanem az egymással szemben álló felek mindenkori törvénystruktúrájaként jelenik meg, tehát vagy a szárazföld, vagy a tenger *nomoszájáról* lehet csak szó. Ilyenformán Dugin áthidalhatatlan szakadékot tételez a két fél közé, továbbá szétzúzza a mindkét fél fölé nyúló átfogó struktúra lehetőségét, és egy olyan dualitást konstruál, amely a priori kizárja azt, hogy »megbékülés« vagy »kiegyenlítődség« jöjjön közöttük létre.<sup>22</sup> Lehetséges, hogy ennek a fogalmi finomításnak megvan a maga értelme, de véleményem szerint Dugin talán éppen Carl Schmitt gondolatait tor-

zítja el a legkevésbé. A német jogfilozófus maga sem egészen ártatlan abban, hogy valaki úgy értelmezheti geopolitikai elméletét, mint azt éppen Dugin teszi. Az persze valószínűsíthető, hogy Carl Schmitt katolikus konzervatívizmusa végső soron univerzalista alapokon nyugszik, s számára a *barát* és az *ellenség* megkülönböztetése az emberi nem egységének pozitív előfeltevésén alapul, ilyenformán az abszolút politikai ellentétnek nem feltétlenül kell az egyik vagy a másik fél teljes (fizikai?) megsemmisítésével (és megsemmisülésével) végződnie, miként azt Dugin elmélete sugallja.<sup>23</sup>

Zárásként ennek illusztrálására szeretném idézni Duginnak a pun háborúkkal kapcsolatos fejtegetéseit. „Karthágó Róma ellen. Karthágó minden paraméterét tekintve véve tipikusan tengeri civilizáció, zsoldoshadsereggel és az ehhez kapcsolódó értékrenddel felszerelve. Ezek világosan kifejeződésre jutnak azon kereskedelmi, piaci és pénzügyi jellemzőkben, amelyekben virágoznak a »biznisz« és a liberális demokrácia elemei. Szociológiai tekintetben Rómát teljességgel Karthágó antitézisének lehet tekinteni. A római kultúra heroikus és férfias, alapértékei a hierarchikus rend tisztelőiben gyökereznek. Továbbá a kötelező katonai szolgálatban, a térnek a rendi társadalmi struktúrához kapcsolódó kiépítésében. Róma a kemény, katonai civilizáció egyértelmű stílusát testesíti meg, amely kizárólag a vertikálisra irányul, ezzel szemben Karthágó nyilvánvalóan kereskedelmi civilizációnak tekinti magát.<sup>24</sup> A Dugin-féle historizálás célja világos: az Egyesült Államok és Anglia lett az új Karthágó, Oroszország pedig az új Róma. S csakúgy, mint egykoron Rómának el kellett pusztítania az egykori Karthágót („Carthago delenda est”), ugyanígy napjainkban is hasonló feladatot kell teljesítenie az eurázsiai birodalom magjának tekinthető Oroszországnak. *Ex oriente lux* – mondják egyre gyakrabban a politikusok mifelénk is. Nem tudom, tudják-e, mit beszélnek.

## ■ JEGYZETEK

1. Carl Schmitt: *Nomos der Erde*. Duncker & Humblot, Berlin, 1997. 13–14.
2. Egyébként Schmitt könyveit az utóbbi két évtizedben a radikális baloldal is felfedezte. Olyan gondolkodók, mint Giorgio Agamben, Jacques Derrida és mások elsősorban nem Schmitt geopolitikai munkáira, hanem *A politikai fogalmára* referálnak, de a rehabilitáció ténye ettől tény marad. Lásd Jean-Claude Monod: *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt*. La Découverte, Paris, 2006.
3. Dzsemal legismertebb munkája, a *Revolucija prorokov* (Az ősök forradalma) 1992-ben jelent meg Moszkvában.

4. Alekszandr Dugin: *Konzervatívívnaja revolucija*. Arktogeja, Moszkva, 1994. Továbbá Uő: *Konzpiroligija – nauka o zagovorah, szekretnih obszcseszvah i tajnoj vojnye*. Arktogeja, Moszkva, 2005 (1994).
5. Gazdag Ferenc: *Előszó az orosz geopolitikai szöveggyűjteményhez*. In: Gazdag Ferenc – Siselina Ljubov: *Oroszország és Európa. Orosz geopolitikai szöveggyűjtemény*. Zrínyi Kiadó, Bp., 2004. 9.
6. Egyébként Ratzelnek magyarul is megjelent egy munkája. Lásd Ratzel Frigyes: *A föld és az ember. Anthropológia avagy a földrajz történeti alkalmazásának alapvonalai*. Ford. Simonyi Jenő. A Magyar Tudományos Akadémia Kiadó-vállalata, Bp., 1887.
7. Stefan Wiederkehr: *Die eurasische Bewegung. Wissenschaft und Politik in der russischen Emigration der Zwischenkriegszeit und im Postsowjetischen Russland*. Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien, 2007.
8. Uo. 76.
9. Dugin például Észak- és Dél-Amerikát egyszerűen két egymáshoz kapcsolódó, nagyméretű szigetnek tekinti, ugyanis ezáltal csak Eurázsia méltó a kontinens megnevezésre.
10. Nyugaton a „harmadik út” kifejezést leginkább a Blair–Giddens–Beck-féle ún. súrlódásmentes kapitalizmus vágyalmát kifejezésre juttató, az „új szociáldemokrácia” által kidolgozott elmélethez szokás kötni. Dugin és az Új Eurázsia-eszme hívei viszont az 1920-as évek fasiszta és félfasiszta konzervatív forradalmainak korszerűsített változatát illetik ezzel a kifejezéssel.
11. Émile Durkheim: *A vallási élet elemi formái*. Ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2003.
21. Érdemes megemlíteni, hogy Dugin, ellentétben Durkheim felfogásával, a teret mégsem tekinti tisztán társadalmi konstrukciónak. Az egyik nemrégiben megjelent könyvében a következőket mondja: „Ehelyütt választ kell adni arra a kérdésre, hogy vajon a tér társadalmi konstrukció-e. A válasz: nem, nem tekinthető annak. A tér megelőzi a társadalmiságot, s annak teremti, organizáló elvével esik egybe. A tér társadalmi, de nem másodlagos a szociumhoz való kapcsolatában. A tér nem konstrukció. [...] A tér mozdulatlan és élőnek tekintendő. Ugyanis a képzelőerő struktúrájában csak az lehet élő, ami mozdulatlan (örök, atemporális). Minden olyan valami, ami az időben él, részlegesen már halottnak tekintendő.” Alekszandr Dugin: *Szociológia vooobroszenijja*. Akademicseszkiy Projekt, Moszkva, 2010. 180.
12. Nyikolaj Trubeckoj: *Európa és az emberiség*. In: Gazdag Ferenc – Siselina Ljubov: i. m. 274. Talán nem felesleges felhívnom a figyelmet arra a különös hasonlóságra, amely Trubeckoj iménti állítása és a mai multikulturalizmus néhány radikális irányzatának (pl. radikális feminiztáé, illetve az ún. alávetettek) érvelési módjaiban megfigyelhető. Álljon itt példának az a néhány mondat, amely Edward W. Saidtól, az ún. alávetett (szubaltern) irodalom fő képviselőjétől származik: „Ha igaznak fogadjuk el, hogy a humán tudományok eredményei nem függetleníthetők, nem választhatók el a kutatók mint emberi lények életkörülményeitől, akkor annak a megállapításnak is igaznak kell lennie, hogy egyetlen, a Keletet tanulmányozni szándékozó európai vagy amerikai sem szakíthatja ki magát teljesen az őt körülölelő mindennapokból; a Kelettel való találkozást elsősorban európaiként vagy amerikaiként éli meg, s másodsorban független független emberi lényként.” Edward W. Said: *Orientalizmus*. Ford. Péri Benedek. Európa Könyvkiadó, Bp., 2000. 27. Ilyenformán Dugin nem jár messze az igazságtól, amikor az Új Eurázsia-eszmét rokonítja a multikulturalizmus és az úgynevezett kulturális tanulmányok szemléletével. Dugin maga is gyakran érvel a Nyugat monokulturalizmusa ellen, és esküszik a sokféleségre, noha saját nézőpontjának mégis mindig a primus inter pares szerepét szánja. Dugin álláspontja tehát meglehetősen paradox: az Eurázsia-eszmét egyszerre tekinti a posztmodern politikai filozófia egyik ágának, ugyanakkor a posztmodern sokféleséget meghaladó új típusú univerzalizmusnak is. Lásd Dugin Alekszandr: *Geopolityika posztmoderna*. <http://lib.rus.ec/b/125779/read>
13. Leonyid Ljuksz a következőképpen kommentálja ezt az álláspontot: „A Kijevi Rusz csak egyhuzad részét tette ki a mai Oroszország méretének. [...] A mongol birodalom területe viszont nagyjából megfelelt a mai Oroszország területének. Dzsingisz kán volt az első képviselője annak a grandiózus eszmének, amely annak a territóriumnak az egységét akarta létrehozni, amelyet az Eurázsia-eszme képviselői »Eurázsia kontinensnek« neveztek.” Die Ideologie der Eurasier. In: Leonid Luks: *Der russische „Sonderweg“? Aufsätze zur neuesten Geschichte Russlands im europäischen Kontext*. Ibidem-Verlag, Stuttgart, 2005. 69.
14. A példát Valerij Szenderovtól kölcsönöztem. Lásd Valerij Anatoljevics Szenderov: *Neovejrazisztvo: realnosztvi, opasznosztvi, perszpektivi*. Voproszi Filozofii 2004. 6. 23.
15. Leonyid Ljuksz: *Vejavrazisztvo i konzervatívívnaja revolucija*. Voproszi filozofii 1996. 3. 59. Lásd még Uő: *Der russische „Sonderweg“?* 35–110.
16. Uo. 59.
17. Alekszandr Dugin: *Geopolityika*. Akademicseszkiy Projekt, Moszkva, 2011; Alexander Höllwerth: *Das sakralische Imperium des Alexanders Dugin. Eine Diskursanalyse zum postsowjetischen russischen Rechtsexremismus*. Ibidem-Verlag, Stuttgart, 2007.
18. „A »Rimland birtoklásáért folyó csata« tekinthető a geopolitika egyik alaptörvényének, s ennek a harcnak az alapfolyamatai minden konkrét esetben előfeltételezik a küzdelemben részt vevő erők logikájának megosztását és azok státuszát, adott természetét, továbbá azoknak a közbülső céloknak a kiformalódását, amelyek indirekt módon játszanak közre a lokális politikai viszonyokban – a háborúkban, a konfliktusokban, a tárgyalásokban, szövetségkötésekben, ideológiai és vallási összeütközésekben, blokkokban stb.” Dugin: *Geopolityika* 62.
19. „A »Nagy Kelet-Európa« projekthez tartozónak lehet tekinteni a szláv népek családját (lengyeleket, bolgárokat, szerbeket, horvátokat, szlovénokat, makedónokat, bosnyákokat) s néhány kisebb szláv népet, mint például a luzsicei szorbokat. De szintén ide tartoznak a pravoszlávok (a bolgárok, a szerbek, a makedónok, továbbá a románok és a görögök.) Az egyedüli kelet-európai nép, amely nem esik sem a »szláv«, sem pedig a »pravoszláv« meghatározás alá – a magyar. De más oldalról nézve az



ő esetükben is megjelenik az eurázsiaiáság, mert sztyepei eredetük miatt, továbbá azon finnugor népekkel való rokonságukból fakadóan, amelyek nagyobbrészt a Heartland területén élnek, egyértelműen eurázsiai kulturális jegyekkel rendelkeznek.” Uo. 480.

20. Dugin a *Konzervatívnoja revolucija* című könyve előszavában világossá teszi, hogy számára a konzervativizmusnak nem sok köze van a Margaret Thatcher és a Ronald Reagan neve által fémjelzett angolszász neoliberalizmushoz. Dugin a húszas-harmincas évek német „konzervatív forradalmárait”, a romániai Vasgárda teoretikusait, a nacionalbolshevikokat és a tradicionalista filozófusokat tekinti valódi konzervatívoknak.

21. Alexander Höllwerth: i. m. 231.

22. Uo. 249.

23. Höllwerth idézi Schmitt egyik fontos gondolatát *A Föld nomoszából*, amelyben a német jogfilozófus különös költői képpel utal az emberi nem egységére: „Itt a Föld nomoszáról van szó. Ez a következőt jelenti: én a Földet egy égitestnek tekintem, amelyen mindannyian élünk; egy egészet, egy glóbuszt látok benne, s ennek keresem a globális felosztását és rendjét.” Uo. 269.

24. Dugin: *Geopolityika* 56.

## DUNA MENTI VÁLTOZATOK AZ EGYRE (II.) A hit, erkölcs és istenkép megjelenítése Kabdebó Tamás *Danubius Danubia* című regénytrilógiájában és *Tízparancsolat* című esszégyűjteményében

### A legnehezebb, avagy hogyan fér meg ugyanazon bekezdésben az orális szex és az ima

■ A hamis tanúskodás, a hazugság súlyát, mint láthattuk, a körülmények és a szándék is meghatározzák. Elvégre egy „adott »jótettnek«, vagy »rosszcselekedetnek« csak az akció társadalmi összefüggésében van értéke”, mint a szerző a hatodik parancsolatnak szentelt fejezet bevezetőjében rámutat.<sup>25</sup> Hogyan alakulnak azonban az abszolút jó és rossz közötti grádicok egy olyan bűn esetében, amelynek értelmezése forradalmi változásokon ment keresztül a nyugati civilizációban az utóbbi évszázad során, s amely nem csupán a vonatkozó társadalmi normarendszer gyors változásai, hanem az „elkövetésére” sarkalló biológiai ösztönök folytán is – Kabdebó fejezetcímét idézve – „A legnehezebb”?

A paráználkodás értelmezése ráadásul nem csupán történetileg, de földrajzilag is többféle változatra szolgáltat példát – még a zsidó-keresztény kultúrkörön belül is. Mint Kabdebó rámutat, a parancsolat, amely Közép-Európában a paráználkodást általánosságban tiltja, az angol és az olasz hívektől „csupán” a házasságtöréstől való

tartózkodást követeli meg („*Do not commit adultery*”, avagy „*Non committere adulterio*”).<sup>26</sup> Az értelmezések változatait tovább gazdagítja, hogy a kilencedik parancsolat kapcsolódó szakasza magyar fordításban csak mások házastársának megkívánását tartja tilalmasnak, míg az olasz megfelelő a „máshoz tartozó asszonyokat” („*le donne di altri*”) említi.<sup>27</sup> A paráznaság felfogása felekezetek szerint is különbözik: a leglátványosabb példa erre talán az, hogy míg a katolikus egyház máig előírja a papi nőtlenséget, az anglikánok „ma már szentesítik az elvált papok újránősülését, és eltűrik, hogy homoszexuális egyházfik álljanak egy-egy parókia élén”.<sup>28</sup> Ha azt tekintjük, a „Ne paráználkodj!” parancsolata miként jelenik meg a világi törvényekben, akkor pedig a nyugati civilizációban csakis az erőszakos közössülés, valamint a törvény által meghatározott életkornál fiatalabbakkal folytatott nemi kapcsolat tilalmában figyelhető meg konszenzus.<sup>29</sup> A hatodik parancsolat megszegésének „legális” változatai tehát megszámlálhatatlanok.

Hogyan jelenik meg a paráználkodás „természetrajza” a *Danubius Danubia* lapjain? Igen sokrétűen: a folyamregény ugyanis számos remekbe szabott erotikus jelenetet vonultat fel, mindemellett a ne-

mi aktushoz társuló lelki folyamatok leírásában is bővelkedik. A trilógia három szakasza a regényhősök közül Dunai Szendrő Józsefnek szenteli a legtöbb figyelmet, és ez a figyelem Dé szexuális életére is kiterjed. Szerelme, Álmos Erzsébet, azaz Búbáj-Búbáj gyakorlatilag csak őt ismeri bibliai értelemben. Szendrő József szexualitásának regiszterei azonban az ifjúkori tapasztalatgyűjtéstől Búbáj-Búbáj szüzességének elvételén, majd a kölcsönös szerelműkhöz társuló testiségen át a lelki úresjárattal társuló, „egészségügyi” aktusokig terjed, de olyan viszonyra is találunk példát Dé szexuális életében, amely úgy szökken szárba a férfi-nő barátság talaján, hogy a szerelem nem, azonban a lelki társ fizikai közelségének hiánya, a nyers biológiai készletés, valamint a fiatalabb nő védelmére szólító férfiúi ösztön egyaránt jelen vannak a hozzá vezető körülmények között. Ahogy Dé fogalmaz önmagáról, az aktusuk szemtanújává lett barna mókusnak tulajdonítva a megállapítást, miután az érettséget követően, Budapesten beavatja a testi szerelembe egy jóval tapasztaltabb, kezdeményező természetű szobalány: *„Ebből a srácból sem lesz szentimherceg.”* (76.) Ez a megállapítás nem csupán önbeteljesítő jóslat gyanánt érdekes, hanem azért is, mert általa a szexualitást rögvest legelső megjelenítésekor a keresztény hit, illetve a katolikus egyház kontextusába helyezi a szerző. Ez mintegy előrevetíti a regénytrilógia teljes egészén végigvonuló feszültséget a tételes vallásosság előírta normák, valamint aközött, hogy a főhős – az élethelyzetek, az alkat és a lelki folyamatok által meghatározottan – mennyire képes és/vagy hajlandó követni ezt a szabályrendszert.

A regényhősök sorsának tanulása szerint ugyanis ezt a tilalmat követni kiváltképp nehéz. A Garabonciás, azaz Szendrő Gáspár például, aki ifjúként közreműködött a Martinovics-féle összeesküvésben, s emiatt hét esztendő és hét hónapot Kufstein börtönében töltött, eképp vall a konspirációt vezető apátról: *„A nők miatt haragszom leginkább reá, az elmulasztott, sohanemvolt alkalomk miá. Büntetésemnek számomra legszörnyűbb része a szerelmi koplalás vala. Talán mégis egy fokkal bírhatóbb, mint tartam tőle. Ugyanis felismertem, reaktív természet valék, ha nincs karcsú boka, domborodó melly, gömbölyű far, csengő női kaczagás,*

*mi lángra gyújtson, és van más foglalatosságom, nem gyűr gyakran alá a kívánalom. Az éjtszakák nehezebbek voltak és olykor ébredék nedves takaróval.”* (703.) Ugyanő ügyvéd barátja nála évtizedekkel fiatalabb leányaért, Vojnich Kornéliáért epekedik, miközben az egyik környékbeli cigányvajda lányát „apolgatja”. Később azonban, amikor eljegyzik egymást Kornéliával, véget vet a cigánylánnyal folytatott viszonynak. (710–711.) Ne feledjük mindemellett, hogy a Garabonciás, akár csak másfélszáz esztendővel később Szendrő Józsefet, egy tapasztaltabb „kალაυ”: a mellé fogadott, nála jóval idősebb francia tanárnő, Agnes Gerbeaud vezetibe a testi szerelembe. (681.) Amikor Szendrő József fia, Gyuró az ezkerilencszázhetvenes években ráakad a naplóra, amelyet a tetőszerkezet egy titkos rekeszébe rejtett őse, nagyon is át tudja élni a Garabonciás és Agnes viszonyáról szóló passzusokat – ő maga ugyanis szintén évekeig titkos viszonyt folytat tanárnőjével, akit meddősege miatt elhagyott a férje. A viszony lélektani motiváltságához a Gyuró és tanárnője közötti szellemi partnerség is hozzájárul, mindemellett a megértő, óvó törődésében, amely Ella Gyuróhoz fűződő viszonyát jellemzi, mintha a gyermektelen pedagógusnő anyai ösztönei is szerephez jutnának.

Ezek a szexuális viszonyok, bár a szerelemmel társuló nemiséghez nem hasonlíthatóak, nincsenek híján a lelki kötődésnek, így sokkal „magasabb” szintet képviselnek, mintha csupán a biológiai-lag-hormonálisan motivált gerjedelem következményei volnának. A kötetben ilyenre is akad példa: Ingriddel kialakuló kapcsolatában Dé „a lenszőke lány iránt érzett nemi vonzalmát érzelmi üresjárat kísérte” (150.), és amikor végül először lépnek szexuális kapcsolatba, az Dé részéről inkább pusztán a biológiai szükséglet kielégítése. Dé az aktus közben elképzei, hogy Magyarországon maradt szerelmével, Álmos Erzsébettel szeretkezik: *„Éhkoppon két évig – gondolta Dé, aztán átfogta Ingridet, s míg testével összefonódott, lelke annál kóborolt, akit – ha valaki – hát más ölelt.”* (164.) Amikor Gyuró már egyre jobban beleszeret Biába, Ellával folytatott viszonyának kiüresedése szó szerint is visszaidézi Ingrid és Dé kapcsolatának leírását: *„Máskor üres kézzel jött, nemi kirándulásra, érzelmi üresjáratra, mondogatta magának.”* (733.)

A testiség tartományaira egyelőre ki nem terjesztendő szerelem, valamint a szerelem nélkül gyakorolt nemiség kettőssége korábban is megjelenik Ella és Gyuró viszonyának leírásában, amikor az ifjú ekképp monologizál: „*Itt koslatok egy spiné után, holott egy magamhozvaló hamvas szilvába vagyok szerelmes. Az elérhetetlenbe. Hogyan bírkózzam meg e kettősséggel?*” (707.) Gyuró sorsa e tekintetben mintha ismét csak felidézne az ő, Szendrő Gáspár élettörténetét. A Garabonciás felesége, Kornélia ugyanis betegsége miatt képtelen nemi kapcsolat létesítésére. Szendrő Gáspár naplójának titka az, hogy fia, Gábor biológiai anyja valójában a házvezetőnő – s bár a Garabonciás neki nemz gyermeket, érzelmileg mindvégig Kornéliához kötődik: „Belső fájdalomról panaszkodott, mi a házaselejtet tőrhetetlené tette számára. [...] Szerettem, vele szenvedtem. Szeretem ma is, halála után tizennyolc esztendővel. Ez alatt az idő alatt felnőtt, megnősült, katoná lett a fiunk. Az ő szellemi gyermeke volt, de testileg Ágnes II-é, magyarán Mirtse Ágnesé. Kornélia maga javasolta, hogy a házvezetőnek fölvelt korcsmárosleány a leendő gyermek édesanyja legyen.” (714.)

Mindezek a sorsok azt sugallják: bizonyos extrém, tragikus élethelyzetekben megeshet, hogy a szerelem, valamint a szexualitás úgy leljen tárgyra két különböző személyben, hogy a testiség nem csorbítja és nem kérdőjelezi meg az érzelmet. Kabdebó éppen Alba Déhez fűződő vonzalmának taglalásakor tisztázza e kettősséget, amikor az „égi” és „földi” szerelem különbségéről beszél: „Aki akar, gondoljon szerelemre. Meglátunk valakit, s ha nem előbb, hát utóbb, talán közelebb kerülve fokozatosan beleszeretünk valakibe. Valahogy úgy történik minden, hogy a nő a kedvére való férfi testi és lelki tulajdonságait megforgatja elméjében, és fél-tudatosan elhatározza: az illető kellemes, kívánatos, *megfelel*. Az elhatározás csírája szárba szökken: szemében a szeretett lény egyre szebb lesz, szavai egyre kedvesebben hangzanak, mozdulatai egyre mélyebbre vésődnek a szerető agyába. Ez a kissé talmi módon leírt *égi szerelem*.

A *földi szerelem* kézenfekvő. Adva egy nő és egy férfi, mindkettő szabadon futó, az egyik érzelmileg is szabad. Egy geográfiai ponton izólalódnak, s kettejük

egymásra ható befolyása lesz a feldolgozandó közvetlen élmény. Beleszól az ösztön a ferroménekkal. Szerepet játszik a kémia, a szagokkal, az optika, a formákkal, a hőérzet, amellyel egyik test regisztrálja a közelben lévő másik melegét. Szerepe van a hang orgánumának és az üzeneteket a maga javára feldolgozandó érzelmeknek is.” (594.)

Az érzelmektől teljes mértékben független szexuális viszonyra melleleg talán csak egyetlen példát találunk a trilógiában: Csontos Vince elintézi, hogy az egyik ötvenhatost kiengedjék a börtönből, amit a szabadult rab anyja azzal hál meg, hogy a belügyes tiszt rendelkezésére bocsátja tizenhat éves unokahúgának nemi szolgáltatásait. Tudjuk: Búbáj, aki csak Dét megmentendő, kényszerből ment férjhez Csontoshoz, következetesen megtagadja tőle a szexualitást. Emiatt a szerző mintha még a belügyes tiszt és a tizenéves bakfis viszonyához is némiképp megértően viszonyulna: „Az vesse rá az első követ, aki Vince körülményei, háttere és viszonzatlan házastársi vágyakozása – ha úgy tetszik: szerelme – viszonylatai között gálansabban viselkedik.” (155.) Búbáj húga, Andi azzal kell hogy fizessen szabadulásáért, hogy Csontos szeretőjévé lesz. (235.) Lassan azonban még ebből a kényszerű viszonyból is kialakul valamiféle tényleges kötődés, amelyben az anyagi előnyöknek és a létbiztonságnak tulajdonítható beletörődés keveredik a Stockholm-szindrómával, amikor is a tús – avagy a kiszolgáltatott helyzetben lévő ember általában – szeretetet kezd érezni rabtartója iránt. A helyzet természetellenességét Kabdebó Tamás egy egyszerűségében is rendkívül sokatmondó motívummal érzékelteti: Csontos Vince ugyanis Andreát rendszerint mint „gyámleányát” aposztrofálja, amely a kényszeren alapuló szexuális viszonyt az incestussal asszociálja. (294.)

A *Tízparancsolat* és a *Danubius Danubia* lapjain manifesztálódó felfogás szerint a Csontos liaisonjaihoz hasonló, érzelmek nélküli, a pusztá biológiai készletéből fakadó és gyakran zsarolás, valamint a hatalommal való visszaélés révén megvalósuló szexualitás ellenpólusát az értékskála pozitív végén azok a viszonyok képezik, amelyek során a szerelem, valamint a nemiség – ha úgy tetszik, az *égi* és a *földi szerelem* – egyazon személyben lelik meg tárgyukat, s általa leljen vi-

szonzásra. A regény felvet azonban egy dilemmát, amelynek kialakulása, elmélyülése, végül feloldása alkotja a trilógia zárókötetét, a *Forrás* cselekményének vezérfonalát. Gyuró, valamint Bia szerelmének apropóján a szerző ugyanis azt a kérdést veti fel: helyes-e, ha az egyház – amely az általános szeretetparancsot hirdető keresztény hitet „intézményesen” képviselni hivatott – szabályrendszere folytán meggátolja a szerelemmel társuló szexualitás említett egységét? Bia, azaz Annamaria Danubia Fischer-Galati, miután apját elviszi és börtönbe veti a Securitate, fogadalmat tesz: kolostorba vonul, ha apja kiszabadul. Bia végül akkor szakít apácai terveivel, amikor bizonyosságot szerez nagynénje, Elena, valamint a katolikus pap, Sandru Mille viszonyáról. A kolostor elhagyásakor megfogalmazódó gondolatai mintha azt sugallnák, a kereszténység tanítását sokkal eredményesebben gyakorolja az egyén, ha azt a világi élet keretei közt, a családra és a tágabb közösségre kiterjesztve, aktívan gyakorolja, mintha az egyház által megszabott keretek közé korlátozná: „Az élet rettenetesen el tud bonyolódni, ha magunk állunk (akár Istennel a hátunk mögött) annak középpontjában. Mihelyst beengedünk egy másik személyt létezésünk fókuszába, a dolgok leegyszerűsödnek, az önvezérelt prioritások hálóját megvilágítja egy fénycsóva, mely arra a zsinórra összpontosul, ami magát a hálót tartja. És ezt többedmagunk sorsából fontuk, fonjuk, közösen, azokból a szálakból, amiket a sors adott.” (791.) Sandru Mille a szeretet aktív gyakorlásának imperatívuszát szintén előbbrevalónak tartja, mint az egyház által előírt szabályrendszert, és úgy véli: Elenával folytatott viszonya éppen ahhoz ad erőt, hogy sikerrel gyakorolja papi hivatását: „Mille nem nagyon törődött a hittételekkel, a szeretetparancs lebegett mindig a szeme előtt. *Életkereskedő vagyok, a halál előcsarnokában*, fogalmazta meg idejekorán magamagának vállalt hivatását és betöltött szerepét. A papi hivatás lényege, úgy vélte, a vigasztalás és az önvigasztalás s a kommunizmus e sajátos időszakában a szeretet gyakorlása a gyűlölet hirdetésének ellenében. *Hiszek a megváltásban, bízom Krisztusban*, fejezte be rendre imáit, de a Megváltó láthatatlan jelenlétét nem érezte állandóan maga mellett. Hallgatólagosan ezzel igazolta magának, hogy

asszonyi gyöngédségre szüksége van, hogy nem lehet meg egy hús-vér nő közelsége nélkül. *Elena nélkül, aki életét a halottak kiásott csontjaival tölti, bezárhathnám az életkereskedést*, gondolta.” (753–754.) A *Danubius Danubia* folyamregény utolsó szakaszában tehát két olyan szerelmi viszonyra is találunk példát, amelyek a katolikus egyház szabályrendszerével összeegyeztethetetlenek. Érdemes felfigyelnünk rá: ha Bia, valamint Sandru reformátusok volnának, akkor az egyházban betöltött szerepük (Bia esetben természetesen nem az apácai hivatással, hanem a lelkeszésséggel gondolva) teljes mértékben összeegyeztethető volna azzal, hogy nyilvánosan, a család keretein belül éljék meg szerelmüket. Ezen „példázatokban” nyilvánvalóan önmön felfogásának ad hangot Kabdebó. A szerző ugyanis nem csupán azt helyeselné, ha a katolikus egyház eltörölné a papi nőtlenség intézményét, mint azt a *Tízparancsolat* paráznságról szóló fejezetében sugallja, hanem továbbmegy ennél. A *Vígília* folyóiratnak a Hit évéhez kapcsolódó pályázatára írott esszéjében Kabdebó konkrétan kimondja: „...a Szentírás nem tiltja meg a nők egyházszerkezeti egyenjogúságát, távoltartásukat a papi tisztaságtól csupán a hagyomány szentesíti. Elgondolkodtató, hogy mekkora pozitív energiák szabadulnának fel, ha a protestáns nőkhöz hasonlóan a katolikus hölgyek is a férfiakkal egyenlő szerepet vállalhatnának.”<sup>30</sup>

E megállapítás mögött az a meggyőződés rejlik, amely szerint „A keresztény hit lényege: Krisztus tanításának követése. Bár a hit-remény-szeretet szemantikailag összefüggnek, az élő, produktív hit feltételezi a bizalommal való ötvöződést, a szeretet kultúráját.”<sup>31</sup> A szexualitás tehát, amennyiben szerelemmel társul, a krisztusi szeretetparancs gyakorlásának legitim formája, és nincs semmi benne, ami ellentmondana a paráznságot tiltó parancsolat szellemiségének – ez az a tanulás, amely a *Danubius Danubiában* megjelenő sorsokból, valamint a *Tízparancsolat* esszéjében tett megállapításokból egyaránt leszűrhető. Ezt a felfogást szimbólumszerű tömörséggel fejezi ki a regénytrilógia egyik legkatartikusabb jelenete, amelyben a kómában fekvő Dét Búbáj sajátos módszerrel és sikeresen segíti hozzá ahhoz, hogy visszanyerje eszméletét: „Búbáj lehúzta Dé pizsamanadrágját,

a férfi teljesen meztelenül feküdt a fehér lepedőn. Csokolgatni kezdte a lábfejét. Aztán följebb, a bokacsontokat. Sípcsontját, ahol fölfelé álltak (mintegy készenlétben?) a ritkás szőrök. Beletemette az arcát a két térdkalács közé, rövidre vágott barna haja a férfi combját cirógatta. Búbáj imádkozott. Igen hagyományosan, mint kislány korában, s mint aki egy rózsafüzérrel kezd, Miatyánkkal, Üdvözléggel. Aztán apja felé (»a csillagokba«), majd Szent Antalhoz mormogott, így a lepedőnek fordított fejjel egy fohászt. Rátérdelt az ágyra. Minden ruháját egyszeriben a földre, egy halomba hányta. Ágyékát a férfi mozdulatlan arca mellé szorítva, szájával a férfitest szemérmét nem szűnő csókjaival illette.” (534–535.) S bár Dinweber doktor eszmefuttatásai fiziológiai magyarázattal is szolgálnak Dé öntudatra ébredésére, azt sejtette, hogy a kómából való visszatérés kulcsa az érzékek-érzelmekek intenzív, együttes ingerlése lehet (520–521.), Dé és Búbáj kórházi ágyjelene logikai indokoltságán túl szimbolikus jelentőséggel is bír. A lelki és testi szerelem egységének tevékeny újraalkotásával Búbáj-Búbáj ugyanis – a *Tízparancsolat*ban írottak logikája szerint – legmagasztosabb szerepébe helyezi vissza a szexualitást. Az asszony az aktus során gyakorlatilag visszaállítja a természetes rendet, aminek törvényszerű következménye, hogy ezáltal Dé tudatának – avagy: lelkének – valamint testének egysége is helyreáll. A regényfejezet címváltoztatása – „*S lelkem eggyé*” – is ebben a megközelítésben tűnik a leginkább indokoltnak. A Szent Antalhoz szóló ima és az orális szex emiatt fér meg ugyanazon bekezdésben: Búbáj-Búbáj a kórházi ágyon ugyanis nem tesz egyebet, mint tiszta lélekkel kiterjeszti szerelme testének tartományaira a szeretetparancs gyakorlását.

Ide illő kitérő, ha – négy állomással előbbre ugorva a tizedik mózesi intelemtől az elsőig tartó menetelésünk során – e helyütt ejtünk néhány szót a második parancsolatról is. Az „Isten nevét hiába ne vedd!” intelme kapcsán a *Tízparancsolat* esszéinek szerzője javarészt a nyelvi durvaság, a „csúnya beszéd” terjedését boncolgatja. A második parancsolatról szóló értekezésben van azonban néhány bekezdés, amely hozzásegíti az olvasót annak megértéséhez: a *Danubius Danubia* regénytrilógiájának bőséges erotikus jelene-

teit miért úgy ábrázolja a szerző, ahogy. Kabdebó – életműve ismerői számára aligha meglepő módon – semmiféle kivétlenialót nem talál az erotika irodalmi megjelenítésében. Az, hogy a testiség megjelenítése erényre vagy hibává lesz-e a szövegben, számára tisztán esztétikai kérdés. Ennek megfelelően a *Szabad-ötletek jegyzéke* – állapítja meg a Kabdebó-esszé – nem József Attila költői munkásságának része, hanem „orvosi dokumentum”, s erre éppen a megformálás esztétikai hiányosságai szolgáltatnak bizonyítékot: „a *Jegyzék* mint a nadír, *A Dunánál* mint a zenit, egy skizofrén üstökös hangulatpályáján”. A testiség ábrázolásában Kabdebó számára James Joyce az etalon, aki „képes volt arra, hogy az évszázad eleji irodalmat felszabadítsa prűdériája alól, anélkül hogy övön aluli ütést mért volna rokonaira vagy olvasóira. A profán misével kezdődő *Ulysses* c. egyhuszonegyórás regény művészi leleményességét megsokszorozza (mint ekhó a kiáltást) a Martello toronyból ma is az odalátogató elé táruló kinetikai élmény: az ott örökké hullámzó tenger táncolása, zúgása. Joyce a pajzánkodástól kezdve a női orgazmus leírásáig olyan ötletességgel kapcsolja össze a természet jelenségeit – melyből vétettünk – az emberi természettel, hogy a századelőn túl merész aktusok leírása megidézett és megigéző szófordulatokkal »eszközöltetik«, s ezáltal mindennemű olvasó szokincseit és percepcióját gazdagítja.” A kabdebói végkövetkeztetés a következő: „A jelen sorok szerzője tehát nem az »erkölcsi fertőtől« félti az irodalmat vagy annak művelőit – hisz mindenki úgyis annyi pornográfiát emelhet be magának az internetről, amennyit akar –, hanem az elsívárosodástól, az unalomtól. Ha az ábrázolás, leírás, megjelenítés, párbeszéd és konfesszionális versmondás során periodikusan a nyelv mélyén elhelyezett trágya-szavakhoz folyamodunk, akkor úgy járunk, mint a varjúvárac vidéke: elköltözik onnan a sok csíz, pintyőke, rigó, sármány – magyarul – lehetséges nyelvi zenekar megannyi énekesmadara.”<sup>32</sup> A *Danubius Danubia* erotikus jelenei pedig azt bizonyítják, hogy az ábrázolás költőiségén és a benne megnyilvánuló asszociatív és nyelvi fantázián túl létezik a testiség megjelenítésének egy még magasabb esztétikai síkja is. Az ugyanis, amikor az ábrázolt aktus következetesen felépített lélektani folyamatok

következményeképpen jön létre, tehát dramaturgiailag megindokolt, és emiatt a cselekményben is teljes természetességgel válik fordulóponttá. Mindezek az eredmények maradéktalanul jelen vannak a Búbáj-Búbáj és Dé között a neuburgier körteremben lejátszódó ágyjelenetben, amely emiatt is válik a regényfolyam egyik katarikus csúcspontjává.

### Ne ölj... s ha általa életet mentesz? – avagy egy parancsolat érvénye békéidőben és máskor

■ Mózes törvényei közül talán a katolikus és evangélikus katekizmus szerinti ötödik – a zsidó, ortodox és protestáns egyházak felfogása szerint hatodik – parancsolat értelmezése a legegyszerűbb, elvégre ez integrálódott a leginkább és szinte globális érvénnyel a világi törvényekbe. Hogy Kabdebó esszéjének bevezetőjében fogalmaz: az élet elvételt tiltó parancsolat „évezredek után is éppoly érvényesnek látszik, mint az egyistenhit reggelén, mert érvényét az életosztón napról napra megerősíti”. Azonban szó sincs arról, hogy az ölés tilalmának felfogása ne változott volna Mózes korához képest, ellentétben a többi parancsolattal, amelyek az évszázadok múlásával szemlátomást egyre változatosabb értelmezési lehetőségeket kínáltak, lévén, hogy az egyházi és világi törvények az idők során egyre markánsabban váltak külön egymástól. Éppen ellenkezőleg: az ötödik parancsolat mintha egyre általánosabb érvényre tett volna szert a történelem során, olyannyira, hogy korunkban már kiterjed „az egész bioszférára is: »ne pusztítsd környezetetted«, szól a zöldek parancsa.”<sup>33</sup> Ezzel szemben az Ószövetség még meglehetősen „rugalmasan” értelmezi az ölés tilalmát, és erre talán maga Mózes a legkiválóbb példa: „alig jön le a hegyről a »ne ölj« parancssal, máris kardélre hányatja 3000 olyan hitsorsosát – a »Csak neki szolgálj!« parancs nevében –, akik időközben bálványimádásra adják fejüket”.<sup>34</sup> A zsidó-keresztény kultúrkörben csak a krisztusi tanításokkal jelenik meg a „Ne ölj!” imperatívusza általános érvénnyel, bár történelmi léptékkal szemlélve ez csupán kivételes pillanat volt. Ugyanis amint a szeretet imperatívuszára épülő kereszténység „hivatalos” vallássá lett, intézményesült változata, az egyház gyakorta nagyon is hajlandó volt elnézni

a „Ne ölj!” parancsolat áthágását – feltéve, hogy az az élet tiszteletét megkövetelő vallás terjesztésének jegyében történt. Kabdebó szavaival élve: „Nem tudni, hogy alakult volna a történelem, ha a teljes pacifizmus, egy Szent Ferenc vagy a mai nazarénusok hite világvallássá teljesedett volna, mondjuk már Nagy Konstantin korában, aki a kereszt nevében győzött ugyan, de azonközben ezek életének fonálát vágta ketté.”<sup>35</sup> Ehelyett volt azonban inkvizíció, conquistada, valamint a holokausztig vezető antiszemitizmus, amelynek érvrendszerében a zsidóságot „istengyilkos” népnek tekintő vádpont is szerepet kapott. A „Ne ölj!” parancsolat legvégletesebb áthágása pedig éppen a népiirtás: mint Kabdebó a *Tízparancsolat* ide vonatkozó fejezetében írja, a „népek halála iszonyattal tölti el a szívünket, hisz a népiirtók a folytatást ölik meg, és előrevetítik az emberiség legborzalmasabb vízióját: a teljes pusztulást.”<sup>36</sup>

Korunkban általánosan elfogadott nézetnek tűnik, hogy mások életének elvétele megkérdőjelezhetetlenül és egyértelműen bűn. Ennek megfelelően az ötödik parancsolat vitán felül áll, gondolhatnánk. Azonban ez csak a látszat: ne feledjük, hogy az Egyesült Államokban például – amelynek önmeghatározásában oly előkelő szerep jut az angol puritán protestánsok örökségének – államok sokaságában törvényes a halálbüntetés, és időről időre kiújul a vita azt illetően: helyese, hogy alapvető állampolgári jog a fegyverviselés. Ám ne menjünk ennyire messzire: Észak-Írországban – Kabdebó Tamás lakóhelyétől százegynéhány kilométerre – katolikusok és protestánsok gyilkolják egymást időről időre változó vehemenciával, vallási köntösbe bújtatva a konfliktust, amelynek valódi oka és tétje az állami hovatartozás kérdése.

Az élet védelmének imperatívusza azonban nem csak háborús időkben kérdőjeleződik meg. Ne feledjük: gyakorlatilag a halálbüntetést el nem ismerő országokban is rendszeresen felvetődik a kérdés: életellenes bűncselekmények megbüntetésének eszközeként – vagy ha úgy tetszik, továbbiak elkövetését megakadályozandó – elfogadható-e, ha kivételt teszünk az élet szentségét előíró parancsolat általános érvénye alól? Minden alkalommal valamely kivételesen nagy társadalmi visszhangot keltő gyilkosság

szolgál a vita kiújulásának apropójaként. „Mi a valószínűbb, kérdem én, az, hogy az emberölések számát csökkentjük, ha bevezetjük a halálbüntetést, vagy pedig az, hogy az állam visszaél kivégzési jogával, sőt, hogy az »állami példa« még több erőszakot szül?” – teszi fel a kérdést Kabdebó, hogy aztán ő maga is megválaszolatlanul hagyja.

Személyes szempontból azonban nagyon is markáns választ ad a dilemmára a szerző, amikor így ír: „Én tudom magamról, hogy nekem egy személytelen ügy, akármilyen nagy és nemes, nem szolgálhat elég okot ahhoz, hogy életet rövidítsék.”<sup>37</sup> A szerző önéletrajzi példát is hoz látásmódjának szemléltetésére: miután a forradalom alatt, a Rákóczi úton benzinespalackokkal sikerült lángra lobbantaniuk egy T-34-es harckocsit, Kabdebó megkímélte a tankból menekülő szovjet kiskatona életét.<sup>38</sup>

A *Danubius Danubia* ugyancsak a *Tízparancsolat* esszéjének szellemiségét tükrözi, amikor az élet védelmét előíró mózesi tilalom érvényét firtatja. A trilógiában megkérdőjelezhetetlen vezérelvként jelenik meg, hogy az élet elvétele békeidőben megengedhetetlen és elfogadhatatlan. Dunai Szendrő József, azaz Dé ellen feltehetően két alkalommal is elkövetnek gyilkossági kísérletet: először Rómában ússza meg egy bokaficammal a kómlást (271–272.), amelyről konkrétan nem mondja ki, de a későbbiek során újra meg újra sejteti az elbeszélő, hogy merénylet lehetett, másodjára pedig Neuburgban gázolják el szándékosan. (303–304.) Az emberi élet elvételére irányuló eme kísérletek képviselik a negatív végetlet az ölés regénybeli megjelenésének skáláján. Van azonban két olyan jelenet, amelyben kérdésessé válik, gyilkossággal, önvédelemmel, valamint az ezekben való közreműködéssel van-e dolgunk, illetve amikor a gyilkosság aktusa, bár nem elfogadható, lélektani motivált-ságát tekintve talán megérthető.

Az első példa a János kórházban lejtászódó kulcsjelenet, amelynek következményei alapvetően meghatározzák Dé további sorsát. A sebesült barát, Elekfy Aladár a kórházi ágyon fekszik, amikor is két tűzoltónak öltözött ávos ront a terembe. Jogász legyen a tálpán, aki a következő pár sorban vázolt tényállást ki tudja bogozni: „A puskás tűzoltó, fegyverét az ágyra szögezve, hét-nyolc lépésre volt a

sebesültől. Ali jobb kezével fölemelte görcsösen markolt revolverét, remegő ujjával kereste a kibiztosítót. Szendrő ösztönösen föléje simult, két kezével megszilárdította a táncoló fegyvert. A dörrenés a nyitott ajtón keresztül megszorozódva visszhangzott a folyosón. Az ápolók, doktorok összeszaladtak. A puskás tűzoltó összeesett, pisztolyt viselő társa jobbnak látta eliszkolni. Dé fölmasgódott, pillanatnyit tétovázott, utána eredjen-e, vagy sem.” Tehát nem Szendrő József húzza meg a ravaszt, azonban segít remegő kezű társának célra tartani a fegyvert, akinek másképpen nem sikerülne lőnie. Vélhetően ezzel azt akadályozza meg, hogy az ávosok Alit lőjék agyon. Mindemellert amikor az áruhát öltött államvédelmis után eredhetne, nem teszi, magyarán úgy dönt, megkíméli az életét (akárcsak Kabdebó a lángoló tank felett, „az ötödik parancsolatnak engedelmessedik”). Amikor segít Aladárnak tartani a maroklófegyvert, akkor a barát életének védelme motiválja. Az indíték azonban nem éri el célját. Ali nem éli túl az életmentőnek szánt műtétét.

A második jelenetben az emberölés nem más, mint a fiát veszített anya bosszúja a megszállókon – az az eset, amelyről azt szokták mondani, a bűnös, „nem beszámítható állapotban” követte el tettét: „Elekfyné megvárta, amíg fia élettelen testét kitolják a mütőből, aztán hazament. Nem aludt. Pirkadatkor lebeccegett a Margit híd előtt állomásozó tankokhoz.

»Stozj!«, mondta az első őr, és ráfogta a géppisztolyát. Elekfyné maga elé emelte a táskáját és tüzelt. Az őrt fejbe találta, őt magát szitává lőtték a többiek.”(66.)

Az élet elvételét tiltó mózesi törvény érvényessége tehát – mind a *Tízparancsolat* esszéje, mind pedig a *Danubius Danubia* szerint – általános és megkérdőjelezhetetlen. Vannak azonban olyan kivételes körülmények, történelmi és élethelyzetek, amelyek során roppant bonyolulttá válhat annak kibogozása, mikor lehet kivételt tenni a „Ne ölj!” parancsolata alól. Ezeket a helyzeteket csak azzal lehetne kiküszöbölni, ha elérnék a társadalomnak egy olyan, egyelőre még utópisztikusnak tűnő fejlettségi szintjét, amely megvalósítaná az egyéni érdek és a közjó maradéktalan egységét. Addig azonban a „Ne ölj!” imperatívusza, áthágásának körülményeitől és módjától függetlenül, esetenként éppoly súlyos dilemmá-

kat vehet fel, mint bármely másik a parancsolatok közül.

### Egy család nemzedékeken átívelő kísérlete önnön egységének újratereztésére

■ A negyedik parancsolat üzenete egyértelmű. Az „Atyádat és anyádat tiszteld!” mózesi törvényét talán azzal lehetne kiélesszíteni, hogy az édesszülők mellett érvénye kiterjed nem csupán a nagyszülőkre, illetve az idősekre általában, hanem egyúttal a már nem élő ősökre is: „Tiszteld családfádat, mondhatnók okkal és joggal. (Lásd a tulajdonjogokat és az örökösödési törvényeket).”<sup>39</sup>

A vallás azonban hosszú fejlődésen keresztül jutott el e norma megfogalmazásáig: „Zeusz uralmáig kannibalizmus uralkodott a görög égben, vele, tőle eredően új összhangot teremtettek egymás között (ha civakodtak is) az istenek, s ezt a békét próbálták biztosítani vagy helyreállítani, újból és újból véget vetve az emberek öldökléseinek, háborúinak.” Az Ószövetségben „Ábrahám majdnem megöli Izsákot, Absolon Dávid életére tör, de a pátriárkák és a ragaszkodó leányok, hű fiak sokkal hosszabb sora bizonyítja a szülő és a gyermek közti kapcsolat érvényét és mélységét.”<sup>40</sup> Az ideális szülő-gyermek viszony felfogásában ismét csak Assisi Szent Ferenc életműve hozott forradalmi változást. Az önsanyargatás helyett az életörömöt középpontba helyező rendalapító végeredményben mindössze felhívja a figyelmet arra, ami az Evangéliumban egyértelműen benne foglaltatik: hiszen „Mária, a földön az önmegtágadó Józseffel együtt neveli az Istenembert; az istenség pedig nemcsak jelképe, hanem tulajdonképpen apa is. (A guyanai waphana indián mítosz szerint szellem az »Isten« – neme nincs –, de teremtménye, az Arapiama őshal, mindennemű élet ősanja, már nőnemű.)”<sup>41</sup> E tanulmány írója még annyit tenne hozzá ehhez: jobbadán csak következtethetünk a magyarság kereszténység előtti hitvilágára, azonban a Boldogasszony és az Atya-Úristen csakis egy olyan mitológiának lehetett része, amelyben a női és a férfi princípiumnak egyaránt kulcsszerep jutott – honfoglaló őseink mennyországának istene maga a család magja: egy házaspár lehetett. Ezt illetően a kereszténység üzenete is egyértelmű: Mária, József és Jézus hármasa

révén a család a létezés felsőbb szintjének jelképe és evilági megfelelője – ugyanis színteret és keretet szolgáltatott ahhoz, hogy Isten emberré lett.

A család a *Danubius Danubiában* vitathatatlanul központi szerephez jut. Nem csupán azért, mert a trilógia családregény (is). Azt, hogy Kabdebó miként láttatja olyan dinamikus rendszerként a családtörténetet, amelyben nem csak a múlt hat a jelenre, de a mindenkori jelen is újraértelmezi a múltat, külön tanulmányban elemeztem.<sup>42</sup> Ne feledjük azonban: Kabdebó a genetikai emlékezet gondolatával is eljátszik a folyamregényben. Gyuró Biának mondott szavait idézve: „Én és utódaim hozzájárulunk egy az őseink által előkészített szellemi világ építéséhez, tatarozásához, állandó bővítéséhez. Bízom tehát abban, hogy amíg az egyes ember meghal, a családok kihalnak, vagy folytatódnak, az emberi szellem szellem-láncolata nem szakad el.” (762.) Ha elfogadjuk ezt a tézist mint lehetőséget, akkor az utódtalanság a nemzedékeken át felhalmozódott tudás elvesztését is jelentheti. A család eszerint nemcsak az egyén, de a legáltalánosabb értelemben vett emberi szellem szempontjából is a legfontosabb egység, lévén, hogy a túlélés médiuma. Következésképp többszörösen is indokolt, amikor a haldokló Dé ekképp imádkozik: „Unokája nincsen – kihal a Szendrő-fa? Összekulcsolta kezét: *kérem a folytatást! – csak ennyit adj meg, Uram.*” (807.) A Duna-tájat földrajzi, kulturális és történelmi egységként szemlélő, mindentudó elbeszélő, a Titkos Krónikás pedig néhány oldallal később tudunkra adja, hogy Dé halálának pillanatában megfogán fia, Gyuró és Bia első gyermeke. (811.) A regénytrilógia zárata ezzel a fogantatással válik *happy end*-dé. A *Danubius Danubia* huszadik században játszódó cselekményszálát elvége akár úgy is értelmezhetjük, mint egy család generációkon átnyúló kísérletét arra, hogy újraalkossa saját egységét, amelyet a történelem szétszakított. 1960-ban a Dunánál Dé így morfondírozik: „A boldogság a beteljesülés, mikor a folyó a tengerhez ér, ahogy az akácfa virágzik, és szirma a vízbe hull, midőn egyesült a család és együtt marad: két generáció, a nemző és a bimbózó életszakasz az ember múltja, közeljövője.

*A magányos emberélet: a felszínen himbálózó, ott nádcsomóba akadt pa-*



rafadugó, vélte Dé.” Dének a regény befejezésében végül tehát megadatik a folytatás.

Dunai Szendrő György és Annamaria Danubia Fischer-Galati frigye, valamint közös gyermekük megfogantatása azonban nem csupán azt alkotja újra, amit az 1956-os forradalom egy nemzedékkel korábban szétszakított. Kettejük szerelme által ugyanis a folyam férfi és női princípiuma lesz termékeny egységgé. Románucukat a *Danubius Danubia* ásatásjeleneiben teszi a szerző szimbolikussá, amikor is Bia és Gyuró között a következő párbeszéd játszódik le az ezerhétszáz éve élt emberpár éppen csak kihantolt csontjai felett: „»Dominus danubius«, szólalt meg Gyuró.

»Domina danubia – domina danubiana« – toldotta meg és variálta a lány.

»Homo, homini, danubius, danubien-sis, pannonicus, mysicus«, próbálgatták együtt a változatokat, melynek bármelyike pontosította s módosította a szemantikát.

»Danubius, Danubia«, szögezte le Bia.

Eddig a csontemberekre, most egymásra gondoltak és néztek.

Szendrő György de genere dunai átfogta szorosán Annamaria Fischer-Galati, alias Bia vállát, maga felé fordította a lány felsőtestét, és megcsókolta az ajkát.” (768.)

Danubius és Danubia – ne feledjük: a rómaiak a folyam felső, illetve alsó szakaszát nevezték így. A magyar–román pár egymásra találásával maga a trilógia által megalkotott szimbólum-Duna válik teljessé. Amikor ugyanis a Pozsony alatt kikötött hajón Dé élete véget ér, ám ugyanabban a pillanatban Nagymarosnál megfogyan Gyuró és Bia közös gyermeke, azzal a Szendrő család Duna-utazása is eléri célját. A folyam legsőbb szakaszának vidékét lakó románság is helyet kap a család mozaikjában, amely németeket, szlovákokat, magyarokat – a Duna-vidéki nemzetek egész kavalkádját vonultatja fel ősei között. A Szendrők ekkor válnak végérvényesen Dunaivá – a családtörténet-folyam eléri torkolatát.

### Változatok az Egyre

■ Végezetül pedig vizsgáljuk meg, hogyan vélekedik Kabdebó Tamás általában a hit és a vallás szerepéről, és ezek hogyan jelennek meg a *Danubius Danubia* lapjain, valamint szereplőinek istenképében. A *Tízparancsolat* esszéi közül az első, valamint a harmadik parancsolatról

szólót is segítségül hívhatjuk vizsgálódásunkhoz. Míg ugyanis az első parancsolat azt próbálja szabályozni, *milyen* istenképünk legyen, addig az Úr napjának megszentelésére szólító, harmadik mózesi intelem üzenetét talán így alkalmazhatnánk a leghívebben napjaink világára: „Legyen *valamilyen* istenképéd!” A Kabdebó-esszéet idézve: „A »hetedik nap« intézményesített. Bármikor visszatalálhatunk munkaszüneti napunk kényelmébe, és (mielőtt workoholizmusunk kórossá válna) bármikor szentelhetjük ezt a hetedik napot a mammon fojtogatását feloldó, számunkra még vagy ismét számottevő spirituális tevékenységnek – is.”<sup>43</sup> S bár Kabdebó Tamás – mint az első parancsolatról írott esszében megvallja – „hívó ember, az Isten iránti bizalom életének támasza”, és esetében a hit tárgya a keresztény-keresztényen isten, intézményes kerete pedig a katolikus egyház, a szerző az „Uradat, Istenedet imádd, és csak neki szolgálj!” parancsolatának nem csupán felekezeten, de vallásokon is átívelő érvényt tulajdonít, amely akár világi kontextusban is értelmezhető: „ragaszkodj ahhoz, akit istenedként tisztelsz, s mivel két urat nem szolgálhatsz, jóban-rosszban tarts ki mellette.”<sup>44</sup>

Emlékezzünk, a keresztység szentségében Álmos Erzsébet által részesített, később pedig a kised Gyurót megkeresztelő bolgár–török orvos, Köprili Jusuf Besenyei György gondolatait visszahangozva vallja: „a vallások között az igazi különbség a szokások különbözősége.”<sup>45</sup> (103.) Kabdebó ökumenizmusa azonban – közelítve a fogalmat a görög eredeti jelentéséhez, amelyben az egyetemes, az egész világra kiterjedő is benne foglaltatik – a logikai megalapozottságnak sincs híján: „Giordano Bruno úgy vélte, a »mi világunk« – üdvtörténetünk és megváltásunk – csak egyike a számtalan lehetséges világoknak, amit a modern csillagászat távlati spekulációi is a valószínűség körébe vonnak. A fizikai univerzum – eddigi tudásunk szerint – egyszakon természeti törvényeknek engedelmeskedik. Kiterjedése azonban olyan hatalmas, hogy a napok és naprendszerek számát is milliókban lehet mérni – mármint a mérőműszereink által adott lehetőségek függvényében. Isten tehát nem egy »helyi-érdekű vasutat« igazgat, amelyben egyetlen kocsisorban ül az emberiség, hanem egy beláthatatlanul nagy és szervezottség-

ében is végtelenül bonyolult hálózatot, amelyen belül ki tudja hány hasonló vonat közlekedik – hozzánk hasonló vagy tőlünk különböző lényekkel...<sup>46</sup> (Zárójelben jegyezzük meg: aki ezt a lehetőséget vallási alapon utasítja el, az ezáltal éppen Isten mindenható voltát vonja kétségbe.) Ebből a távlatból szemlélve nagyon is érthető Kabdebó Tamásnak azon tézise, amely hosszabb távon a közös gyökerű, számtalan azonosságot és párhuzamot felvonultató kereszténység és az iszlám kiegyezését, mi több, valamiféle fúzióját sem tartja kizártnak: „A barátságosan fogadandó muzulmán áradat európai moszkéjainak elszaporodását erőszakkal megállítani nem lehet. A muzulmán is egy monoteista vallás, Jézust prófétának tartja. Ha létrejön a felekezetek közti egyezség, ez az egész hitrendszert is egyesíti, kultúrhatásában megerősíti a többi »szomszédos« kultúrákhoz mérten.”<sup>47</sup> Mindent összevetve – és feltételezve azt, hogy akár ateisták is elfogadhatják az Istent „a kollektív jószándék megnevezése”<sup>48</sup> gyanánt – az első parancsolat kabdebói értelmezése nem a hit *hogyan*-ját írja elő, hanem elsősorban a hit *meglétét* tartja kívánatosnak: „»Személyes Isten ez?« – tehetnénk fel a kérdést. És válasz helyett gondoljunk most egy végtelen briliánsra, melynek vágatain keresztül szemléljük Istent.

Ahány ember, annyi kristályfelület. Ahány ember, annyiféleképpen alakuló »istenarc« – a lehetséges arcok egyike a fundamentalisták isten-arca.

A parancs elvárása azonban mindenképp az, hogy önmagunkba nézzünk – befelé, lelkiismeretünk irányába, oda, ahol a kristály csillog. És nem lefelé, ahol az érdekek ütköznek – nem a tülekedés irányába.

Az első parancsolatot akár úgy is meg lehet fogalmazni, hogy az Istent nem ismerők is érezhessék benne a tisztességes törekvést: VEZÉRELVED LEGYEN A JÓINDULAT ÉS CSELEKEDETEIDET EHEZ IGAZÍTSD.<sup>49</sup>

Lássuk tehát, milyen változatokkal szolgál az istenképre és a hitre a *Danubius Danubia*. Nem a vallásra – tehát a hit „intézményesített” formájára – és az általa előírtakhoz fűződő viszonyra összpontosítottunk ezúttal (hiszen ezt a témát már alaposan kifejtettük a paráznalkodást tiltó mózesi intelem apropóján), bár a regénytrilógia az eddig említettek mellett is

számos érdekes változatot szolgáltat erre, megannyi apró példáját annak, mennyire sokrétű a folyamregény szereplőinek viszonya hithez, valláshoz, Istenhez.

A regénytrilógiában azonban három alkalommal találunk példát arra is, hogy egymást kedvelő felek hosszasan és mélyrehatóan vitatkoznak – *eszmét cserélnek* – „Isten létéről, a teremtésről, kereszténységről, az emberi lét értelméről”.<sup>50</sup> Az első kötetben a súlyos rákbeteg neuburgi antikvárius, Imrey Imre végrendelezését követően osztja meg gondolatait Szendrő Józseffel életről, halálról és Istenről. Imrey Imre számára a lélek halhatatlansága irreleváns, mint mondja, nincs rá szüksége. A könyvkereskedő ugyanis deista, neoplatonista hatásokkal. Úgy hiszi: „minden élőlényben a logosz valósul meg, s a logosz nem más, mint Isten szubstanciája, a végső szándék és akarat, a végső világosság.” (285.) S bár Dé, azaz Szendrő József „28 évesen még csimpaszkodik a katolicizmus szolgáltatta bizton-sági hálóba,”<sup>51</sup> és tételesen vallja az üdvözülést, tudniillik hogy „az ember, földi cselekedeteinek elbírálása alapján, egy másik régióba jut, hol üdvözülni vagy szenved tovább”, ezzel szemben Imrey Imre ekképpen vall arról, hogyan látja önnön „folytatását” halála után: „Én már bele nyugodtam abba, hogy termőföledelem és virág leszek, hangyavár, felhőalakzat, fűszál, butángáz, tehénkoszt, tejpor és tej.” (287.) Imrey emiatt a hinduizmust is kedvére valónak találja, „a szakadatlan újjászületést s az utak végén a Nirvánát”. Értelmezésében „A Nirvána nem semmi, hanem a Minden. *Isten erőtere*. Ha akarod, ez a mindent kiegyenlítő, magába olvasztó, egységesítő mennyország.” Érdemes megjegyeznünk, hogy Imrey felfogása egybevág az első intelmről szóló *Tízparancsolat*-esszé azon gondolatával, miszerint a vallások mindegyike eglyé-nyegű, s csupán szokásaik tekintetében különböznek.

A második kötet természetgyógyásza, Dirnweber doktor szintűgy lényegtelennek tekinti a vallások közötti különbséget. Ő úgy véli: „Az Isten absztrakció. Az emberek egyszer nevet adtak a kollektív jóakaratsnak. A többi mitológia.” (518.) Azonban vitapartnerével, Challocasszal ellentétben nem az ateizmusig jut el ettől a megállapítástól. Dirnweber, a természetgyógyász hitében ugyanis az agnoszticizmus, a deizmus és a távol-keleti filo-

zófiák elegyét figyelhetjük meg. Deista, mert hiszi: a világot „Isten teremtette, ha nem irányítja is, fölhúzta azt az órát, ami azóta ketyeg” (569.), agnosztikus, mert Istenről gondolkodva tudományos okfejtésekre is bocsátkozik, Einsteinre is hivatkozik, mégsem hiszi úgy: érvényes választ volna képes adni a végső kérdésekre. A keleti medicina hagyományait követő doktor szerint a kínai és az indiai filozófiákkal összhangban „a minden és a mindenség körforgásának elméletét” hiszi, amely a vallásokban és a tudományban is nyomon követhető, elvégre „A dicséretes kereszténység megkínzott Krisztusa évente feltámad, mint a perzsa Mithrász vagy az ókorban évente Ceres. Az anyag is elpusztíthatatlan: szétromboljuk az atomot, s a részecskék új magrakelnek.” (570.)

A folyamregény „záró szakaszának” vitapartnerei közül Bia viszonyát a hithez és a valláshoz már ismerjük a paráználkodás tilalmának szentelt tanulmányrészletből. Szerelme, Gyuró azonban úgy hiszi Istent, hogy egyetlen vallás kizárólagosságát sem fogadja el: „Bízom Istenben, de nem fogadom el egyetlen vallás hittételeit sem. Isten nem római katolikus, hindu vagy buddhista.” (759.) Felfogásában az agnoszticizmus elemei is szerephez jutnak: hisz a lélekben, de nem hiszi, hogy képes volna ésszel felfogni azt. Mint Biával beszélgetve fogalmaz: „hogyan lett légyen valami láthatatlan és műszerekkel mérhetetlen szubsztanciája, tegyük föl egy akkora summa, mint a quark, ami az ember erkölcsi emberlétét tartalmazná? Elképzelhető, nem bizonyítható. És ha Isten ezt esetleg magához venné, hogy egykor, a föltámadás napján ismét egyesítse vele az elporladt és azóta más testeket alkotó valamennyi atomját? Ez így elhihetetlen. Ám mivel Isten számára semmi nem lehetetlen, elképzelhető egy új anyag, a világmindenség ismert elemeiből gyúrva, mely, miként a földburokba csapódó új meteor, alkalmassá válik arra,

hogy minden elholt vízjegyét megjelenítse. A mai ismereteink birtokában valószínűtlen bármiféle föltámadás, de egy Leonardo számára is valószínűtlennek tűnhetett volna a holdrakéta, az atombomba és a televízió.” (761–762.) Gyuró hitének legszembetűnőbb eleme pedig a panteizmus: igazat ad „az indiánoknak, akik a hegy szellemét félik, a sziklaorom vagy a nagy vörösfenyő lelkének áldoznak, mert ők megértették, hogy az Isten lelke mindent áthat, és rész az egészből, a számunkra kimért – tán kiszakadt – lélek.” (763.) Gyuró elhivatottsága a természetvédelem iránt abból fakad, hogy a természetet a teremtő Isten tökéletességének egyik megnyilvánulásaként tiszteli: „Vannak filozófusok, akik a világmindenséget, annak szerves vagy szervetlen anyagghalmazát, összenergiáját közömbösnek ítélik; szerintem minden él és munkálkodik, a közömbösség pedig bennünk van, ha a lelkesedés hiányzik.” (764.)

A *Danubius Danubia* tehát a hitre, valamint annak hiányára is számos, olykor csak jelzésszerű, máskor pedig alaposan kifejtett példával szolgál. Miként Kabdebó a *Tízparancsolat* esszéiben, a regény sem rangsorol felekezetek között, mi több, néhány szereplő felfogása szerint az is mellékes, a hit melyik világvallás köntösében jelenik meg.

A két Kabdebó-mű tehát a kereszténység kultúrájából és a katolicizmus szokásrendjéből kiindulva hirdeti egy vallások felett átívelő ökenimizmus igényét, amelynek erkölcsi normarendszerét a korunk világára igazított mózesi parancsolatok, valamint a krisztusi szeretetparancs tevékeny gyakorlásának imperatívusza határozzák meg. A *Danubius Danubia* olyan remekmű, amely gazdag filozófiai rétegekkel is bír, és amikor a hit, erkölcs és istenkép korunkbeli megjelenését firtatja, kultúrkörökön és világvallásokon át ível vizsgálódásának horizontja.

**Haklik Norbert**

■ **JEGYZETEK**

25. Uo. 76.
26. Uo. 78.
27. Uo. 80.
28. Uo. 83.
29. Uo. 85.
30. Kabdebó Tamás: *A keresztény hit szerepe Európa mai és holnapi kultúrájában*. Kézirat (2013. januári állapot), 15.
31. Kabdebó: i. m. 1.
32. Uő: *Tízparancsolat*. 29.
33. Uo. 63.
34. Uo. 138.

35. Uo. 69.  
 36. Uo. 66.  
 37. Uo. 71.  
 38. Uo. 72.  
 39. Uo. 48.  
 40. Uo. 46.  
 41. Uo. 47.  
 42. Haklik Norbert: *Családtörténet folyamatban, újrairódó magánmitológia (A történelem mint dinamikus rendszer és megjelenítésének írói eszközei Kabdebó Tamás Danubius Danubia című folyamregényében)*. Pannon Tükör 2012. 1–2. 58–67.  
 43. Kabdebó: *Tízparancsolat*. 41.  
 44. Uo. 16.  
 45. Bessenyei György *Vallás* című költeményének nyitányában ekképpen fogalmazza meg ugyanezt a tételt: „Nagy Isten! Miképpen végeztél felőlünk? / Hogy kívánsz mindenkor tiszteltetni tőlünk? / Add ki akaratom teremtéseidnek. / Ne nézd tévelygésit ily sok népeidnek. / Egyik nyugotra fut, hogy majd ott talál fel, / Másik tanácskozik érted napkelettel. / Ez éjszakra kiált: amaz délre szalad, / Nagy világod érted széjjel ekként fárad. / Kedvet keresné közöttünk minden nép, / A lélek mivel így: ez az isteni kép. / E nagy élő világ, amiolta látszik, / Minden részeiből istene kitetszik. / Eztet tiszteli csak a föld kereksege, / Kinek mérhetetlen titkába mélysége / Mindenkor csak egy vólt nagy természetibe, / Nem változik soha cselekedetibe.”  
 46. Kabdebó: *Tízparancsolat*. 3.  
 47. Uő: *A keresztény hit szerepe...* 18.  
 48. Uő: *Tízparancsolat*. 149.  
 49. Uo. 18.  
 50. Kabdebó Tamás: *Danubius-Danubia*. Új Holnap 1997. 7. 125. A folyóiratközlés és a regény címének hasonlósága ne legyen megtévesztő: az Új Holnapban közölt szöveg nem regényrészlet, hanem Kabdebó Tamás a Miskolci Egyetemen elhangzott előadásának írott változata  
 51. Uo. 126.

