

vigilia

BÉKÉS GELLÉRT

A limai dokumentumról

FEHÉR MÁRTA

A tudomány Janus-arca

TATÁR GYÖRGY

Hádész kapujában

MÉSZÖLY MIKLÓS

Cserepek, félálomban

A Vigilia beszélgetése

Makovecz Imrével

CZAKÓ GÁBOR

Kultúra, kultusz,
vallás, babona

Bárdos László és

Parancs János versei

1988

6



...	401
BÉKÉS GELLÉRT: A limai dokumentum magyar visszhangja	402
FEHÉR MÁRTA: A tudomány Janus-arca	413
TATÁR GYÖRGY: Hádész kapujában	419
KAMARÁS ISTVÁN: Salto immortale	426
ALINA KOZINSKA—SOMORJAI ÁDÁM: A Fény—Élet (Oázis) mozgalom	427
PARANCS JÁNOS: Egyszerű emberek (vers)	432
VICZKÓ TIBOR: Agyagálarc (novella)	433
MÉSZÖLY MIKLÓS: Cserepek, félálomban	436
POMOGÁTS BÉLA: Magunk revíziója (Csoóri Sándor esszéiről)	439
BÁRDOS LÁSZLÓ: Staccato; Elfajulás (versek)	443
SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY: Önéletrajz és regény Márai életművében (II. rész)	444

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

Makovecz Imrével (Dobszay László)	451
-----------------------------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

CZAKÓ GÁBOR: Kultúra, kultusz, vallás, babona	461
---	-----

HIT ÉS ÉLET

Kipakolni vagy kiengesztelődni	468
--------------------------------	-----

NAPLÓ

Irodalom Tomas Tranströmer: Emlékeim Pilinszky Jánosról (Jávorszky Béla fordítása)	470
Kuklay Antal: A kráter peremén (Szűcs Tamás)	471
Pilinszky János Összegyűjtött verseinek margójára (Valaczka András)	472
Balassa Péter: A látvány és a szavak (Rácz Péter)	472
Teológia Bolberitz Pál — Gál Ferenc: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája (Fila Béla)	475
Színház Kiss Irén: Mayerlingi fondorlatok (Tárján Tamás)	476
Film Új magyar játékfilmek és filmdokumentumok (Lőcsei Gabriella)	478
A hónap krónikája	480
A címlapon B. Kopp Judit: Mikor megszólal a kakas, a hátlapon Makovecz Imre paksi templomterve	

Főszerkesztő: LUKÁCS LÁSZLÓ

Laptulajdonos: ACTIO CATHOLICA Felelős kiadó: MAGYAR FERENC

Szerkesztő: Szent István Társulat, felelős vezető dr. Ákos Géza igazgató

Készíti: Pannon Nyomda Veszprém, felelős vezető: Danóczy Balázs igazgató

Táskaszám: 88/80 072 Index szám: 25 921 HU ISSN 0042—6024

Szerkesztőség és kiadóhivatali ügyintézés: Budapest V. Kossuth Lajos u. 1. Telefon: 177—246. 173—933, Postacím: 1364 Bp. Pf. 111. Előfizetés, egyházi terjesztés és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Utcán át árusítja a Magyar Posta. A Vigilia csekk számla száma: OTP 37—343—VII. — Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat, H—1300 Bpest, Pf. 149. Ára 25,— USA dollár, vagy ennek megfelelő más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (H—1850 Budapest) a Kultúra 024—7. sz. csekk számlájára, feltüntetve, hogy az előfizetés a Vigiliára vonatkozik. Előfizetési díj 1 évre 320,— Ft, 1/2 évre 160,— Ft, 1/4 évre 80,— Ft, egyes szám ára 26,— Ft. Megjelenik: havonta. SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD ÉS CSÜTÖRTÖK 12—2-IG. KÉZIRATOT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Kedves F,

helyzeted valóban elképesztően nehéz. Pap vagy és mégsem. Elvégezted a szükséges tanulmányokat, fölszenteltek diakónussá, faludban nincs más teológus. Az ősi plébánia filiává süllyedt, a fáradt, öreg plébános meghalt, a hívek elpogányosodtak, mielőtt papi hivatást neveltek volna maguk közül. Ilyesmi egyébként ott emberemlékezet óta nem fordult elő. Te magad idegen vagy, a maradék hívek azt se tudják, hogyan szólítsanak, te pedig azt nem, miként fogj a térítéshez. Merre keresd a rést a helyi szokások útvesztőjében, nehogy sértő légy, vagy gyanakvást ébressz. Elég, hogy „gyüttment” vagy, státusod szerint afféle sekrestyés és harangozó és ministráns — vasárnaponként, amikor a városi papok valamelyike kijön a faluba misézni. Ugyanis te nem mondatsz misét, legföljebb istentiszteletet tarthatsz: néhány imával, olvasmánnyal, prédikációval, magad találhatta liturgia szerint. Kedvesen és okosan, de csúcspont nélkül, mert átváltoztatást nem végezhetsz, az Úr testét mint valami... — már bocsánat — mint valami konzervét osztod ki azoknak, akik gyónás nélkül áldoznak, mivel föloldozást sem adhatsz.

Ellenfeled bőven akad. Az ateista községi vezetés már örült, amikor „elfogyott a faluból a klérus”, mire jöttél te, és püspöki engedéllyel beköltöztél a tágas, ódon plébániába. A hatalmas kertet átabotában, ügyetlenül műveled, a szomszéd gazdák fitymálnak érte, az öregasszonyok megszólálnak, különösen a feleséged nem tetszik nekik: micsoda asszony! Így söpör? Úgy tereget? A hivatást egészen, cölibátussal együtt vállaló papok se néznek mind jó szemmel.

Hol a kiút, kedves barátom?

Léphetnél polgári pályára — az elérhetőek közül melyik hivatás még és nem foglalkozás? Legyél protestáns? Pár év tanulással lelkész lehetnél és mindenki megsüvegelne tudásodért, szép családodért. Fejed rázod: ez széles út, te római katolikus vagy, az is akarsz maradni, erről az igazságról meggyőződted, akármilyen kemény és nehéz. Nem könnyítést akarsz.

Akkor talán tudod is a választ a kérdésedre. Neked, a fölszenteletlennek, a nő embernek, a suta kertésznek pápábbnak kell lenned a pápánál. Neked többet kell kell adnod, jobban és sugárzóbb szeretettel azoknál, akik fanyalognak. Talán nem a parókia kertjében, hanem a hittanórákon és a templomban adj választ azoknak, akik reformátusnak készülnek: „Ha már ügyis csak betenként egyszer van nyitva a templom!” Te tartsál istentiszteletet bajnalban a munkába igyekvőknek, este a hazatérőknek, délután litániát és rózsafüzért a néniknek, akárkiknek. Eleinte talán üres padok előtt, mert meglehet, bojkottálni fognak, mert nem szeretnek.

Valaki ügyis lesz majd veled a kibaltnak tetsző templomban, mert Ő szeret téged, és látja a buzgóságodat, a nem lanybuló szeretetedet, és hogy imádkozol szüntelen. Az istentisztelet különben is Neki szól, nem a közönségnek. A közönségnek azt üzend a te érzékeny, szép szeretetteddel: a megbívás fennáll!

Szeretettel ölel barátod:

cz

A limai dokumentum magyar visszhangja

A limai dokumentumot magyar fordításban a Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának folyóirata, a Theológiai Szemle 1986/4. száma közölte. Ugyanabban a számban jelentek meg az Ökumenikus Tanács tagegyházainak a dokumentumra vonatkozó állásfoglalásai. A folyóiratot már annak idején megkaptam, és mivel magam is foglalkoztam a dokumentummal, érdeklődéssel olvastam el a hozzászólásokat. Már akkor szívesen leírtam volna a felvetett kérdésekre vonatkozó gondolataimat, de időmből nem futotta. Most azonban, hogy az elmúlt ősszel a vatikáni Egységtitkárság állásfoglalása is megjelent, nem halogatom tovább az írást.

Elöljáróban megjegyzem, hogy egyáltalán nem szándékozom a magyar állásfoglalásokat a római dokumentummal összemérni. Ez már azért sem volna tisztességes eljárás, mert a szentszéki irat összehasonlíthatatlanul szélesebb körű konzultáció eredménye, mint a magyar állásfoglalások. Az Egységtitkárság ugyanis annak idején felkérte a katolikus püspöki karokat és teológiai akadémiákat, hogy mondjanak véleményt a limai dokumentumról, s a titkárság jelen irata sok száz hozzászólás kiértékelése alapján, a Hittani Kongregációval együttműködve készült. Nyilvánvaló, hogy a magyar állásfoglalások és a római irat nem ítélandók meg azonosképpen, mégis úgy gondolom, hogy jó szolgálatot tehet a szentszéki dokumentummal összefüggésben olvasni annak érdekében, hogy a magyar egyházak közti dialógus egy lépéssel előbbre jusson.

A dokumentum és a katolikus egyház

Mielőtt az állásfoglalásokra térnék, úgy gondolom, nem felesleges néhány tájékoztató megjegyzést tennem a dokumentum eredetéről és katolikus vonatkozásairól. Az irat voltaképpen három dokumentum gyűjteménye. Ezek a keresztség (*baptism*), az eukarisztia (*eucharist*) és az egyházi szolgálat (*ministry*) bibliai és teológiai kérdésével foglalkoznak. Általában a három dokumentum kezdőbetűivel, BEM rövidítéssel idézik. Ezekkel a kérdésekkel nyilván nem a BEM foglalkozik először: a három téma ökumenikus megvitatásának immár ötvenöt éves múltja van. A *Faith and Order* (Hit és egyházi alkotmány) néven ismert ökumenikus mozgalom, amely 1948-ban Amsterdamban, az Egyházak Ökumenikus Tanácsának (EÖT) megalapításakor a Tanács hittani bizottságává alakult át, már 1927-ben, a Lausanne-ban rendezett első nemzetközi kongresszusán foglalkozott a három kérdéssel. Számos megbeszélés és alapos megvitatás után 1971-ben, a bizottság leuveni kongresszusán lényegében már együtt volt a dokumentumok anyaga; 1974-ben a ghanai Accrában pedig már egy közös dokumentumban tették közzé a három irat szövegét.¹ A javított és kiegészített szöveget végül 1982-ben, limai konferenciáján hozta nyilvánosságra a bizottság. Ezt aztán 1983-ban, a Vancouverben rendezett VI. közgyűlésén az EÖT hivatalosan is megküldötte az egyházaknak.

Az Egységtitkársággal egyetértésben állíthatjuk, hogy a BEM az EÖT keretében folyó teológiai dialógusnak eddig a legjelentősebb dokumentuma, s egyúttal meggyőző bizonyítéka annak is, hogy ez a dialógus, mint az egész ökumenikus mozgalom maga is, a „Szentlélek kegyelmének indíttatását” követi. A II. Vatikáni zsinat abból a megfontolásból vezeti le ezt a megállapítását, hogy Krisztus ugyan csak egyetlen egyházat alapított, de tanítványai „különbözőképpen vélekednek és külön utakon járnak, mintha maga Krisztus

lenne megosztva. Ez a megosztottság kétségkívül ellene mond Krisztus akaratának, botránkoztatja a világot és károsítja a legszentebb ügyet, az evangélium hirdetését minden embernek." Ha tehát a különvált keresztények közt felébred a megosztottság miatt érzett felelősség, „az önbírálat és az egység utáni vágyakozás”, az nem lehet más, mint a Szentlélek kegyelmének hatása. (Határozat az ökumenizmusról)

Talán nem fölösleges emlékeztetnem rá, hogy a római katolikus egyház az ökumenikus mozgalom zsinati elismerése ellenére sem tagja az EÖT-nek, jóllehet a zsinat óta annak különböző szerveivel, köztük a hittani bizottsággal is eredményesen együttműködik. A tagság hiányának oka nem egyháztani gyökerű, mert az EÖT nem valami genfi „Vatikán”, hanem az egyházak ökumenikus kapcsolatait és párbeszédét szervező titkárság. A tagság hiányának merőben szervezeti okai vannak, mert az EÖT tagjai helyi jellegű egyházak, úgyhogy egy-egy hitvallás-csoportból több egyház is a tagja lehet, például a német, a skandináv, az amerikai luteránus egyházak. A katolikus egyház az országos püspöki konferenciák ellenére sem oszlik különálló egyházakra, s ezért nem illik bele az EÖT szervezetébe.

Különben a katolikus együttműködés kifejező bizonyítéka maga a BEM. A dokumentumot gondozó hittani bizottságnak tizenkét katolikus tagja van, ez a bizottság taglétszámának egytizede. Az ökumenikus dialógus eredményességét bizonyítja, hogy ezeknek a teológusoknak, akiknek nem egy teológiai kérdésben nem katolikus kollégáiktól eltérő a véleményük, Limában sikerült egymás felé közelítő megoldásokhoz jutniuk, vagy legalábbis kaput nyitniuk az egyetértés keresése felé. Ez a tény nemcsak további munkára serkent, hanem kihívás is a katolikus egyház számára, éppúgy, mint a többi egyház számára, hogy behatóbban foglalkozzanak a felvetett kérdésekkel és készségesebbek legyenek sajátos egyházi hagyományaik módosítására és kiegészítésére. Itt le kell szögeznünk, hogy az ökumenikus mozgalom nem arra törekszik, hogy az egység nevében megfossza az egyházakat tulajdon hagyományaikon alapuló identitásuktól. Az egységre törekvés arra irányul, hogy az egyházak a maguk történeti és társadalmi valóságából növekedjenek a hitvallásban közösen megvallott *una sancta catholica apostolica ecclesia* teljes közössége felé. Ehhez szükséges a BEM elmélyült tanulmányozása is, és a benne foglalt és hittel megértett isteni ígének bátor önkritikával történő elfogadása. Enélkül a dokumentum csak írott malaszt marad.

Az ökumenikus együttműködés egyháztani alapja

Az Egységtitkárság állásfoglalásának megértéséhez az is szükséges, hogy ismerjük a II. Vatikáni zsinat tanítását az egyház mivoltáról és egységéről. E megalapozás nélkül aligha lehetne szó arról, hogy a katolikus egyház részt vegyen az ökumenikus dialógusban. Ismeretes, hogy a protestáns egyházak részéről a katolikus egyházzal szemben hangzottott egyik legsúlyosabb kifogás az, hogy önmagát tartja „az egyedül üdvözítő egyháznak”. Itt nincs módunk arra, hogy részletesen kifejtjük, milyen egyháztörténeti tények és egyháztani problémák húzódnak meg az állítás mögött. Mindenesetre fontos tudnunk, hogy sem Luther, sem Kálvin nem szándékozott új és/vagy más egyházat alapítani. Céljuk Krisztus egy és egyetlen egyházának megújítása volt, mert afelől, hogy az egyház egy és egyetlen, semmi kétségük sem volt. Ami viszont az egyház állandó reformjának szükségességét illeti, azt az *ecclesia semper reformanda* egyháztani elvével a II. Vatikáni zsinat is nyíltan kijelenti. Ám a reform hevében és a felkavart események sodrában annak idején mégiscsak megbomlott az egység, s végül különálló egyházak alakultak ki. Ebben a helyzetben az egység megőrzése és megerősítése volt a döntő oka annak, hogy a Rómához hű kereszténység mint egyházi közösség azonosította magát Krisztus egy igaz egyházával.

Ennek az azonosításnak a nyoma még XII. Pius pápa *Mystici Corporis* kezdetű enciklikájában is föllelhető. Az enciklika minden árnyalat nélkül azonosítja a római

katolikus egyházat Krisztus titokzatos testével. A II. Vatikáni zsinat, a katolikus igazságot nem rejtve, de minden kizárólagosságot elhárítva, már sokkal árnyaltabban fejezi ki a római egyház meggyőződését. Krisztus egyháza — olvassuk az egyházzal szembeni dogmatikai konstitúcióban — „ebben a világban mint alkotmányos és rendezett társaság a katolikus egyházban áll fenn... bár szervezetén kívül is megtalálható a megszentelődés sok eszköze és sok igazság; ezek, mint Krisztus egyházának tulajdonát képező adományok a katolikus egység ösztönzői”. Pontosan arról van itt szó, hogy a katolikus egyház tudatában él annak, hogy „a kapcsolatok sok szála köti össze azokkal, akik megkeresztelkedtek ugyan, keresztények, de nem vállalják a teljes hitet, vagy nem tartják fenn az egységet, a közösséget Péter utódával”.² (Dogmatikai konstitúció az Egyházzal)

Az ökumenizmusról szóló zsinati határozat még nyíltabban kijelenti, hogy „azok, akik hisznek Krisztusban, és szabályszerűen részesültek a keresztség szentségében, már bizonyos — jöhetnek nem tökéletes — közösségi kapcsolatba kerültek az egyházzal.” Ezek ugyanis a hit és keresztség által Krisztus testének tagjai lettek és „a katolikus egyház gyermekei méltán ismerik el őket testvéreiknek az Úrban”.

A döntő kérdés az, hogy mik azok a szálak, amelyek, ha nem is teljes, de valóságos közösséget teremtenek a keresztények közt. A határozat az egyház „alkotó elemeinek” (*elementa ecclesiae*) nevezi őket, és fel is sorol közülük nem egyet, mint például Isten írott ígéje, a kegyelmi élet, a hit, a remény és a szeretet és a Szentlélek többi ajándéka. De a lelki ajándékok mellett látható elemeket is említ a határozat: szent cselekményeket, főleg a keresztséget, amelyek „kétségtelenül megteremthetik a kegyelmi életet, és el kell ismernünk, hogy meg tudják nyitni üdvösségünk közös kapuját”. (Uo.)

Ezzel azonban már olyasmint mond a határozat, ami meghaladja a nem katolikus keresztény ember egyéni ügyét. A „szent cselekményeket” (*actiones sacrae*) ugyanis nem egyének, hanem szervezett közösségek végzik. Ezért itt már egyházakról van szó: „... ezek a tőlünk különvált egyházak és közösségek, ámbár hitünk szerint fogvatkozásokban szenvednek, az üdvösség misztériumát illetően nincsenek megfosztva jelentőségüktől és súlyuktól. Krisztus Lelke ugyanis nem vonakodik felhasználni őket az üdvösség eszközeként.” (Uo.)

Ez a szöveg nem mond kevesebbet, mint azt, hogy a Lélek nemcsak a katolikus egyházat, hanem a nem katolikus egyházakat is felhasználja a krisztusi üdvösség történeti közvetítésére. Ez végül is azt jelenti, hogy a katolikus egyház nem az egyedül üdvözítő egyház, vagyis az üdvösség eszközei a hiteles „egyházi elemek” által a nem katolikus egyházakban is elérhetők. Hozzá kell azonban fűznöm, hogy a zsinati tanítás szerint az üdvösségnek ezek az eszközei „hiánytalanul” csak a katolikus egyházban találhatók meg, valamint hogy ezeknek az eszközöknek a hatékonysága „a kegyelemnek és igazságnak abból a teljességéből ered, amely a katolikus egyházra van bízva”. (Uo.) A katolikus egyház tehát tudatában él annak és nyíltan meg is vallja, hogy „az üdvösség egyetemes eszközének” (*generale salutis auxilium*) tekinti magát. Ez azonban nem jelenti azt, mintha a többi egyházat nem tekintené az üdvösség eszközének. Inkább arra hívja fel a figyelmet, hogy valamennyi egyháznak el kell jutnia — a teológiai dialógus és a közös imádság lelki kapcsolata útján — mindazoknak az egyházi elemeknek és eszközöknek felismerésére és gyakorlati felhasználására, amelyeket üdvözítésünkre Krisztus maga adott az egyháznak.

Ezek között az első maga a hit mint személyi válasz a Krisztusban önmagát kinyilatkoztató Isten szavára, valamint ennek a hitnek nyilvános és közös megvallása. Az EÖT hittani bizottsága, az Egységittársággal karöltve, behatóan foglalkozik ezzel a kérdéssel. Az európai egyházak legutóbbi találkozóján, 1983-ban, Riva del Gardában pedig megállapították, hogy az EÖT tagegyházai valamennyien elfogadják a niceai — konstantinápolyi hitvallást. Emlékezetes marad, hogy az „ellenreformációs” zsinat városában, a trentói székesegyházban ezzel a görög nyelven felolvasott és a saját nyelvünkön elismert szöveggel közösen meg is vallottuk hitünket.³

A BEM a közös hitvallás kérdésével nem foglalkozik, mert a bizottságnak nem az volt a feladata, hogy a keresztyén tanítás minden tételét megtárgyalja és máról holnapra időszzerű közös hitvallásban egyesítse az egyházakat. De amiről tárgyal, az a közös hit és az egyházi élet alapvető elemeihez tartozik. Közös hit nem lehetséges anélkül, hogy a keresztség és az eukarisztia, valamint ezek egyházi szolgálata kérdésében egyetértésre ne jutnának az egyházak. Ám ha egyetértésre jutnának, akkor megtennék a döntő lépést az *una sancta catholica apostolica* megvalósulása felé.

A hazai protestáns egyházak állásfoglalása

Hogyan vélekednek a hazai protestáns egyházak s a vatikáni Egységtitkárság a limai dokumentumról? Lássuk először az általános véleményeket.

1. A Magyarországi Református Egyház Zsinata „megfontolásainak” bevezetőjében azt olvassuk, hogy „az egyház különböző szintjein” megtárgyalták a dokumentumot. Ennek feltételeként először is elkészítették a BEM pontos magyar fordítását, ami — a fordításhoz fűzött megjegyzések szerint — nem volt problémamentes, s ezért a fontosabb teológiai fogalmaknál a magyar szó mellett zárójelben közlik az eredeti angol kifejezést. (A magam részéről csak azt szeretném megjegyezni, hogy bár a fordítás általában pontos és olvasmányos, többször fennakadtam a magyar protestáns teológia nyelvezetének egy-egy kifejezésén: hiányzik a közös magyar Bibliánk, s ezért nincs közös teológiai nyelvünk — gondoltam.) A magyar szöveget megküldték a helyi gyülekezeteknek, és kérdőívek segítségével összegyűjtötték a véleményeket. Ugyanakkor a szakemberek is megvitatták és véleményezték az iratot. A Theológiai Szemlében közzétett „megfontolásokat” a vélemények gondos összegezésével állították össze.

A Református Zsinat véleménye általában elismerő. Úgy vélik, hogy a BEM „az ökumenikus mozgalom története folyamán a legjobban átgondolt és kidolgozott irat”, amely „a keresztség, úrvacsora és egyházi szolgálat tekintetében közös nevezőre igyekszik hozni a különböző egyházi tradíciókból jövő egyházak nézeteit”. Kiemelik a dokumentum „irenikus” jellegét, ami a megbékélés és az egyetértés keresését jelenti. Ám ez az irenizmus még sincs az egyházak hiteles hagyományainak kárára, mert tiszteletben tartja azok sajátos identitását. Nagy jelentőségűnek tartják, hogy a szövegben összekapcsolódik a keresztyén egység kérdése a mai világ megoszoltságával, arra ezért gyógyító hatással is lehet. Végül, a dokumentum értékeinek elismerése mellett, mégsem látnak benne teljes „konszenzusra” megérett tanítást, hanem „konvergenciairatnak” tekintik, amely a felvetett kérdésekben nem az egyházak megegyezését, hanem az egymás felé való közeledésüket fejezi ki.⁴

2. Hasonlóan elismerő a Magyarországi Evangélikus Egyház állásfoglalása is. Pröhle Károly, aki maga is részt vett a BEM kidolgozásában, kiemeli, hogy ez az irat „megkísérelte megfogalmazni azokat a teológiai felismeréseket és tanításokat, amelyekben az egyházak egyetértének, vagy legalább értelmezésükben közelednek egymáshoz”. (212) Ez azt jelenti, hogy lényegében ő is „konvergenciairatnak” tekinti a dokumentumot. Ugyanezt mondja a hozzászólás második pontja, amelyben Isten iránti hálával állapítják meg, hogy ez az irat „nemcsak egy a megszámlálhatatlan ökumenikus dokumentumok között, hanem új szakaszt jelez a keresztyénység egységtörekvéseiben”, s a felvetett kérdésekben „az egyházak között sok egyezést és közeledést állapít meg”. Emellett azonban úgy látják, hogy „még hosszú és nehéz az út az egyházak látható egységének megvalósításáig”. A dokumentumot tehát nem „új közös hitvallásnak” tekintik, hanem olyan iratnak, amely az egyházközi dialógusban további „tárgyalási alapul” szolgál. (213)

3. Sokkal tartózkodóbb a Magyarországi Baptista Egyház „hivatalos állásfoglalása”. Bár úgy vélik, hogy azok „a bibliai teológiai törekvések, amelyeket a limai dokumentum szövegezői közreadtak, a további munka helyes irányvonalát képezik”, mégis az a

véleményük, hogy ez az irat „nem hozta közelebb a keresztyénység három lényeges gyakorlatának kérdésében a keresztyén egyházakat”. (214–215)

4. Az Adventista Egyház „nyilatkozata” nem tartozik tárgykörünkbe, mert — lévén egy moszkvai béketalálkozóról szóló beszámoló — nem a BEM-mel foglalkozik. (215)

5. Az Egységittikárság általános véleménye, a magyar református és evangélikus állásfoglaláshoz hasonlóan, lényegében szintén elismerő. Fentebb már említettem, hogy a Titkárság is az ökumenikus dialógus legjelentősebb dokumentumának tekinti ezt az iratot: jelentős lépésnek az egyházak egymáshoz közeledésében, tanítását azonban további tanulmányokkal és megbeszélésekkel még el kell mélyíteni.

Vegyük sorra az egyházi életnek a BEM dokumentumaiban tárgyalt három alapvető tényezőjét.

Az egyházak keresztségi közössége

1. Amit a BEM keresztségről szóló része (a továbbiakban *B*) mond, ahhoz a reformátusok és az evangélikusok nem találnak különösebb hozzáfűzni valót. Mi több, a református közösség „örömmel és helyesléssel fogadta” a *B* bibliai és teológiai tekintetben elmélyült tanítását, és „saját hitének megnyilvánulását” ismerte fel benne. Különösen fontosnak tartják, hogy a gyermekkereszteles gyakorlatával kapcsolatban a *B* kiemeli a gyermek családjának, sőt magának a helyi gyülekezetnek a felelősségét a hitre való nevelésben. (211) Az evangélikusok örömmel látják, hogy kellő hangsúly jut az úgynevezett „lélek-keresztségre”, ami voltaképpen nem más, mint a keresztségi megigazulás tudatos átélése. Kíváncsiak tartják azonban, hogy az egyház erkölcsi nevelésre irányuló feladata a keresztelesi küldetéssel egyenlő mértékben jusson kifejezésre. (213)

2. A baptisták, sajátos meggyőződésük szerint, ragaszkodnak ahhoz, „hogy a hitvalló keresztség csakis megtért, hitre jutott... embereken valósítható meg”. Úgy vélem, hogy ebben a kérdésben nélkülözhetetlenül szükséges mélyebb megértése annak a bibliai tanításban gyökerező őskeresztyén hagyománynak, amely szerint a személyes hit és a keresztség szentsége bensőségesen kapcsolódik egymáshoz, s ennek következtében dinamikus kölcsönhatást gyakorolnak egymásra. A keresztség: *sacramentum fidei*, ami azt jelenti, hogy megadja a hithez és lelki újjászületéshez szükséges alapvető isteni kegyelmet, a személyes hit viszont tudatosítja s ezzel valóban személyessé teszi ezt az isteni ajándékot. A személyes hitre való nevelés a családi és az egyházi katekézis feladata. Tehát a kettő: az isteni ajándék és az emberi válasz benső mivoltuk szerint összetartoznak egymással.

3. Az Egységittikárság hozzászólásában ez a lényegbeli kapcsolat szintén kifejezésre jut. A legjelentősebb része azonban arra vonatkozik, amit a *B* 6. pontjában a keresztségről mint egyházi közösséget teremtő szentségről mond. Kétségtelen, hogy a keresztség üdvözítő hatása elsősorban az Isten-közösség megteremtésében nyilvánul meg. A megkeresztelt ember Krisztussal meghal a bűnnek és Isten fiaként új életre támad. Ám az istenfiúság kegyelme elválaszthatatlan attól, hogy Krisztussal egyesülve, az ő egyházi testének tagja lesz. Ez a keresztségi egyház-tagság a keresztyén egység „alapvető köteléke”. Ebben az értelemben mondja a *B* 6. pontja: „Egy nép vagyunk és arra hívatunk el, hogy egy Urat valljunk és szolgáljunk mindenütt a világon... Amikor megvalósul az egy, szent, egyetemes, apostoli egyházban a keresztségi egység, akkor lehet valódi keresztyén bizonyosságot tenni Isten gyógyító és megbékéltető szeretetéről. Ezért a mi Krisztusban való megkereszteltetésünk felszólítást jelent az egyházak felé, hogy győzzék le megosztottságukat és láthatóan nyilvánítsák ki közösségüket.” Olyan kötelékről van itt szó — jegyzi meg az Egységittikárság irata —, amely „sokkal erősebb mindannál, mint ami elválasztja egymástól az egyházakat”.

Amellett tehát, hogy a katolikus hozzászólás felhívja a figyelmet még néhány teológiai és lelkipásztori megfontolásra (például megszabadulás az áteredő bűntől, szentségi

karakter, az eukarisztia vételére irányultság stb.), végül is elismeri, hogy a *B* tanításának „sok a rokon vonása” a katolikus tanítással. Ezért, a református hozzászólással egyetértésben, katolikus részből is állítható, hogy a *B* első része „máris konszenzusra érett”.

Magyar vonatkozásban mindehhez csak egyet szeretnék hozzáfűzni: az idő már megérett arra is, hogy végre — mint szerte a világon mindenütt — valamennyien egy névvel „kereszténynek” nevezzük magunkat. Az ökumenikus szellemű Cs. Szabó László, akit a református egyházban kereszteltek, *A nyomozás* című könyvének jegyzetei közt (Útitárs, Bécs 1966, 255—256) annak idején szintén a „keresztény”, s nem a „keresztyén” forma mellett szállt síkra. Ez volt a külföldi Magyar Ökumenikus Bizottság állásfoglalása is Ökumenikus Nyilatkozatában.⁵

Az eukarisztikus közösség keresése

Az eukarisztia kérdésében már nem olyan könnyű egyetértésre jutni, mint a keresztségre vonatkozó tanításban. Ez azért is fájdalmas tény, mivel a katolikus egyház felfogása szerint addig nem ünnepelhetjük közösen az eukarisztiát, amíg eukarisztikus hitünkben és tanításunkban nem tudunk egyetérteni. Az eukarisztia közös ünneplése ugyanis csak akkor hiteles, ha olyan egyházak ünneplik, amelyek egyazon hitet vallják és az azonos hitből eredő szeretet közösségében egyesülnek. Ez az eukarisztikus közösség egyháztani feltétele: a szakramentális közösség ugyanis nem eszköze, hanem kifejezője és beteljesítése hitbeli közösségünknek. A BEM eukarisztiára vonatkozó része, minden tanításbeli különbség ellenére is, figyelemre méltó közeledésről tanúskodik.

1. A református gyülekezetek egyértelműen vallják, hogy „az istentisztelet középpontja az élő Ige, Jézus Krisztus. Róla tesz bizonyosságot a hallható és látható ige, az igehirdetés és a sákramentum egyaránt.” (211) Ebben a hitvalló szövegben a *verbum* és a *sacramentum* Szent Ágostont követő szoros összekapcsolásának alapvető hitbeli és istentiszteleti jelentősége van. A sokat hangoztatott megkülönböztetés a protestáns *ecclesia verbi* és a katolikus *ecclesia sacramenti* közt egyre inkább értelmét veszti, amióta a katolikus egyházban erős bibliai mozgalom alakult ki, és a megújított liturgiában három év folyamán végigolvassuk az egész Szentírást. Protestáns egyházakban viszont, ahol megtörtént az istentiszteleti reform, a *prex eucharistica*, vagyis az eukarisztikus ima bevezetésével mind liturgikus formájában, mind teológiai tartalmában teljesebb eukarisztikus ünneppé fejlődött az Úrvacsora. Ágoston, aki mélyértelmű szójátékkal az igét hallható szentségi jelnek (*sacramentum audibile*), a szentségi jelet látható igének (*verbum visibile*) nevezi, azt tanítja, hogy e kettő által részesülünk a krisztusi üdvösségben, mégpedig úgy, hogy a kettő kölcsönösen hat egymásra és kiegészíti egymás hatását. A II. Vatikáni zsinat a kinyilatkoztatásról szóló tanításában (*Dei Verbum* 2) beszél a történeti esemény és a prófétai ige egymást kiegészítő kölcsönhatásáról: a történeti esemény jelenti az isteni megnyilatkozás valóságát, az eseményt értelmező prófétai ige ennek az esemény-valóságnak eszmei tartalmát fejezi ki. Ugyanez vonatkozik a szentségekre is: az isteni ige értelmet ad a szent cselekménynek, a cselekmény részesül az isteni ige által kifejezett tartalomban. Ez a komplementáris szemlélet lényegében elősegíti a *praesentia realis* és az *unio mystica cum Christo* kálvini tanításának gyakorlati megértését és életté váltását, de csak akkor, ha ez az egyesülés a „krisztusi szolgálatban” — amiről a hozzászólásban olvassunk — a krisztusi valóságot tartalmazó szentségi jelek által, valóságos személyi egyesülésből ered.⁶

Különösen jelentősnek látom a hozzászólásnak azt a részét, amely az eukarisztia áldozati mivoltáról szól: „az eukarisztiában Krisztus áldozatának az ajándékozása, elfogadása és feleletképpen a gyülekezet, illetve az egyház hálaáldozata egymástól elválaszthatatlan, de mégis megkülönböztetendő valóságok”. Ezért helyénvaló a megjegyzés, hogy a dokumen-

tumban „világosan kifejezésre kell jutnia, hogy Krisztus áldozata mindig megelőzi a mi hálaáldozatunkat”. (212) Ezt úgy értem, hogy a szentségi jelekben megvalósuló isteni ajándékot, magát a krisztusi áldozatot, világosan meg kell különböztetni a hívek istentiszteleti aktusától, ami az ajándék elfogadását jelenti, s válaszként azt, hogy Krisztus áldozatával egyesülve, hálaáldozatunkkal mi is odaadjuk magunkat az Atyának.

Kérdés azonban, hogy lesz jelen ez az isteni ajándék, maga a krisztusi áldozat a szentségi jelekben. Az egyházi szolgálat által, amely a krisztusi rendelést követve: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre” (1 Kor 11, 25–26; 1k 22, 19), elvégzi azt a szent cselekményt, amit a krisztusi rendelésnek megfelelő *anamnesis* szóval fejez ki a görög szöveg. Amiről azonban ez az anamnestikus egyházi szolgálat a krisztusi szavakkal megemlékezik, azt a segítségül hívott (*epiklesis*) teremtmő Lélek, a *Creator Spiritus* teszi jelenvalóvá. (vö. E 15–16. pont)

Meg kell jegyeznem, hogy a dokumentum magyar fordításába sajátos tévedés került, ami ellenkezőjére változtatta az eredeti angol szöveg értelmét. Az eredeti szöveg szerint „belső kapcsolat” (*intrinsic relationship*) van a szerzési igék, Krisztus ígérete és az epiklesis, a Szentlélek segítségül hívása között, amit a magyar fordítás tagad. (200)

2. Az evangélikus hozzászólás 6. pontjában kétséget fejez ki, hogy vajon „nem tevődött-e át a hangsúly Krisztus cselekvő jelenlétéről az egyház, illetve a gyülekezet vagy a lelkes cselekvésre”. (213) Úgy vélem, hogy a fenti református hozzászólás árnyalt megkülönböztetése a krisztusi áldozat és az egyház áldozata közt megoldja az evangélikus kétséget. A dokumentum katolikus értelmezése kétségtelenül az, hogy Krisztus egy és egyetlen keresztségű áldozata az egyházi szolgálat által (*anamnesis*), a Lélek segítségül hívása (*epiklesis*) és teremtmő műveként, valóságosan megjelenül a szentségi jelekben. A gyülekezet a maga részéről elfogadja ezt az isteni ajándékot, és válaszként, Krisztus Lelke által megszentelve (második *epiklesis*, vagyis a Lélek segítségül hívása a gyülekezetre) és az ő áldozatával egyesülve, önmagát adja a mennyei Atyának.

Erősen meglepett, amikor ebben a hozzászólásban ezt olvastam: „a Krisztus haláláról való megemlékezés (*anamnesis*), valamint a Szentlélek segítségül hívása (*epiklesis*) értelmezését a dokumentumban nagymértékben kérdésesnek tartjuk, és nem látjuk kellően megalapozottnak az újszövetségi apostoli hagyományban”. (Uo.) Meglepett, mivel az Úrvacsoráról szóló első értesülésünkben, az első Korintusi levélben (11, 25–26), a vacsora egyházi gyakorlatáról szólva, kétszer is előfordul az *anamnesis* szó, amit Lukács evangéliumában is megtalálunk (22, 19). Az ősi hagyomány egyértelműen vallja, hogy az Úr a kenyér és bor jelével, s az azok ajándékozását kísérő szavaival – ezzel a valóságot tartalmazó jelképes cselekedetével – a vacsorán előre kinyilvánítja azt, amit másnap keresztségű áldozatában meg is valósít: odaadja testét, s ezzel önmagát, kiontja véré, s ezzel feláldozza életét engesztelésül az emberiség bűneiért. Röviden: maradéktalanul odaadja önmagát Istennek a mi üdvözítésünkre. S éppen mivel ez az áldozat értünk történik, a kenyér és bor szentségi jeleinek vétele által belevonja tanítványait ebbe az áldozati aktusba, vagyis részesít mindnyájunkat, akik elfogadjuk üdvözítő szeretetét, keresztségű áldozatának megváltó és üdvözítő hatásában.

Az egyház, a krisztusi rendelést követve, ezt a krisztusi áldozatot és a benne való részesedést ünnepli *anamnesis* formájában az eukarisztiában. Az áldozat jelenlétét és a benne való részesedés valóságát biztosítja a teremtmő Lélek, akit segítségül hívunk. Az *epiklesis* szó ugyan nem fordul elő az Úrvacsora szentírási elbeszélésében, de maga a tény, hogy Krisztus „az örök Lélek által ajánlotta fel önmagát szeplőtelen áldozatul Istennek” (Zsid 9, 14), bizonyítja a Lélek szerepét a krisztusi áldozatban. Különbözik éppen a hivatalos katolikus – luteránus párbeszédnek az Úrvacsoráról szóló dokumentuma állapítja meg, hogy Krisztus „eukarisztikus cselekvése a Szentlélek által történik. Mindazt, amit az Úr ad nekünk és mindazt, amire képessé tesz, hogy elfogadjuk, a Szentlélek által kapjuk. Ez jut kifejezésre a liturgiában, főleg a Szentlélek segítségül hívásában (*epiklesis*).”⁷

Az eukarisztiának az *anamnesis* és *epiklesis* fogalmakkal történő bibliai és liturgiai értelmezése, úgy tűnik, az ökumenikus párbeszéd egyetlen járható útja. Helyesen értelmezik a BEM magyar fordítói a dokumentum szövegéhez fűzött megjegyzéseik 6. pontjában: „A szöveg két szót használ az emlékezésre: *anamnesis* és *memorial*... e két szó tartalmilag két különböző mozgást tár elénk. Míg a *memorial* a múltba való visszamenetelt jelenti, addig az *anamnesis* — filozófiai eredeténél fogva is (Platón) — inkább a megjelenítés (*Vergegenwärtigung*) aktusát fejezi ki. Teológiailag azt látjuk, hogy a múltnak ezt a jelenné tétele az epiklesis biztosítja.” (210–211)

Az eukarisztikus *anamnesis* értelmezését azonban ma nem a platóni filozófiában, hanem az ószövetségi húsvéti emlékvacsorában keresik a bibliakutatók.

Végül örömmel olvasom a hozzászólás 6. pontjában, amit nem egy evangélikus lelkész barátomtól hallottam már: „a mi egyházunk népének az eddigieknél nagyobb mértékben és tartalmi gazdagságának mélyebb ismeretével kell részt vennie az Úrvacsorában.”

3. Erre az önkritikára azonban nekünk, katolikusoknak is szükségünk van, főként ha a dokumentum tartalmi gazdagságára gondolunk. Katolikus ember szemében a dokumentum legnagyobb értéke az, hogy az eukarisztiának merőben Krisztusra vonatkozó úgynevezett krisztomonisztikus szemléletét (valóságos jelenlétét, áldozás, imádság stb.) megnyitja az üdvőtörténeti értelmezés távlatai felé. Az Úrvacsora ebben az értelemben az Újszövetségi húsvéti emlékvacsorája, amelyben a Lélek teremtő ereje által, szentségi jelekben jelenvalóvá válik az Istent és embert kiengesztelő és új szövetséget szerző krisztusi áldozat. A vacsorán részt vevő egyházi közösség, a Lélek által megszentelve, és az eukarisztia vétele által egyesül Krisztus áldozatával és vele együtt odaadja magát a mennyei Atyának. K. Rahnerral mondhatjuk, hogy az Eukarisztiát ünneplő keresztény gyülekezet ebben az aktusban megéli egyház mivoltát: az egyház itt eseményné (*Ereignis*) válik, mert a Lélek által egyesül Krisztus megváltó és üdvözítő áldozatával, magával az élő Krisztussal, vele és benne az Atyával.⁸ Végző soron ez az isten-emberi életközösség az egyház belső mivolta, létének értelme és célja.⁹

Ebben az eukarisztikus aktusban azonban nemcsak a bibliai Úrvacsora lesz jelenvalóvá, hanem annak végző jelentése, Isten országának eszkatologikus isteni és emberi közössége is titokzatosan elővételezett valósággá válik. Mindennek központjában az Atya dicsőségében élő Krisztus, maga a Küriosz áll: ő, aki „mindenkor él, hogy közbenjárjon értünk” (Zsid 7, 25). Ez a krisztusi közbenjárás az isteni örökkévalóságban is szüntelenül folytatódó önátadás: Krisztus értünk áldozattá vált és megdicsőült emberségének teljes odaadását jelenti. Ez az önmagát üdvösségünkért Istennek adó Krisztus az, aki az Eukarisztiában is jelenvalóvá lesz, hogy vele egyesülve mi is részesei lehessünk az isteni életközösségnek.

Valami mégis hiányzik a dokumentumból, s ezt világosan ki kell mondanunk: a krisztusi jelenlét nem szűnik meg az eukarisztikus ünnep befejezésével, mert Krisztus nem vonja vissza az egyházi *anamnesis*-ben egyszer kimondott teremtő szavát. A katolikus hozzászólás tehát az ősi hagyományt követi, amikor elvárja, hogy az eukarisztikus ünneplés után megmaradó szentségi jeleket tiszteletben tartsák és megőrizték, akár azért, hogy a betegekhez is elvigyék, akár azért, hogy a krisztusi jelenlét tudata imádságra és az *unio mystica cum Christo* újabb átélésére indítson.

Itt még csak két megjegyzésem volna. Az egyik az „eukarisztia” szó használatára vonatkozik. Azt hiszem, hogy a magyar egyházak ökumenikus párbeszéde és az egymáshoz való közeledés ügyének csak használna, ha az egyházi nyelvbe általánosan bevezetnék az őskeresztény hagyományból eredő és az egész keresztény világban elfogadott kifejezést. A másik a „szákramentum” szó protestáns használata. Talán nem tévedek, ha ezt a szót kevésbé tartom irodalminak és korszerűnek. Nem volna jobb az eredeti latin szó magyaros átírása: szákrámentum?

Kiengesztelődés az egyházi szolgálat terén

Még nehezebb kérdést vet fel az egyházi szolgálat ügye, pedig a BEM vonatkozó része (a továbbiakban *M*) alapvető szemléletében azonos a II. Vatikáni zsinat tanításával. A szolgálati papság helyét mindkettő Krisztus papsága és a hívek, az egyház általános papsága közt, velük vonatkozásban határozza meg. Krisztus papsága forrás-jellegű, a maga nemében egyedülálló és páratlan szolgálata üdvösségünknek. Az Úr azonban részesíteni akarta híveit nemcsak magában az üdvösségben, hanem abból eredően Isten és ember szolgálatában is. Isten újszövetségi népe, sokkal teljesebb értelemben, mint az ószövetségi nép, a keresztség által a krisztusi szolgálatra felszentelt, s nemcsak általa megszentelt nép. (1 Pt 2, 9)

Az evangéliumokból azonban jól tudjuk, hogy Krisztus tanítványai közül tizenkettőt különleges módon is kiválasztott és már történeti életében, de föltámadása után hangsúlyozottan is sajátos lelki hatalmat és küldetést adott nekik (Mt 28, 18–20). A Szentlélek eljövetele után ennek első megnyilvánulása az volt, hogy mint szemtanúk ők tesznek bizonyosságot a krisztusi eseményről (ApCsel 1, 21–22). Ez a bizonyoságtétel azonban hamarosan rendszeres igehirdetéssé válik, és a Tizenkettő körül kialakul az új közösség, amelyet a krisztusi üdvösség szolgálataként ők kormányoznak lelki tekintéllyel (ApCsel 2, 42 és a továbbiak).

Kétségtelen azonban, hogy az újszövetségi iratok sem a Tizenkettőt, sem más egyházi szolgálatot teljesítő egyéni keresztényt nem neveznek papnak (*hiereus*). Kérdés, milyen módon nevezhetjük a Tizenkettő szolgálatát s azokét, akikre felelős egyházi feladatokat bízta, az elterjedt szóhasználat szerint papi szolgálatnak. Az *M* 17. pontjában válaszol erre a kérdésre: „... a felszentelt lelkészeket méltán nevezhetik papoknak, mert sajátos papi szolgálatot töltenek be azzal, hogy a hívek királyi és prófétai papságát az Ige és a sákramentumok által közbenjáró imádságaik által és a közösség pásztori vezetése által erősítik és építik.” Ehhez a ponthoz fűzött megjegyzés emlékeztet rá, hogy már Pál apostol mint *leiturgosz* „Isten evangéliuma szent szolgálatának” nevezte a pogányok közt végzett missziós munkáját (Róm 15, 16).

1. A református hozzászólás nagyra értékeli az egyházi szolgálat kérdésének ezt „az egyetemes papság bibliai elvére” épülő előterjesztését. Értékeli azt is, hogy az *M* ismételten utal e szolgálat formáinak történeti és kulturális körülmények közepette történt kialakulására. Kifogásolja azonban, hogy e formák közül csak a püspöki, presbiteri és diakonusi rendet emeli ki, s azt is hierarchiai értelemben, viszont „teljesen mellőzi a kálvini egyházalkotmányt, amelyik az evangéliumi egyházak túlnyomó többségében megvalósult”. Végül is azt óhajtja, hogy az *M* további átdolgozásában nyíltan kifejezésre jusson „a pásztori, presbiteri, tanítói és diakonusi zsinati-presbiteri rendszerben való gondolkodás” egyenjogúsága. (212)

Az újszövetségi iratok történetkritikai tanulmányozása alapján a katolikus tanítás is elfogadja az egyházi szolgálat formáinak történeti fejlődését, társadalmi és kulturális körülmények hatására történt kialakulását. Az ősi jeruzsálemi közösségben — az Apostolok Cselekedetei szerint — a Tizenkettő mellett ott találjuk a presbiterek tanácsát, a karitatív szolgálatra kiválasztott „diákonusok” csoportját, sőt a helyi gyülekezet feje a Jézus rokonságából való Jakab. A további fejezetekben nyomon lehet követni, hogyan kapcsolódik bele, főleg Antiochiában, az apostoli igehirdetés hatására megtértek közül nem egy hívő ebbe a szolgálatba. Pál apostol elismeri az apostolok, próféták és tanítók szerepét a helyi gyülekezetek életében, de általában az idősebb és tekintélyesebb tagokra bízta az egyházi szolgálatot: ezek, vagy közülük néhányan viselik a felelősséget az evangéliumi tanításért, a közösség lelki és erkölcsi jólétéért. Így alakul ki — újszövetségi szóval — az *episcopé*, az előjárói hivatal a helyi egyházakban. Pál apostol, immár búcsúzóban, két tanítványát, Timóteust és Titust bízta meg azzal, hogy alkalmas előjárókat rendeljenek az *episcopé* hivatalának a betöltésére (1 Tim 3, 1–2; Tit 1, 7).

Amint az első keresztény század fordulóján élt apostoli atyák, Antiochiai Szent Ignác és Római Szent Kelemen irataiból tudjuk, ezek közül emelkedett ki az a személy, aki mint a presbiteri tanács feje gyakorolta az *episcopé* hivatalát (*episcopus*). (Vö. *M* 37. pont)

A Krisztus által rendelt apostoli szolgálatot tehát, a Szentlélek irányításával, maga az egyházi gyakorlat bontotta két, sőt három részre, mert a jeruzsálemi és a Szent Pál-i egyházak hagyományát követve, az előző kettő segítségével a diakonusi intézményt is rendszeresítette. Így történt, hogy „a II. és III. század során a püspök, presbiter és diakonus hármas formája lett a lelkipásztori szolgálat általános formájává az egyházban”. (*M* 19) A pásztori és tanítói szolgálat ezután már a hármas fokozat egyházi embereinek feladata lett. Ma a keresztény világ nagyobb része, nemcsak a katolikusok és az ortodoxok, hanem az anglikánok és a luteránusok egy része is elfogadja az egyházi szolgálatnak ezt a hármas tagoltságát. Ezért érthető, hogy az *M* 22. is azon az állásponton van, hogy az egyházi szolgálatnak ez a rendje „ma is annak az egységnek a kifejezésére vagy megteremtésére szolgálhat, amelyre törekszünk”.

2. Meglepő, hogy az egyházi szolgálat fenti rendjét az evangélikus hozzászólás „az evangélikus reformáció és az Újszövetség alapján a dokumentum érvelése ellenére sem” tudja elfogadni. Úgy vélem, hogy ennek a negatív állásfoglalásnak oka egyfelől az, hogy a püspöki hivatalnak a világi elemekkel erősen keveredett középkori formája megbotránkoztatta a reformátorokat; másfelől az, hogy még nem gondolták át kellő alaposással annak a ténynek az egyháztani jelentőségét, hogy az apostoli korból kilépő egyház, a Szentlélek irányításával és az apostoli szolgálat szerves folytatásaként e hármas tagozódás mellett döntött. Ez a döntés egyszer s mindenkorra konstruktív tényezővé vált az egyházban.

A másik alapvető nehézséget az apostoli utódlás kérdése okozza. A 7. pontban nem tartják elfogadhatónak, hogy „az egyház egysége és az egyházi hivatal érvényessége szempontjából döntő jelentősége lehetne a történeti folytonosságnak”. (213) Úgy látom, hogy ezen a ponton is szükséges az *M* 34–38. pontjainak alaposabb átgondolása. A dokumentum az egyháznak a hitvallásban megvallott apostoli mivoltából indul ki, és helyesen állapítja meg, hogy ez nem jelent mást, mint azt, hogy az egyház „az apostolokkal és igehirdetésükkel folyamatos összefüggésben él”, vagyis krisztusi hitelessége az apostoli hagyományból (*paradosis, traditio*) ered. Maguk az újszövetségi iratok is végső soron azért hitelesek, mert az apostoli igehirdetés írásbeli dokumentumai. Ez az apostoli hagyomány voltaképpen nem más, mint az apostolok egyházi életének és jellegének folyamatos megőrzése. Az *M* 34. pontja jó részüket el is sorolja: bizonyásgtétele az apostoli hitről, az evangélium hirdetése és időszerű értelmezése, a keresztség és az eukarisztia ünneplése, az egyházszolgálati felelősség továbbadása, közösség az imádságban, a szeretetben, az örömben és a szenvedésben, a betegek és a rászorulóknak szolgálata, a helyi egyházak közötti egység stb.

Az Egységítőkárság helyesnek tekinti az apostoli hagyomány mivoltának és jellegének ezt a leírását. Kérdés azonban, hogyan történik ennek a hagyománynak a megőrzése. Egyedül a Szentlélek művéről van itt szó, vagy pedig arról is, hogy az egyházi szolgálat a Lélek kegyelmi hatására hatékonyan közreműködik e feladat teljesítésében? Az *M* 35. pontja világosan kijelenti: „... a felszentelt (ordinált) lelkészi szolgálat egyik különös feladata az, hogy megőrizze és valóságossá tegye az apostoli hitet”. E lelkészi szolgálat „rendezett továbbadása” pedig pontosan az a tényező, ami „kifejezi az egyháznak az egész történelmen át tartó folyamatosságát”, mert a felszentelt lelkész egyik sajátos feladata az, hogy „a hit őre” legyen.

Mindez lényegében megfelel a katolikus tanításnak. Kérdés azonban, hogy milyen formában történik ez a „rendezett továbbadás”. Az *M* 36. pontja erre így válaszol: „Az első századokban az egyre növekvő egyház sajátos körülményei között a püspöki jogutódlás lett az evangélium továbbadásával és a közösség életével együtt az egyik eszköz arra, hogy

kifejezésre juttassák az egyház apostoli hagyományát. Ezt a jogutódlást úgy értelmezték, mint ami szolgálja, szimbolizálja és őrzi az apostoli hit és közösség folyamatosságát.”

Katolikus nézőpontból ez a megállapítás is helytálló volna, ha pontosabban kifejezésre jutna, hogy a szolgálat, a szimbolikus megjelenítés és megőrzés aktusai valóban hatékonyak. A katolikus tanítás szerint ugyanis a püspöki utódlás valóban „jele” a Szentlélek apostoli hagyományt őrző működésének, ám ez a jel — mint a szakramentális jelek valamennyien — hatékony jel, más szóval, meg is valósítja azt, amit jelez. Ez nem jelent kevesebbet, mint azt, hogy az utódlás olyan értelemben szolgálja, szimbolizálja és őrzi az apostoli hagyományt, hogy egyúttal annak biztosítója is. Ezt a tanítást az *M 38.* pontja már nem tudja elfogadni, pedig voltaképpen ez az, amit mondani akar. Katolikus tanítás szerint a kettő kölcsönös egymásrarendeltségben összetartozik és kiegészíti egymást: a püspöki utódlás alkotóeleme ugyan a hagyománynak, de ugyanakkor biztosítója is, mert őrzi és biztosítja a hagyomány hitelességét, ennek az utódlásnak értelme és tartalma azonban maga a hagyomány, vagyis az utódlás van a hagyományért és nem fordítva.

Következik-e a mondottakból — s ettől látszatra joggal tarthatnak a nem katolikus egyházak —, hogy a katolikus egyház érvénytelennek tartja a lelkési szolgálatot azokban az egyházakban, ahol hiányzik az apostoli szolgálat püspöki utódlása? Korántsem. A II. Vatikáni zsinat „hiányról” (*defectus*) beszél, nem érvénytelenségről. Ez lényegében azt jelenti, hogy az apostoli utódlás „rendezett továbbadása” a püspöki utódlás vonalán történik, Isten Lelke azonban nincs megkötve az egyházi intézmények által — *Deus non ligatur sacramentis* — még ha a Lélek „rendezett” módon az intézmények által működik is. A történelmi tragédiák, mint az egyházszakadás is, nem akadályozzák meg abban, hogy éppen a (mindkét részen megnyilvánult) emberi gyarlóságra való tekintettel, meg ne őrizzék az apostoli hagyományt a szétvált egyházakban, az apostoli utódlás „rendezett továbbadása” nélkül. Ebben az értelemben mondja a II. Vatikáni zsinat ökumenizmusról szóló dekrétuma: „... a tőlünk különvált egyházak, ámbár hitünk szerint fogvatkozásokban szenvednek, az üdvösség misztériumát illetően nincsenek megfosztva jelentőségüktől és súlyuktól. Krisztus Lelke ugyanis nem vonakodik felhasználni őket az üdvösség eszközeül”. (3. pont) Az egyházak főleg a lelkési szolgálat, az igehirdetés és a szentségek kiszolgáltatása által eszközei az üdvösségnek. Ha tehát a Lélek felhasználja őket az üdvösség eszközeül, az nem jelent mást, mint hogy a lelkési szolgálatuk nem gyümölcstelen. Mindez azonban a múltra vonatkozik. A jelen ökumenikus párbeszéde arra hív meg, hogy eljussunk a „rendezett továbbadás” egységet teremtő erejének felismerésére és elfogadására.

Ez volna az egyházi szolgálat terén is az a kiengesztelődés és megbékélés, amit a limai dokumentum szolgálni szándékozik, mert enélkül nem valósulhat meg Szent István népe körében sem az az *una sancta catholica apostolica ecclesia*, ami hitünk szerint Krisztus akarata.

JEGYZETEK: 1. *One Baptism, one Eucharist and a mutually recognised Ministry.* Faith and Order Paper, No 73, WCC, Geneva 1978. — 2. Békés Gellért: Krisztus az egyház egységének forrása és központja. Teológiai Évkönyv 1982. Szent István Társulat, 1982, 274—283. — 3. Vö. *Katolikus Szemle* 4 (1984) 301—307. — 4. *Theológiai szemle* 5 (1986) 211. (A továbbiakban a lapszámot zárójelben jelezzük a szövegben.) — 5. *Katolikus Szemle* 1 (1967) 78—81. — 6. Vö. Pásztor János: „A Limai Dokumentum tanítása az úri szent vacsoráról”. *Theológiai Szemle* 4. (1984) 196—201. — 7. *Das Herrenmahl.* Gemeinsame römisch-katholische evangelisch lutherische Kommission. O. Lambeck, Frankfurt/M. Nr. 21. — 8. K. Rahner—J. Ratzinger: *Episcopat und Primat.* Quaestiones disputatae 11, Herder, 1961. — 9. Vö. G. J. Békés: *Eucharistiae Cbtesa.* Ricerca dell'unita nel dialogo ecumenico. Piemme, 1985. id., „Eucharistia és az egyház egysége”. *Teológia* 1. (1986.) 10—16.

A tudomány Janus-arca

1987-ben volt háromszáz éve annak, hogy Newton papírra vetette az újkor Bibliáját, a híres *Principiát*. S ezzel útjára indította az új, experimentális alapokon nyugvó matematikai természettudományt.

Sajátos és jellemző paradoxona az emberiség és a tudomány történetének, hogy a mélyen misztikus Newton, számtalan teológiai és alkímiai traktátus szerzője e szikáran empirista és szigorúan matematikai értekezés szerzőjeként él csak a köztudatban. A *Principiában* alkalmazott tudományos módszer azonban, amely száműzött mindent a természettudományos világtételekből, ami geometriailag nem nyomon követhető, mérhető és kiszámítható, olyan átütő hatást gyakorolt az európai mentalitásra, hogy sok gondolkodó számára már csak idő kérdése volt látszott, hogy az emberiség eljusson Morus *Utópiájába*, vagy Bacon új *Atlantis*-sába, ahol a diadalmas természettudomány művelőinek vezetésével élénk derűs és kiegyensúlyozott életüket a racionálisan, tudományos módszerrel szervezett társadalom tagjai. A felvilágosodás filozófusai az ész uralmának eljövetelétől várták az emberiséget megosztó vallási és politikai viszályok, gyilkos indulatok, általában az érzelmelek zűrzavarának végét, úgy vélték, hogy a természet rendjének és törvényeinek felfedezésére alkalmasnak bizonyult tudományos módszer megfelelő lesz az emberi rend, törvény és harmónia felfedezésére, sőt *megteremtésére* is. Mozart *Sarastrója* az ész és a tudás jogán dönt a hatalmába került emberek sorsáról.

Swift ugyan a *Gulliverben* már gúnyt űz mind a természettudós laputaiakból, mind pedig a humán tudományokkal foglalkozó lagadóiakból, és prófétikus szarkazmussal úgy állítja be, hogy a tudósok föld fölött lebegő szigete az uralkodó kezében csupán eszköz az állampolgárok megrendszabályozására. A XIX., még inkább a XX. századi művészek azután egyre növekvő gyanakvással figyelik a természettudományok működését és hatásait. Mary Shelley *Frankensteinje* minden tudását összeszedve csak egy szerencsétlen, lélektelen gyilkos szörnyeteget alkot. Szatmári Sándor *Kazobiniájában* a *bínek* racionális társadalma kétségkívül vonzó és magasan fölötté áll a *bebínek* irracionális tébolydájának, ám szürkesége és érzelmi sivársága tagadhatatlan. Huxley *Szép új világában*, a tudományosan tervezett társadalomban, ahol — úgy tűnik — valóban minden testi és lelki szükséglet maximális kielégítésére törekszenek, s ahol a boldogságot főleg a testi kielégültség jelenti, már nem egyszerűen lelki szegények, érzelmileg sivár emberek, hanem kimonodottan érzelmi nyomorékok élnek, akiknek gépies amorálisával szemben a Vadember durva és véres erkölcei is morális fölényt képviselnek. A legiszonyatosabb azonban Orwell látomása, mert az ő világában a tudománynak még azok a morálisan értékes és létét igazoló funkciói is elvesznek, amelyek Szatmárinál és Huxley-nál még kétségkívül megvoltak, tudniillik a felvilágosítói küldetése, a racionalitás terjesztésében betöltött szerepe, valamint a javak termelésében, az emberi élet kényelmesebbé és kellemesebbé tételében vállalt hasznos funkciója. Ahogy Goldstein irataiból megtudjuk, Óceániában a tudomány már teljesen egyértelműen a hatalom szolgálatává vált, s csak az uralmi és haditechnika, nem pedig az emberi életet fenntartó és megkönnyítő fogyasztási javak termelési technikájának szolgálatában áll. És mint Orwell írja, a *Newspeak* már nem ismer olyan szót, hogy „tudomány”, mert „az az empirikus gondolkodásmód, amelyen a múlt tudományos eredményei alapultak, ellentmond az *Ingsoc* alapvető elveinek.” A természettudományok, s köztük a pszichológia eredményei pedig nem az emberi értelem, a racionális belátás szférájának kiterjesztését, hanem a kollektív téboly minél tökéletesebb

fenntartását és újratermelését, az agy mosás tökéletesítését célozzák. 1984-ben tehát már nincs tudomány, vagy pontosabban, nem az, aminek a 18. század filozófusai látták. És mivel Orwell vízióját sajnos, azt hiszem, nem tekinthetjük csupán egy megkeseredett ember minden realitást nélkülöző depressziós látomásának, úgy gondolom, fel kell tennünk a kérdést: mi vezetett máris, illetve mi vezethet a közeljövőben a tudomány orwelli méretű prostituálódásához. Vajon lebírhatalatlan, tisztán külső erők hozzák létre, vagy maga a tudomány belső fejlődési logikája is közrejátszik ebben?

A válaszhoz megint a *Principiák* kell visszanyúlnunk. Emancipatorikus hatása a kortárs és a későbbi tudós generációkra főként abban állt, hogy feloldotta a korábbi arisztotelianus episztemológiai tilalmat a földi természet *matematikai* leírására, vagyis formális-kvantitatív szempontú tárgyalására vonatkozóan, és elvetette a *kísérleti*-mesterséges szituációban nyert ismeretek kognitív értéktelenségére vonatkozó peripatetikus alapelvet is. Az arisztotelészi tudományideál: az *intelligibilitás* helyett a *prediktivitást*, a kalkulatív és konstruktív célokra való *használhatóságot* tette követendővé. Az új ismeretelméleti krédó: kognitíve értékes ismeret, valódi tudás csak az elfogulatlan, ellenőrzött, kísérleti szituációban megtisztított és megismételhető tapasztalat — lehetőleg műszeres megfigyelés — analitikus elemekre bontása, majd induktív általánosítása útján nyerhető. A cél: a tudás objektivitásának növelése, valamint antropomorf és antropocentrikus jellegének csökkentése érdekében pedig a természeti jelenségek mérhető, illetve műszeresen megfigyelhető sajátosságai kerülnek előtérbe (majd válnak kizárólagosan érdekessé), mert az így nyert adatok alkalmasak a matematikai tárgyalásra, összefüggéseik pedig *matematikai formulák* alakját öltik. Az így nyert tudást azután *predikció*inak pontossága, és gépek, szerkezetek, műszerek stb. *konstruálására* való *alkalmassága* igazolja.

Magát a tudományos megismerés módszerét az általa nyert tudás megbízhatóságán, a fenti értelemben vett jóságon kívül Newton és az őt követő két és fél évszázad empiristáinak nézete szerint a megismerési folyamat alanya (az ember) és tárgya (a valóság, a természet) szabja meg és igazolja. Az ember episztemológiai adottsága: az érzéki, empirikus megismerés fundamentális és a metafizikai-teoretikus szint megbízhatatlan volta következtében kell hogy a módszer empirista legyen; a megismerés tárgyával, a valósággal való adekváció miatt kell viszont kalkulatív-matematikai jellegűnek lennie. Hiszen — mint már Galilei némileg platonikus módon megfogalmazza — „a természet könyve a matematika nyelvén íródott”. Eszerint tehát a természet adekvát feltárására a matematika és csak a matematika alkalmas, mert a valóság ontológiai lényegének ez felel meg. Úgy tűnt tehát, hogy a természettudományos megismerés módszere nem önkényes és nem esetleges, hanem a valóság ontológiai szerkezetével adott, valahogy úgy illik bele, mint kulcs a zárba, vagy inkább olyan, mint a titkosírás megfejtő kulcsa. (S e tekintetben a racionalista tudományfilozófusok is osztották az empiristák nézeteit.)

Két évszázad empiristái, s legkifejezettebben a századunk 30–50-es éveiben virágzó logikai empirizmus (a Bécsi Kör) tudományfilozófusai a (tisza és elemi tapasztalatok logikai-matematikai analizisében álló, a metafizikai feltevéseket kiküszöbölő) természettudományos módszert tartották a valóság megismerésére egyedül alkalmas, abszolút és kizárólagos módszernek. Amely abszolút annyiban, hogy társadalmilag és történetileg nem relatív, kizárólagos annyiban, hogy nincs értelmes alternatívája: a logikai pozitivizmus a másfajta, például hermeneutikai, revelatív vagy intuitív megismerési módokat használhatatlannak, illetve tisztán szubjektívnek, az emberiség számára kognitíve *értéktelennek* tartja. E felfogásban a természettudományos gondolkodásmód a racionalitás paradigmájává válik, s minden tőle való eltérés irracionalitásként definiálódik. A racionalitás pedig ezzel a matematikai logikában való formalizálhatóságra szűkül le.

A természettudományos megismerési módszert — az előbb említett ontológiai és episztemológiai feltevéseken kívül — az általa elérhető eredmény, a módszer alkalmazásával megszerezhető tudományos ismeretek is igazolni, illetve legitimálni látszottak. (Egy

olyan gondolatmenet révén persze, amely erősen körben forgó, hiszen valamely ismeretet viszont a megszerzésének és főként az elfogadásának módszere tesz a logikai empiristák számára *per definitionem* tudományossá.) A körben forgás által csökkenthető, ha az ismereteknek egy operatív kritériumát is bevezetjük, azaz azt, hogy valódi, igaz ismeret az, ami *predikatív*, *kalkulatív* és főleg *konstruktív* célokra sikerrel használható. Bacon ezt így fogalmazza meg a *Novum Organum* III. aforizmájában:

Így tehát, ha a természet azon elvei után kutatunk, amelyek által maga a természet változtatja az anyagot, és csak akkor állunk meg a kutatásban, ha megtanultuk, hogy a természet hogyan teszi ezt, akkor képesek leszünk az anyagot saját céljainknak megfelelően megváltoztatni, mivel a természet törvényei szabályok a technikában.

Ez visszhangzik azután Madách *Tragédiájában*, amikor Lucifer az Úr szemébe vágja a teremtes művének láttán:

Az ember ezt, ha egykor ellesi,
Vegykonyhájában szintén megteszi. —

A CXXIV. aforizmban Bacon (némi fogalomcsúsztatással) már egyenesen úgy fogalmaz, hogy:

Ezért tehát ugyanaz a dolog az igazság és a haszon (használhatóság — utilitas) és maguk a (tudományos) alkotások is többet érnek az igazság bizonyítékaként, mint az élet kényelmét szolgáló vívmányokként.

Ebbe a talányos aforizmába — az utolsó mondatába persze — mi, XX. századiak akár már bele is hallhatjuk Teller hírhedt szavait, hogy „ami megvalósítható, az meg is valósítandó”, s amivel a bombák, a környezetszennyezés meg a koncentrációs táborokban embereken végzett kísérletek is igazolhatók. S legfeljebb Madách Luciferével azt mondhatjuk a számonkérő Úristennek:

Te nagy konyhádba helyezéd embered,
S elnézed néki, hogy kontárkodik,
Kotyvaszt s magát istennek képzei.
De hogyha elfecsérli s rontja majd
A főztet, akkor gyűlsz késő haragra.
Pedig mit vársz mást egy műkedvelőtől?

Mindenesetre Bacon, az újkori modern természettudomány első és meghatározó jelentőségű ideológusa azt tartotta, hogy a természet feltárásának nincsenek esztétikai, etikai, politikai vagy vallásos megfontolások alapján megvonható határai. Az igazság önérték és az igazság keresésének parancsa minden más norma felett áll. S a természetnek nincs olyan aspektusa, amely az ember számára episztemológiai vagy morális értelemben véve megismerhetetlen volna, azaz, amit nem tudnánk vagy nem lenne *szabad* megismerni. A 18. században már skolasztikus babonának tekintik azt a nézetet, hogy tilos lenne a természet bármely részének vallatása. A hasznos tudomány gondolatával ugyanis a hasznos természet eszméje társul. A klasszikus természettudományok (amelyek közül elsőként a fizika, azon belül is a mechanika fejlődik ki) azon az ontológiai elképzelésen nyugszanak, hogy az élő és élettelen természet egy mechanikai elvek szerint megszerkesztett gépezet (ez az úgynevezett óramű-univerzum elképzelés), amelynek működése szigorúan determinisztikus és így elvileg kiszámítható és minden ízében pontosan előre

látható, s amelynek az ember számára érzelmi, erkölcsi vagy metafizikai aspektusa nincs (ahogyan normális esetben egy eszterga vagy egy falióra sem képezi erkölcsi vagy érzelmi megfontolások tárgyát) és csupán utilitárius és racionális aspektusban veendő figyelembe (annyiban, hogy szerkezete kiismerhető és működése a céljainknak megfelelően módosítható, befolyásolható). Azzal, hogy a természeti erők és jelenségek érzelmileg neutrálisak válnak, elveszítik a reneszánsz hermetizmusban még meglévő baljós, démoni, illetve fenséges, endémonikus, egyszóval transzcendens jelentőségüket, és tisztán hasznosság tárgyává, az emberi manipuláció objektumává válnak. Max Weber ezt a folyamatot a „varázs alóli felszabadulás”-nak nevezi, s a racionalizáció kategóriájával írta le. E klasszikus koncepcióban maga az ember — dualisztikus konstrukciója folytán — csak részben tartozik a természethez és mindenképpen olyan kívülálló, független ágensnek látszik, amelyet nem lehet teljes mértékben instrumentalizálni. Az e feltevésben rejlő logikai inkonzekvenciát majd Sade márki küszöböli ki, könyörtelen logikával rámutatva arra, hogy a természet utilitárius-instrumentalista felfogásából az ember instrumentalizálása, élvezet és haszon tárgyává, a hatalom kiszolgáltatottjává válása következik.

A természettudományos, azaz mechanisztikus alapokra helyezett biológia és pszichológia ugyanis már a 18. században kezdte elmosni az ember kartéziánus dualista koncepciója és a megismerés szubjektuma és objektuma közötti éles különbséget. Ezt a folyamatot azután a XX. századi pozitívista behaviorizmus tetőzi be. Skinner könyvében, amelynek a címe — jellemző módon — „Túl a szabadságon és méltóságon” (az 1971-ben újra megjelentetett *Beyond Freedom and Dignity*) egy új társadalmi rendet vázol fel a pszichológiai technikák alapján, amely technikák szempontjából a címben jelzett fogalmak — nem lévén operacionalizálhatók — teljesen értelmetlenek. És bár a pozitívizmussal együtt ma már az operacionalista behaviorizmus is elavultnak számít, a szemléletmód, amelyen alapultak, részben ma is eleven.

És a természet „legyőzése”-re, az ember uralma alá hajtására törekvők maguk mögött tudhatták a Biblia tekintélyét is. Hiszen a Genézis könyvében az Úr így szól az emberhez:

Szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet és hajtsátok birodalmatok alá; és *uralkodjatok* a tenger halain, az ég madarain, és a földön csúszó-mászó mindenféle állatokon.

[Mózes, I. 1, 28]

Igaz ugyan, hogy mindezt a még ártatlan, paradicsomi körülmények között élő embernek mondja az Úr, aki később már így beszél a bűnbeesett emberhez:

Átkozott legyen a föld temiattad, fáradtság munkával élj belőle életednek minden napjaiban.

[Mózes, I. 3, 17]

A természettudomány klasszikus legitimációjának két legfontosabb tényezője mindenestre az volt, hogy

1. a tudományos ismeretek (és az ezek alapján elérhető technikai vívmányok) igazságértékük következtében az egész emberiség, és benne minden egyes ember számára, társadalmi helyzetétől függetlenül, értékesek és hasznosak; továbbá hogy

2. a tudományos ismeretek az igazságértéken kívül semmilyen más, etikai, politikai vagy vallási értéket nem hordoznak, tökéletesen értékmentesek (neutrálisak).

A XVII. sz. második felében Nyugat-Európában megalakuló tudományos akadémiák alapító okirataiban is hangot adnak ennek az elkötelezettségnek. A Royal Society alapszabályaiban például ezt olvashatjuk:

A Royal Society kötelessége és szándéka: kísérletek által tökéletesíteni a természeti dolgok és minden hasznos mesterség, mechanikai készség, gép és találmány ismeretét — nem ártva magát a hittudományba, metafizikába, erkölcsstanba, politikába, retorikába és a logikába. (...) hogy munkájukkal és a természet vizsgálatával az emberiség igazi jótevőinek bizonyuljanak. (Vö.: Ch. R. Weld: A History of The Royal Society, London, 1948. 146. és 121. o.—)

Eszerint a tudományos ismeretek összessége az emberiség egyetlen *neutrális*, nemzeti, faji, vallási, társadalmi és politikai elkötelezettségeken, megosztottságokon túli, ezek által nem érintett vívmánya. Az egyetlen abszolút (történeti esetlegességektől mentes, objektív) érték, az igazság hordozója, s mint ilyen, fölülte áll az összes többi, partikuláris — történeti (például vallási vagy morális) értékek, sőt — napjainkig fokozatosan — egyre inkább minden más érték fokmérőjévé és legitimációjának forrásává válik. Bizonyításra nem szoruló evidenciának tűnt a megismerés erkölcsnemesítő szerepe és felvilágosítói küldetése, vagyis az, hogy a tudományos megismerési módszer alkalmazásával az ember racionális belátásokra jut önmagát és társadalmát illetően, és hogy ezt a tudást jó célokra fogja alkalmazni. (Hiszen a rossz azonosult a reflektálatlannal, az ösztönössel, az irracionálissal.)

Amikor például Kant az „Ész szent nevééről” beszélt, akkor ezt abban a hitben tette, hogy az emberiség az észismeret révén tisztába jön önmagával, és hogy amit a művészet csak „tükör által homályosan” visz végbe, azt a tudomány tökéletessé teheti: az autonóm, szuverén emberi individuumok kialakítását és társadalommá szerveződését. E gondolat mögött is egy XVII. századi gondolkodó áll, Spinoza, aki az *Etikában* azt írja, hogy:

Amennyiben a lélek valamennyi dolgot mint szükségszerűt ismeri meg, annyiban nagyobb hatalma van az indulatok felett, vagyis kevésbé szenved tőlük.

(V. rész, 6. tétel)

A megismerés haladása ily módon töretlenül azonosnak tűnt az emberi haladással a szabadság és az autonómia felé. Ezért számíthatott a tudomány abszolút öncélúnak anélkül, hogy előzetesen pontosan tisztáznia kellett volna alkalmazását és hatását.

Ez az ember és a tudomány harmóniájába vetett hit a megismerés előrehaladása, vívmányainak megsokasodása és elterjedése, továbbá a társadalom megváltozása során szertefoszlott. A tudomány abszolút, neutrális és unikális jellegének tételét utoljára századunk pozitívista és kritikai racionalista (popperianus) tudományfilozófusai igyekeztek minden előzőnél szigorúbban és meggyőzőbben bizonyítani. S a tudománynak ez a felfogása a 60-as évek közepéig a nyugati liberális demokráciákban általános társadalmi konszenzusnak örvendett. A természettudományok és a technika addigi fejlődése bámulatos volt, jóléti kihatásai számottevőek, (második világháborús) hadiipari alkalmazásai (például az atombomba) pedig, úgy látszott, morálisan is igazolhatók voltak. A tudomány társadalomfeletti, abszolút privilegizált helyzetének és a társadalmi bajok orvoslására való elhivatottságának eszméje ekkor még rendületlen marad. Elavulása — látszólag talán paradox módon — éppen a tudomány sikereinek következménye. Mert azt a tudományt, amelyet univerzális hasznossága legitimált a társadalom szemében, az általa okozott károk (például a környezetszennyezés és a hadiipari alkalmazások) diszkreditálták. Le kellett tehát választani a tudományos ismeretről annak alkalmazását és hatását, elkülöníteni az igazságot és hasznosságot, amit a 17. században még oly magától értetődőnek látszott azonosítani. A tudomány és az alapjain kidolgozott technika maga — eszerint — neutrális, teljesen nem jó és nem rossz, ezért is használható fel humánus és emberellenes célokra egyaránt. A tudomány ártatlansága, úgy tűnt, megmenthető azon az áron, hogy elveszíti klasszikus legitimációjának egyik legfontosabb összetevőjét: egyete-

mes hasznosságát. A tudós megtarthatta az igazság feltárásának privilégiumát, de fel kellett adnia a célok, s ezzel a tudományfejlődés irányításának jogát. Borzadással vegyes megvetéssel szemlélték hát és a valódi tudománytól való súlyos devianciaként értelmezték Nyugaton a Szovjetunióban a 30-as évektől közel 20 éven át zajló, Liszenko nevéhez fűződött genetikai vitát. A deviancia itt a fenti koncepció alapján abban állt, hogy a (liszenkóista) tudósok nemcsak a kutatási célok, hanem az igazság-kritériumok megsabását is kiengedték, illetve a hatalom illetéktelenül kitépte azt a kezükből.

Azonban mindez csak brutálisan láthatóvá tette azt, ami bekövetkezett: hogy a tudomány ki van szolgáltatva az államnak. A kutatás intézményesült (a szocialista országokban totálisan, a polgári társadalmakban csak részlegesen), a kutatás finanszírozása, irányítása és vele a kutatási célok megszabása többé nem az olyan, a pusztán igazságért lelkesedő (sőt azért anyagi áldozatokat is hozó) úriemberek gyülekezetének kezében van, mint amilyen a Royal Society volt a 17. században (s amely tudós-figurának az apoteózisa Sarastro a *Varázsfuvolában*).

De vajon nem játszom-e itt a „tudomány” két értelmével: vajon a tudomány mint tudás (mint igaz ismeret) és mint a kutatás szervezete nem különíthető és különítendő-e el? Nos, fogalmilag igen, ám valójában és lényegileg nem. Mert elkülöníthető-e a tudás mint szellemi produktum és végeredmény attól az intézményesült keretek között folyó tevékenységtől, amely létrehozta, vagy attól az embertől, aki e tevékenységet a kognitív normák előírásai és a társadalmi normák kényszerfeltételei között folytatja? Elválasztható-e az igazság valóban a hasznosságtól, ha a kutatást a hasznosság mozgatja, gazdasági és politikai célok szolgálatában áll. Ha a tudás a hasznos igazságok összessége. És ha ez a hasznosság már nyilvánvalóan nem az egész emberiség haszna. A kutatás jó része valamilyen csoport, a hatalom, az állam, a gazdaságirányítók céljai érdekében folyik. Sir Martin Ryle (angol asztrofizikus) 1984-es tudományos végrendeletének adatai szerint: „A mérnökök mintegy 40 százaléka, a fizikusoknak pedig valószínűleg még nagyobb hányada foglalkozik Nagy-Britanniában azzal, hogy a gyilkolás új módjait eszelje ki; s az Egyesült Államokban is bizonyára hasonló a helyzet.” (New Scientist, 1985. febr. 14.)

Szertefoszlott hát napjainkra a 17—18. században kialakult szép illúzió a tudásnak az egész emberiséget lelkileg felemelő hatásáról és javát szolgáló voltáról. Hiszen mint Tenbruck írja: „... az ismeret evidens önértékebe vetett hit azon a hallgatólagos előfeltevésen nyugodott, hogy az ismeretnek sajátos szerepe és hatása van, ... hogy az emberiség az észismeret révén tisztába jön önmagával. (...) A megismerés haladása pedig töretlenül azonosnak tűnt az emberiség haladásával. Ezért számíthatott a tudomány abszolút öncélúnak anélkül, hogy előzetesen tisztáznia kellett volna alkalmazását és hatását.” (F. Tenbruck: A tudomány legitimitása, Filozófiai Figyelő, 1981/3—4.)

Ám a tudás haladásával — ismét M. Ryle-t idézve — „csupán az okosságunk nőtt, a bölcsességünk nem.”

Tudásunk jellegét ugyanis társadalmaink agresszív, kompetitív, kalkulatív jellege befolyásolja, szabja meg. Olyan tudásunk van, ami a rajtunk kívüli világ (a dolgok és a dologként kezelt emberek) manipulálására alkalmas. S a benne megtestesülő kalkulatív racionalitás olyan mentalitást formál és enged érvényesülni, amely — *ha kizárólagosnak tekintjük*, az emberi gondolkodás, azaz a racionalitás egyetlen lehetséges formájának — az egymás és a világ többi létezői iránti emberi magatartás igen veszélyes egyoldalúságát eredményezheti. S ily módon az emberiség nagy vívmányát: a tudományos-technikai racionalitást az ember önmaga ellen fordíthatja, ahelyett, hogy megőrizve, de meghaladva szolgálna javunkra. Ez persze már egyáltalán nem a tudományon belüli kérdés, hanem társadalmi probléma.

Hádész kapujában*

Történelem és ókortudomány

Szilágyi János Györgynek

1869. május 28-án „Homérosz és a klasszika-filológia” címmel tartotta bemutatkozó előadását Friedrich Nietzsche, a baseli egyetem huszonöt esztendőös filológus professzora. Rövid beszédének végén az általa elgondolt ókortudományt az antik „istenek követének” nevezi, amely egy rég letűnt világ „fényes istenalakjairól” mesél. A tudós közönség figyelmét e kissé túlfeszített pátoaszú mondatnál bizonyára erősebben kötötte le a Senecát parafrázáló zárómndat: „filozófiává lett, ami filológia volt”, s csak a hüsz esztendővel későbbi, a végérvényesen magányába záruló gondolkodó szellemi összeomlása, kivételes sorsa veti vissza kísérteties fényt a kivételes életmű e kezdőmondatára azzal, hogy tudniillik az istenek követe maga is isten. Mert a nagy tehetségű fiatal tudóst bűvöletében tartó kérdést valahogy így fogalmazhatjuk meg: miféle ember ez az antik ember, akinek éppen ilyen istenei vannak? S az erre a kérdésre választ kereső szenvedély egyre élesebben találja szembe magát egy ettől csak látszólag különböző, valójában vele egy töről fakadó másik kérdéssel: miféle ember ez a modern ember, akinek éppen ilyen tudománya van? (...)

Nietzsche 1879-ben végleg búcsút mond az akadémiai értelemben vett filológia művelésének és a baseli egyetemnek. A Wilamowitz-cal, illetve a szaktudománnyal támadt konfliktusára, „az ókortudomány történetében új korszakot nyitó összezsapásra”¹ majd csak a „Tragédia születése”-nek 1886-os újrakiadásában, illetve az ahhoz írt „Önkritikai kísérlet”-ben fog visszautalni. Az itt mondottakat érdemes szembesítenünk az öreg Wilamowitz „Emlékezései”-vel, ahol ez áll: ... hiszen itt nem a tudományos megismerés volt a cél; tulajdonképpen egyáltalán nem az attikai tragédia forgott szóban, hanem Wagner zenedrá-mája, amelyről viszont nekem nem volt fogalmam.”² Nietzsche viszont így ír említett önkritikájában: „Am akad ennél sokkal rosszabb is a könyvben..., mégpedig az, hogy a grandiózus görög problémát, úgy, amiként az kibomlott előttem, a legmodernebb dolgok belekeverésével voltaképpen *tönkretettem!*”³ E legmodernebb dolgokon Wagnert és a német zenedramát érti. Láthatjuk, hogy „az új korszakot nyitó összezsapás” résztvevői közt még abban sem jött létre soha egyetértés, hogy összezsapásuk voltaképpen miről is szólt. Ez az új korszak napjainkig tart: a konfliktus különböző elemei újból és újból megjelennek, valahányszor a filológus és a filozófus a sajátjának vélt területen váratlanul szembetalálkozik a másikkal. (Ez gyakran még akkor is így alakul, ha egy személyben egyesülnek, mert ekkor is csupán perszónálunióról, és nem a két ország egyesítéséről van szó.) Jellegetesen ilyen terület például a görög filozófia, ahol a régi, megoldatlan harcot századunkban többek közt Heidegger és Walter Kranz vívták újra. A filológus mindig újból tudománytalanságot (ha ugyan nem tudatlanságot!) vet a filozófus szemére, aki viszont gondolatatlanságban marasztalja őt el. A már a tragédia-vita után készült, torzóban maradt „Mi, filológusok”-ban olvashatjuk (167. fr.): „Azok a *filológusok*, akik a tudományukról beszélnek, sohasem érintik a *gyökereket*, sohasem látják problémaként magát a filológiát.” Mit jelent a filológia, ha nem mint problémákat felvető és megoldó tudás- és módszerrendszert fogjuk fel, hanem egészeben fogjuk fel problémaként?

Az ókortudomány kitüntetetten problematikus helye a többi tudomány közt abban gyökerezik, hogy történetileg nem egy modern érdeklődésből és szükségletből keletkező,

* A Fr. Nietzsche: Görög tárgyú írások (Európa, 1988.) című válogatás rövidített utószava.

nem is a múlt egy frissen felfedezett területe felé forduló tudásterületről van szó, hanem maga ez az érdeklődés és szükséglet is még az ókorban magában jött létre, s már az ókorban tudománnyá is vált, vagyis szisztematikus kutatássá szervezte magát. A filológiában a kései (alexandriai), nem klasszikus ókor fordul saját klasszikus korszakához vissza: a filológia genezisében ókor viszonyul ókorhoz. Az a hagyaték, amit az ókor hagyományozott ránk, magában foglalja tehát a hagyományhoz *mint* hagyományhoz való viszonyt is — ettől *hagyomány*. A filológia tehát nem emlékekkel és maradványokkal foglalatосkodó, de ezekkel az emlékekkel és maradványokkal szemben genezisében valami külső és független, hanem az ókornak az a része — ha tetszik: szerve —, amely túlélte az ókort, anélkül, hogy mozdulata megszűnt volna ókornak lenni: megmaradt saját klasszikus korszaka, saját ideálja felé forduló testtartásában. A klasszika-filológia abban az értelemben is sokáig nevelője volt a többi humán tudománynak, a nem klasszikus filológiáknak, hogy azok ezt a habitust is eltanulták tőle. Azt a problémát azonban, amit az jelent, hogy egy tudásterület egyszerre akar tudomány és hagyomány lenni, vagyis hogy a benne végbemenő tudományos történetek egyszerismind e tudás tárgyának a történetei is legyenek, a modern filológiák egyedül a nemzeti tudomány fogalmában voltak képesek realizálni. Számukra a nemzet fogalma áll pontosan azon a helyen, ahol a klasszikus antikvitás tudománya számára az egyetemes fogalma áll. Jó példa erre a nemzeti történetírás: az ennek megírására vállalkozó szerző — teljes joggal — abban a tudatban végzi munkáját, hogy szigorú tudományos módszerességgel létrehozott alkotása egyben a nemzet tudományon kívüli életének is része, a nemzeti történettudomány a nemzet életnyilvánításainak egyike. A rákövetkező történetíró számára maga ez a most készülő munka egyszerre lesz tudományos előzmény és a nemzet történetének egyik forrása. Az az állítás, hogy a korábbi történettudományi munkák nem függetlenek a történelemtől: a kortól, melyben megszülettek, nem csupán a kor feltételeitől való függőségüket jelenti, vagyis nem csupán esetleges tudományos fogyatékosságaikra mutat rá, hanem hogy e munkákban a történelem maga történik.

Tudomány és hagyomány egyszerre való művelésének bénító vagy teremtő feszültségétől a nemzeti történeti tudományok éppúgy nem szabadulhatnak, mint a klasszikus ókor tudománya. Csakhogy ez utóbbinál nem az élő nemzet az a keret, amin belül ez a feszültség megjelenik. Itt az európai hagyományról van szó, Európáról *mint* hagyományról, aminek magának nincs nemzeti hordozója. Ez a hagyomány nem azonos Európa nemzeti-történeti hagyományainak összességével sem: nem egy egész, ami nemzeti történelmekből mint részeiből állna össze. Ha a nemzeti történelmek sem külön-külön, sem összefüggésükben nem hordozói ennek a történelmi hagyománynak, s nem is egy földrajzi térség történeti hagyományáról van szó, nem marad más lehetőség, mint hogy tudomány és hagyomány említett feszültségének helye a klasszikus ókorhoz való viszonyunkban: a világtörténelem.

Mielőtt továbbhaladnánk ebben a kérdésben, vissza kell röviden kanyarodnunk a filológia filozófiává változtatásának nietzschei követelményéhez. A filozófiatörténet Hegelig tartó vonulatában minden filozófus a filozófia rendszerének megalkotásán fáradozik; ha történetfilozófiát alkot, a világtörténelem filozófiáját építi fel. Nietzschevel egy olyan új filozófustípus jelenik meg, aki a *saját* filozófiáját akarja megteremteni, aki nem a filozófiatörténet feladta — aktuálisan lehetséges és szükségszerű — kérdésekre válaszol, hanem a *saját* kérdéseire: a saját gondolkodói — és nemcsak gondolkodói — létezésére mint hozzáintézett kérdésre keresi a saját választ.⁴ Annak a filozófiai hagyománynak, amittől Nietzsche elszakítja magát, az a kiinduló előfeltevése, hogy a világ, a mindenség, egyszóval a létezés gondolható. Abból a feltevésből, hogy minden a gondolhatóság módján létezik, következik az ellenkezője is: ami nem gondolható, az nem létezik. Részben innen fakad például, hogy a platóni ideatanon belül el lehet gondolkozni azon, hogy a szörszálnak vagy a sárnak van-e ideája, de azon még gondolkozni sem lehet, hogy

Szókratésznek volna-e ideája. A konkrét egyednek mint olyannak persze van viszonya az igazán létezőhöz, de mint személynek nincsen. Ebből érthető, miért halad a görög filozófia a hagyomány istenszemélyeinek kiiktatása felé, miközben az isteninek a létezését állítja. Az isten általános fogalma alá eső egyedi istenpéldány maga már nem isten. A filozófia gondolható mindenségén kívül rekedő személyes jóidőre a művészetben talál otthonra.

Amikor Nietzsche a filológia filozófiává változtatásának igényével lép fel, ez utóbbin nem a tradicionális filozófiát érti, az ókortudományt nem az egyetemes filozófiában kívánja feloldani, hanem a saját filozófia, s így a saját filológia felé keresi az utat. A hagyományos filozófiai vagy tudományos kérdés és a saját kérdés közti leglényegesebb különbség abban áll, hogy míg az előbbi megengedi a tudósnemzedékek egymásra épülő munkája során felgyűlő részleges és ideiglenes érvényű válaszokat is, addig az utóbbi, a saját kérdés, csakis teljes és végleges válaszokat tűr meg. Saját életkérdéseim nem adhatók stafétaszerűen tovább, esetleges későbbi megoldásuk *engem* tökéletesen — és örökre — megoldatlanul hagy. A wilamowitzi tudós típusa ebből a szempontból úgy értelmezhető, mint a Hegel előtti filológia alakja, aki törekvése centrumába az ókor egyetemes megismerését állította. Wilamowitz a tudós önfeladás követelményét ábrázolva ezt írja 1908-ban: „Valamennyien tudjuk, hogy a halottak szellemei nem beszélnek, amíg vért nem ittak: és nekünk a szívünkéből kell vért adni a szellemeknek, amelyeket felidézünk.”⁵ Ugyanezt a képet használva Nietzsche így ír: „Én is, akárcsak Odüsszeusz, voltam az Alvilágban, s még gyakran leszek is; és nem csupán kost áldoztam, hogy egynehány holtal beszélhessek, hanem saját véremet sem kíméltem.” A hangsúly az *egynéhány* halotton van, akiket Nietzsche megnevez, s akiknek nagy része nem is görög. A wilamowitzi *egyetemes* Hádész-kutatás helyén itt egy látszólag részleges célkitűzés áll: csupán „egynéhány” halottal folytatott dialógusról van szó, ám akik „oly elevennek tűnnek nekem, mintha most, a halál *után*, soha többé nem tudnának belefáradni az életbe. Mert az *örök eleveniségről* van szó: ugyan, mi mülk az -örök életen-, és egyáltalán, az életen?”⁶

Amikor Odüsszeusz, a legkíváncsibb görög, akit itt mindkét tudós a filológus östípusául választ, aláhatal a Hádészba, a múlt felé rajzó árnyözönét mindaddig kardjával tartja távol a vértől, míg azt az egyetlen árnyat felbukkanni nem látja, akit nem a múltból, hanem a jövőből, a *saját* jövőbeli sorsáról akar faggatni. Az egész görög mitológiában nem ismerünk olyan alászállást, amelynek célja a tiszta megismerés volna. Hádész házában minden ott van, ami elmúlt. S éppen Nietzsche-től tudjuk, hogy az „örök eleveneken” kívül nemcsak a „tudni nem érdemes dolgok” végtelensége rajzik odalent: „Sok dolgot kell meghagynunk Hádész féltudatos derengésében, s nem megváltani akarni árnylététől, mert máskülönben — mint gondolat és szó — démoni urainkká válnak, és könnyörtelenül vérünket áhitozzák.”⁷

Amikor Nietzsche a saját filozófia kérdését állítja a filozófiai kérdés helyére, és a filológiát ezzé a filozófiává akarja változtatni, a saját „örök eleven” halottait akarja szóra bírni. A kifejezés tradicionális értelmében megszűnik filológus, történész lenni: az egyetemes múltra nem kíváncsi többé, kardjával tartja távol a bárki áldozati véréből megszólaló árnyakat. Saját maga, saját világának sorsa, s e saját világ története izgatja.

A modern kor filológiájának, ókortudományának története — a Nietzsche nyomdokain járó kísérleteket nem számítva — kettős irányt vett: vagy a nemzeti történettudomány keretei közt maradvá a nemzeti történelem és az antikvitás valamely részelemének kapcsolatait kutatja, vagy az antik népek történetét tanulmányozza mintegy nemzeti történet gyanánt, azaz mint a világ számos nemzeti történelmeinek egyikét. Az első esetben a fő veszély az egyetemes ókortudományról való provinciális leszakadás, a másodikban a klasszikus ókor tudománya nyom nélkül elveszti tárgya klasszikus voltának tudatát. E folyamat pillanatnyi végeredményét abban összegezhetjük, hogy a mintaadó — azaz klasszikus — ókor, és a ráirányuló, azt közvetítő, mintaadó — azaz klasszikus —

tudomány napjainkra ezt a kitüntetett szerepét elvesztette. Idézett tanulmányában Szilágyi János György ezzel kapcsolatban ezt írja: „Az ókortudományra bízott hagyomány mindenestre csak egy lesz a többi, egyenjogú társa mellett.” A jövőre, a tudomány sorsára irányuló kérdést pedig így fogalmazza meg: „Az ókortudomány... feladatai között a legelső mindenképpen az lesz, hogy ... meghatározza, mi az, amit az egyetemessé váló emberi kultúrában mint sajátos, egyedül rá váró szerepet vállalnia kell vagy lehet...”⁸ E kérdésre — az előbbieik alapján — azt a paradox választ kockáztathatjuk meg, hogy az ókortudományra bízott, s a többi kulturális hagyománnyal immár egyenjogú hagyomány feladata az „egyetemessé vált emberi kultúrában” ennek az *egyetemességnek* a biztosítása és őrzése. Ha az ókortudomány ezt a feladatot nem akarja vagy nem tudja betölteni, akkor az *egyetemesség* minden irányt magába foglaló, de ugyanakkor *eggyé* is változtató értel-mében ez a világkultúra — ha létre is jön — csak világkultúra, de nem egyetemes lesz. Mit jelent ez?

Az egyetemességet a fenti értelemben véve, a világtörténelem az emberiség egyetemes történelmét jelenti, vagyis az *egy* világunk történetét, nem pedig az emberiség történel-meinek, történeti világainak összességét. A különböző egyes történelmek hordozói között a világtörténelem nevű összefüggésnek éppúgy megvan a maga meghatározott hordozója, vagyis akinek a *sajátjaként*, *akinek a számára* ez az összefüggés egyetemes, mint minden egyéb történeti összefüggésnek. A világtörténelem *egy* hagyomány a többi hagyomány között, aminek hordozó híján való feladása annak a világnak magának a hagyományát is felmondja, amelynek a történetéről szó van. Ami utána következik, az lehet, hogy szintén világtörténet lesz, de bizonyosan egy olyan világé, ami innen nézve nem tűnik világnak. Az előbb idézett tanulmány kérdését tehát a következőképpen fogalmazhatjuk át: miben állt és állhat az antikvitás világtörténeti jelentősége — *számunkra*, Európa számára?

Ha a világtörténelmet egy többé-kevésbé végtelen zsáknak gondoljuk, amibe fokozato-san behalmozódik minden vidék, nemzet és nép története, akkor e zsáknak tagadhatatlanul *egyik* tartalma a görög és római nép története is. Az egykorú összefüggéseken túli összefüggéseket a bekerülő új és új anyag — már csak pusztá súlyával is — újra meg újra átszervezi. Ha a kutatót valamely ide bekerült tárgy mint a zsák sokrétű tartalmának *egyike* érdekli, akkor az antikvitásnak nincsen világtörténelmi jelentősége, és tulajdonképpen sosem volt: csupán amíg a zsák tartalma volt még viszonylag szerény — mert feltöltése még az elején tartott —, addig bírhatott a jelentőség látszatával, ami azonban a megismert tartalmak gyarapodásával tovatűnt. Ebben a felfogásban a világtörténelmi összefüggést elsősorban a zsák képviseli — mint a különböző történelmeket *kívülről* egybefogó keret, az egyes történelmek jelentősége egyedül abban áll, hogy belül vannak a zsákon, ez viszont mindannyiuk közös jelentősége. A halmozódó tartalmak egyikének szempontjából sem létezik világtörténet (egyikük sincs kitüntetett viszonyban a zsákkal), egyedül a zsák szempontjából, neki magának azonban nincsen története, hiszen akkor önmagát is tartalmaznia kellene.

Ha a történettudomány ezt érti világtörténeten, akkor fokozatosan átalakul a legkorábbi leleteket feldolgozó kötetekkel induló, a végtelen idővel végtelen számúra duzzadó, „Világtörténet” feliratot viselő kötettömeggé, amit egy napon elhelyeznek Borges bábeli könyvtárában, ahol már ott sorakozik a világ minden kultúrájának története a világ minden nyelvére lefordítva.

A kultúrák és múltak egy olyan világkultúrává és világmúlttá integrálódásának folyamata, amely az antikvitást vissza kívánja szorítani a világtörténelemben játszott „reális” szerepére, *világtörténelmeknek* alapjául a világnak egy olyan fogalmát választja, ami nem a történeti világ „világa”, hanem a csillagászat Föld nevű bolygója, vagy a geológia földfelszín-fogalma, s így világtörténetnek tekint mindent, ami e bolygó felszínén valaha zajlott és zajlani fog. A történettudomány számára azonban a *világ* nem az emberi történesek *természet* adta színhelye: az ember saját történetének világában él, aminek a

természet az *előfeltétele*, világ *előtti* feltétele. Világgá a természetet éppen az ember teszi, a természet egy darabja nemcsak akkor lesz egy darab világgá, amikor vízierőműbe fognak egy folyót, hanem akkor is, amikor megfestik: a természetben önmagában nincsen *táj*. A művész valóban megszólaltatja a világot, pontosabban világgá szólít egy darab természetet, nyelvet kölcsönöz neki, kiszabadítja csak magánakvaló, önmagába merült némaságából. A természettudomány ebben az ember előtti némaságában ismeri meg a természetet. A festő a természet mentén elhaladva annál a pontnál áll meg, amely számára tájjá érett, amelyik nem némán összehalmozódott természeti dolgokként, hanem tájként szól hozzá: segítségét kéri a tájjá teremtdéshez. A képi tájban a természet egy részlete olyan időbeli életbe lép át, amihez képest eredeti természeti léte *elmúlt*, tisztára múltbeli lét.

A világtörténelem világfogalma maga is történeti fogalom kell legyen. A görög — perzsa háborúknak világtörténelmi, vagyis egyetemes mondanivalója csak görög oldal felől nézve van, perzsa nézőpontból a sikertelen hadjáratok egyikéről van szó. Természetesen nem a győzelem teszi a nézőpontot egyetemessé: Izrael Asszíriától elszenvedett vereségének van egyetemes mondanivalója, Asszíria győzelmének *ugyanakkor* nincs. A perzsa birodalmat ez a veresége, Asszíriát ez a győzelme hozza világtörténelmi összefüggésbe — Európa számára. Ez a két háború a földkerekség akkor lezajlott valamennyi háborújával csak a történeti *világot* megelőző természet szempontjából nézve egyidejű.

Eszerint a világtörténelem nem úgy jön létre, hogy a különböző történelmek — mozgások során — előbb-utóbb mind-mind összetalálkoznak egymással, hanem úgy, hogy a sok-sok történelem *egyike* világtörténelem, a történeti hagyományok egyike világtörténeti hagyomány, amivel a többi hagyomány — ki-ki a maga idejében, a maga idejének valamely pontján — összefüggésbe kerül. A világtörténelem tehát nem a többi történelem feje fölött lebegő mindent átfogó absztrakció, hanem a történeti valóságok *egyike*. Ennek a világtörténet-hagyománynak a nézőpontja az, amit a vele kapcsolatba került történelmek a magukévá tesznek, ha belépnek a világtörténelembe. Ha a görög — római ókornak nem az ösztörténeti, hanem a világtörténeti helyére kérdezzük, azon az összefüggésen belüli helyére kérdezzük, amely összefüggés ezt az ókort az európai népek közös ókorává, közös hagyományává tette, noha tisztán történeti értelemben sohasem volt e népek közös múltja. Az európai népeknek nem a története közös, hanem a világtörténete. A nemzeti tudományokként szerveződő modern filológiákkal szemben ez az a pont, ez az a *saját*, ahol a klasszikus ókortudomány számára tudomány és hagyomány egységének feszültsége megjelenik, ahol tudományos alkotása egyszersmind *megtörténik* tudása tárgyával.

Amikor Nietzsche a tragikus héroszban nem csupán az antikvitás, hanem az egész eddigi emberi történelem legmagasabb típusát látta meg, olyasmit vélt meglátni, ami szerinte nemhogy nincs meg az európai kultúrában, de amivel ez a kultúra egyenesen ellentétes. Gondolkodói munkássága céljaul — ennek megfelelően — nemcsak a keresztény Európának és értékeinek lerombolását tűzi ki, hanem az ókor mindazon elemeinek leküzdését is, amelyek e későbbi fejlődést tűntek előlegezni. Ezt a programot Nietzsche új világtörténelmet szabó, az embert a maga ember voltában érintő, egyetemes célkitűzésnek fogta fel. Lássuk, túlél-e ez a terv az imént körvonalazott „rég” világtörténeten?

Az európai népek közös világtörténetének kezdőpontján az antikvitás áll, még pontosabban — és ez a pontosság itt nagyon lényeges — az antikvitás *vége*.

A *mi* világtörténetünk — nem a kultúránk! — az antik világ globális tagadásával kezdődik, az antik módon isteninek látott világ valamennyi értékének lerombolásával. Ez az új tagadás a *teremtettség* fogalmával süjt le az isteni kozmoszra, a *kinyilatkoztatás* fogalmával az ókor tudására és műveltségére, s a *megváltás* fogalmával a „humanitas” emberére. Az ókor egyetemes emberének ideálja az, akinek a szemével nézve ez az új világ — Pál apostol szavával — „örültség”. A világtörténelem itt keletkező európai fogalmának a görög — római ókor világa mint a tagadott „világ” alkotja részét, a tagadás egyete-

mességénél fogva egyetemes „részét”. E világ történetének legdicsebb lapjai továbbra is a görög és római történelem lapjai maradnak, de a világtörténelembe való belépés feltételeként őseiket Noé utódai közé kell rendezniök. S ahhoz, hogy a világ lakható legyen, maga a megtagadott, immár pogánnyá lett antik világ nyújt segítséget gyakorlati és szellemi eszköztárával. Az antik ókor ebbe az összefüggésbe kerülve ölti fel a tipikus világ, a tipikus teremtetlen világ képét, az antik ember a tipikus pogány alakját, tudása pedig ekkor válik „evilág bölcsességévé”. Az ideális antik ember — a reneszánszig titkolt, attól kezdve nyílt csodálat tárgya — így lesz a mintaadó-klasszikus pogány: a *csak emberi* legmagasabb rendű, egyetemes példánya.

Az a kérdés, hogy az antikvitás tudományának, illetve tárgyának van-e ma, és lehet-e a jövőben egyetemes jelentősége, azt kérdezi, világtörténelmi-e az ókor. Az előbbiekből az következik, hogy európai értelemben vett egyetemességét mind az antikvitás hagyománya, mind a bibliai hagyomány az egymással elkezdett — és soha be nem fejezett — *dialogusában* nyerte. E dialógus-viszonyon kívülről szemlélve, azaz bármely más — egyébként reális — történelmi összefüggésben szemlélve, e hagyományok egyike *sem* egyetemes. A filológia mint a számtalan múlt *egyikének* tudománya — ezt a dialógust mondja fel, figyelmét valójában arra az ókorra koncentrálja, amelyik *számunkra* nem szólalt meg. Amikor az antik hagyományt kivonja a bibliai hagyománnyal kezdett vitából, hogy a többi, egyenrangú történelmi hagyomány közé tagolhassa, a világtörténelem elé, a mi világunk története előttre küldi vissza, a céhszerű szaktudomány Hádészába. Mert a nem antik világgal folytatott párbeszéd egyedül az, amiben az antikvitás élettelen árnyai „szárnyas szavakat” szólnak.

Az európai kultúra, amikor a Bibliát tette alapkönyvévé, történelemképébe, a történelmi drámáról alkotott képébe egy olyan tagolást, egy olyan szimbolikus rendet vitt be, amelyben a görögök, rómaiak és zsidók örök szimbolikus vonatkoztatási pontokká váltak. A történelmi dráma tere, amelyben mi magunk is állunk — éppen, mert benne állunk —, nem a geometria homogén tere. Létesíthetünk persze olyan térkonstrukciót, amelyben az antikvitás vagy a bibliai kor vonatkoztatási pontjai teljesen egyneműek bármely más vonatkoztatási ponttal, vagyis ahol a helyek és irányok tartalmi különbségei eltűnnek az egymáshoz képest elfoglalt helyek tér- és időbeli viszonyaiban. Ez a történelemgeometriai elrendezés is realitást ábrázol: csak hogy a káosz realitását, ami nem a rend és összefüggés hiányát, hanem a *bármiféle* rend és összefüggés lehetőségét jelenti. Világtörténelem-fogalmunk értelmében a bármiféle rend lehetősége korábbi a rendezettségénél, a történelemek egyneműsége korábbi a világtörténelemnél. Egy ilyen egynemű történelem-halmazban (egy ilyen semmilyen festőtől tájja „meg nem váltott” természetdarabban), amit Panofskyval úgy jellemezhetünk, hogy benne az 1510-ben készült néger szobor „egyidejű” Michelangelo mennyezetfestményeivel a Sixtus-kápolnában, egy ilyen halmazban értelmezhetetlen Kerényi Károly megfogalmazása, miszerint „a filológus személyében mai ember lép érintkezésbe az antik világgal”.⁹ E halmaz-szemléletben ugyanis a mai ember holnapra már tegnapi emberré válik, s annak, hogy az egyik árny a másik árnyal, a tegnapi ember egy tegnapelőtti emberrel hogyan lépett érintkezésbe, legfeljebb tudománytörténelmi érdekessége van.

Más a helyzet azonban, ha ez a mai ember az ő „maiságát” éppen az antikvitáshoz való viszonyában *definiálja*: ez hozzászólás a dialógushoz, ez világtörténelmi tevékenység. Az egymást követő európai korszakok, az egymást követő „mai” emberek közös ókora épp ebben a tevékenységben létezik. A *mi* ókorunkat a továbbra is múlt idő semmilyen hatalma nem változtathatja — mondjuk — prehistóriává, kivéve, ha mi magunk elhagyjuk azt a nézőpontot, ahonnan a világtörténelmet egykor megpillantottuk.

A múlt század második felében a teológia uralma alól felszabaduló antik vallástörténelmi kutatás növekvő mértékben látta kicsúszni kezei közül a klasszikus ókor egyetemességét. Szimptomatikus, és nem magyarázható egyedül Nietzsche hatásával, hogy az úgynevezett

vallástörténeti megújulás képviselői (pl. W. F. Otto, de kisebb mértékben Kerényi is), amikor az antikvitás egyetemességét hangsúlyozzák, mindig viszonyulni kényszerülnek az európai kultúra bibliai elemeihez is, mégpedig általában ellenségesen. Mindazok, akik a görög és a bibliai ember — Európa történetét és világtörténetét teremtvő — dialógusában kötelességüknek tudták, hogy részt vegyenek és állást foglaljanak, a klasszikus ókor igenelt vagy tagadott *egyetemességét* vallották.

Magát a tudományt illetően ebből az következik, hogy ha ez az egymásra vonatkozottság megbomlik, az egyik oldalon a bibliai filológia válik az ókori Közel-Kelet tárgyerületeinek egyikévé, a másikon a klasszika-filológia lesz a Mediterraneum történeti tudományainak egyikévé. Egyetemesség-igényüket csakis az egymáshoz fűződő kivételes viszonyukból támaszthatják, olyankor is, amikor ezt a viszonyt éppen ellenséges viszonyként élik. Ez *is* Nietzsche öröksége.

Amikor a régész behatol egy ókori sírba és kézbe veszi a sírmellékleteket, ókortudósi feladata nem merül ki sem a lelet körülményeinek pontos rögzítésében, sem a tárgyak megtisztításában és helyreállításában, sem a kormeghatározásban, s végül a múlt jobb megismerésében sem. Ez a tevékenység a múltat érintetlenül hagyja, a jelent pedig nem más, jelenvaló elevenséggel gazdagítja, csupán gyarapítja köröttünk az elmúlt jelenek árnyait. A filológia filozófiává változtatásának követelménye annyit jelent, hogy a tudományos interpretációból nem maradhat ki maga a helyzet: a történész, amint kezében fogja a sírleletet. Már pusztán tétével is értelmez: átértelmezte a sírmelléklet sírba kerülési feltételeit, a temetés célja nem ez volt. A múlt egy darabja megváltozott. A tudós nem csak egy tárggyal és nem csak egy ismeretlen emberrel találkozott: saját tétével is. Ennek a helyzetnek az értelmezése helyezi valóban közös kontextusba a múltat és a jelent. Hádészba nem lehet áldozat nélkül alászállni, a tudós fáradozása pedig önmagában nem áldozat, hanem egyszerűen csak kötelesség. A lent lakókat meg kell szólítani, a magunkét ajándékozni, hogy ők is adjanak a magukéból.

Jegyzetek: 1. Szilágyi János György: „Mi, filológusok”. Antik tanulmányok, 1984. XXXI/2. 172. o. — 2. Idézi Kerényi Károly: Wilamowitz filológiája és a magyar föld antik emlékei. In: uő.: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Budapest, 1984. 97. o. — 3. Fr. Nietzsche: A tragédia születése. Budapest, 1986. 17. o. — 4. Vö. Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Haag, 1976.⁴ 10. o. skk. — 5. Idézi Szilágyi i. m. 172. o. — 6. Menschliches, Allzumenschliches. KSA 2. k. 533. o. sk. — 7. Uo. 526. o. — 8. Szilágyi i. m. 196. o. sk. — 9. Kerényi Károly: Klasszika-filológiánk és a nemzeti tudományok. In: Kerényi i. m. 50. o.

Számunk írói

Békés Gellért bencés, a római Szent Anzelm Egyetem professzora
Fehér Márta filozófus, Műszaki Egyetem, Budapest
Tatár György az MTA Filozófiai Intézetének munkatársa
Somorjai Ádám bencés főiskolai tanár

Salto immortale

Szabolcs István emlékére

Ezúttal gyalog ment, egészen a nyolcadikig. Könnyűnek érezte magát, de ennek egyáltalán nem örült, mert' most súlyosnak kellett lenni. A helyzet így kívánta meg.

Sokféle változatot képzelt el, több tucatnyit, ám ennyi is nevetségesen kevésnek bizonyult. Egészen másképpen történt, hiszen:

nem szédült,
nem kezdett el émelyegni,
nem forgott vele a világ,
nem vesztette el az eszméletét,
nem esett pánikba,
nem kezdett el számolni,
nem jutott hirtelen minden eszébe,
nem pergett le előtte az élete,
nem volt pillanat műve.

Először is azt konstatálhatta, hogy minden baj nélkül elindult. Lehetségesnek tartotta egy pillanatra, hogy talán nem is lefelé, hanem felfelé, ezt a feltevést azonban határozottan cáfolta a hetedik, a hatodik és az ötödik emelet. Ami először jutott eszébe, az ejtőernyő volt, aztán nagyon gyorsan egymás után, vagyis inkább egymás hegyén-hátán az origó, angol szavak, orosz szavak, ugyanezek németül, majd egészen ismeretlen szavak egy egészen ismeretlen nyelven, aztán Rilke Apolló-torzója. Eközben érte utol az angyal, zuhanórepülésben, de el is húzott mellette. Viszketni kezdett mindene, még a szárnya töve is. Nem mondta, nem hallotta, csak lüktetett benne, hogy: MÁR NEM — MÉG NEM, MÁR NEM — MÉG NEM, MÁR NEM — MÉG NEM, MÁR NEM — MÉG NEM, aztán pedig hogy MÁRNEMMÉGNEMMÁRNEMMÉGNEMMÁRNEMMÉGNEM. Ez, vagyis a bizonytalanság idegesíteni kezdte, s tréfálkozni próbált: Jófelé megyek-e egyáltalán? Ekkor érte el az első emeletet.

Megrántotta az ejtőernyő zsinórját.

A többi már valóban a pillanat törtrésze alatt történt: először is utolérte az angyalt, ami nem volt kifejezetten jó jel, s az angyal sem örülhetett neki, mert egészen belevörösödött, aztán reménytelenül elmaradt. Mégis közvetlenül a földreérés előtt fölfogta egy tenyér, s lassan, óvatosan felemelte. Akár körül is nézhetett volna, kereshetett volna ismerős arcokat az odacsődültek között, de ő inkább jól belefészkelte magát a meleg tenyérbe, s még a hüvelykujját is a szájába vette.

A Fény—Élet (Oázis) mozgalom

Egyházunkban gyakran esik szó a hivatások válságáról. Valóban: az elmúlt két-három évtizedben erősen visszaesett a hivatások száma. Ez a tendencia az elmúlt néhány évben állt meg. Az egyetemes egyházban és kontinensünkön is kivételt képez a lengyel egyház: 1971-ben 4000 kispap készült a szemináriumokban; ez a létszám évente folyamatosan 20—40 százalékkal emelkedett, és 1987-re elérte a 9000-et.

Ennek okait gyakran a sajátos lengyel helyzetben szokták keresni: a lengyel egyháznak a nemzettel, a néppel való szoros kapcsolatában. Jelentős szerepet játszott azonban a Fény—Élet mozgalom is: a hetvenes évektől a szemináriumba jelentkezőknek mintegy 40 százaléka innen került ki.

A mozgalom Franciszek Blachnicki atya (1921—1987) személyéhez kapcsolódik. Ő 1954-ben hatvan ministránssal végzett nyári lelkigyakorlatot. Ez a csoport mintegy 78 000 tagot számláló mozgalommá szélesedett.

Franciszek Blachnicki

1921. március 24-én született Rynikben, a katowicei egyházmegye területén, Felső-Sziléziában. Szülei munkásberek, hét testvére közül ő élte meg a felnőttkort. Iskolai tanulmányai során aktívan részt vett a cserkészletben, itt nyert tapasztalatai később nagy hatással voltak mozgalmának kialakításában. Gimnáziumi érettségijét 1938-ban szerezte meg. Katonai szolgálatát tölti, amikor kirobban a második világháború. A német támadás ellen előbb a lengyel hadsereg tagjaként harcolt, majd az összeomlást követően a földalatti tevékenységbe kapcsolódott bele. Csoportjával együtt letartóztatták és bíróság elé állították. Auschwitzba került, ahol 14 hónapot töltött. Majdnem egy hónapig élt abban a bunkerben, amelyben később Szent Maximilian Kolbe atya meghalt. Perújrafelvételében még súlyosabb ítéletben részesült: halálra ítélték. Az ítélet végrehajtására várva négy és fél hónapot töltött a katowicei börtönben. Ekkor kegyelmet kapott: a halálbüntetést a „háború befejezése utáni” tíz évi börtönre változtatták.

A halál árnyékában töltött időszak különös kegyelmeket hozott Blachnicki atya számára. Az átímadkozott négy és fél hónap elmélyítette hitét és megérlelte papi hivatását. A háború befejezése után egyházmegyéje szemináriumába jelentkezett. Tanulmányait a krakkói Jagelló Egyetem Teológiai Karán végezte, 1950-ben szentelték pappá.

Kápláni működése során született meg a nyári lelkigyakorlat módszere, amelyet *Oázisnak* nevezett el. E lelkigyakorlatokon a ministránsok életkorának megfelelően, cserkésztapasztalatai alapján alakította a napi programot: az imádság, szentmise és lelkigyakorlatos elmélkedés mellett ének, játék, munka és kirándulás töltötte ki a napot, de jutott idő elmélkedésre, naplórásra is. A mintegy hatvan, 10—14 év közötti fiúból álló közösséget kisebb csoportokra osztotta fel, amelyeket idősebb ministránsok — animátorok — vezettek.

Blachnicki atya számára az ötvenes évek a kísérletezés, egyben az útkeresés időszaka volt. Részt vett az egyházmegyei hetilap szerkesztésében (Gosc Niedzielny), a Katechetikai Központ munkájában, majd az alkoholelles mozgalomban („Józsánság Keresztes Hadjárata”), amely hamarosan az egész országra kiterjedt. Ezt követően a hallgatás és a pasztorálteológiai tanulmányok évei következtek. E tanulmányok idejére esett a II.

Vatikáni zsinat egybehívása. Blachnicki hamar felismerte a liturgikus reform által nyújtott lehetőségeket. Tíz éven át szerkesztette a Liturgikus Megújulás Tájékoztatóját a rangos varsói teológiai folyóiratban, a *Collectanea Theologica*-ban. 1967-ben országos megbízást kapott: a Lengyel Püspöki Kar keretében a Liturgikus Szolgálat országos lelkipásztorává nevezték ki.

1963-ban indítja meg ismét a nyári Oázis-lelkigyakorlatokat. A résztvevők száma egyre nő, míg végül az Oázis-mozgalom országos mozgalommá válik 1969-ben. Első kongresszusukat 1976-ban tartják meg, ekkor veszik fel a *Fény—Élet mozgalom* nevet. A hetvenes években Blachnicki atya élete szorosan egybefonódik a mozgalom szervezésével, pedagógiájának kidolgozásával, teológiai megalapozásával. Kroscienkóban (Zakopanétól északkeletre) felépíti az Isten Szolgája Kápolnát és a Lelkigyakorlatos Házat. Jelenleg minden egyházmegyében vannak már szervezeteik és munkatársaik. Az egész mozgalom felett a Lengyel Püspöki Kar gyakorolja a felügyeletet.

1973-ban Blachnicki atya fölvette a kapcsolatot a főbb megújulási mozgalmakkal. Ettől kezdve gyakran hívták külföldi konferenciákra, beszámolókra. Egyik külföldi útján érte a szűkségállapot meghirdetésének híre, s ez számára kényszerű külföldi tartózkodást jelentett. 1981. december 10. után a külföldön élő lengyelek körében folytatta az otthon megkezdett munkát, az NSZK-beli Carlsberget választva központjának. Fáradozott a mozgalomnak a harmadik világban és több európai országban való meggyökereztetése érdekében is, közben mindvégig tartotta a kapcsolatot az otthoniakkal. 1987. februárjában, hatvanhat éves korában halt meg.

Oázis

Amint az oázis a sivatagban felüdülést, megújulást jelent, úgy az Oázis-lelkigyakorlat is felüdülést, lelki megújulást biztosít a résztvevők számára. Az ifjúság keresztútja például hagyományosan egy hegycsúcsot közelítve megy végbe. A fiatalok hatalmas, saját munkával elkészített fakeresztet visznek magukkal; a keresztutat este kezdik, az egyes stációk jókora távolságra vannak egymástól, s mire az utolsó stációhoz eljutnak, már hajnalodik, és a csúcsra érkezve élik át a napfelkeltét: a feltámadás szimbólumát. Az egész éjjeli fáradtság eltűnik a résztvevők testéből-lelkéből, élménnyé izzítva az éjszakára következő nappal, a Fény születésének misztériumát.

Emlékezetes maradt a mozgalom számára 1972. augusztus 8-a. Ezen a napon Krakkozó érseke, Wojtyła bíboros mutatta be a szentmisét az Oázis-csoport számára Kroscienkóban, a közeli hegyen, melyet Tábor hegyének neveztek el: közben kitört a vihar, s dörgésvillámlás közben fejezték be a szentmisét. Aznap este ugyanő így értékelte az Oázis-lelkigyakorlatot: „Úgy gondolom..., hogy nagyon mély igazság van ebben az elnevezésben: -Oázis-. Mert valamilyen értelemben az élet sivatag, elsivatagosodással fenyeget bennünket, vagy — másképpen — sivataggal fenyegetne bennünket, ha nem teremtenénk abban oázisokat. Kérjük a Mindenhatót, hogy a Szeplőtelen Szűz és szeretett szolgája, Maximilian Kolbe atya közbenjárására, oázisokkal tudjuk tarkítani a bennünket fenyegető sivatagot...”

Lelkigyakorlat

A hagyományos lelkigyakorlat azt a célt tűzi ki, hogy a résztvevőket a lelkigyakorlatot vezető atya elmélkedéseinek segítségével juttassa a bűnbánat szentségéhez, a gyónáshoz, majd ezt követően az eukarisztiában való részesedéshez, a szentáldozáshoz — és ezzel munkáját lényegében befejezettnek tudja. A mindennapok kihívásai során — a sivatagban

— azonban csakhamar megkopnak az eszmények, morzsolódik a hitélet, s az ember belesüllyed a környezet által diktált életvitelbe. Az Oázis-lelkigyakorlat másfajta eszményt tart szem előtt: a szentségi megújulás itt csak a kezdetet jelenti; az Oázis megélése során ebben a szentségi Új Életben sikerül úgy elmélyedni, olyan helyzeteket és gyakorlatokat megtapasztalni, amelyeket a mindennapok során is újra meg lehet élni. Az így felfogott lelkigyakorlat nem ér véget, hanem utó-lelkigyakorlatot igényel. Ezért nőtt ki az Oázis-lelkigyakorlatból a poszt-Oázis, az utó-Oázis: a plébánia életébe visszakerült fiatalok hathatente találkoztak az egyházmegye egyik kijelölt plébániáján, felfrissítették nyári élményeiket, megbeszélték a vállalt feladataik teljesítése közben adódott nehézségeket és örömeiket, együtt imádkoztak, elmélkedtek, és új feladatokat vállaltak a következő hat hétre. A poszt-Oázisból nőtt ki a következő nyári Oázisra való felkészülés, a pre-Oázis. Mindezeknek Blachnicki atya átfogó, részletekre lebontott programot dolgozott ki, és megszervezte a csoportok foglalkoztatását, legtöbbször a helybeli lelkipásztorokon keresztül. A hagyományos katekézis inkább elméleti oktatást ad. Az Oázis-lelkivezetés a tanítás, a krisztusi fény elméletét élet-tapasztalattá kívánja átalakítani. Innen a mozgalom jelszava: Fény—Élet. Nem Fény és Élet, mert a kettő nem egymás mellett, egymással párhuzamosan megvalósítandó — hanem a kettő egysége, egymásba fonódása. A mozgalom jelvénye a Fősz—Zoé egybekapcsolásával a régi keresztény szimbólumot újítja fel.

A ministránsok feladata a zsinat előtti szentmisében az volt, hogy latinul válaszoltak a pap szavaira, illetőleg bizonyos tárgyakat tartottak vagy adtak át a miséző papnak. Az új liturgiával ez a fajta ministráns szolgálat funkcióját veszítette. Sokan meg is fogalmazták: ministránsra már nincs szükség. Bizonyos, hogy a szó hagyományos értelmében ez így is van.

A zsinati liturgia azonban sokféle módon teszi lehetővé, hogy a hívek aktívan részt vegyenek a szentmise liturgiájában. A latin nyelvről a nemzeti nyelvre való áttérés egymagában nem biztosítja azt, hogy e lehetőségeket a hívők ki is használják. A tapasztalat azt mutatja, hogy a nyelvi váltáson kívül nem sok történt még ezen a téren. Az Oázis-lelkigyakorlatok, amelyek a ministráns-lelkigyakorlatokból nőttek ki, azt a célt tűzték ki, hogy liturgikus szolgálatra neveljék a fiatalokat, hogy felkészítsék őket a lektori, akolitusi, schola-vezetői, kántori szolgálatra. Az Oázisokról a plébániai életbe visszatért fiatalok így fokozatosan át tudta venni a szentmisén való részvétel szervezését, közösségivé alakítását: a felolvasást, az éneklést, a liturgia-vezetést. Így módon felnövekszik egy olyan nemzedék, amely számára természetes a Vatikán liturgikus tanítása, s az újfajta egyházközség aktív résztvevőivé válnak.

Egyházközség — egyházközség

A hagyományos trentói plébánián a híveknek passzív szerepük van. Ez a latin nyelv nemzetivé változásával nem szűnt meg. Nincs meg sem a lelkipásztor, sem a hívek tudatában az, hogy „Mi” vagyunk az egyház.

Amikor az egyház a trentói zsinat után kialakította a plébánia-hálózatot, lényegében adminisztrációs egységeket hozott létre; az ott élő híveket a helyi plébános hatáskörébe rendelték abból a célból, hogy mindenki számára biztosítva legyen a lelkipásztori ellátás. Jelenleg, a II. Vatikáni zsinat tanítása szerint az egyházközség az egész egyetemes egyháznak a saját területén, a saját lehetőségek között való megvalósulása, megjelenítése, annak minden alkotóelemével együtt, s mint közösség az egyház szentségi jele. Ebben a hierarchiának is megvan a maga igen fontos szerepe: biztosítja az egyház-községek közötti egységet, keretekbe foglalja a hívek szentségi életét, tevékenységét.

Blachnicki 1981-ben így határozta meg az új egyház-községet: „a közösség élő

sejtekből összetett szervezet, az élő sejtek pedig éppen a kis közösségek. Ebben az értelemben a plébánia a közösségeket átfogó közösség, ugyanúgy, ahogy az Egyházat ma, a II. Vatikáni zsinat fényében a közösségek közösségének fogjuk fel...

A pedagógia nyelvén a hagyományos pasztorációs modellt „frontális módszernek” nevezhetjük: amint a pedagógus az egész osztállyal áll szemben, a lelkipásztor az egész egyházközséggel. Itt természetsszerűleg kevesebb személyes kapcsolat keletkezik az egyházközségen belül, mint az újfajta egyház-községekben, amelyek a közösségek közösségei. Ezt a pedagógiában kiscsoportos munkának nevezzük. A hívek közötti sokrétű kapcsolatok a konkrét közösségekben, a kisközségekben valósulhatnak meg, mert ezekben van biztosítva az alapvető feltétel, hogy a közösség tagjai ismerjék egymást.

Blachnicki atya így ír erről: „Az egyházban működő különféle megújulási mozgalmak létrejötte és működése a Szentlélek műve. Nincs ellentét a zsinat programja és a karizmatikus megújulás mozgalmai között. A Fény—Élet mozgalom is arra törekszik, hogy az egyháznak ilyen megújulási mozgalma lehessen. A mozgalom tevékenységének és fejlődésének helye a mindenkor egyházközség. A mozgalom az egyházközségnek a zsinati szellemben történő megújulását kívánja előmozdítani. A gyakorlati probléma az marad, milyen módon lehet ezt a megújulási programot a létező intézménybe integrálni az egység és szeretet szellemében...”

Neokatekumenátus

A zsinat nyomán kidolgozták a neokatekumenátusnak, a fiatalok és felnőtt keresztények nevelésének és képzésének programját. Blachnicki atya három fokozatú nevelési tervet dolgozott ki a középkiskolás ifjúság számára:

1. Az evangelizáció célja a hit ébresztése, elmélyítése és megerősítése. Kezdeté lehet a plébániai triduum adventben vagy nagybőjtben. Utána a közös bibliaolvasásra kapnak meghívást. Majd eljutnak a nyári Oázis-lelkigyakorlatra, és tanulmányozzák az „Új Ember Bemutatóját”, amely keresztény életük vezérfonalává lesz.

2. A katekumenátus időszakában elmélyítik a liturgikus-szentségi beavatkozást, a kerszt-ségi fogadalom megújítását, amire a lelkigyakorlatos formában megélt Húsvét során került sor.

3. Ez az egyháznak mint közösségnek a megmutatása és megélése. Ebben a fokozatban az egyházközségi életre nevelés a munkára, a hivatásra és a diakóniára irányul. Ily módon készíti elő az egyház közösségébe való belépést, a megfelelő diakónia felvételével, a felismert, saját karizmának megfelelően. Ez a neokatekumenális nevelésnek, az „Új Ember Pedagógiájának” csúcspontja. Azok, akik részt vettek a harmadik fokozatban, várhatóan elkötelezik magukat az egyházközségi életben és különféle diakónia-csoportokban dolgoznak együtt.

Legújabbán alakult a család-egyház diakóniája, főleg a nemzetközi Equipes Notre-Dame mozgalom tapasztalatai alapján. A résztvevők évente négy alkalommal közös összejöveteleket tartanak: emellett havonta kisebb csoportokban találkoznak: házaspárok és gyermekeik részvételével. A családok havonta vállálnak valamilyen feladatot, és a következő találkozáson megbeszélik annak megvalósítását. Találkozóikat közös imádság és az „evangéliumban való osztozás” egészíti ki. Az év során minden család vállal apostoli munkát, elsősorban saját családi körben: közös családi imával, Istennek a mindennapi helyzetekben való keresésével, a házastársak egymás közti őszinte beszélgetéseivel. Nyáron az egész család részt vesz a számukra szervezett Oázis-lelkigyakorlaton.

A család-egyház mozgalomban részt vevők vallomásaik szerint szükségét érzik az ilyen természetű közösségnek. Egyrészt azért, hogy kitarthassanak hitükben és Krisztushoz való hűségükben, és védekezzenek egyéni gyengeségeik ellen, valamint támogassák egymást a

mindennapok során. Másrészt azért, mert keresik a vallásosságnak olyan formáit, amelyek megfelelnek a mai idők szellemének, mindenekelőtt gyermekeik életérzésének, életfelfogásának.

A mozgalom

A mozgalom 1969 óta működik országos keretek között. Működéséről a következő statisztikai adatok nyújtanak átfogó képet:

1969-ben részt vett 26 csoport, 650 személy

1978-ban részt vett 1000 csoport, 30 000 személy

1986-ban részt vett 2500 csoport, 78 000 személy

A csoportok munkáját 1986-os adat szerint 896 pap, 325 szerzetes nővér és 171 katekéta vezette. Ez a munka a papság fiatalabb korosztályainak nyári vakációját erősen igénybe veszi, de önkéntes jellegű. Ugyanígy a nővérek és a katekéták is önként vállalják a mozgalomban való részvételt. A kezdetek nem voltak mentesek a feszültségektől. Mind a Püspöki Kar keretein belül, mind a papság soraiban felmerültek — olykor jogos — kritikák, sok esetben a mozgalom létét is megkérdőjelezték. A kitartó fáradozások azonban meghozták gyümölcseit. Blachnicki atyának országos liturgikus lelkipásztorrá való kinevezése biztosította a szervezeti feltételeket, egyben a Püspöki Kar felügyeletét is. Mára a mozgalom annyira megerősödött, hogy Blachnicki atya halálát követően is tovább fejlődik, inspirálva az egész lengyel egyházat.

Az Oázis-mozgalom a krakkói egyházmegyéből indult ki. Blachnicki atya kezdettől fogva élvezte megyés főpásztora hathatós támogatását. Krakó érseke, Karol Wojtyła, 1972-ben így fogalmazta meg az Oázis-mozgalom jelentőségét: „Az évek során az egyház fejlődésében, az egyház tudatában, az egyház pasztorális tájékozódásában új formák keletkezése elengedhetetlen, és úgy gondolom, hogy éppen az Oázisok képviselte forma az, amelyet várunk. Elméleti, teológiai alapjai szoros kapcsolatban vannak a II. Vatikáni zsinat tanításával, mivel a zsinat ekkleziológiáját egy mozgalom nyelvére fordította le, olyan elemekre, amelyek — úgy gondolom — központi jelentőségűek: a személy, az Isten Népe közösségének, az apostoli közösségnek az elemeire...”



Egyszerű emberek

*bogyan juthatnánk mi el
a bensőnkben tündöklő világba?
gazos és csatakos mezőkön gázolunk,
űzött vadként az őszi alkonyatban,
ami elérhető, veszti varázsát,
rejteknék se jó, szellős és nyirkos árok,
abonnan a közeledő kutyafalka csabolása
kiver és hajszol tovább*

*gyarlók vagyunk mi
csak az örökkévaló eszmékért küzdeni,
botladozunk és tétovázunk, körbeölel
bennünket a világ ezernyi színeváltozása,
ám ha a közelünkben egyetlen kőtörőfű
főlemeli bátoritanul a fejét, netán
a nyiladozó értelem szépsége fölragyog
valamelyik ifjú kíváncsi tekintetében,
akkor már tennünk kell értük is valamit,
pedig tudjuk: a fű alá banyatlak csakhamar,
az értelem fénye lankad, majd kialszik,
a benne bizakodókat kivégzi sorra az idő*

*és mi reménykedünk mégis,
oldódik egyszer gyötrelmes magányunk,
nem hogy bennünket végképp magunkra az Úr,
akiket szerettünk gyatrán és tehetetlen
földi sutasággal, azokkal együtt fogad be,
tékozló, balga gyermekeit az otthonába,
melynél nincs számunkra biztosabb oltalom,
se tündöklőbb fényű hely a jeges éjszakában*

Agyagálarc

Dr. Kiszeli Istvánnak

Terepjárón gurult az éjszakában lakatlan környéken, bokrokkal tarkított földúton. Teste ütemesen hánykolódott az első ülésen az abroncs alá sodródott kődaraboktól, de nem lassított, inkább gázt adott: túl akart lenni vendégein, az utazáson.

Az ásatási terület még messze volt. Az autórádióból Frank Sinatra szomorkás éneke szólt: legszívesebben kikapcsolta volna, de mert az út egyhangú, hagyta a zenét.

Bekapcsolta a reflektorokat; a földből kihántott utcák között fénynyalábok gyulladtak ki: fehéren világítottak a templom- és épületmaradványok vonalai. A reflektorok fókuszában éjszakai rovarok táncoltak, nyolcasokat, köröket leírva repkedtek a logikátlan ritmusban. Vendégei zsebre rakott kezekkel bolyongtak a földből alig kilátszó maradványok között: egy férfi mozdulatlanul nézelődött, majd elindult a távolabb mozgó nő felé, ujjaiak összefonódtak.

Anyjára gondolt, a klinikára, egy holnapi telefonbeszélgetésre.

Alvatlanul ment le várakozó vendégeihez a hallba. Régóta készült erre a beszélgetésre az újságírókkal, és most mégsem érezte magát felkészültnek a válaszokra: úgy érezte, a sok év megfeszített munkája, a tavaszból ősze nyúló, mediterrán hőségben folytatódó ásatások semmit nem igazolnak elképzeléseiből. Értelmetlen volt a sztyeppén a földmunkásokkal verejtékezve szívni a széllel feltámadó port éveken át, mert feltűnő eredményeket, megfeythetetlen aranylemezbe vésett elképzelt isten-arcképet várnak tőle — régészeti szenzációt, ami ezt a munkát nem jellemezte.

Telefonon meghívott egy távolsági beszélgetést — félóra türelmet kért a központ, mert a vonalak terheltek —, majd leült az újságírók közé. Fáradt teste belesüppedt a bőrhuzatú fotelba, cigarettára gyújtott. Nagy méretű színes és fekete-fehér felvételeket mutatott a leletanyag érdekesebb darabjairól: egy fali fülke alapfalairól, melyben oltárlap állott, egy kőlapra vésett lapuló oroszlán féldomborművéről. Maga is kíváncsian rápillantott mindegyikre, mintha most itt a hallban látná először a légi felvételeket: labirintusszerű, geometrikus négyzetekkel körülépített téglalap formájú terek képeit.

Minden bevezetés nélkül rátért a tárgyra: a „Kőlapok templomáról” beszélt, a hatezer évvel ezelőtt épült, három helyiségből álló kultikus szentélyről, amely több volt számára formátlan formákká zúzott mészkö- és embernagyságú geometrikus bazalttömbök maradványainál. Túl a feladatok nagyságán, hogy három méterre a föld alá kellett ásnia, amíg megtalálta a Szentek szentje helyiség oszlopait, az előcsarnok bejáratát, a Kis kőlapok szentélyét és a kőpadok széttört maradványait, amelyeken áldozatot mutattak be.

Nem beszélt az időjárás viszontagságairól, a hat hónapig tartó teljes szárazságról, mely a sztyepp növényzetét és állatvilágát felemésztette — sivatagi életmódot kényszerítve a földmunkásokra és rá. Szívósan, napokat a kutatóárokban töltve élt elszenesedett vagy vörös talajrétegeket tanulmányozva, illúziók nélkül, étlen-szomjan, ruhátlanul, lapos-üvegekkel, ginnel, mely elviselhetetlenségig fokozta a nap erejét. Egyéniségét és testét ez a feladat: a gin, a terepjárások, a verejtékes-céltudatos nyomolvasás, a hajdan volt, Jézus korát megelőző építmények keresése a bazalttömbökhöz hasonlóvá alakította. Nem szólt a földmunkásokhoz, térképekkel a kezében ment a talicskák között, megmutatta az új

kutatóárok irányát — környezete már a mozdulataiból is mindent értett —, megtörölte a homlokát és szemüvegét — elindult a terepjáró irányába. Hangtalanul, „bazalt lélekkel” guggolt le a földből kihántott szentély közepére, tervezte, hogy levelet ír annyi év után anyjának a klinikára, de soha nem volt ideje, mindig fontosabb teendői voltak, inkább tanulmányozta a rajzasztalra rakott kövekkel lenyomott ásatási térképet, amelyet félóra alatt belepett a sivatagi homok. Ivott a ginesüvegből, és kérte az egyik beosztottját, hogy hozza ki a telefont. Gyakran a földhalmok közvetlen közelébe felállított asztalról hívta a klinikát, és amíg kapcsolták, a fénymásolt térképet tanulmányozta, lefújva az apró homokszemcséket. Majd beszélgetés anyja pillanatnyi állapotáról: hogy „jobban van” vagy „rosszul”. Az orvosnő mindig megkérdezte, „kíván-e az édesanyjával beszélni”? Hosszú, vontatott csend. A térkép egy szaggatott vonalakkal rajzolt részére nézett. Újabb csendbe némult másodpercek szaladtak, majd kínlódba megszólalt: „Nem, köszönöm... Talán a jövő héten, több időm lesz... Hívom önöket...”

Az újságírók kézzel nyújtották egymásnak a felvételeket. Az egyik fiatal fehér nadragos nő — aki tegnap éjjel eltűnt barátjával a romok oldalszobái egyikében, és csak órák múltával került elő — elismeréssel bólintott a tűzvörös textíliára helyezett agyagálarc fotóját nézve. Mozdulataival csodálkozva gratulált. Szerette ezt a szépen mintázott kultikus rendeltetésű agyagálarcot, amelyet valószínűleg a „Szentek szentje” szentély egy egész alakos isten-szobrának arca elé illesztettek a hajdan élt emberek. Szerette, mert ezen az „arcon” keresztül: a részletein, kifejezésein át, tetten érte a hatezer évvel ezelőtt itt dolgozó, templom- és erődítmény-építő ember arcát, tekintetét és üzenetét korunkhoz. Sem a szája, sem az orr nincs átlukasztva — így örökre néma a hajdani fogadalmi ajándék. Talán ezért is az állandó építések és háborús pusztítások, rettenetes éhínségek, pestisjárványok és saskajárások csapásait elviselő ember arca fájdalmával befelé fordulva — hallgatva — közvetíti egy nem létező világ fájdalmát. Az „arc” a földből kiemelve napokon át különböző fényviszonyok között mindig mást „üzent”: a sors szótlan vállalását, egy ajándékba kapott élet dühöngésmentes leélését, valaki hiányának, betölthetetlen üregének „betöltését” és a beletörődést. Kereste az agyagábra emberi üzenetei után a kövekben és habarcsfoltokban a kéznyomokat, a követ köre rakó kezeket, célokat, a Biblia korában itt járt megváltó Messiás lépteit, mozdulatait, de ilyet nem talált.

A telefon nehezen kapcsolt, csak a nevé mondta és figyelte a csendet. Mindig várt valamit a csendektől, egy másképpen megszólaló hangot, de mindig ugyanaz a telefont felemelő női hang válaszolt — csak néha egy-egy nyitva felejtett rádió tánczenéi, időjárás-jelentései, hírmagyarázatai szivárogtak hozzá — aztán az illetékes orvosnő lépteinek kopogása. „Elnézését... Reggel óta várom ezt a hívást...” „Igen, tessék.” Újra bemutatkozás. „Palesztinából. Nem volt lehetőségem...” „Az édesanyja tegnap délelőtt meghalt...” Nem tudott mit mondani, fogta a bakelit kagylót, érezte saját verejtéke szagát, amely most erősebb volt a Red Ronhillnél.

Látta magányos alakját a még érintetlen ásatási területen, távolodott egy földúton. Anyja ruháiba öltöztetve embernagyságú szobrok — arc nélkül — figyelték tétova-szótlan lépteit. A felhők súrolták a bokrok hegyeit, az apróbb halmokra rászakadt a csend.

Felidézte magában az infúzió Rheomacrodexet szállító csöveit, az oxigénmaszkos, csonttá soványodott női arcot, amely már nem volt nőé és nem volt arc sem — amelyet már utolsó találkozásukkor is halottnak hitt, és nem remélte, hogy valaha is újra lát —, bár nem emlékezett, hogy ifjúsága folyamán egyszer is megcsókolta volna. A csendet az orvosnő mondatai törték darabokra: „A roham várható volt, de nem tehetünk semmit, igyekeztünk csillapítani a fájdalmat... Az egész pillanatok alatt történt, gyors lefolyású volt...” Az orvosnő a temetés részleteiről érdeklődött, a halott tárgyaitól tárolásáról. Nem válaszolt a rutinszerű kérdésekre. Mit is mondhatna? Anyja óráját, porcelán bögréjét, hajcsatjait, fogkeféjét egy nylonzacskóba rakják, amit a klinika melletti szeméttárolóba

hajít; aztán mégis megkérte az orvosnőt, hogy csomagolják be és küldjék utána. Megígérte, hogy holnap a klinikát újra hívja a részletek megbeszélése végett.

Beleszívott a cigarettába, intett a pincérnek, kért egy jeges camparit, majd visszasétált vendégeihez.

Ismét az agyagálarc fotójára pillantott, mely most fájdalmasnak tűnt, de ugyanakkor tárgyilagosan kemény és indulatos volt. Önmaga „álarcát” látta, egy olyan tekintetet, ami elrejtette érzelmeit, megvédve saját nem vállalt sorsától. A fazekasműhely törmelékei között, égetett szemével, ajkaival megmutatta kiásója gondolatait, kötődését a múltjához, munkájához, testvéreihez és anyjával való kapcsolatában a kísérő felhőket: az apja elvesztését, nősülését és válását; láthatóvá vált tehetetlen, szenvedélymentes szenvedése.

Távolság volt közte és az agyagból égetett álarc között: élete folyamán mindig igyekezett megtartani ezt a távolságot maga és a világ között; munkáját, szavait, terveit mégis indulatosan, erőt és energiát mutatva alakította, gyakran önmagát belehajszolva egy-egy feladatba, mely a győzelmet és a kudarcot is körvonalazta.

Eszébe jutott első találkozása e lelettel; kisebb-nagyobb mészkőkövek között, a földből nézett rá csodálattal és szomorúsággal ez a szemöldöke ívében gyermeki tisztaságot sugalló agyagtekintet; a nap beragyogta karakterét — a kutatóárok mélyéről megtartva a „távolságot” —, úgy nézte, amikor rápillantott, mintha az „arc” mindent tudna megtalálójáról, szokásairól és talán ezért sírt a szemei két árnyékfoltja. Az árok szélén állva nézte nézését. Most először az utóbbi évek sikertelenségei után boldog volt — tekintetük hatezer év távlatából találkozott.

Az erkélyablakhoz ment, de nem látta az ásatási terület földből kihántott falcsontjait, azt az időtlen geometrikus lenyomatot, amely hónapok óta élettere volt; csak az álcacsony villák koporsófedél gerinceit, a homlokzatokat, a fák nyárvégi koronáit, a felhők vörös szigeteit, az eget, mely függőnyt vont az alkonyi horizontra, anyja fotókon rögzített tekintetét, nevetését a különböző gyűjtőtávolságú optikákba. Génjeiben idézte meg, tudatában a már nincs nevetéseket, ragyogó női fogsorokat, laza öleléseket; fakó arany képkeretbe képzelve mindegyiket, a porral, mely először belepi, majd idővel megfeketíti az arany-fény szigeteket.

Elhúzta a sötétítő függőnyt, még egy darabig a szoba közepén várakozott, majd bekapcsolta a televíziót, és gyászolt.

Hit és élet című rovatunk a keresztény élet hétköznapijaiban keres eligazodást. Keresztény kisközösségek beszélgetéseiből idézünk, s válaszunkat nemcsak egyéni, hanem közös megfontolásra is szánjuk: Hogyan lehet ma keresztényül élni? Kérjük olvasóinkat, segítsenek rovatunk szerkesztésében. Írják meg, milyen konkrét kérdésekre keresnek választ keresztény életünk alakításában.

Cserepek, félálomban

Hajza egy szökevény emlék után. Sebezhetetlen szintér.

Végleges alapkőletétel, kokárdás babérkoszorúval. Diadalív, ködből kimetszett négyszögekkel.

Világvégi táj. Nomád áramfejlesztők.

Senkiföldje a hátra és előre metszéspontján. Lehangolt szépség birodalma.

Gyáva előérzet, utólag.

Távozásukkal betoppanók.

„Kel a madár, fekszik a. Fekszik a madár, kel a.” Hiányos mondatok kiárúsítása az ószeren. Részség. Szavak keresztje.

Jobb lator, bal lator apokrif párbeszéde: „Az intelem arányait hogy nem értetted, te boldog!”

Árván csalódott. Családosan meghalt.

Két villamos közé szorultan elveszni örökre. És ott berendezkedni.

Elhasznált gondolatokért cserébe elhasznált gondolatokat cserébe. Valutahiány.

Hiányában közlekedni, jelenlétében parkolni.

„Kérlek! Törd össze a tükrömet! A szemembe nézz!”

Körvadászat. Kéjgyilkosság.

Néma! Mindig belőlem beszél.

Alul a táj, fölötté gondolatok, középtűt hanyatt a sík fény. Perspektíva.

Nagy szavak, sok kis pondró.

Fokozhatatlan masszivitás. Végző tájainkba visszavonuló átmenetiség.

Síkföldi étvágy. Síkföldi hatalom.

Antik mitológia-intimitás. Görög. Meztelen óriás-testünkön bőklászó kicsi-kezünk.

Lény a lényben. Ráhajlás a ráhajlason. Asilum anti-grammaticum.

Kibérelt játékok. Magántulajdon gürizés. Állami rezon.

Vetköztet, felöltöztet a láрма. Vetköztet, felöltöztet a csend. A különbségben inkarnálódó sztriptíz.

A kikerülhetetlen végrehajtása mentesít a gyanú alól?

Tegnap táj: benépesíthetetlen szomorúság.

Valamire biccent a lépésével.

Többet tudni a reménytelenségről, mint ami méltányos.

Szerettelek. Most helyette szeretlek.

Láttelet: a gúzsevezőkön a kopasz szálkák önmaguk hosszára vetkőztek.

Orvosnál. Metszet-nyomokban az ifjúság, boncasztalra vetve.

Tenger, nyár. A só lepereg. A víz sose rab.

Te akarsz próféta lenni?! Nekem van autóm.

Megfoghatatlan gondolatok, csupán súlyuk van, mint a légnyomásnak.

Messziről int. Csak a halál tud ilyen eleganciával közeledni.

A sírfelirat mért lenne más, mint egy bölcső-felirat?

Az ablak nem teheti meg, hogy aki kinéz rajta, ahhoz ne nézzenek be.

A palack csinnadrattái.

Ne legyen kikötő, ahová a bárkát nyugdíjas tőkélyként be lehet vontatni.

A múlt az a szerető, akit mindig holnap ismerek meg és teszek magamévá.

Nem tudjuk, mikor és hogyan történt, csak a kép erős. Bizonyos hát, hogy így történt...

Mért nem tudok a kezemmel csupán káromkodni, csak tenni —

Mi nem születik valamennyire is gyalázatból?

Üvegfal mögött a szeretet. Tele légypiszokkal az üveg.

A pokol az emberitől meleg.

Békebeli hadirokkant.

Köveket törtem a számmal; a kezem meg megdicsőült.

A szerelem gyermek nélkül csak fintor?

Madártragédia. Kakaduk közt próbált rigóhangon beszélni.

Igen — a világot kellene diagnosztizálni.

Ozymandias szobra a legtartósabb példa a reményre.

Júniusban már kevésbé borjaznak a jéghegyek.

Meglehet, hogy az embernek magának kell berendeznie azt a vadászmezőt is, ahol mindegy már, élesre van-e töltve a puskája vagy nincs — mert ott már minden boldogan szíven van találva.

Ötödik évszak. Tetten érni az üres színpad eseményeit, kibogozni a dramaturgiáját, elemezni a jelenet sorait, a szereplőkkel magnó-interjút készíteni, fehérén fehér fotókat a felvonásszünetben s megvárni, míg az üres nézőtér zsúfolásig kitölt.

A jelentéktelenség varia-bútoraival berendezett Hallban vasárnapiasra kifésült-kikefélt jámborsággal várják, hogy az örömben sorra kerüljenek.

Epiktetosi apokrif: Ne ess kétségbe, ha az egyik lábad elhagyott — egy egész lábnyi súllyal másképp hogyan lehetnél könnyebb?

Szemfényvesztő függetlenek, akik az ürességben eveznek szabadon; akik az ingyeneshez úgy nyúlnak hozzá, mintha ők szereznék meg; akik a saját árnyékukkal takaróznak s még idejük sincs a napról, aminek az árnyékukat köszönhetik.

Produkció: bohóc ledobja maskaráját a porondon, letörli a festéket, még jobban nevetik. Ki felelős a magányért?

Semmi nem jellemzi olyan maradéktalanul egymást, mint a múlás és állandóság.

Csábító gondolat: kötelezni a bírakat, ügyészeket, szónokokat, hogy meztelenül lépjenek a vádlott s a hallgatóik elé. A mondandó, ami ezt a próbát is kiállja, mehet.

Közérzet: beleütközni a semmi idomaiba. Nincs kint és bent. Nincs áthárítás, nincs magadra-szűkítés. Összekeveredett lét. Totális határvidék. Egyedül a sivatagban; most végre mindenkiért.

Mozdulatlan, téli táj. Faágak füstfinom függőnye. A folyóparton magas hótörlesz, fölötté lassan vonuló jégtáblák monstrum csúcsai. Álcázott menetelés. Közös harapófogóban a tárgyasult csenddel.

(Szent-szöveg töredék)

„Megmérni a magasságot a kicsivel, hogy a kicsi még elhatároltabb legyen, csak ön maga...”

„Nem nézni el a vigasz fölött, amit csak a mi tetteink nyújthatnak a mi tetteinkkel az ő tetteiért: a saját tetteivel a közös tetteinkért...”

„Társam, keverj össze, húzzál belőlem, tedd magadba, keverjelek össze, húzzak belőled, tegyelek magamba, keverjenek össze, húzzanak belőlünk, tegyék magukba, keverjük össze egymás-magunkat, húzzunk egymás-magunkból, tegyük Bele, keverje össze Magát, húzzon Magából, tegye Magába. Finita.”

„Nagy szándékaiba bonyolódva, Macska, nagy szándékai elágazásával hurokba köti az Egeret; nagy szándékai elágazásában hurokra kötve, Egér, nagy szándékaival hurokba köti Macskát; nagy szándékaiba bonyolódva, nagy szándékai elágazásával hurokra kötve, nagy szándékai elágazásával hurokba köti, nagy szándékai elágazásába bonyolódva...”

(Mese-elemzés)

Rézmadár. Szárnyát leszegi, hogy megértsen. Fejét lehajtja, hogy megszégyenítsen. Fiókait mégis szavaimmal hívogatja.

Jár valaki közöttünk személyesen, mégha csak elv is; vagy ez az álruhája.

Az istenek is szeretik tükörben nézni magukat, mégha ők adják is hozzá a foncsort.

Mindegy, Istenem, hogyan fogalmazok; mindegy, művészet, hogyan cifrázod — csak emlékezz.

A Pille vagyok *én* — ha ő fölébred, többé már nem lehetek *mi*.

Bizonytalan az ébredése, kiszámíthatatlan. Sem ébren nincs, se nem alszik, sem halott. Kicsoda? Biztosan más módon *van*. Ilyenkor illenék letenni a tollat?

Bensőséges hangzás, megszólítás, amitől azonnal elgyengülünk, annyira távolról, mélyről idézi fel az eltékozoltat.

Nem Sokratesnek jutott eszébe: „Mért hagytál el engem?”

A mélységnek nincs stílusa.

Magunk revíziója

Csoóri Sándor esszéiről

Csoóri Sándor nosztalgikus visszatekintéssel indítja *Készülődés a számadásra* című könyvét, régi zámolyi nyarakra, pápai diákévekre emlékezik, s a kötet címe, illetve a Hatvani Dániellel folytatott izgalmas beszélgetése is a számadásra utal, gondolatai, éppen legfontosabb gondolatai mindazonáltal a jelenben érvényes felismeréseket készíteneek elő. Felismeréseket, amelyekből napjaink gazdasági és politikai reformokra törekvő értelmiségének eszmélkedése táplálkozik. Következtetései, amelyek az ország történelmi közelmúltjának, jelen helyzetének és jövődő tennivalóinak szigorúan kritikai vizsgálataiból származnak, természetesen csupán kezdetei lehetnek valaminek: a módszeresebb reformgondolkodásnak, a hatékonyabb cselekvésnek, éppen ezért nem mindenki által elfogadott igazságok, inkább viták és eszmecserék gondolati gyújtópontjai. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy Csoóri az elmúlt tíz esztendőben több, azóta közkeletűvé vált felismerésnek adott hangot. Pontosabban mások is birtokában voltak hasonló ismereteknek, mások is eljutottak a megfelelő következtetésekig, csak éppen nem beszéltek róluk a nyilvánosság előtt; beérték azzal, hogy baráti társaságokban, szűkebb munkahelyi közösségekben vessék össze tapasztalataikat és megfontolásait. Van Csoórinak egy személyes mozzanatokban is gazdag esszéje, *Egy nomád értelmiségi* a címe, 1978 őszén született, nyilvánosságra hozatala elé akkor áthághatatlanak tetsző akadályok tornyosultak. Most természetes módon kapott helyet a kötetben, mint a hazai reformgondolkodás egyik igen fontos dokumentuma: felismerhetjük benne azokat a gondolatokat, amelyekről manapság beszélünk és vitatkozunk.

Mindenekelőtt az ilyen beszélgetéseket és vitákat sürgeti, azt, hogy mondjuk ki nyíltan, amit gondolunk, vállaljuk nézeteinket és kételyeinket, küzdjük ki számukra a nyilvánosságot, hiszen életképes reformok csak az autonóm közélet és a nyilvános politika körülményei között jöhetnek létre. Csoóri legsúlyosabb és legelgondolkodtatóbb reformjavaslata talán éppen erre irányul: az értelmiség önvizsgálatára és az értelmiségi magatartás moráljának újrafogalmazására, hogy Makkai Sándor kifejezésével éljek: „magunk revíziójára”, amely saját lehetőségeink és tennivalóink kritikus átgondolását követeli meg, egyszerre „civil kurázsit” és önismeretet. Csoóri amellet érvel, hogy a gondolkodó elmék ne érzék be féligazságokkal, félmegoldásokkal, a felelősségnek azzal az el- és áthárításával, amelyet az öncenzúra és az önkorlátozás okoz. Előző tanulmánygyűjteményének, *A félig bevallott életnek* a címadó írásában a következőket jegyezte fel: „valami babonás belátásból megszoktuk, hogy mindig *kevesebbet* mondjunk annál, amit érzünk, tudunk, gondolunk; *kevesebbet* a mindenkori valóságnál, mert ha csak egy fél szóval is többet mondunk a megengedettnél, veszélybe sodorjuk a lehetségest. A lehetséges jót, a közepesen elégségest, amely talán még gyarapítható is lehet. (...) És ebből a szokásból mára történelem lett. A félig elmondott igazságokból kielégületlenség, rossz közérzet, erkölcsi elbizonytalanodás.” Ez az értelmiségi önbírálat kap hangot most a Hatvani Dániellel folytatott beszélgetésben is: „Az értelmiség zöme: a meghátrálás szakembere lett. Pontosán tudja, sőt baráti találkozókön, italozás közben el is mondja, mi a véleménye a közállapotokról: a fásult demokrácia, a lukacsos liberalizmus távlatairól, de a nyilvános tanúskodás elől visszahátrál.” Felelős ezért a politika, amely az értelmiségtől általában jóváhagyást és igazolást kívánt, nem bírálatot, kívált nem független és következetes

bírálatot. De felelős az értelmiség is, amely beírta a kiosztott szereppel, s ha látta is a bajt, megszélesítette, elfogadhatóvá és „szalonképessé” tette a látleletet. Mostanában derül ki, hogy számos korábbi intézkedés hibás gazdaság- vagy társadalompolitikai stratégiára épült, s annak idején ezeket az intézkedéseket vagy stratégiákat nem kísérte eléggé átgondolt és következetes kritika, amely a kellő időben óvást emelt volna a téves vagy kockázatos döntésekkel szemben. Ahogy a „nomád értelmiségiről” írott beszámoló mondja: „A politika bűne az, hogy mindent megígérve leszoktatott bennünket a gondolkodásról, s arról, hogy érvényt szerezzünk a gondolatnak. A mienk pedig az, hogy ez ellen akkor se lázadtunk föl, amikor már a kettős veszteség is nyilvánvalóvá vált: a politikáé és az értelmiségé is.”

Az értelmiség, mármint az a társadalmi réteg, amelynek a köz- és szakmai életben a józan értelem kritikai erejét, valamint szaktudásából eredő elemzőkészséget kellett volna képviselnie, gyakran beírta a jólértesültséggel, a félig-beavatottság vigaszával, s lemondott arról az autonómiáról, amelyet éppen a társadalom szellemi és morális épségének védelmében meg kellett volna őriznie. Kiderült, fontos feladatok maradtak így elvégzendőként. Hosszú időn keresztül alig vetett számot valaki az ország közelmúltjával: „Korszakok múltak el tudatosításuk nélkül.” Mind több kollektív frusztrációt okoztak a nemzeti létnek azok a torzulásai, amelyekről a politika egyszerűen nem vett tudomást: „A sokáig használaton kívülre helyezett sorskérdésekről egyszer csak kiderült, hogy léteznek. Kiderült, hogy amit romantikus és nacionalista tajtéknak véltek bennünk, az se feltétlenül az, de újragondolandó gond.” És ahogy mostanában a saját bőrünkön érezzük, a gazdasági felemelkedés is elakadt, az általános jólét ígérete pusztá szó maradt, a sokáig magasztalt ökonomiai biztonság helyett lassanként feltárulnak egy gazdasági válság szakadécai. Csoóri messzehangzón figyelmeztet minderre, nem most, egy évtizede. És figyelmeztetett arra, hogy az erkölcsi és kulturális értékek felbomlását nem ellensúlyozhatja a viszonylagos anyagi stabilitás. A *panaszos bangról* című, ugyancsak korábbi írásában olvasható: „A mai kormányzatnak láthatóan és elsődlegesen gazdasági céljai vannak. Azt hiszi, hogy a gazdasági eredmények majd maguktól értetődően átváltoznak nemzeti értékekké. Nem változnak át! Sőt az is megtörténhet, hogy az ismerős példázat érvényesül a mi esetünkben: a szépen fölépített házban rossz közérzettel ülünk, esszük a hideg málnakremet, és hallgatjuk a meddőségünkről szóló híradásokat.” A gazdaságépítésben kétségtelenül voltak látványos sikerek, s ezek nyomán sokan azt hirdették, hogy az egyetlen nemzeti politika a jó gazdaságpolitika. Most, hogy előtűnnek az ésszerűtlen gazdaságépítési stratégia tévedései és mulasztásai, még feltűnőbb az összefogó közösségi erők gyengesége, az erkölcsi értékek válsága, az identitástudat zavara. Az ország biztosabb morális és szellemi állapotában talán jobban lehetne védekezni a gazdasági válság ártaimaival szemben.

Csoóri a széles körű és hatékony reformok híve, s ahogy eddig is mondtam, mindenekelőtt az értelmiséget kívánja a reformgondolkodás befogadására és képviselésére, ha kell, a reformok érdekében folytatott eszmei-szellemi küzdelemre felkészíteni, mozgósítani. Ennek a vállalkozásnak a jegyében, én legalábbis így látom, három fontosabb javaslata van. Az első a hagyományokat érinti, a magyar reformgondolkodás hagyományait, amelyeknek életre keltése valóban nélkülözhetetlen annak érdekében, hogy a magyar értelmiség a reformok felelős gazdájának tudja magát. Hivatkozik ő a tizenkilencedik század reformgondolkodóira és -politikusra, mindenekelőtt Széchenyi Istvánra, mindazonáltal nagyon is érthető, hogy a magyar reform közvetlen gondolati előzményeit a harmincas évek, illetve a koalíciós korszak népi irodalmában és mozgalmában: Németh Lászlónál, Illyés Gyulánál és Bibó Istvánnál találja meg. Az ő gondolataik nyomán ismeri fel a sztalínista ideológia és politika maradványainak azt az alternatíváját, amely nem kíván lemondani a szociális tekintetben biztonságot kínáló közösségi társadalom távlatairól, s az értelmiségre, a minőségi gondolkodásra és munkára bízva a nagy közös célok szolgálatát.

Csupán egyetlen idézetet: „Negyven évvel a háború után, az új társadalmi és a politikai rendszer megszaporodó úttörőszai előtt tipródva, ma már világosan láthatjuk, hogy a -harcias kontraszelekció- folyamatát elindító mozgalmi és hatalmi erők Németh László minőségesszméiben saját ellenfelükre ismerhettek. Erkölcsi nemességet emlegetni akkor, amikor koholt perek tombolnak? Vagy az értelmiségi elit történelmi szerepét, amikor épp zúzzák szét? Ugye még utólag is hajmeresztő, de most, harmincöt évvel később, a lezúllott és megbukott kontraszelekciós folyamat végelgyengülése idején egyre nyilvánvalóbb, hogy talpon maradásunkhoz egyetlen kapaszkodónk csak valamiféle minőségi eszmény kikovácsolása lehet.” Magam is úgy gondolom, hogy Németh, Illyés és Bibó nézetei között igen sok olyan eszmét találunk, amely elősegítheti a reformfolyamatok teljesebb kibontakozását, de minthogy ismerem azt a pluralizmus igényeire érzékeny nyitottságot is, amellyel Csoóri a magyarság nagy közös kérdéseiről gondolkodik, örömmel látnám, ha ez a hagyománykeresés az eddigieknél is következetesebben egészülne ki a huszadik századi reformgondolkodás más tradícióival, így a Huszadik Század vagy a „nyugatosság”, például Jászi Oszkár vagy Babits Mihály eszmei örökségével.

Második javaslata a reformfolyamatok „alulról” történő szervezésének és előmozdításának ügyét érinti. Csoóri jól látja, hogy a magyar társadalom szétesett társadalom, amelynek közéleti viszonyai időnként a teljes szellemi felbomlás tüneteit mutatják. E bomlással, értékválsággal és identitászavarral szemben a társadalomban képződő szellemi és erkölcsi szigeteket szeretné szembeállítani. Azokat a kisközösségeket, amelyeknek erős belső kohéziója és hiteles kulturális önazonossága van. Nagy kár, állapítja meg, hogy ezeknek a kisközösségeknek „gyökerét metszették” ezerkilencszáznegyvenöt (pontosabban ezerkilencszáznegyvennyolc) után, „még azoknak is, amelyek idővel képesek lettek volna alkalmazkodni az új politika zordabb éghajlatához is, illetve alkalmazkodásukkal korlátozni a politika szélsőségeit. Gazdakörök, olvasóköri s különféle ifjúsági és felekezeti egyesületek bomlottak föl falun, s a helyettük szerveződő új közösségek nem szilárd talajba kapaszkodtak meg, hanem egy ide-oda hullámzó társadalom futóhomok-jába.” Muharay Elemérnek, a népkultúra tudósának és hivatott pedagógusának a példáját idézi, akinek „sehogy se fért a fejébe, hogy mi egy új közösségi társadalmat akarunk fölépíteni — életrevaló kis közösségek nélkül.” Ezeknek a kisközösségeknek a kialakulására most ismét van esély, s az újonnan szerzett tapasztalatok szerint, ahol igazán működő közösségi élet és kultúra található, ott egy-egy ilyen, közös eszményeket követő, baráti szálakkal átszőtt kisközösség dolgozik. Ezek a társadalmi szigetek erősíthetik meg újra a nagyobb emberi közösségek, végső soron a nemzet összetartozástudatát, s lehetnek a reformfolyamatok ösztönzői is.

Végül Csoóri harmadik javaslata a szűkebben értelmezhető „magunk revíziójára” vonatkozik, arra, hogy minden embernek és természetesen minden értelmiséginek először önmagában kell rendet teremtenie, hogy autonóm személyiségként legyen képes előmozdítani a közösségi vállalkozásokat. Németh Lászlóra emlékeztető program ez, az *Emberi színjáték* Boda Zoltánja mondja: „Az ember egy módon használhat a világnak, ha rendbe jön önmagával.” Hivatkozhatnánk persze másokra is, hiszen azok a filozófiai, amelyek szerint a működőképes emberi közösségek csakis szabad emberek társulása révén jöhetnek létre, igen nagy szerepet adnak a személyiség autonómiájának. Csoóri *Csak a láng terjesztheti a lángot* című írásában a romantika bölcselőjére, Herderre hivatkozik, akinek Illyést követve, lám, ő is válaszolni akar: „Herder, a filozófus (...) mi mást emel ki a fenyegetettség ellenszeréül, mint az individuális tudatot! Az egyént, aki a fölfegyverzett külvilággal szemben a saját belső világát mindenkor fölfegyverezheti szolidaritással, erkölccsel, új célkitűzésekkel s új fordulatot hozó álommal.” Már ezekből a szavakból is kitétszik, hogy Csoóri nem az individualizmus oly sokat bíralt világképét akarja régi jogaiba visszaállítani, ellenkezőleg, az emberiség nagy közös szellemi értékeinek meghódításában látja az egyéni autonómia zálogát. „Korunkban — mondja — a

túliparosított lét (...) kialakította a tudat iparosítását. Sok a késztermék a politikában is, a politikai gondolkodásban. Sok a vallásos előjelű félelem. Ahhoz, hogy megszabaduljunk tőlük, föltétlenül közelednünk kell az emberiség szellemi és erkölcsi életének hagyományosabb értékeihez. A lelkiismeret, a munka, a gyönyör, az önfeláldozó ösztön, a zsigerek morzeüzenete a személyiség legbelsőbb tartományából való örökös újdonságok. Ha eddig nem létezett nélkülük világ, ezután se létezhet.”

Az emberiség nagy közös szellemi és erkölcsi értékei között tartja számon a költészetet is. Nincsen arra most kellő terem, hogy költészetfelfogásáról beszéljek, különben is megtette ezt korábban igen alaposan Kiss Ferenc. Most csupán arról szólnék, hogy a költészet hogyan függ össze a reformgondolkodással, pontosabban azzal a kifejezőmóddal, ha szakszerű szeretnék lenni, így mondanám: azzal az artikulációval, amelyet a reformok szolgálata megkövetel. Nyilvánvaló, hogy ennek a reformgondolkodásnak el kell utasítania azt a nyelvezetet, azt a beszédmódot, amely a sztálinizmus és a poszt sztálinizmus sajátja volt. Annak az orwelli „newspeak”-nek, amely a sztálinizmus korszakában minden hagyományos nyelvhasználatot maga alá gyűrve hatalomra jutott, nincs semmiféle kapcsolata a valósággal, és természetesen idegen attól a szellemi megújulástól is, amelynek a reformfolyamatokat meg kell alapoznia, e folyamatokkal együtt kell járnia. Csoóri az avantgarde költőtől eltérően nem az ironikus nyelvkritika eszközeivel lép fel a „newspeak” ellen, hanem új közéleti beszédmódot vezet be, pontosabban a hagyományos magyar reformgondolkodás egyik nagy múltú beszédmódját újítja fel. Kifejező formája a publicisztikus mondanivalóval átszőtt, személyes jellegű, költői esszé, nyelvhasználata pedig az a metaforikusan gazdag esszényelv, amely Németh László vagy Illyés Gyula írásaiból ismerős. A nyelv fontosságáról szólván ő maga is Illyésre hivatkozik: „Egy olyan világban, mint amilyen ez a kormányozhatatlan korszak, és egy olyan országban, ahol a fejünk körül kóválygó szavak nagy része homályos, terméketlen, hazug, romlandó, ne felejtjük el, hogy egy olyan nagy írótól, mint Illyés, nemcsak érezni, dönteni, gondolkodni tanulhatunk, de a gondolatokkal együtt: jellemet és nyelvet is. Nyelvet, amely képes arra, hogy halottainkból is föltámasszon bennünket.” Ez a műforma és ez a nyelv legszorosabban összefügg Csoóri imént vázolt „javaslatainak” szellemiségével: a népi mozgalom reformhagyományainak felelevenítésével, a kisközösségek nem elvont humánumával és a személyiség autonómiájával, amelyet éppen a költészet képes érvényre juttatni. Az esszéforma és a költészettel rokon esszényelv a „magunk revíziójának” és a reformgondolkodás szellemének nemcsak az eszköze, hanem a következménye és a támasza is.

Következő számunkból

Boór János: A kozmosz csodája

Fila Béla: Tudomány és gondolkodás Heidegger bölcséletében

Martin Heidegger: Tudomány és eszmélődés

Gennadij Aigi versei és esszéje

Dancs István: A vaslapát vasa (elbeszélés)

Halász Piusz: Keresztény vagyok

Beszélgetés Halász Piusszal

Staccato

*A féloldalt megrögzült fejre épségben emlékezz
A mély nyögés tagolta beszédre épségben emlékezz
Az ide-oda áramló szemgolyóra épségben emlékezz
A bevérzett szemfehérre emlékezz*

*Az eszelős néma féltestre épségben emlékezz
A takaró fölötti vállakra épségben emlékezz
A két mell elsímult helyére épségben emlékezz
A köldöknél lezárt csupaszszágra épségben emlékezz
A nem látott de tudott kínzóra épségben emlékezz
A percekre otthagyt az ideiglenes
a zihálva készülődő falatra épségben emlékezz!*

*Épségben emlékezz mindenre noha már
nem önmaga nem az a személy lényegei
elfajulása falfehér vérzés ellentéte annak
akit ismertél de vigyázz
rá ilyen ép legyen mindene kifacsart valója eltorzult tagjai*

Elfajulás

*Szívizom,
élet-
elfajulás,
képeket lüktet eléd,
beszél arányos lépteidben,
fennakadt szemedben dadog,
átvezet ébren
lapályon, átgazoltat
alvás fonadékán,
rezzenti, löki, apasztja
tudatod, szüntelen működésbe szorult
folyton-megállás,
húsba fészkel
akarat, beásva látja el
egy-személyed.*

Önéletrajz és regény Márai életművében

(II. rész)

Három alapvető ismérvét tudja Márai annak a városi kultúrának, amelyet magáénak tekint: idegen tőle a misztika, lehetővé teszi kézművesi készségek kialakulását, és szellemi közéletet teremt. A magányos lángelme kultusza teljesen idegen Máraitól, mint ahogyan műveletlen alkotót sem tud elképzelni. A romantikától egy világ választja el. Az egyéniséget kevésnek tartja ahhoz, hogy jelentős alkotást hozzon létre, ezért fontos számára az örökség. Kosztolányit s Krúdyt olyan mesternek véli, akitől a magyar írónak tanulnia kell, s még az Újvilágban, öregemberként is kötelességének érzi, hogy kis írókat is olvasson, mert inkább hisz irodalomban, szerves folyamatban, mint egyedi alkotásokban, meggyőződése, hogy a hagyomány előfeltétel a gondolkodáshoz és az alkotáshoz, „a tradíció erőforrás, — az emberi agy, mely egy régi kultúra tárolt reflexeit őrzi, bensőségesen tud gondolkodni.” (Napló [1968—1975]. i. k. 33. o.) Félreértés lenne azt gondolni, hogy e fölfogás a múlt tiszteletével egyértelmű, ellenkezőleg: az ő szemléletének éppen az a lényege, hogy vitatkoznunk igazában csak azzal lehet, ami a sajátunk, a kultúrának szükségszerű előfeltétele az állandó önértelmezés, sőt önmegtagadás, hiszen az önirónia az egyetlen irónia, melynek hitele van. „Minél régebb egy kultúrkör, annál több az emlék, melyekkel az, aki beleszületett egy kultúrkörbe, állandóan vitába száll.” (Napló [1958—1967]. 2. kiadás, München, 1977. 65. o.) Ezért van szükség a múlt szüntelen újraértelmezésére, s emiatt játszanak központi szerepet Márai munkásságában az önéletrajzi műfajok, a vallomás, az esszé, az útibeszámoló s a napló.

A lassan fejlődő városi kultúra felsőbbrendűségéről korábban idézett szavakat könnyű olyan eszménnyel azonosítani, mely a magas kultúrát a parasztság örökségéből levezető fölfogás ellen irányul. Noha ezt hiba lenne teljesen tagadni, Márai célpontja mégsem elsősorban a népi írók szemlélete volt. Bizonyítani lehet, hogy a paraszti hagyományt is az európai kultúra lényeges részének tekintette, függetlenül attól, hogy mivel meggyőződése szerint valaki csakis azt nevezheti hagyománynak, amit belülről ismer, ez az örökség kívül esett tájékozódási körén. Jelzésként talán elég *Napló*jának egyetlen mondatára hivatkozni: „Amikor ilyen régi parasztházat lebontanak, Európából pusztul el valami — inkább, mint amikor lebontanak egy díszes középületet.” (Napló [1968—1975]. 22. o.)

Nem annyira a népi írók, mint inkább az úrhatnám Magyarország értékrendjét tagadta, mikor polgári műveltségsményről beszélt. 1943-ban „gyökeréig romlott” magyar középosztályról írt, mely nem tudja, hogy „a hivatal nem előjog, hanem szolgálat!”, s „melynek műveletlensége oly mély, mint a tenger.” (Napló [1943—1944]. 149., 132., 378. o.) Később sem lett elnézőbb, ami különösen feltűnő, ha figyelembe vesszük a visszaemlékező megváltozott távlatát, mely a két háború közötti Magyarország szellemi életét már előnyösebb színben tüntette föl. Ahhoz képest nem változott ítélete, ahogyan az *Egy polgár vallomása*iban összegezte magyar érzelmű szász és magyar polgár elődeinek a dzsentrivel, sőt még a lateinerrel szemben is megfogalmazott ellenszenvét.

A kereskedő s az iparos utazik, innen a fölénye. Tág látókörü vándor, mert tisztában van a dolgok viszonylagosságával, ellentétben azzal, aki egy helyben marad. Hangsúlyozni kell, hogy e szembeállításban a kivándorló is az elmarasztalt félhez számít, hiszen másutt telepszik le, nem úgy, mint az utazó, aki időről időre visszatér. Márai 1948-ban, miután Lukács György és mások részéről támadás érte, arra a meggyőződésre jutott, hogy nincs helye egy nem polgári Magyarországnak, ám késő öregkoráig igyekezett távol tartani

magától a letelepedés gondolatát, és lesújtó véleményt fogalmazott meg a kinn élő magyarok gettó-szelleméről, a „megavasodott honfibu”, „megecetesegett honvágy”, „zaccos-zavaros indulatok, ellenszenvek” (Napló [1968–1975]. 291. o.) világáról, a hazai beidegződések és megosztottságok újratermelődéséről, vállalva a teljes elmagányosodást.

A *Napló*, mely alighanem ugyanúgy egyedülálló kifejezése a hazájától távol élő magyar gondolkozásmódjának, belső vívódásainak, nem védekező, de önromboló öniróniájának, mint ahogyan az *Egy polgár vallomásai* egy osztály értékrendjének legmaradandóbb megfogalmazása, teljes folytonosságot mutat a korábban írt önéletrajzi művekkel, amennyiben olyan utazó szemszögéből láttatja a világot, aki meg van győződve arról, hogy az idegen számára minden ország titokzatosnak tetszik. Minél mélyebb egy nép öröksége, annál inkább rejtvénytérűnek bizonyul az a kívülálló számára. Utazásra éppen azért van szükség, hogy meggyőződhessünk életmódok és magatartások különféleségéről, vagyis kénytelenek legyünk belátni, hogy saját beidegződéseink korántsem egyetemes érvényűek, s egyúttal azt is megértjük, hogy csakis egy helyen lehetünk otthon. A helyváltoztatás végül is ábránd, hiszen „a szabadság belső feltétel, a lélek képessége” (*Egy polgár vallomásai*, II. 193. o.), lélekben pedig nem lehet eltávozni, különösen írónak nem, akinek befelé kell tekinteni, mert egyébként kiszolgálni fog s nem szolgálni. Az *Egy polgár vallomásai* második kötete ilyesmit sugalmaz, azáltal, hogy előbb időben kanyarodik vissza — a harmadik kiadás 5. lapján 23, a 13-on 21, a 18-on 19, a 47-en 18, a 87-en 20, a 118–119-en 17 éves a visszaemlékező —, majd a kiinduló helyzethez visszatérően, azt beszéli el, miként hagyta ott a legalábbis részben német származású író a legelőkelőbb német lapnál aratott sikerei színhelyét, a szellemi kezdeményezésekben gazdag weimari Németországot, s hogyan tért vissza hazájába.

4. Nyelv

Megérkezése némileg Esti Kornéléra emlékeztet, már csak azért is, mert a kultúra titkát ő is hasonló módon keresi. A hazafiság számára „egy nyelv, melynek sorsát minden anyagi és szellemi következményeivel meg kell osztani” — írja több mint egy évtizeddel később, s ebben az állásfoglalásban kétségkívül bírálat is rejlik más fölfogásokkal szemben: „Magyar az, — dobjuk végre a szemétre a sok híg elméletet, — akinek az anyanyelve magyar, s aki úgy érzi, azonos az anyanyelvvél”. (Európa elrablása, 137., 147. o.) Azért adja föl a németnyelvűséget és később, 1948 után azért nem próbál más nyelven fogalmazni, mert úgy véli, a nyelv a legtisztább értelemben vett hagyomány. Mindvégig Arany s Kosztolányi a példaképe, s tisztában van azzal, hogy nem ő ír, vagyis ha valamit sikerül kimondania, az mindig a nyelv érdeme.

Célja „olyan komoly, céhbeli mesterembség, ami több, mint minden alkalmi zseniség” (uo. 126. o.), s meggyőződése, hogy ezt csakis akkor érheti el, ha magyarul ír. *Naplójának* ez idő szerint legutóbbi kötetében így nyilatkozik: „hálás vagyok a sorsnak, hogy anyanyelvem a gyönyörű magyar, az egyetlen nyelv, amelyen mindent el tudok mondani, ami érthető és érthetetlen az életben. És hallgatni is csak magyarul tudok arról, ami számomra becses.” (Napló [1967–1983]. München, 1984–85. 27. o.)

Ennek az eszménynek a jegyében készültek legjobb művei, így a *Szindbád bazamegy*, melyben a magyar mondatnak bizonyos szempontból még Kosztolányit is felülmúló művészetnek bizonyult, hamisítatlan eredetiséggel párosítva az ismétlést a mondat-fölepítés bonyolítottaságával, s egyúttal távoli világokat kapcsolva össze a hasonlatokban, és ugyanez a meggyőződés készítette arra, hogy autóbusz helyett még több évtizedes távollét után is társaskocsit írjon — Kosztolányira emlékeztetve olvasóját —, fiatalabb magyarországi írókat is korholjon, amiért nem ismerik pontosan „a szavak helyezési értékét”, (Napló [1968]. 75., 151. o.) és kíméletlenül nézzen szembe „a rettenettel”: „tudok-e még magyarul?” (Napló [1945–1857]. 2. kiadás, Washington, 1968. 172. o.)

Ha vannak művei, melyek föltehetően mulandóbb értékűnek bizonyulnak majd, fogyatékoságuk részben azzal magyarázható, hogy nem felelnek meg írójuk magas nyelvi eszményének. Hanyatlásról aligha lehet szó, hiszen Márai értékei eléggé egyenletesen oszlanak meg hosszú pályafutása különböző szakaszai között. 1945 után ő maga fölismerte az önismétlés és a modorosság veszélyét. „Sajnos, magamra is hatással voltam. Ezt a hatást mindenképpen le kell küzdeni” (Európa elrablása, 29. o.) — állapította meg, és talán nemcsak külföldre távozása, de e következtetése is hozzájárult ahhoz, hogy véget vessen a harmincas — negyvenes évek fordulójára jellemző túlzott termékenységeknek.

A sokat írás önmagában nem hátrány, Máraiból azonban hiányzik a nagy termékeny alkotókra jellemző variálós képesség. A csonkig égett gyertya képe vagy az „Igazi” megjelölés például éppúgy megmerevedett formulaként ismétlődik több regényében, ahogyan Krúdynál a nő bajszának szerepeltetése vagy Jókainál az eszményi férfi leírásának megannyi összetevője. Egy tekintetben Márai regényei messze elmaradnak Kosztolányi e műfajban írott alkotásai mögött: legtöbbjükből hiányzik a gazdaságosság.

Elgondolkoztató, hogy e kifogást csakis regényeivel szemben lehet fölhozni. Önéletrajzi könyvei sosem regényszerűek, mindig vallomásosak. Nyelve kifejezetten monologikus, ezért folyamodik akkor is szívesen egyes számú első személyhez, ha regényt ír. Első regénye, a *Bébi vagy az első szerelem* (1928) napló, a majd ötven évvel későbbi *Erősítő* levél formájában készült, és aligha nagy túlzás azt állítani, hogy a kettő között írt regények is inkább melléktermékek, az önéletrajzi szövegekben fölvetett kérdések kidolgozásai, mintsem az életmű gerincét alkotó művek. Márai igazi műfaja a vallomás — ezen a téren akár a század legjelentősebb magyar alkotójának is nevezhető. Regényeiben ugyanaz a tömörszerűség kísért, amely önéletrajzi műveinek oly sajátos időszemléletet ad. Egy-egy szakasz megformálása a regényekben is komoly művészre vall, de gyakran fenyeget az állóképyszerűség, mert ritkán teremt olyan különböző értékrendeket és nyelveket, amelyek párbeszéde feszültséget rejt magában, és így lehetővé teszi a helyzet átalakulását másik helyzetté, mely elengedhetetlen a cselekmény szerves kibontakozásához. Az állóképyszerűséget úgy próbálja álcázni, hogy kész formulákhoz folyamodik, s az a benyomásunk, hogy prózairodalmunk egyik legkiválóbb stilsztája olcsó hatásokra törekszik.

Példaként a *Vendégjáték Bolzanóban* (1940) című regényre hivatkoznék, mert e könyv egyaránt szemléletesen mutatja Márai erőseit s fogyatékoságait. Ha egy szóval kell jellemezni, talán a retorikus jelző illik a legjobban rá, rossz és jó értelemben egyaránt. Azért ebben a sorrendben, mert a rendkívüli szóbőség, a hasonlatok túlburjánzása főképp a regény első harmadában, az elnyújtott bevezetésben zavar. Attól a pillanattól kezdve, hogy a velencei börtönből Bolzanóba szökött, negyvenéves Giacomónak eszébe jut öt évvel korábbi, sikertelen párbaja Párma grófjával Franciskáért, a retorika már értelmet kap. Annak idején a lány hiába várt Giacomóra, s férjhez ment az öreg grófhoz. Most ennyit ír Giacomónak: „Látnom kell téged.” A futárt elfogja a gróf, ő kézbesíti a levelet. Kimerítő szövegelemzést ad felesége „műalkotásáról”, majd szerződést ajánl: egy éjszakát Franciskával tölthet a férfi, azzal a föltétellel, hogy vendégjátékával ki is ábrándítja magából a nőt.

Látogatója távoztával Giacomo hatalmas önmegszólító magánbeszédbe fog, miközben női maskarába öltözik. Fiatal fiú álarcában keresi föl a harmadik. Őt a bosszú vezeti. Célja az, hogy most már örökké elérhetetlen maradjon. Hajnalkor elhagyja a férfit, anélkül, hogy bármi is történt volna közöttük. Giacomo nem tart igényt a gróf jutalmára, és Bolzanóból távozta előtt levelet ír vetélytársának, arra kérvén, tudassa nejevel, hogy az Igazi addig él csak, amíg ismeretlen marad, s így voltaképp az ő akarata szerint alakultak az események. A gróf, Giacomo s Franciska magánbeszédei a legnemesebben szónokiasak, és a szinonimákban tobzódó nyelv kettős szerepet játszik: egyrészt a személyiség öntörvényűségét hivatott sugallni, másfelől eltakarja a lényegét, mely kifejezhetetlennek tűnik föl. Minél több a szó, annál hozzáférhetlenebb a jelentés. Ez a bonyolítás sem szüntetheti azonban meg a benyomást, hogy a regény végétől is a ragyogó magánbeszédnek egymásutánja.

5. Önellentmondás

Azt mindazonáltal hiba lenne tagadni, hogy még a kevésbé sikerült, egyenetlen művek is önmagukon túli jelentőséget kapnak azáltal, hogy részei egy rendkívül egységes életműnek. A *Vendégjáték* hőse azért kényszerül mindenhol menekülni, mert semmiféle közösség törvényeihez nem tud alkalmazkodni. Ez a magatartás az önéletrajzi kötetek leggyakoribb témái közé tartozik, ami ismét megerősítheti azt a föltevést, hogy az író regényeit kell az önéletrajzi művek függvényeinek tekintenünk, nem pedig fordítva.

Márai „jellegzetesen polgári lázadónak” nevezi magát (Napló [1968–1975]. 45. o.), s ez az önmeghatározás ellentmondást rejt magában. Mivel soha nem tudta föloldani ezt az ellentmondást, és Goethe elvét vallotta, mely szerint „az embernek saját sorsát kell megélni”, „mert a Végtet nem tűri el, ha valaki természete ellen cselekszik” (Napnyugati őrárat, 51. o.), mindvégig vállalta azt a kettős tudatot, melynek korai megfogalmazása így szól: „szemléletemben, életmódomban, lelki magatartásomban polgár vagyok, s mindenütt hamarabb érzem otthon magam, mint polgárok között; anarchiában élek, melyet erkölcsellenek érzek, s nehezen bírom ezt az állapotot.” (Egy polgár vallomásai, I. 252. o.)

Az *Egy polgár vallomásai* két részének kapcsolata némileg az *Esti Kornél* kötetnek és a *Tengerszem* „Esti Kornél kalandjai” fölíratú szakaszának viszonyára emlékeztet, amennyiben az első kötet kitörésről, a második viszont az elszakadás hiábavalóságáról számol be. Noha idegen az alaptermészetétől a „Pflichtgefühl”, nem képes szabadulni tőle, másrészt viszont polgár léteire bármennyire is mélyen közösségi, szellemi emberként közösségellenes, a maga belső törvényei szerint él, mindig vendég a közösségben, örök menekülő. Gyerekfővel a cselédekkel érezte rokonainak, azért lett újságíró, hogy kilépjen osztályából, 1947-ben azt írta a földreformról, hogy „a magyar nép életének ez a legnagyobb eseménye”, (Napló [1945–1957]. 4., 6. o.) sőt végleges kivándorlása után még Marxot is védelmébe vette, elismeréssel adózott neki azért, ahogyan az elidegenedést elemezte, s így érvelt: „Száz év előtt feltehetően én is vörös zászlóval menetelek a Bond Streeten és üvöltve követelem, hogy végezni kell a gyalázatos rendszerrel, amely állati sorban tart dolgozó embereket.” (Napló [1968–1975]. 149. o.) Álláspontja nem változott az évek során: ironiával szemlélte, művészetellenesnek, sőt hanyatlónak vélte a polgárt s a tőkés gazdálkodást, de mindig visszatért a liberalizmus és a szabad vállalkozás eszményéhez.

Hasonló kettősség vehető észre abban, ahogy magyarság és európaiság viszonyát látta. „Nemzeti nyelven az emberiségnek írni... Ez az irodalom” — jelentette ki 1982-ben (Napló [1976–1983]. 153. o.), ám semmi okunk sincs, hogy mást lássunk e nyilatkozatban, mint föloldhatatlan ellentmondás vállalását. Mélyen hitt a világirodalom létében, azért is olvasott rengeteget, hogy ne váljék térben s időben vidékiessé, tájékozódása még történész és elméleti irodalmár kortársaira is kiterjedt, Braudeltől Northrop Frye-ig, de nem bízott a fordíthatóságban — e tekintetben is hű maradt Kosztolányi elveihez.

Fiatalkorában céltalan vándorként kelt útra, de hamarosan belátta, hogy lélekben nem lehet elutazni. A harmincas években még azért látogatott Nyugat-Európába, mert Hitler s Mussolini világának ellenszerét, az értelem s a civilizáció önfegyelmező erejét kereste ott, a második világháború után azonban már nem hozott haza onnan mást, mint „növekvő szolidaritást rongyosságunk iránt.” (Európa elrablása, 152. o.) Az, hogy nem sokkal e nyilatkozata után végleg elhagyta Magyarországot, nem igazán meglepő, hiszen a polgárral szemben fölhozott érvei ellenére sem tudott elképzelni jobb társadalmi berendezkedést a polgárinál, és a korábbiakhoz hasonlóan 1948-ban sem változtatott elvein a politikai helyzet hatására.

Távolról sem vállalta könnyű szívvel az önkéntes száműzetést. „Nagyon nehéz emigránsnak lenni, ha a számkivetettet nem fűti az elhagyott haza ellen füstölő harag...” — állapítja meg 1951-ben, (Napló [1945–1957]. 147. o.) s több mint két évtizeddel később így tekint vissza a távollét hosszú időszakára: „Az elmúlt negyedszázadban ritka

volt a nap, vagy az éjszaka, amikor nem gondoltam Magyarországra: mindig szolidaritással, felelősségérzettel.” (Napló [1968–1975]. 181. o.)

Míg a regényekben olykor kísért az állóképszerűség, a *Naplónak* éppen a feszültség a lényege, a vita, melyet a polgár folytat a művésszel, az európai a magyarral, a kivándorolt egyfelől a kevéssé polgárosult régi Magyarországgal, másrészt azzal a politikai rendszerrel, amelyet nem volt hajlandó vállalni. „Akármilyen bonyolult ez a per, melyet a magyar társadalommal folytatok: mégis, föltétlenül hozzájuk tartozom, hibáik az én hibáim is, bűneik az én bűneim is. Ha elpusztulnak, együtt pusztulunk” — szögezi le 1951-ben (Napló [1945–1957]. 144. o.), és a következő évtizedekben is állandó küzdelmet folytat egy sor olyan kérdéssel, melyek egyikére sem tud választ adni.

Miért nem vett tudomást a külföld a magyar irodalomról, mi volt az oka Trianonnak és hogyan magyarázható a hazai polgárság gondolkozásmódjának visszhangtalansága a társadalomban? Az efféle talányok a *Föld, föld!*... (1972) című emlékezőkés lapjain is visszatérnek. Ez a könyv azt a folyamatot követi nyomon, melynek végén Márai úgy döntött, hogy elhagyja az országot. Élesen és végérvényesen elutasítja az 1945 utáni évek változásainak irányát, de a kivándorlást is reménytelennek ábrázolja. „Vidéki származék vagyok Nyugaton, mert magyar vagyok. Egyéni sorsom alakulhat tetszetősen; ez nem változtat azon, hogy örökké csak megtűrt, eltűrt, befogadott idegen leszek itt.” (Föld, föld!... 218. o.) Ennek a lemondásnak azért van súlya, mert aki megfogalmazza, a Nyugathoz akart tartozni, de egyúttal tisztában volt azzal, hogy a magyarság vágyakozása a Nyugat iránt történelmileg mindig hiú ábránd volt, sőt hajlott arra a véleményre, hogy a Nyugat nem is szolgált rá a csodálatra. „Néha úgy tetszett, a Nyugat közel van... csak meg kell szólítani és felel. De igazában soha nem felelt. (...) Nyugatról jöttem vissza és orromban, idegeimben hoztam haza azt a dermesztő közönyt, ripók ellenségességet, arrogáns fölnyit, amivel ez a Nyugat szemlélte Kelet-Európa sorsát.” (Uo. 248–249. o.)

Márai önámítás nélkül fejezi ki a kivándorolt tudathasadását, hiszen már azelőtt is élesen látta a hazájától távol élő ember helyzetét, mielőtt Nyugatra költözött. A második világháború után azt írta, hogy az ilyen eltávozottak „ég és föld között élnek, mozognak a kis körzetben, ahová beszorította őket a sorsuk, marják egymást, az otthon és a távolság...” (Európa elrablása, 18. o.), korábban pedig így jellemezte otthontalanságát: „Két világ között élek, egyik sem fogad el teljesen, egyikhez sincs feltétlen utam. Mit tehetek? Bele kell nyugodnom.” (Napnyugati őrjárat, 16. o.)

Polgári közösség és anarchista egyén, Nyugat és magyarság viszonya mellett még egy kettősség vonul végig Márai életművén, melynek összetevőit talán a hatalom és a civilizáció szavakkal lehet megjelölni. Itt is eldöntetlen vaglyagosságot állít föl, mégpedig nemcsak önéletrajzi köteteiben, de egyik legjobb kései regényében is.

Ez a mű, az *Ítélet Canudosban* (1970), első pillanatra olyan eszmeregényekhez hasonlít, mint Huxley későbbi korszakának szépirodalmi kísérletei közül az *After Many a Summer Dies the Swan* (1939, magyarul „És múlnak az évek” címmel adtak ki) vagy az *Island* (Sziget, 1962). A rokonság azonban látszólagos és félrevezető. Huxley művei hamis és helyes értékrendet állítanak szembe egymással, az *Ítélet* viszont függőben hagyja a szembeállítás két felének értékelését. Maga a cím is kétértelmű: egyrészt az értelem ítéletére vonatkozik a misztika s a vakhit fölött, másfelől a társadalomból kivonultak ítéletére a hatalom szervezte civilizáció fölött.

Márai ezúttal fölülemelkedik monologikus hajlamán, ami annál is inkább figyelemre méltó, mert ugyanakkor megtartja az énformájú elbeszélést, sőt egyenesen hangsúlyozza, hogy az önéletírás megemelt, regényesített változatát veszi alapul. Egy tanú ötven év távlatából meséli el azt, miként is hallgatta ki Brazíliában, 1897. október 5-én Bittencourt marsall, a polgári demokrácia fölvilágosult híve, azt a nőt, aki kényelmes és civilizált életet hagyott maga mögött, hogy a társadalomból kivonultakhoz csatlakozzék, s elfogadja a tanítást, mely szerint „azt, ami rossz, a betegséget és a halált, nem gyógyítani kell, hanem el

kell fogadni, mert a rosszban erő van és az ember erősebb lesz a rossztól". (2. kiadás, München, 1981. 147–148. o.)

A Canudos nevű helységben összegyűlt megszállottak nem ismerik az időt és a célt, tagadják az intézményeket és az utolsó ítéletet várják. Lawrence vagy Huxley a civilizáció helyeselt bírálataként üdvözlőné az efféle hiedelmet, Márai azonban a *Napló* lapjain megfogalmazott egyik önellentmondása jegyében értelmezi a civilizáció ellenzóját: a misztika iránti bizalmatlansága kerül szembe az önrendelkezés tiszteletével. Regénye ezért több tanmesénél. Canudos lakóinak világa értelmetlennek, fölfoghatatlannak, sőt ördöginek tetszik a marsall nézőpontjából, az elbeszélő azonban mégis tanácstalanul áll vele szemben, valami titkos vonzóerőt is sejt a tőle idegen megszállottságban. A mindössze négyórányi történes során a rend erői pokolian kegyetlennek bizonyulnak, az értelem elutasítása viszont kiirthatatlannak látszik, s a regény egésze Joseph Conrad démonikus világát idézi föl — jellemző, hogy Márai évtizedeken át, időről időre hangsúlyozta csodálatát a lengyel-angol író művészete iránt.

6. Hitetlenség

„A nem misztikus, nem is távolságtartó, de nyitott szemű, tudatos, szeretet irányította belenyugvás az egyetlen érzés, amelyet lehetetlen hamisítani.” Conrad önéletrajzi művének ez az alaptétele alighanem jelzi azt, ami közös a két író világképében. Márai is higgadt lemondással veszi tudomásul, hogy nem képes úrrá lenni az ellentmondásokon.

Nem hisz fejlődésben, mert meggyőződése, hogy minden haladás hanyatlást is von maga után. A regényei többségében kísértő állóképszerűség is összefügg azzal, hogy végső soron egyensúlyt tételez föl a világban, egymást semlegesítő mozgásokkal magyarázza a sorsot, önéletrajzi köteteinek pedig alapgondolata, hogy az idő nem teszi bölcsőbbé az embert, az öreg nem tud többet a fiatalnál. Történelemben sincs bizodalma; mélyen átéli azt a bírálatot, mellyel Nietzsche illette a célelvű történelemlétfőfogásokat. Megveti az 1914 előtti s 1919 utáni Magyarországon uralkodó „atyafiságos hierarchiát”, de olyan parlagiság megnyilvánulását sejt benne, mely állandóan újratermelődik. 1945 után is az „Önállósult Hivatallal” találja szemben magát, és bizonyos abban, hogy az 1948-ig bekövetkezett politikai változások sem szüntetik meg az ellentétet Hatalom és hozzáértés között, melyet hűbéri örökségnek tart, a magyar társadalom legnagyobb fogyatékoságaként jellemez.

Püves könyvének (1943) ajánlása a nagy kétkedőnek, Montaigne-nek szól s a hitetlen sztoikusoknak, akik Kosztolányihoz is oly közel álltak. Azért vonzódik hozzájuk, mert ő is képtelennek látja az életet; megítélése szerint az emberek között nincs megértés, és így ok és cél nélkül kegyetlenkednek egymással. A fönnálló, bekövetkezett helyzet lemondó tudomásulvételét hanyatlástudata indokolja; ha észrevehető különbség a *Napló* korai s későbbi részei között, akkor azt főként a megvilágosodásban lehet érezni, hogy a tevékenységet mozgató célértékek: család, haza, műveltség s hírnév egyre elérhetetlenebb ködképekké válnak. Valahányszor leír egy igazságot, általában a vele ellentétes igazságot is megfogalmazza, így leszögezi, hogy a forradalomban nem, csakis a nevelésben bízik, de rögtön hozzátesszi, hogy nem hisz az emberek erkölcsi javíthatóságában. Osztyja Rousseau első dionni értekezésének borulátását; ő is úgy látja, hogy a műveltség nem járult hozzá az erkölcsi fejlődéshez. Kísért az örök visszatérés, mert a világ soha nem tanul, következőképp még az is kétséges, van-e a szellemi tevékenységnek önmagán túli célja. Az 1948 utáni évtizedekben azért válik a napló Márai központi műfajává, mert csakis ez a forma teszi lehetővé az írói munka értelmébe vetett hit állandó megkérdőjelezését.

Hasonló kétely jellemzi a kereszténységgel szemben tanúsított magatartását. Már az *Egy polgár vallomásaiban* tagadólagos a mérleg, amelyet e kétezer éves örökségről készít. Hálás az egyházi nevelésért, de végső soron idegen tőle a vallás, mert nem hisz lényeges vétkek, hibák helyrehozhatóságában. 1954-ben tett kijelentését — „Lehetetlen belenyu-

godni, hogy akadjon ember, aki nem hisz Istenben" — (Napló [1945—1957]. 235. o.) nem szabad félreérteni, mert ez a nyilatkozata is föloldatlan önellentmondás egyik összetevője, ellenpárját könnyű megtalálni annak hangoztatásában, hogy a művészi tevékenység nem fér össze a vallásossággal, „az író nem lehet vallásos, sem hazafias, sem szocialista, — minderről írhat, de soha nem azonosíthatja magát egyetlen ilyen illúzióval.” (Napló [1968—1975]. 223. o.). Nem véletlen, hogy katolikus neveltetése ellenére a protestáns Gide naplóját tekintette példamutatónak a maga számára, mert az ő meggyőződésében is ugyanaz a kettősség figyelhető meg, amelyet a francia író így foglalt össze: „Hitetlen vagyok. Soha nem leszek istentelen(impie)”.

Hitetlenségére éles fényt vet *Erősítő* című regénye. Ez a mű is énformájú elbeszélés, ami ismét hangsúlyozza a kapcsolatot a vele egyidejű önéletrajzi művekkel. Hőse karmelita szerzetes, akit Avilából Rómába küldenek, hogy erősödjék a hite. A Szent Városban megismeri az inkvizíció munkáját, beszél Giordano Brunóval kivégzése előtt, majd félúton hazafelé, Genfben — látva Kálvin rémuralmát — úgy dönt, nem tér vissza Spanyolországba. Erről értesíti egy társát, s mi ezt a szellemi végrendeletszerű beszámolóját olvassuk.

A fikatív levelet lábjegyzetek egészítik ki, amelyek a XX. századra vonatkoznak, azt sugallván, hogy a történelem inkább körforgáshoz, mintsem valamilyen irányba haladó fejlődéshez hasonlít, s egyúttal arra engednek következtetni, hogy az *Erősítő* közelebb áll a célzatosan megírt példázathoz, mint az *Ítélet Canudosban*. Az inkvizíció szelleme megköveteli, hogy még a gyerekek és a szülők is kémkedjenek egymásra, vagyis minden emberi kapcsolatot kitöröl. A hangsúly nem is elveken, de magán az üldözésen van. „Mindenki gyanús, aki nem üldözi tevékenyen az ellenséget” (*Erősítő*, 1975., 42. o.) és kizárólag hatalmi kérdés, ki számít hívőnek és ki az eretnek.

Ismét egy tudati állapot leírását kapjuk, akár a majd fél évszázaddal korábban írt *Zenidülőkben*, ami ismét azt a föltevésünket erősíti meg, hogy Márai regényei — néhány kivételt leszámítva — könnyűszerrel levezethetők önéletrajzi műveiből. Az *Erősítő* is példával szemlélteni a *Napló*ban visszatérő tételt hatalom és hozzáértés, indulat és értelem ellentétéről. A hatalomná szerveződő eszme Márai szerint mindig megszünteti önmagát, mert a hatalmat nem lehet összeegyeztetni az értelemmel. Tudás és hit az ő szemében kizárja egymást, a szerves kultúrát nemcsak a forradalommal, de bármiféle megváltással is ellentétesnek véli. Ez teszi érthetővé egyik kivételesen heves kifakadását: „Valahányszor azt hallom, vagy olvasom: Isten annyira szerette az embereket, hogy egyszülött Fiát adta a világ megváltására — indulat és ellenérzés tölt el.” (Napló [1968—1975]. 142. o.)

Nihilista művész abban az értelemben, ahogyan Nietzsche használta a szót, „Ich habe mich oft gefragt und keine Antwort gefunden / woher, das Gute und das Sanfte kommt / weiss es auch heute nicht und muss nun gehen” — idézte a XX. századnak talán legnagyobb hitetlen lírikusát, Gottfried Benn-t, akinek verseiből már korán fordított. Önéletrajzi művei tanúsítják, hogy az ő nihilizmusa sem volt kevésbé megszenvedett. Az *Európa elrablásától* a *Napló* legutóbbi kötetéig rendkívül keményen állt szembe „a Semmi jéghideg fuvalatával”, higgadtan vett tudomást arról, hogy nincs megérkezés. Azért is érezte legközelebb magához az önéletrajzi műfajokat, mert úgy vélte, az önéletrajzi én léte csak megszakad, míg a regényhős sorsa beteljesedik és így célképzetet sugall, amelyet ő hamisnak ítélt. Minden történelembőlceletben rejtett hittant gyanított, és sem Istenben, sem Természetben nem tudott hinni. Az elvesztett hit nyomán elkezdett úrt az emberi alkotó tevékenységgel próbálta kitölteni, benne kereste a nihilizmuson túli értékrendszer esetleges alapját. „Csak egyféle -szabadság- van — állította —: az alkotó ember akarata, amikor munkája fölé hajol.” (Napló [1945—1957]. 27. o.) Hét évtizedes pályafutása során ehhez az eszményéhez igyekezett hű maradni, azáltal, hogy rendkívüli következetességgel gazdagította a magyar nyelv árnyalatainak körét. Némely művei valószínűleg mulandó hatásúnak bizonyulnak, de legjobb művészi teljesítményei a magyar prózaírás élvonalába emelik, kínzó önellentmondásokat kegyetlenül megfogalmazó önéletrajzi műveinek sora és rendkívül következetes értékrendet képviselő életműve mint egész pedig olyan örökséget jelent, melynek alapos mérlegelése nélkül aligha lehet fönntartani a magyar irodalom, sőt művelődés folytonosságát.

A Vigilia beszélgetése

Makovecz Imrével

— *Tételezzük fel, hogy az olvasó ismeri az utóbbi időben töled megjelent nyilatkozatokat, s ha nem is fogjuk kikerülni azt, hogy építészetről általában és magyar vonatkozásban beszéljünk, fő tárgykörünk most mégis a templomépítéset, egyházi építészet lenne. Az első kérdés nyilván az, hogy miért nem építettél eddig templomot?*

— Azért nem építettem templomot, mert nem kaptam rá megbízatást.

— *És miért nem kaptál?*

— Azt tulajdonképpen nem tudom. Ennek sokféle oka lehet, egyik oka talán egy nagyon egyszerű, praktikus dolog: hogy az kap templomtervezésre megbízatást, aki már csinált templomot, ez egy meglehetősen nehéz ugrató. A második talán az, hogy az a mentalitás vagy stílus, amelyik jellemző a magyar egyházművészetre — s ebben nem különbözik lényegesen a többi európai egyháztól — rendkívüli módon eltér attól, ahogy én házakat építek.

— *Bár érdekes lenne az első ok is: arról a mechanizmusról beszélni, ahogy emberek kiválasztódnak vagy elvettetik egy feladat kapcsán, most nyilván fontosabb feleleted második része. Miben látod az ellentétet aközött, amit te követsz, s amit magyar — illetve tulajdonképpen nem csak magyar — egyházművészeti orientációnak nevezel?*

— Tehát mi az, amiben azt lehet mondani, hogy az európai egyházművészet — bármelyik országról legyen szó, olaszról, németről, magyarról — nagyon hasonlít? Azt mondhatom, hogy mindegyikre jellemző egy szárazság, tehát valamely fegyelmezett egyszerűsége való törekvés, a színeknek általában rendkívül mértéktartó (tehát az enyhe, úgynevezett pasztellszínekre korlátozódó) használata egyik oldalról, másik oldalról pedig — ha például a festészetre gondolunk — mindig gondosan figurális, és mérsékelt absztrakt ábrázolás elegyítése, hogy azért „modern” is legyen. Építészetükre is nagyjából ugyanez a kettősség jellemző: tehát enyhén klasszicizáló, egyszerű, hogy modern is legyen, hagyományos is, tetszetős is legyen. Olyan gondolkodásmód ez, mely szolidásra törekszik ugyan, de eredménye — sajnálom, ha kritikám szélsőségesnek hangzik — katasztrofális: összhatásában tudniillik édeskés lesz.

— *De hogy fér össze az „édeskéség” az „egyszerűség, szolidág” igényével?*

— Mert ezek a templomok noha tömegükben, alaprajzi elrendezésükben valóban szolidaknak mondhatók, ugyanakkor belül túldíszítettek. A legegyszerűbb templomfestés sem adja ma már a rózsaszín, a világosszürke, az enyhén-kék és hasonló színek együttes használata alatt. Ma már szinte nem látni fehér templomot — ha csak nem a műemlékfelügyelőség foglalkozik egy templommal —, még ott sem, ahová igazán az való.

— *Mert bepiszkolódik...*

— Hát igen. Lehet. De annál rosszabb, ha egy olyan háziasszonyi szemlélet dönt ebben a dologban, hogy a piszkos rózsaszín szebb, mint a piszkos fehér...

— *Én csak magyarországi templomokat ismerek, de én éppen a fordítottját láttam annak, amit te elmondtál. Keresett, erőltetett alaprajzok, nem szolid és nem bagymányos, hanem blöffangosnak szánt megoldások és semmi díszítés. Például gondolok egy olyan templomra, amelyik egyszerű, négyzetes elrendezésű, csak éppen az oltár az egyik sarokban van, és minden úgy van elhelyezve, hogy a sarok felé irányuljon. Vagy egy ferde téglalap és Isten őrizze, hogy az oltár középen legyen.*

— Tehát mondjuk a szimmetriától való félelem... De ez is egy óvatos kis — mondjuk: kamaszos — gesztus. Mert attól félek, hogy akik úgy döntenek, hogy egy templom aszimmetrikus elrendezésű legyen, például az oltár esetében, azoknak kevés fogalmuk van a szimmetria igazi, eredeti tartalmáról, s kevés az aszimmetria tartalmáról is. Mert mit jelent, ha egy lényegében szimmetrikus térben az oltár is szimmetrikus helyen van, de gondosan vigyáznak arra, hogy az oltár egyik oldalán legyen a gyertya (az is alacsonyan), és a másik oldalán a virágcsokor? Holott a gyertyának természetesen mindkét oldalon kellene állnia, hogy világítson és hogy legyen, nem beszélve arról, hogy az átváltozást mindkét oldalról kell az élő fénynek megvilágítania, és nemcsak az egyik oldalról; hogy a papot a meleg fénynek körül kellene vennie; hogy a fénynek, a természetes, meleg fénynek nem esztétikai tartalma van egy oltár esetében, hanem szubsztanciális.

— *Nem. Mert leszoktak arról, hogy körüljárják az oltárt. Mert ha arról van szó, hogy akarta megtenni, amivel úgy gondolta, hogy nem sérti a templom bagymányos értékeit, de azért egy kicsit mégis megcsinál abból, amit másoknál látott?...*

— Igen, de ezek a megoldások nagyon sokszor erőltetettek és értelmetlenek. Például egy kis barokk templomban, amelynek az oltára természetesen barokk oltár volt, ott a diadalív alá beerőltetni egy szembemiséző oltárt, de meghagyva a pasztofóriumot a saját funkciójában, véleményem szerint értelmetlen. Még ha az egész templomot rendeznék át ennek megfelelően, az sem hozott volna eredményt, mert ezekből az épületekből centrális építményt csinálni reménytelen. Amikor pedig az ilyen helyzetben valaki betett egy szembemiséző oltárt, úgy, hogy nem lehetett tisztességesen körüljárni, de ezt az oltárt megpróbálta — megint nagyon óvatosan — neobarokk stílusban kialakítani, akkor ez olyan eredményt hozott, ami számomra elviselhetetlen. És szerintem, ha a papokat és a ministránsokat megkérdeztük volna, valószínűleg nekik is, praktikusan is, elviselhetetlen lett volna.

— *Nem. Mert leszoktak arról, hogy körüljárják az oltárt. Mert ha attól van szó, hogy most a pap a biveknek miséz, akkor az oltár majdhogynem egy értekezleti asztal funkcióját tölti be. Akkor nem is szükséges, hogy asszisztencia legyen, a pap elfér az oltár túloldalán, a ministráns szinte fölösleges teher.*

— Én alapjainál kezdeném ezt a dolgot. Azt mondanám, hogy a templom, az épület, a benn lévő emberekkel, a szertartások eszközeivel, nem illusztrál. A templom nem basonlat. A templomnak ilyen értelemben nem szabad „szépnek” lennie. Újra elő kellene venni bizonyos egyszerű evidenciákat. Hogy a templom az Isten háza. Ha valaki ezt a szó legszorosabb értelmében elhinné egy másodpercre, akár sokadmagával, akár egyedül ül egy templomban, térdre kellene roskadnia, vagy talán még sokkal inkább, régi szerzetesszokás szerint arccal a padlóra kellene esnie. Nem tudok másból kiindulni, mint ebből. Az oltár nem szubjektív esztétikai ízlések kiszolgálására alkalmas hely, hanem egy mágjának — nem baj, hogyha ez nem éppen elfogadott kifejezés ebben a pillanatban —, egy mágjának a helye.

— *Mit jelentsen itt a „mágia” szó?*

— A „mágia” szó azt jelenti, hogy a pap üres edény, amelyen keresztül ami megszólal, az a Szentléleknek a szava. Ha ezt egy másodpercre valaki komolyan gondolja, akkor a papban hatalmas erőnek kell lennie, hogy a saját személyiségét képes legyen összetartani ebben a

funkciójában. Az embereknek pedig a mise üdvörténetet jelent, azaz nem evilági történet, illetve az evilág minden pillanata átváltozásának létrejöttét, ott, az oltáron, illetve az oltárban. Ezért nem mindegy, hogy az oltár miből van: az olyan oltárt, amely valamilyen irányban mutat valamit, és a másik oldalon olyan, mint minden színház színpada hátulról, az nem oltár. Az oltár szubsztanciálisan legyen az, ami. Az oltár tehát nem lehet deszkából, fölcifrázva. Az oltár vagy kő, vagy nem véletlenül kiválasztott nemes fa, vagy föld, vagy bármi olyan, aminek a szubsztanciájával kapcsolatosan nincsenek kétségeink, hanem tudásunk van. Ugye azt valljuk, hogy az oltáron megtörténik valaminek az átváltozása. Végletes átváltozása. Azaz tehát a kenyér testté és a bor vérré változik. Olyan értelemben, ahogyan Krisztus feltámadott. Nem olyan értelemben csak, ahogy meghalt, hanem ahogy feltámadott. Ahogy nincs fogalmunk, vagy csak elképzeléseink vannak az átalakult Krisztus-test szubsztanciájáról, ugyanúgy vannak — vagy nincsenek — fogalmaink a pékáru és a szőlőlé átváltozásáról. Ha ez nem a megfelelő szimmetriában történik — amely a megszentelt emberi test legalapvetőbb tulajdonsága —, akkor *valából* egy hiba van azon az oltáron. Ugyanaz a hiba, ami le van írva Goethe Faustjában, amikor is kutya képeben be tudott jönni a Sátán a szobába, mert a boszorkányűző pentagrammának nem volt lezárva az egyik sarka. Mert egy kicsi hiba történt egy jellel. A jel tehát, bármilyen legyen egy templomban, nem egy esztétikus vicc, nem egy művészi alkotás — most pejoratíván használtam e szót —, hanem a jel élőlényhez hasonló; valamely, számunkra mérhetetlen fontos, az ősoktól és a tanításokból átvett olyan *anyag*, amelyiken nem lehet ízlésbeli kategóriákkal változtatni.

— Ezt éppen az egyházban nem is olyan nehéz megérteni, hiszen itt a jelnek eleve, rendeltetészerűen van egy olyan tulajdonsága, hogy jelzi és megvalósítja azt, amit *bordoz*. Ez egy olyan meghatározás, amit már az első hittanórán megtanul mindenki — ha minden rendben van. Ha ezt nem vesszük komolyan, akkor a vízzel biába öntik le a gyermeket, akkor ez csak egy jelkép.

— Akkor nedves lett csupán. Így van. Hogyha a templom Isten háza, akkor a templomot nem lehet — tudom, hogy sok mindennek és mindenkinek ellene mondok — rácsos tartóval lefedni, tehát ugyanolyan ipari termékkel, mint amilyen ipari termékkel egy autóbushangárt vagy egy ABC áruházat. Ha ugyanolyan jellegű ipari termékkel van lefedve egy templom, és ugyanúgy — mondjuk — előre gyártott faelemekkel készül, mint amilyen a mai, 20. század végi magyarországi technológia, akkor ebben az épületben nem történt meg az az eleve átváltozás, ami a civilizációt és a természet anyagait érinti, ami szükséges ahhoz, hogy az Isten befogadására alkalmas legyen. Tehát egy bizonyos *tudásnak* a jegyében át kell alakulnia az anyagoknak ahhoz, hogy alkalmassá váljanak az Isten befogadására. Emiatt az építészet sohasem volt populáris műfaj. Az építészetet mindig beavatottak művelték, olyanok, akik a *legfontosabbakat* tudták az anyagokról és a szellemiekről, méghozzá az anyagok és a szellem közti konkrét kapcsolatról. Ha nem áll össze tehát az épület egy kanonikus testté, ha az az épület-test dilettáns, nem alkalmas az Isten befogadására. Ráadásul meglehetősen nehéz sorsú élőlények vagyunk, egész életünkkel el kell viselni egy különös kettősséget, amelyben élünk: test és lélek, vagy szellem és anyagság állandó belső küzdelmét. Az építészetnek pedig, mióta építészetről szó van, mindig az volt az egyetlen igazi és neki való kaland, hogy hogyan tudja az eget és a földet összekapcsolni. Tehát hogy egy *tető* milyen és az leképezi-e az eget — nem úgy, hogy be van csillagokkal festve, hanem valami más módon —, lehatárol-e a kozmoszból valamilyen megszentelt intimitást.

— Nem ez itt az egyik nagy nehézség, hogy egyszerre legyen intim és fenséges?

— Nem, mert az az érzésem, hogy ez a kereszténység lényege is.

— *De ezt a fenséget nem hajlandó semmilyen tekintetben a 20. századi ember elfogadni. Egy nemzet nem tudja önmagát elfogadni a fenségben, a Himnuszt már nem tudja megballgatni, mert túl fenséges...*

— De nekem vannak ellenkező tapasztalataim is. Nem templomokról, hanem faluházakról. Ha egy faluháznak — tehát ahol az emberek összejönnek bármilyen gyűlésre —, belmagassága 3 méter, és a hossza, mondjuk, 30, és a szélessége 15 méter, akkor ez egy szuterén-tudatot hoz létre, egy pince-tudatot. Nem beszélve ennek akusztikai következményeiről. Ha ezt telehajtják emberekkel és azok elénekelnék valamilyen mozgalmi dalt, vagy netán a Himnuszt, ebben nem jól szól. Ebben nem szólhat. Hogyha emberek nagyobb létszámú társaságát befogadó épületről van szó, annak méltóságosnak kell lennie. Mert kijár az embernek a méltóság. Egyénileg és közösségét tekintve is. Csináltam olyan faluházat, ahol ez a méltóság építésetileg az ember számára biztosítva van. És nagyon sok konkrét tapasztalatom van arról, hogy itt másként szól a Himnusz. Mert ott lehet lenni, és ha sok ember összejön, és nem hazudnak nekik túlságosan sokáig, akkor alkalmassá válnak a fenség befogadására. Egy templom biztosíthatja az emberek számára valamilyen úton-módon azt, amiről most beszéltünk, és mindezt pedig a kozmoszból kihasítva, elvéve a kozmoszból, és létrehozva egy új kozmosznak a lehetőségét, mely az emberre van bízva a megváltás óta. Persze így, beszélni erről könnyű.

— *Éppen a napokban hallottam egy érdekes előadásban azt, hogy a jeruzsálemi templomot a korabeli hitmagyarázók két értelemmel látták el: azon kívül, hogy az Isten lakóháza, egyben az emberi test felnagyított képe, és a kozmosz lekicsinyített képe.*

— De hát egy sokkal közelebbi példát is tudunk találni, ami azt hiszem, nagyon tanulságos és érdekes. Ez pedig egy sajátos szerkezetű építmény, amelyet egy nagyon magas civilizációjú és kultúrájú nép hozott létre, aki állandó fluktuáló vándorlásra volt kényszerítve, és ezért kénytelen volt egy zseniális szerkezetet kitalálni, melyet pillanatok alatt össze tudtak állítani, minden szélnek és minden radikális igénybevételnek ellenáll. Ez egy — bocsánat a terminus technicusért — úgynevezett utófeszített szerkezet, amelyik oldalirányból egy rács körülhúzásából áll, teteje pedig küllőszerűen egy bizonyos opeion beiktatásával hozható létre percek alatt. Ez az úgynevezett jurta, amely leképezi az eget, ami az ember fölött van; szigorúan betartva délről nyílik a bejárata, az opeion pedig nemcsak a füstnek a távozására alkalmas, hanem napóra funkcióját is ellátja. Lehetetlen, hogy ezt a nagyon egyszerű, nagyon primitívnek látszó szerkezetet egy olyan nép hozza létre, amelyik mindig nomád volt. Olyan tapasztalatok vannak benne, amelyeket csak a stabil építészetből szerezhetek meg, olyan summázatai egy magasrendű építészetnek, amelyet mondjuk kunyhólakók, akik földbe túrtak maguknak lukat, vagy barlangban laktak, nem tudnak létrehozni, mert nincsen hozzá képzetük, preconcepciójuk. Ez a jurta, vagy mindegy tulajdonképpen, hogy milyen nevet adunk neki, ez a nagyon egyszerű centrális épület is képes volt magába foglalni a kozmosznak és az intimitásnak egy együttes leképezését. Azaz nem feltétlenül szakrális jellegű épületekben is megvolt az az igény, hogy bizonyos archetípusokat fönntartsanak, s ez nagyon tanulságos lehet, hogyha valaki az alapformáját keresi megszentelt épületeknek.

— *A keresztény templom bagyományosan mégis bosszanti elrendezésű lett; ez véletlen, vagy olyasmi, ami időhöz van kötve? Hiszen sokszor halljuk azt a véleményt, hogy minden kornak új és új formákat kell keresnie.*

— Én úgy gondolom, hogy ilyen értelemben az egyház időtlen, és időtlennek is kell lennie. Az egyháznak tartalmánál és hivatásánál fogva magába kell gyűjtenie mindazokat az eseményeket, amelyek fennállása óta, sőt voltaképpen már fennállása előtt is lezajlottak az emberiségben. Az egyháznak tehát nem kell haladnia a korról, ő maga a kor. Engem nagyon idegesít, amikor arról van szó, hogy az egyház régimódi vagy nem; újmódi vagy

nem; engem ki lehet zavarni a világból az úgynevezett beat-misékkel, és mivel tudom, hogy *hogyan* került ez be a templomainkba és milyen célból, ezért én jobban szeretem, hogyha Bach-zenével próbálják meg a hitetlen ifúságot odacsalogatni a templomba, mint mondjuk, ilyen anglonegroid édességgel, dél-amerikai csomagolásban. — En nem ismerem korszerű és elavult templomot. Különb is: ha bármilyen korba megy vissza az ember, akár a kora középkor, akár az ókereszténység, akár a reneszánsz, akármelyik régebbi kör építészetét nézi, én rendkívül fontosnak tartom, hogy az ember addig ne is nézze, amíg magában föl nem állítja azt a hipotetikus álláspontot, hogy egy olyasmit fogok most megnézni, amit életemben soha még nem láttam. Olyannak kell látni egy reneszánsz templomot, mint amit még soha senki a földön nem látott. Különb nem látok belőle semmit. Ha ilyen szemmel nézzük akármelyik korszakot, és megfigyeljük, hogy a templomok az idők során hogyan változtak, akár csak Európában is, akkor azt kell mondanom, hogy a római katolikus egyház (vagy mondjuk: a kereszténység) magába mindig mindent összegyűjtött, és mindig mindent átalakított, és mindig mindent megőrzött. Nézzünk meg például egy ókeresztény, bazilikális elrendezésű templomot, amelyre jellemző, hogy a főbejáratától jobbra-balra egy oszlopsor húzódik végig a földszinten, fölötte pedig egy magas fal fut végig, ami fölött megint van bevilágítás. Ezen a magas falon fölfestett emberek vonulnak végig, keleti irányba. És amikor keletre érünk, akkor ott bezárul az apszissal ez az egész, quasi végtelenedik. Ahogy mi vonulunk be a templomba, vonulnak a falakon régi időknek az emberei, szentek és nem szentek, királyok és mások, mint hogyha a fal egy pillanatra átlátszóvá válna a történelem felé, és átütne a falon az emberiség mindenkori vonulásának a képe. És ráadásul: a templomba való bevonulás nem mindig ment ilyen polgári módon, mint ma, hanem processzió formájában érkeztek az emberek, zászlók alatt, énekelve: így vonultak be a templomba, és elérkeztek Krisztusig. És ez az elérkezés a jövődőt jelentette számukra. Tudjuk, hogy minden kultúrában vonultak az emberek, egy megszentelt vonulással, ki tudja, mire emlékezzve. Ezt a vonulást — amelyik, ha valaki egy kicsit már öreg, tudja, hogy a saját életének képe — egy templom magában hordozza: szeretném hát megkérdezni az okosoktól, hogy ez mennyire elavult és mennyire nem. Lehet a 20. században így gondolkodni vagy nem lehet?

— *Nem lehet, mert számukra nem erről van szó, hanem arról, hogy összegyűlekeznek az emberek és közösségükben megélik a bitűiket. Erre a gyűlésterem a megfelelő kép.*

— Na jó, ha valaki úgy képzei az ókeresztényeket, mint nagyon érett politikusokat, akkor biztos, hogy így van. Dehát *nem így van*. Az Apostolok Cselekedeteiben egy helyütt le van írva, hogy mi történt akkor, amikor a gyülekezetbe belépő egyik ember eltagadta vagyonának egy részét. És odament Péterhez. És közölte, hogy ő mindenét átadta. Péter azt mondta neki: mivel te megcsaltál bennünket, s így magadat is, itt állnak az ajtóban, akik ki fognak téged vinni. És az az ember akkor ott szörnyethalt. Bejött utána a felesége, aki ugyancsak hazudott és azt is kivitték holtan... Ez nem vicc volt, ez nem egy társas összejövetel volt, amelyiken remekül ki lehetett adni a lelkünket és meg lehetett nyugodni, és miután jól kifárasztottuk egymást, utána mindenki holtfáradtan hazament és azt hitte, hogy csinált valamit. Át kellene ütnünk valamit: a saját magunk 20. századi fáradtságát — vagy inkább 19. századi stílusú romantikáját — ahhoz, hogy *valóban* megismerjük azokat az eszközöket, amelyeknek birtokában helyesen tudunk ítélni. Újra kellene tanulnunk a templomépítéshez, berendezéshez, padokhoz, kehelyhez és minden máshoz való reális viszonyulásunkat ahhoz, hogy egyáltalán templomról lehessen beszélni. Az elmondottak alapján jól érzékelhető, azt hiszem, hogy meglehetősen szélsőséges vagyok ebben az egész templomügyben. És ebből nem is fogok engedni, természetesen. *Van* egyébként most már végre templom-megbízatásom, az evangélikus egyháztól, Siófokon. Már le is van alapozva. Fogunk építeni egy templomot, ahol azt, amit most elmondtam, igyekszem megvalósítani.

— *Evangélikus templomban?*

— Igen. Igen.

— *Átváltozás?*

— Igen. A lutheránusok is keresztények. És van egy másik megbízásom, egy katolikus templom építésére, Pakson, ami családi házas környezetben fog megépülni, ha igaz.

— *Egyszer régen említetted nekem, hogy te szereted az oltár fölötti baldachint, a „cibóriumot”. Így van?*

— Így van, nagyon szeretem. Tulajdonképpen ez a szeretetem a gyermekkoromnak az élményéből táplálkozik. Amikor nyáron, Nagyboldogasszony napján Nagykapornakon — a jezsuiták voltak ott — az egész falu bement a templomba, illetve a templomkertbe, mert nem fértek el a templomban, és egy nagy misén vettek részt, majd onnan elindult mindenki, *mindenki*. Remetekertnek nevezték azt a rengeteget, aminek a közepén volt egy kis kápolna. Elindult a falu; hogyan! Úgy, hogy elől ment egy kereszt, utána mentek a ministránsok a füstölőkkel, ahogy kell, utána ment egy baldachin, a baldachin alatt pedig az Oltáriszentséget vitte a pap. Teljes ornátusban. Nyári, 30 fokos hőségben. Szállt a por. S az emberek énekeltek. Kétezeröttszáz ember, annyi volt a faluban. Csak aki mozgásképtelen, az maradt otthon. Persze kint az erdő közepén már a kolbászos sátraktól kezdve ki tudja, mi minden várta a népet, mert hát ugye ez egy nagy esemény volt. És e kis ház alatt vonult az Oltáriszentség, rekkenő napsütésben, erdőben, vizesedéseken keresztül, forrás mellett, olyan rengetegben, amelyben akkora fák állottak, amelyekben zengett az ének, mint egy középkori katedrálisban. Ez egy elemi élményem, hogy hogyan szólt az az erdő. Bükkös volt, egy nagy bükkös, hatalmas törzsekkel, az égig értek. S az alatt vonult ez a hosszú sor, benne egy mozgó házikó, amelyik alatt — mondjuk így — az én gyermekkorom számára végképpen legszentebb vonult. Nem a papra figyelt senki, hiszen a kázula rajta van és az arca helyett ott van a monstrancia. Egy fantasztikus élőlény vonult végig, mezőn-erdőn keresztül. A baldachint ezért is szeretem. Valamint nagyon szeretem a baldachinos ágyat. Nekem ugyan még soha életemben nem volt ilyen, de szeretem, még az ilyenfajta baldachint is, mert az a nagy házban egy kis ház, amelyikben még egy rétege az intimitásnak, a személyiség megtisztelésének — és még sok minden mást mondhatnék — benne van. Az oltárok fölött is abszolút elképzelhetőnek tartom ezt; tehát kicsi arany éggel fölötte, egy oltárt gyönyörűnek tudok elképzelni. Mint ahogy erre rengeteg példa is van a történeti építészetben. Azonkívül pedig: egy baldachinnak négy sarka van. A négy sarka négy világtájt jelöl meg. A négy baldachintartó oszlopon élő fény is lehet, mint ahogy volt is; tehát amint a fényvivő botoknak a végére, úgy a baldachin négy sarkára is helyeztek el fényt. S ha most ezeket összerakom, s azt mondják rá, hogy én egy naiv realista vagyok, aki ezeket a gyermektegyeket szeretem, akkor azt kell hogy válaszoljam, hogy igen, ezeket a gyermektegyeket szeretem, mert ezek alapélmények. Olyan alapélmények, amelyeket nem szerezhet meg egy mai gyermek, hogyha az örökmécsesben a villanyégőt cserélni lehet, és egy pirosra festett bura helyettesíti a fény élő melegét.

— *Az égőt berakják, és azután az embernek nem kell tovább foglalkozni vele.*

— De hát azéri ez nem az igazi! Mert bár ma már nem kell az otthonainkban mindig égő tüzet tartani, és nem is kell megnevezni valakit, akinek az a mindenkori feladata — asszonyé legyen az, vagy mondjuk a nagyobbik lány-gyereké —, hogy ne hagyja elaludni a tüzet; és lehet, hogy az emberek társadalma ezt már fölöslegessé teszi, lehet azt is mondani, hogy hála Istennek — de az elemi funkciókat nem lehet feladni. Most, október végén, Szent Mihály-nap elmúltával, ahogy itt beszélgetünk, és megyünk be a télbe, én tudom, és mindannyian tudjuk, akik már öregebbek vagyunk, hogy közeledve a tél felé, mikor a külső fény csökken, akkor a belső fénynek meg kell erősödnie az emberben. Fel

kell tudni élesíteni egyre erőteljesebben azt a fényt, amelyik az év legsötétebb napja körül megszülető Krisztus napján egy belső világossággént ragyogjon az emberben. Nagyon sajnálatos, ha mi ezt a funkciót egyetlen jellel sem vagyunk képesek egy templomban funkcionáltatni: azaz restek vagyunk arra, hogy egy olajmécs fénye adja az örök fényt és — mert az anyag maga is fontos — egy finom olaj égjen benne, s ott legyen az a kis textil, és így tovább.

— És hogy állandóan gondoskodni kelljen róla! Végül is az örökmécsest régen nem úgy fogták fel, hogy csupán jelzi, hogy hol az Oltáriszentség, hiszen arra egy tábla is elég lenne, hogy „itt az Oltáriszentség”, hanem az helyettesíti az egyfolytában ott térdeplő és imádó embert. Hogyha ő nem tud ott térdepelni és imádkozni, legalább meggyújtja maga helyett. Hát persze Magyarországon nehéz erről beszélni, mert még annyi sem maradt — ami külföldön legtöbb helyütt megvan —, hogy ha bemegy egy templomba az ember, akkor azt égő gyertyákkal tele találja...

— És módja van ott fölvenni a gyertyát és meggyújtani. — A másik, amit nagyon fontosnak érzek a templommal, templomépítéssel, de talán nemcsak templomépítéssel kapcsolatosan, az valójában egy titokzatosabb dolog, mint maga az építészet. Ez pedig az, hogy hol épül e templom, kiknek épül, részt vesznek-e ebben a dologban, milyen események zajlanak le, amíg épül ez az épület, beleépül-e annak a közösségnek az energiája, figyelme, akarata, reménye, hite abba az épületbe, vagy nem épül bele. Ha beleépül, ha nem, minden épületnek megvan a maga drámája, egy naturális dráma. Egy épület nem akkor kezd funkcionálni, amikor kész van, és az emberek belemennek. Hanem akkor, amikor az épület megépítésének a gondolata fölvetődik. És hogy egy templom miből épül, kik építik, és hogyan építik meg, ez a dráma legalább annyira fontos, vagy talán sokkalta fontosabb, mint az épület stiláris jellemzői. Ha én a magyarországi templomok építésére gondolok: soha még az egyház, én úgy érzem, olyan nehéz helyzetben, mint amilyenben most van, még a törökidő után sem volt. Még soha annyira nagy szükség nem volt arra, hogy a templomok közterületek épüljenek, hogy az emberek részt vegyenek az építésben. Mert ha az emberek azt mondják, hogy „hát akkor építünk templomot az Istennek”, rengeteg gond van vele, rengeteg baj, belelépnek a szögbe, nem érkezik időben az, aminek érkeznie kéne, valaki nem ér rá, vesződség van vele, sok zűrzavar, sok nyüzsgés, sok vádaskodás és nem vádaskodás: minden, amilyen az embereknek az élete, ugye? és készülünk, készülünk arra a napra, amikor majd kész lesz a templom, és amikor majd az Isten beköltözik. És aztán esetleg csalódunk, mert nem arra figyeltünk, ami talán a legfontosabb volt, hogy abban a drámában, ami lezajlott ez alatt az építés alatt, talán éppen ott volt jelen Isten. Az éppen átalakulóban, az éppen készülődőben, az éppen átmenetiségben, amelyben olyan általános akarat van jelen, amely mindig meghaladja az egyesnek a képességeit. Ennélfogva is nagyon fontosnak érzem, hogy egy templomépítés rendjének, módszerének, drámájának már tulajdonképpen megszenteltnek kell lennie.

— Még egy sokszor vitatott kérdés: neked mit jelent a szembeoltár—háttaloltár kettőssége?

— Azt, hogy a hívek körülálljanak egy megszentelt helyet, ez középen legyen, és ott történjen minden, ami fontos ezen az összejövetelen, én ezt nagyon szépnek tartom. Hogy a templom egy vonulásnak a helye, és hogy ennek a vonulásnak a végtelenített végén ott várja Krisztus az embereket, az, hogy a templom keletelve van, és hogy az oltár az apszisban lévő templomablakban egy meghatározott időben megjelenő fénysugár gyűjtőpontjában van elhelyezve, következésképpen tehát a pap Krisztus felé néz, és mintegy a vonulás főalakjaként a felajánlást és minden egyebet Krisztus előtt tesz le, ezt is jónak tartom. Az én szívemben nincs különbség ebben a dologban. Azzal én egyetértek, hogy ha az Egyház frontális pompáját, tehát ami a barokkban felületesség volt, csökkenteni akarja

valaki. Ámde én egy Nyugat-Ázsiába szakadt közép-európai vagyok, akinek az egyháza nincsen abban a luxurióz helyzetben, hogy valamilyen pompáról kellene lemondani! Vonulásaink — akár hűsvétről legyen szó, akár Úrnapjáról —: gyakorlatilag vagy a templomban, a falon elhelyezett stációk körül, bent, szorongva, kínlódva, megszervezhetetlenül zajlanak, vagy közvetlenül a templom körül. Vonulásaink különös, zsúfolt kis körkörös kínlódásokká változtak, amelyekben én az embereket nem féltsem a barokk pompa hazugságaitól, mert nincsenek abban a helyzetben. Ennélfogva tehát a liturgikus reformot rendkívül árnyaltan fogom föl. Mindazonáltal semmi kifogásom az ellen, hogy mondjuk a Krisztinavárosi templomban egy szembemiséző oltárt helyeznek el a görög kereszt alaprajzú templom legnagyobb kupolája alatt. Nincsen ellene kifogásom, azt is mondhatom, jó. Hogy ez most már formailag, alakilag és tartalmilag hogy van megoldva, ez teljesen más kérdés.

— *Mégis mérlegelni kell e „formai, alaki” szempont és a célok, szándékok összefüggését. Vajon ennek a szembefordításnak egyszerűen az-e a célja, hogy egy szinte egy szinten lévő, egy léptékkal mérhető közösségben keresse az „intimitást” vagy ez helytelen megközelítése a „formai, alaki” és persze tartalmi tényeknek. Netán még olyanfajta érvelések is közbeszólhatnak, hogy a szembefordított oltár arra való, hogy meggátolja a papnak vagy a szertartásnak a néptől való elszakadását, hogy valamiféle demokratikusabb szellemet fejezzon ki az egyházban. Vagy alapvetően téves az egy szinten lévő, homogén közösség szempontjából nézni a templom képét, s inkább a benne lefolyó szakrális dráma feltételeihez kell alkalmazkodni? Nekem régebben volt egy olyan ötletem, hogy a háttaloltárokat kellene közelíteni és a szembeoltárokat távolítani, tehát egy bizonyos arányt, egyensúlyt kell teremteni az oltár és a bívek közvetlen és mégis transzcendens tartalmú kapcsolatában.*

— Világos, abszolút igazad van. Egyébként szerintem a szellemi életben nincsen demokrácia, nem is volt soha, és hogyha lesz, az nem lesz szellemi élet. A szellemi élet hierarchikus, és annak minden megnyilvánulására érvényes az, hogy ha nem hierarchikus, nem szellemi megnyilatkozás. Ez nagyon egyszerű alaphelyzet, szerintem evidencia, nem érdemes ezen még vitatkozni sem.

— *A szószék?*

— A szószék, amelyik tulajdonképpen egyesült az ambóval, tehát a Szentírásnak a helyével. Ekörül — tapasztalatom szerint — mindig van egy kis bizonytalankodás. Az ambó olyan helyre került, ami praktikusán — ha komolyan vesszük — mindig takarja az oltárt a nézők elől valamilyen oldalról. Ha viszont nem oda teszem, akkor a szentbeszéd nem jó helyen hangzik el.

— *Arról nem is beszélve, hogy bele van állítva az asszisztenciának a helyébe.*

— Így van. Én nem kaptam megnyugtató feleletet, akárhányszor azt kérdeztem: no de hát tessék megmondani, tulajdonképpen miért van olyan rossz helyen a régi szószék! Miért olyan nagy baj, hogy a papnak oda fel kell menni? Arról nem beszélve, hogy a középkori szószékekhez felvezető lépcső karfáján lefelé kígyók, békák jöttek, amiket mindig megfogott a pap, hogy mire fölér, addigra ő már a Szentlélek szószólója legyen, a buta beszéd meg kígyó, béka formájában hátra maradjon, ugye. Ezt ma naivnak hisszük, holott ezek az emberek tényleg komolyan gondolták, mert tudatukban még élő módon benne volt egy korábbi természeti (vagy nem természeti) magaskultúra (vagy nem magaskultúra) hitének a világa, amely egy mágikus gondolkodáson nyugodott, s azt mondta, hogy ha valaki rondán beszél, béka ugrik ki a szájából. Ezek a képek sokkal szellemibb képek, mint amikor mindig „átvitt értelemben” beszélünk. A szellem halála a „mintha”, az „olyan, mint”...

— *És ők valóban hittek abban, hogy a jel, a látható, az anyag stb. eszköz a szellemi megbódítására. Tehát hogy a pap tényleg tisztulhat azzal, hogy maga mögé löki a „kigyót-békát”... De hát van racionálisnak látszó érv a szószék ellen: a pap nem akar ily mértékben elszakadni a néptől, a nép feje fölött beszélni, hiszen ő a testvérük.*

— Na de bocsánat, nem órála beszélgetünk. Engem ebben az ügyben a pap személye nem érdekel. Én nem vagyok pap, de amikor nekem előadást kell tartanom, hogyha eluralkodik rajtam a szubjektivitás, akkor *vége* az előadásnak. Csak akkor jó a dolog, ha egyszer csak elkapok valamilyen fajta hangulatot, és egyszerre kapja el a közönség is ugyanezt, és elkezd zizegni a levegő. És akkor megszólalhat olyasmi is, amit egyébként soha meg nem tudtam volna fogalmazni. A gyakorló előadóknak azt hiszem, erről mindnek van tapasztalata, aki valaha is megérte ezt az élményt, persze. Én úgy gondolom, hogy ebben a lelkiállapotban, amiről az előbb beszéltem, a személyiségnek gyakorlatilag nincs jelentősége. Nem a személyiség dominál ebben a dologban. És a hallgatóságban sem a személyiség dominál, hanem a szellem valami *objektivitással* jelenik meg a levegőben, és mindenkinek rááll az antennája arra a hullámhosszra. És se fölé, se alá nem tanít az ember olyankor, hanem pont azt találja el. Úgy gondolom, hogy egy megszentelt test ha beszél, és belőle az *ige* szólal meg, a személyiségnek nincs túl nagy jelentősége. Ennélfogva tehát engem nem érdekel, hogy a pap el van szakítva személyében a tömegektől vagy túlságosan fölé van emelve vagy nem. A Szentlélek szava, az nem lehet elég magasan vagy elég mélyen ahhoz, hogy megfelelő helyét megkapja. Számomra nem alapkérdés, hogy egy szószék magasan van vagy alacsonyan van. Nem valószínű, hogy közel 2000 éven keresztül ostobák voltak az emberek, akik azt találták ki, hogy egy megszentelt emberi test, amelyik beszédre képes, annak az egyik *oszlopon* kell állnia — mert a szószék mindig oszlophoz kapcsolódott, és mindig az oszlopnak valami fülkéje, kinövése volt, nemcsak a barokkban, hanem az azt megelőző időben is. Mindazonáltal: ugyanúgy, ahogy a keletelt templom és a centrális templom esetében sem tartom az egyiket jónak, a másikat rossznak, ugyanúgy elképzelhetőnek tartom, hogy *van* megfelelő hely nem magas szószéknek is. De azt abszolút felületesnek és átgondolatlannak érzem, hogy ha valaki — „biztos, ami biztos” alapon — a felső szószéket elbontja, „nem kell, oda vele”, és kintlódik egy ambóval, ahol tartalmilag még a funkciók sincsenek igazából tisztázva, tehát a szentlecke, az evangélium, prédikáció, bevezetés, magyarázatok, minden egy helyen van. A legilének megszűnt a funkciója, és fölvette az ambó ezt a funkciót. Tehát mindent összehoztak egy helyre, ugyanakkor viszont alaprajzilag a templomban ennek az igazán liturgikusan megfogott helyét nem találták meg. Nincs kijelölve még az se, hogy jobb oldalon vagy bal oldalon. Holott ha csak a legvilágosabban szerkesztett, keletelt templomainkat nézzük, a háromhajós templomokat, mindannyian tudjuk, hogy az egyik mellékhajó az asszonyi princípiumé volt, a másik mellékhajó a férfi-princípiumé volt, tudtuk, hogy a felkelő nap Krisztus princípiumát jelenti, a rózsablat a hátunk mögött Máriáét, tudtuk azt, hogy minek hol a helye. Ezen belül tudtuk, hogy hol van a baptisteriumnak a helye, ha az épületen kívül egy másik épületben állott, azt is tudtuk, hol, ha a keresztelek helye, a keresztkút a templomon belül van (természetesen az asszonyi princípium oldalán). Most azt sem tudjuk, hogy az ambónak hol a helye. És azért nem tudjuk, mert nem arra figyelünk, hogy mi az igazi funkciója ezeknek a dolgoknak, hanem valamiféle iparművészeti kategóriában gondolkozunk ezekről a dolgokról. És én ezt fájjalom leginkább. És meg kell hogy mondjam, hogy ezért az egyházat és a papságot hibáztatom. Mert: jó, nekem beavatottnak kell lenni, mint építésznek, nekem mindent kell tudnom. De abba a helyzetbe nem kerülhetek, hogy én győzzek meg egy papot valami dolog tartalmi konzekvenciájáról, amit neki kellene ostoros szigorral őrizni. Mint ahogyan nem volt szabad mást festeni a keleti egyházban egy ikonra, mert aki megváltoztatta, annak fejét vették. Mert valamilyen nagyon fontos konkrétumot őrzött az ikon, amelyet nem volt szabad megváltoztatni: Krisztus arcát. Ugyanígy kellene tudni és megőrizni a fontos

dolgokat, és hát ez jelenleg, úgy érzem, nincs benne templomépítési gyakorlatunkban. Talán majd belekerül. De magától nem. És ha az a gondja valójában a mai európai kereszténységnek — és nemcsak a magyaroknak, a nyugat-európainak ugyanúgy, talán még jobban, mint a kelet-európainak —, hogy az egyház elvesztette az *erejét* az emberekkel való kapcsolatában; belső, rendezett, magabiztos erejét; történetileg hitelesített erejét, akkor mindenképpen törekednie kellene arra, hogy viselkedésformáját, funkcióját, épületeit, tárgyait tekintve a *legelemibb* hitelességre törekedjék. És templomaink arculatát nem az „ízlésnek” és nem valamely vidám, optimista árnyalatú hangulatnak mint esztétikai kategóriáknak kellene meghatároznia. Vállalni kellene a komor, súlyos, fenséges erőt! Mikor volt az erő világos? Az, hogy a fénynek meg kell benne jelennie, természetes. De reménytelen a követ, a tektonikát felületes festéssel helyettesíteni. Mint cseppben a tenger, úgy érzem, az építészetben megtalálható az az egész problémakör, amelyekben az egyház ma kínlódik, s amelyikből remélem, hogy lesz valami kivezető útja.

— *Pedig kell hogy legyen, mert az egyháznak még fátylát is kell tartania. Benne él a sok bajjal küzdő világban, s e világ összes hullámai becsapnak az egyház hajójába is.*

— Valahogy úgy vagyok én az egyházzal is, mint ahogy Magyarországgal vagyok. Magyarországon él 10 millió ember. De a határain kívül még él 5 millió. Aki a határokon kívül él, kétségkívül magyar ember, azonban elviseli a meghurcolást, a megsejgyenítést, a kisemmizettségnak az állapotát nap mint nap, azért, mert magyar. Ha ez a haza, mely most a trianoni határok között él, ez a 10 millió ember nem tudja, hogy egy nemzeti szenvedésnek a gyűrűje veszi körül, és nem kerül bele az itthoni tudatállapotába, a mindennapjaiba ez a dolog, akkor ez a haza is halálra van ítélve. Az egyház ugyanígy van itt. Hogyha az egyháznak nem kerül be a tudatába az egyházból kirekedtek tömege, akkor önmaga belső élete sem hiteles. Hogyha tovább csinálják ezt a rózsaszín-világoskék világot, akkor ebből a világból nem lesz semmi. Ha nem vesszük komolyan, hogy komor, nehéz, az isteni Test befogadására alkalmas épületeket kell építeni, akkor nem fognak az emberek bejönni. Az emberek nem azért jönnek be, hogy vidám nótákat énekeljenek a jóisten rózsaszín oltáránál. Az emberek a bűneikkel jönnek be, a szomorúságaikkal jönnek be, a reményeikkel, az örömeikkel, a lélek ürességével, jelenlét-vesztésükkel együtt. Ugyanígy: ha ez a Magyarország azt a szenvedést, amit a Kárpát-medence mint egy iszonyatos, élő emberekből álló, megoldatlan nyüzsgő problémát él át, ezt nem veszi tudatába — márpedig csak mi vagyunk predesztinálva erre, nem az utódállamok —, akkor Magyarországnak meg kell halnia. És én úgy érzem, hogy az egyház is így van. És váltás tulajdonképpen *csak* ebben szükséges. Csak ebben az egy dologban szükséges. Hogyan kerüljenek be a kívülmaradottak a templomba? Még akkor is, ha nincsenek bent. Egy templom mágikus erejével ezt képes megtenni. Ha az valóban templom, ha az valóban haza... Oda akkor is bejön az ember, ha netán nincs ünnep. Hanem mert csönd van. Mert öt percig nyugodtan ülhet. Vagy nézelődhet. Hogyha az ember Isten helye, az Isten temploma, hát az a romos, szerencsétlen Isten-templomocska, az sétafikál be az Isten házába! Olyan nagy baj?

(Dobszay László)

Még kapható Vigilia-könyvek

VIRRASZTÓK (Vigilia-antológia) 140,— Ft; A SZERETETRŐL (Guardini, Pieper, Ratzinger, Rahner, Balthasar, Vanier) 115,— Ft; Hamvas Béla: SILENTIUM, TITKOS JEGYZŐKÖNYV, UNICORNIS 75,— Ft.

CZAKÓ GÁBOR

Kultúra, kultusz, vallás, babona

1.

Kultúra és vallás kapcsolata visszamegy a nyelvi gyökereikhez, legalábbis megnyilvánulásuk nyelvi gyökereihez. A vallás szembeötlően a kultuszban mutatkozik, a kultusz pedig ugyanabból a *colere* = művel, gondoz, tisztelettel van jelentésű igéből származik, amelyből a kultúra. Az etimológiainál mélyebb kapcsolatok föllelhetők a magyar művelni igében és származékaiban is, vö.: mives, művelt, földműves stb. Hamvas Béla életbölcseletének egyik kulcsszava a művelés, ez nála az ember alapvető magatartását, létmódját, feladatát jelöli. Példával megvilágítva: nem azért kell kapálni a krumplit, hogy az bővebb termést adjon, hanem azért, hogy a krumpli jobban érezze magát. Az ember dolga, hogy a világot művelje, s ezáltal a létet javítsa. Ennek az ellenkezője Hamvas szerint nem a bűn, hanem a létrontás. A létrontás példái számosak vagy inkább számtalanok az erőszakolt törvényhozástól a köznapi szeretetlenségen át a „természet leigázásáig”. Mindenki ismeri a Kis-Balaton legyőzésének történetét, vagy a Tiszán vett győzelem tragikus következményeit a nagy szegedi árvíztől a kiskörei mocsárig.

Könnyen megjósolhatók a dunai vízlépcsők mellék? *fő!* hatásai is, de nem akarok jósolni és különben is itt a közbevetés: a dolog nem ennyire egyszerű, ma már sokkal ésatóbbi.

A dolog valóban bonyolultabb. Kultusz és kultúra mára elég élesen széjjelvált, szintúgy a mögöttük élő vallást a legtagabban jellemző személyes és szellemi kapcsolatok is meglazultak. A kultúráról levált a civilizáció, az erkölcsről a jog, a közösségből kurtánfurcsán kipottyant az egyén, miközben önmagából is kiszorult (úgynevezett identitászavarai támadtak). A szétszakadásnak természetesen ára van, akár a vízszabályozásnak. Bizonyos, hogy az egy gyökérről eredő szocializmus, szociális, szocietasz szöbokornak a társadalmi gyakorlatban való elkülönödése, sőt szembeállítódása a letragikusabb csapást jelenti a közösségi életre, a szociális magatartásra és a szocializmusra... Vagyis a természetből egybetartozókat tilos szétválasztani. Az elkövető a létet-rontja el: közösség nélkülivé satóbbi teszi a világot annak összes következményeivel együtt. Minél sikeresebben babrál, annál súlyosabbak a konzekvenciák.

2.

A kultusz: áldozat. És az áldozat kapu anyag és szellem között. A kultikus szertartásban zajlik az Úrfelmutatás és szívünk fölemelése.

Az áldozat természetesen emberáldozat. Más nem is lehet. Önáldozat. Tied vagyok, mondja a hívő és a szerelmes, nem lemondásból, hanem boldogságból, mert megértette, hogy a saját, külön fél életével nem megy semmire. Leborulása emelkedés, az önátadásban az Egésszel lép kapcsolatba, sőt az Egészbe lép be.

A kapu irányába tájolták az összes régi templomot, szent helyet, sírt, halotti máglyát, bölcsőt, nyoszolyát. Erről beszélnek az élet szertartás szavai: Istenben boldogult, egyezés, áldott állapot stb. *Egybekelni*, mondja a házasságról a magyar, s ott van a szóban a teljes tudás a nászról, melyben a kettétört, a férj és a feleség egymásnak adva magát visszaforr és a nászágyból kelve egyként lép az életbe. Ezért is szentség a házasság és ezért ezt a szentséget nem a pap, hanem a két *fél* szolgáltatja ki egymásnak. A csángómagyarok archaikus nyelvében mindkét házastárs *feleség*...

Az anyag művelése, fölemelése nem ünnep, hanem élet. Fát ültetni az út szélére idegeneknek, imádkozni evés előtt, félredobni az autópályára esett követ. A házasságban az egyik fél emeli a másikat és a másik az egyiket, senki se lép, vagy divatos kifejezéssel: senki se fejlődik külön, hanem viszi magával a párját élete újabb és újabb szintjeire. Ugyanez zajlik szórul szóra a barátságban vagy az Úrfelmutatásban: a pap emeli az ostyát és az ostya emeli a papot; a művészetekben a művész érintésére magasabb létkörbe kerül a szó, a hang, a kő, a szín és alkotása a művészt is a világ mélyebb megértésére sarkallja — a dal megszüli énekesét...

A kultúra története kultusz-történet: az ember évmilliók küzdelme azért, hogy szellemi létet éljen, mégpedig közösségben. A kultúra és a közösség szinonim fogalmak. A közösségben a tagok egyfelé törekcszenek a maguk ereje és képességei szerint közös értékek égboltja alatt. Ki-ki lemondott elkülönülni és hetvenkedőn kiválni igyekvő énjéről, mert szolgaság helyett szolgálatot talált. Nem szolga lett, mert csak az szolga, akinek az ura maga is szolga. Az ő királya maga a Teremtő és fejedelmei az igazság, a szeretet, a tudás, a becsület, a szépség, az anyanyelv, a nemzet szép hagyománya.

3.

A kultúra két jeles alakja a hős és a szent. Azt tanúsítják, hogy az ember az anyagi meghatározottságokon túl kezdődik — lentebb az élet állati. Nem érdemes folytatni. A szent gyakran csöndben, észrevétlen valósítja meg a teljes életet, a hős sorsa látványosabb. Ő kockára veti a személyét, ha kell, az életét azokért az eszmékért, melyek a közösséget, a kultúra szövetét összefűzik.

A hős és szent életáldozatával ténylegesen átlép a kapun, még a bornírt eszmék hősei is. A történelem világosan mutatja, hogy nagy számárságok is eszmévé nemesülhetnek, évszázadokig létezhetnek, ha akadnak mártírjaik, és nagy nemzetek enyészhetnek el, ha nem akad senki, aki meghal értük.

4.

Talán már világos, hogy az Ádám utáni ember: kultúrába lépett ember. Őt az élvemaradás gondján túl eszmék taszítják és hívják. A bünbeeséssel ráébredt, hogy neki a boldog állat-élet örömei kevesek, ő többé nem lakhat jól, mint az antilop és a majom; nincs a földön annyi hús, bor, nő, no és hatalom meg pénz, amennyire azt mondhata: elég! Olyan lett, mint egy közülünk, mondta rá az Úr, vagyis szellemi lény, törvénye a tudás, a szeretet, a becsület, céljai az Istenhez való visszatalálás, a szépség, a szabadság, a haza, vagyis eszmék, az élete ezeknek a megvalósítása és megvallása.

A vallás a szó tiszta, etimológiai értelmében tanúságtétel szellemi voltunkról. Minden ember vallásos. Az is, aki tagadja. A materialista a legbigottabb, mert azt hiszi, hogy lélekkel bírni, pontosabban és őszinter: lélek nélküli lénynak lenni elhatározás kérdése.

5.

Korunk soros válsága — amiben a miénk különbözik más korokétól — éppen ebben a materialista vallásosságban gyökerezik, mely eldobta Istent, lemondott a lét fizikain túli

tartományainak megismeréséről, visszacserélni remélte a szellemi meghívását anyagi determináltságra, szabadulni akart kultúrától, vallástól, kultusztól, közösségtől, családtól.

Céljához az eszközt megtalálta: az áldozat irányát megfordította. Törekvése, hogy ezután a szellemi váljék anyaggá, komoly sikert hozott; a történelemben eddig példátlan mértékű és ütemű műszaki-technikai-tudományos gyarapodás valósult meg.

A kultusz ezenközben természetesen kultusz maradt, az áldozat áldozat, a vallás vallás. Változott a tér, az idő, az ember és az Isten és a kapu, a materiális és a szellemi közti kapu szárnyai összehajoltak. Szűkebb lett a tér; az üdvösségről lemondva születés-halálnyi időre rövidült az élet; és abból csinálták az istent, ami adódott: hitlerből, rákosiból, filmcsillagból, tánczenészből, de még inkább és leggyakrabban dolgokból: rágógumiból, autóból, harisnyából, nyaralásból, munkából.

A kultusz ebben a helyzetben sosem fokozható eléggé, hiszen a tér és az idő nem végtelen többé és az istenek egyike sem Abszolútum. Tehát az embernek kell összehúzódkodnia. Kisebbre és egyre kisebbre, ugyanakkor az új kultuszok papjainak és szertartásmestereinek milliós tömegeket kell hadra fogniok, erdőket kell letarolnokiok, erőművek százait kell üzemeltetniök, hogy még erősebben és még erősebben dübörögjön a Földön a sztálin-kantáta, a cola-dicsőség, a cigi-hozsánna, hogy az emberek elhiggyék, érdemes lemondani régi kultuszok emelő erejéről, és érdemes termelővé sülyedni, lakossá, fogyasztóvá, halálig tartó rabszolgaságot vállalni, eszméket, közösséget elárulva az életet feláldozni egy Vezérért, az újabb, majd legújabb és még újabb kocsért, mosóporért, bútorért, azért a *bármért*, amit holnap vagy holnapután fognak föltalálni és oltárra emelni.

Az áldozat ugyanis nem változott. Továbbra is az életet kell adni. A modern szociológia már percnyi pontossággal kiszámította, hogy melyik országban miért mennyi órát, hetet, évet kell áldozni.

Habár a bálványimádó igazán porszem, és ha kell, szívesen összevonja magát még kisebbre, de hiába, még mindig nagyobb az isteneinél, lévén ember. Ez a helyzet és arány elviselhetetlen és tarthatatlan: egyetlen pillanatnyi nyugalom elég ahhoz, hogy a dolog lelepleződjék. Ezért aztán futva kell élni — gyorsuló idő! —, rohanva, fejet leszegve mélyen meghajolni, tisztelettel és rögtön rajongani, bármit sodor az isten-dívat forgószele az oltárra.

Ez azonban kevés. Át kell rendezni a teret, hogy nagyobbnak tessenek, és a történetnek új medret kell szabni. Adva van: a fejlődés csapásán. A történet legyen ezentúl gazdaságtörténet. Mérhető, vagyis „igazságos” és óriási a profit. Az egyén és a társadalom új célja: minél több és újabb cikk előállítás és gyors elhasználása azzal a harsogó propagandával, hogy az egész az emberért van. Az életprogram: egyre többet termelni, hogy egyre többet lehessen fogyasztani. A létezés módja a verseny lett, erre tanítanak az iskolák, a filmek, a pártok, a reklámok. Mondani se kell, hogy az öldöklő küzdelem nem szeretetben, tudásban, becsületességben folyik, nem is folyhat, és a verseny célja sem lehet Isten, hiszen Őhöz állhatetlen mást legázolva odaérni, sőt egyedül sem lehet — aki erre törekszik, az az Ő versenyszabályai szerint utolsó lesz. A cél a szomszéd, őt kell lepipálni. A győztes leapacsolja a hűtőládát, a Mercedest, a bársonyszéket, az egy főre jutó dollárt, aztán csömört érez.

Győzött, mégse mondhatja, amit Péter mondott a színeváltozáskor: jó nekünk itt! Bolond volna, hisz lelke minden testi falat után egyre éhesebb és a szomszédok is ott lihegnek a nyomában. Nincs pihenés, nincs gyönyörködés, nincs elnyugvás, loholni kell nagyobb akármir után...

A tér mintha tényleg tágasabb lenne és a mozgás szabadabb. A futók sorra dobják le a régi kötélkeket, melyek eddig összefűzték őket. Megszabadulnak gátlásaiktól, lelkiismeret-furdalásaiktól, felelősségérzetüktől s lám egyre sebesebben, egyre könnyedebben nyargalnak, gyarapoznak a zsákmány, dől a pénz, a hatalom, a siker, itt az újság, ott a tévé az ő eredményeikről zeng, kinevezik őket, megválasztják, s nicsak, egy szabad trónus...

A kilátások kecsegtetők, az út sima, széles: önmagunk átalakítása helyett alakítsuk át a világot, a másik embert. Ne emelgessünk, hanem alakítsunk, amerre lehét. A társadalmat, az életet, az eszményeket, a géneket. Kísérletezni kell — szigorúan másokon, hátha lehetne az önáldozat helyett valami jobbat... Aztán vagy bejön a kísérlet, vagy nem, eddig nem jött be, de a mengeleisták kísérletező kedve töretlen — egyre újabb és újabb áldozatokat sajtolnak ki a többiekből, a természetből.

Kevés. Minden vezér borzong alattvalói hideg árnyékától, amit nem képes fölmelegíteni semmilyen csúszás-mászás, talpnyalás, megalázkodás. Az árnyék árnyék. Hát még ha több van egymás mellett! Szét kell tehát ugrasztani az alattvalók közösségeit, le kell rombolni az eretnek-oltárokat: a vallásokét, a művészetét, az erkölcsét: higgyen ki-ki amiben akar és lássa szépnek, helyesnek, amihez kedve szottyán. Föl kell számolni a hagyományokat, melyek formát adtak házasságnak, köszönésnek, és a nemzeti meg a családi ünnepeket is törölni kell. Például az otthoni étkezéseket. Erőszakkal? Ugyan. Az eszközök egyre tökéletesebbek. A század nagy tanulsága, hogy amiért Sztálin sok millió embert megöletett, az McDonaldéknak milliárdos hasznot hozott: az ő csajkarendszerüket önként vállalta az egész művelt és szabad világ.

De még ez is kevés. Egyetlen árnyék is veszélyes. A megoldás, vagy ahol a történet most tart: szét kell bontani az alattvalót. Egyénné kell tenni, tömeg-atommá, töredékké, más szóval szakemberré, specialistává, aki nem teljes és végtelen emberként, Krisztus barátjaként vesz részt a történetben, hanem szakértőként, akire az egésznek csak bizonyos parcellája tartozik, az is csak a beosztása szerinti illetékességi körben. Aki ezt elhiszi, az féken tartható. Ha nyújtózni merészel, nyomban az orrára koppint a többi szakember, akinek a skatulyájába merészkedett — s máris alakul egy önszabályozó társadalom...

6.

A hőst lassacskán, észrevétlenül kiszorította a zseni. Hős persze továbbra is kell, hogyne, példakép is ugye az ifjúságnak, csak hát más idők járnak, a mostaniak nem alkalmasak...

A zseni újkori fejlemény. A csodálatos, az utolérhetetlen specialista, az okos, az ügyes, a virtuóz. Ő nem a személyével feszül az Abszolútumra, a korra, de a hazára sem, hanem azt a bizonyos tökéletes képességét villogtatja, azt a részt, amivel kiválik a tömegből, a többi rész-ember közül. Bolond volna kockára tenni az életét: nincs belőle több, és szemmel láthatóan értékeesebb a többiekénél. Nem vállal semmilyen egzisztenciális rizikót. A közösség érdekében — élve, egészségesen, gondoktól megkímélve többet tud használni neki akár áttételesen is... Hogy a közösségnek addig vége? Máris? Malheur.

Szent? Ki hiszi el, hogy ma is vannak szentek?

7.

A kultúra mint közösség, mint szívek együtt-emelkedése rezervátumokba szorult. Ugyan mit kezdenének vele a specialisták? A kultúra ugyanis egész, a specialistát pedig éppen az teszi, hogy rá az egész nem vonatkozik. Sőt, semmi se. Már mint személyre. Legfőlőbb mint szakemberre a szakkérdése. Hogy a többről mi a véleménye, azt senki ne firtassa. Nincsen *joga* hozzá. Mellesleg ha firtatnák, az se jelentene sokat, mert őrá legkivált az élete, a véleményei, a meggyőződése nem vonatkoznak. Lehet, hogy most éppen ezt és ezt mondja, de úgy él, ahogy akar, ahogy jólesik. Az életének nincsen középpontja, ha mégis: magánügy s oly rejtetten pislákol, hogy semmi fény nem jut ki belőle. Eszményei nemesek, mint a demokrácia vagy a fejlődés vagy a szocializmus, de az úgynevezett magánélettől jól elkülöníthetők.

8.

A kultúr-gyártás ezenközben lépést tart a termelés általános színvonalával és ütemével. Mérhetetlen mennyiségű műtárgy keletkezik új és új műfajokban, vadonás-frissen fölfedezett hordozók közvetítik üzenetüket, mely ismét csak szabad, nem köti kényszer, hogy híd legyen ég és föld között, hogy szép legyen, hogy a közösség lelkét mutassa, hogy megfeleljen bizonyos szakmai követelményeknek, elvégre bárki lehet művész, szabadok vagyunk. Az alkotások már definiálhatatlanok, mégis, a legszélsőbb esetek is egyeznek négy szempontból

I. a totalitásról lemondva valamilyen részproblémával foglalkoznak;

II. nem jelentenek életformát — legkevésbé alkotójuk számára;

III. megfelelnek az újdonság elvének;

IV. mengeleistik, tehát kísérletiek és a kísérletben a közönség a nyúl.

A műtárgy-ipart szabályozó elvek azonosak a szappan- vagy konfekcióiparéival. A műtárgyak státusszimbólumnak készülnek, vagy idénycikknek. A föl-fölelevenített vita száz éve eldőlt: a kultúra áru. Alantasabb egy jachtnál vagy nyaralónál, mert ezek képesek istenné emelkedni és leendő vásárlójuk életcéljává válni, míg egy könyv, egy kép, egy film tucaticikk. Nem jelentenek kivételt az úgynevezett híres mesterek — „zsenik” — alkotásai sem: ezek gyűjtése elsősorban teaurálás.

9.

Ám a konfliktus ott ég az emberben, korszerűben és régiben egyaránt: ha autóból, fogkrémből és egyáltalán mindenből, ami kapható és mi nem kapható, az a jó, ami új, még versből, sőt szerelemből is — sulykolták az AIDS előtti filmek, akkor lehet-e bármi régi, amit megtartani érdemes? Petőfi? Hazánk? Anyánk? Házastársunk? Mindegyik egyre öregebb, elhasználtabb. Barátaink szintén. És a vallásunk, az ízlésünk, a hitünk, a futballcsapatunk, az eszményeink is kopnak olykor, és nem is mindig sikeresek, márpedig ami se nem új, se nem sikeres...

Kidobni?

Mennyivel fejlettebb költő Majakovszkij Homérosznál?

Milyen alapon és min adjunk túl? Hol a határ szenilisedő édesanyánk és alig divatjamúlt kocsink között? Két könyv között? Egy átmeneti kabát és egy átmeneti izmus ihlette szobor között? A Császár és az Isten világa között?

10.

A vallás életforma. A keresztény a szeretet kettős főparancsában él, példaképe Krisztus. Minden cselekedete, gondolata innen ered, a legőszintébb törekvése a Császár és az Isten országa közti határt megtartani és semmiképp se odaadni a Császárnak azt, ami Istené. Ez a vállalkozás maga a történet: szívünk fölemelése az Úrhoz. A történelem pedig ott tart, ahol mi a személyes és közösségi életünkben: lépve, elbukva, a kegyelem édes segítségével megkapaszkodva.

A kultúra is csakis életforma lehet, bár a vallásnál valamivel lazább és engedékenyebb; üdv helyett életminőséget ígér. Például a magyar kultúrához tartozni annyit jelent, hogy a Szózat, a Baradlayak, Szindbád vagy a Bormester család életminőségére törekszünk, Csontváry szemével akarjuk nézni a világot, Bartók fülével hallgatni — természetesen a dolog mélyebb és távolról sem ennyire lexikális és intellektuális értelmében.

Az életforma rávilágít a Császár és az Isten országa közti különbségre. A Császárában elég a könyvet megvásárolni, a képet megnézni, a hangversenyt meghallgatni, a Bibliát

bemagolni és a templomban kiadósan térdepelni. Isten világában mindez semmi, ahogy a szájmagyar sem tartozik a mi kultúránkhoz.

Civilizációnk az utóbbi évszázadok európai típusú fejlődésében lassacskán leoldotta magát nemzeti és vallási kapcsairól és mostanára élesen szembekerült vallással és kultúrával. Kimondva-kimondatlan létrehozta a maga vallását és kultúráját: Isten helyett bálványokból, közösség helyett tömegnek, és teremtetett fogalmi rendszert, koholt értékrendet.

Fogalmi igazi bitorló-fogalmak, a kultúra szavainak elbürokratizálásából keletkeztek. A civilizáció ugyanis okos, tudja, hogy hatalma illegitim, jogtalanul furakodott a kultúra helyére. Az illegitim hatalmak pedig mind bürokraták. Kénytelenek. A bitorlás a dolgok fejtetőre állítását jelenti, így a bürokrácia egyenesen arányos azzal a cinikus bizalmatlansággal, amit a hatalom tanúsít a nép iránt.

Nemzet — állam, erkölcs — jog, közösség — szervezet, tudás — diploma, család — egyke, szerelem — szeretkezés, eszme — párt, munka — termelés, élmény — információ. És így tovább. Gondolom, világos, hogy melyik fogalomcsoport a civilizációé, amely okos, praktikus érvekkel bekebelezni készül Isten birtokát. Könnyebbséget ígér: mennyivel egyszerűbb, célszerűbb, világosabb az államot szolgálni, mint a nemzetet, különösen olyankor, amikor a két fogalom széjjelcsúszik. A szerelem gyönyörű, de ugyanakkor gond, baj, csalódás, viszont a szeretkezés mentálhigiénikus. A közösség gyanús és titokzatos és megfoghatatlan mint az élmény, ellenben a szervezet regisztrálható, ellenőrizhető, mint az információ.

A különbség a fogalompárok között szinte semmi, olykor tökéletesen egybeesnek, különbözőségük mégis alapvető. Ez akkor válik nyilvánvalóvá, amikor a civilizáció alapértékével, az *újdomság* elvével kapcsolatba hozzuk őket. A nemzet, a család, az erkölcs, a szerelem, az élmény mind emel és mind életre szól, örök, szellemi. A civilizáció fogalmi ideiglenesek, szükség és érdek szerint változtatandók, testiek, önzésünk meghosszabbításai, egyik se emel, legföljebb eligazít a versenyfutásban. A versenyfutást, a világversenyt, ahogy nevezik, éppen az újdomság elvének trónra emelése indította be. Egyszerű eszme, demokratikus, bárki fölfoghatja, az újság, a reklám naprakészen közli is, hogy mi most az új. Hát nem kényelmes? Háromszoros Bármi a parancs tökéletes szabadságának!

Hogy mi most a tendencia, azt világosan mutatja az áttérések iránya: hányan cserélik föl a kultúrát civilizációra és viszont.

12.

A múlt században a tudományos előrejelzések arra mutattak, hogy a világ véget ér az egzaktul megismerhető határainál, következésképpen Isten nincsen, a vallás értelmetlenség, az ember metafizikai igényei babonák. A világ, az élet meg van oldva, legalábbis küszöbön áll a megoldás. A régi, vallásos kultúra megsemmisítendő lom, felednivaló botlás. Az új kultúra, az új világnézet, egyáltalán az új ember arcának kialakítója a tudomány lesz. A tudomány meg fogja adni a kielégítő válaszokat a lehetséges kérdésekre, továbbá közkinccsé teszi magát a népoktatás kiterjesztése által.

Az egyház civilizációba dermedve fogadta a támadást, a Teremtés természete válaszolt helyette. Röviddel a századforduló után beigazolódott a jezsuita szólás: kutassatok, amit akartok, úgys Istent találjátok. A modern fizika megalapozói: Planck, Einstein, Heisenberg már konfliktus nélkül lehettek tudósok és hívők. Hamarosan kiderült az is, hogy nemcsak a tudósi világnézet nem azonos valamilyen ateista „tudományos” világnézettel, hanem a tudomány egyes megállapításai sem. Ezen a helyzeten sem az empiriokriticizmus, sem a genetika, a valószínűségszámítás, az atomfizika bizonyos ágai, a relativitáselmélet stb. elleni nyílt üldözés sem változtatott. A tudomány ideológiátlan maradt, mert objektív

akart lenni, így nem lett belőle Tudomány, vagyis Templom, Vallás; másodsorban egyszerű hívei már annyit se értenek hozzá, mint Mari néni a teológiához, harmadsorban altudományok altudományaivá esett szét, és művelőit specialistákká aprította, negyedsorban absztrakcióvá párolódott, ami semmit sem néz, nemhogy a világot. Ami néz belőle, az a szaktudomány, az pedig a saját kertecskéjében gyönyörködik.

Lett viszont a tudományból valami, ami a lehetséges legtávolabb állt tőle, ami ellen zászlóra tűzték: varázsigé. És mint ilyen szentesítője mengeleista emberkísérleteknek, letorkolója kritikának, kétségnek, véleménynek, demokráciának, kutatásnak, cégére kultúrbővliknek. Hangsúlyozom: nem a tudomány züllött így el, hanem a megnevezéséből képzett varázsigé játssza ezt a prehistorikus bohócszerepet. Példaszerű a tudományosnak nevezkedő fantasztikus irodalom, film stb. zöme, melynek bárgyúságát és tudománytalanságát mágikus szerkentyűk villogása és koholt műszaki zsargon leplezi.

13.

Szellemileg visszahátráltunk a kereszténység elé, talán a Vízözön előtti káoszba. Páratlanul magas fokú technikai civilizációnk az embert gépkezelővé, lakossá, fogyasztóvá, specialistává darabolta. A tárgyak és a szervesetlen dologi viszonyok dzsungelében ez az azonosságát, személyét vesztett csonka lény ordít félelmében és isteneket teremt. Zavarában és hajszoltságában egy idény múlva ledönti őket, újakat állít s közben varázsigéket üvöltöz: tudományos, modern, szocialista, forradalmi, haladó, korszerű, fejlődés, reform, humanitás — és így tovább. Egyiket se gondolja végig, de így van rendjén, a varázsigé éppen arra szolgál, hogy végre ne kelljen gondolkodni. A helyzet csak úgy viselhető el, ha a dolgok helyébe mágikus idolkákat állítja és a szórakoztatóipar áldott csiklandása révén önmagától is megszabadul.

14.

Babonában, bálványimádásban élni tudatlanság, a tudatlanság pedig elveszetté teszi az embert. A modern identitászavarok innét erednek. A ki vagyok én kérdésre nem válasz az, hogy tejellenőr, énektanár, programozó, de az se, hogy fiatal, gazdag, magyar, zsidó, amerikai, modern, fehér. Egyik se az egészhez való viszonyt jelenti, hanem valami gazdasági, szociális, etnikai és mindenképpen időleges kapcsolatot, mely átértékelődik, elmúlik azzal együtt, amihez köt.

A helyzet Istentől van. Csak őhozzá képest lehetséges fölfelé élni, emelni a szívünket, a társainkat és egyáltalán az egész teremtett világ növényeit, állatait, folyóit. Nagyjából ez a világ fölötti ember-uralom lényege a rajta való hatalmaskodás, kizsákmányolás, leigázás, átalakítgatás helyett.

Isten nélkül, az ő szeretetének teremtő sugárzása nélkül nincsen mosoly az arcunkon s nem fonódnak össze együtt-emelkedésre a szívek. Nélküle nincsen kultusz, nincsen vallás, nincsen kultúra. Kultúrcikk-gyártás van, kultuszminisztérium, kulturális forradalom, kulturált véccé, kultúrfőlény, kultúrpesszimizmus és -optimizmus, kultúrafogyasztás és hasonlók.

Legkivált pedig magány, melyben mindenki azért ordít, tombol, robbant, hasogat, verekszik, öl, gyűjtogat, mert úgy véli, őt nem szereti senki, holott igazából azért magányos, mert ő nem szeret másokat.

Az új kor kulturális újjászervezését azok fogják elvégezni, akik ki mernek törni ebből a magányból, és szívből kimondják: Legyen meg a Te akaratod!

Kipakolni vagy kiengesztelődni

Valaki hiányzik a társaságból. Az, akinek egy megnyilatkozásán múltkor többen harsányan fölnevettek, az, akinek erre elhomályosodott a tekintete, az, aki búcsúzáskor azt ismételte, hogy „nem haragszom senkire sem, csak nagyon szomorú vagyok”. Ez alkalomra is ezt üzenté a férjével, aki most a többiekkel együtt nagyon kínosan érzi magát.

— Ez képtelen patthelyzet: nem haragszik ránk, de szomorú, s mert szeret minket, nem akarja szomorkodásával hangulatunkat elrontani.

— És ezzel aztán alaposan meg is büntet, és meg is rövidít bennünket, közben ő is pokolian rosszul érzi magát.

— Ez a „nem haragszom, csak szomorú vagyok” lehet zsarolás is, de jelentheti azt is, hogy haragszom rátok, de ezt nem akarom vagy nem merem kimondani.

— Van egy harmadik lehetőség is: túltenni magam az egészen.

— Vagyis jó képet vágni a dologhoz, tehát hazudni, becsapni minket.

— Nem erre gondoltam, hanem arra, hogy — biztosan ismeritek — „nem pöröltem, félreálltam, letöröltem”. Más nem örülni valaminek s bölcsen félreállni, és más tüntetően szomorkodni. Én ezt nevezem érzelmi hidegháborúzásnak, a gyöngeség terrorjának: „nem haragszom senkire, de vegyétek tudomásul, hogy halálosan meg vagyok sértve”.

— Nem mutatni, hogy fáj: lehet hősiesség és tapintat, de fakadhat gögből és őszintétlenségből is.

— Lehet súlyosabb is: véték a bizalom ellen. Nem bízom abban, hogy megértitek a fájdalom, hogy haragomra békével válaszoltok.

— De kiönthetem a szívem úgy is, hogy bánatomba belefulladnak szeretteim!

— Ha szeretteid valóban szeretnek, tanuljanak meg úszni, tanulják meg elviselni bánatodat, elmúló haragodat, tudjanak szeretettel leszerelni. Ne mondd, hogy nem haragszol, csak szomorú vagy. Mondd meg inkább, hogy miért haragszol, s akkor erre válaszolhatok — vagy hibám belátásával, vagy a te hibád beláttatásával. De szomorúságod lebénít, azzal tehetetlen vagyok.

— Ilyen is van! Előfordul, hogy mi — nagyokosok, pszichológusok, felebarátok, keresztények — egyedül tehetetlenek vagyunk. Ilyenkor is megsimogatjuk a szomorkodót.

— Szívesebben simogatom meg azt, aki el meri mondani, mi fáj neki — akár még a szuperérzékenységet is. Érzékenysége így felismertetheti velünk saját érzéketlenségünket. Ám az is kiderülhet az eszmecserében, amit egyesek veszekedésnek neveznek, hogy az illető igazságtalanul túlérzékeny volt.

— Egy szó mint száz, meg kell tanulnunk szeretettel veszekedni!

— Szerintem kiengesztelődni csak akkor lehet, ha előtte kipakolunk, kibeszéljük magunkból a szálkát.

— Ha szeretetháló feszül alattunk, sokféle módon feldolgozhatjuk a „nem haragszom, csak szomorú vagyok” eseteket.

— A szeretetháló nemcsak a túlérzékenységtől, a befelé vérzéssel való zsarolástól szakadhat el, hanem attól is, hogy az igazság vagy a szeretet címén kíméletlenül odamondogatunk egymásnak.

— Az a kérdés tehát, hogyan jöjjön létre a kiengesztelődés, amikor annyira csábító magunkra húzni a redőnyt, vagy pedig a sértettség fedezékéből lövöldözni azokra, akikre állítólag nem haragszunk.

Keresztények beszélgetnek egymással — de mintha szívük pogánysága tárulna elének szavaikból. Ezért is nem jutnak dülőre egymással, még az emberi közmegegyezés szintjén sem. Nem engedik — távollétében, némán sem szóhoz jutni annak szempontjait, aki talán tüntetően, talán leküzdhetetlennek érzett szomorúságában hiányzik. Mint annyszor máskor, a hangosak, a szókimondást kedvelők nézete jutott érvényre — a csöndesek, a befelé fordulók hallgatag véleményét senki sem képviseli.

Igaz — nemcsak hangoskodva és erőszakoskodva zsarolhatunk másokat, hanem érzékenykedve, tüntető, fájdalmas hallgatással is. Mondjuk ki azt, ami bánt, s megkönnyebbülünk lelkünk terhetől, tanácsolják a pszichológusok. Mégis zavar, mennyire magabiztosak a vélemények, zavar, amikor egy társaság beszélgetése odajut, hogy elítélik az éppen távol levőt, zavar a „mindenki ostoba, csak mi/én nem” fensőbbrendű tudata. Keresztény szólamokkal, de nem krisztusian viselkedünk ilyenkor.

Ha a keresztény választ keressük a kibontakozott beszélgetésre, akkor egészen más alapokról kell elindulnunk. A krisztusi közösség nem önálló egyedek lehetőleg konfliktusmentes, békés egymás mellett élése, hanem olyan szoros egység, amely a szentháromságban élő isteni szeretetet folytatja tovább itt a földön. Ezt az egységet sérti-pusztítja minden széthúzás, nézeteltérés, vita, bárkitől származzék is. „Már az is baj, hogy perlekedtek egymással”, mondja Szent Pál. A Krisztus szerinti testvéri közösségben megszűnik minden érdekellentét, különbség, embert embertől elválasztó korlát. Ebből adódik, hogy minden keresztény testvérközösség életeleme és legfőbb parancsa ez az egység: „Tegyétek örömet teljessé azzal, hogy egyetértetek, egymást szeretitek, együttéreztek, egyet gondoltok.” (Fil 2, 2.)

Utópia? Megvalósíthatatlan álom? Életidegen jámbor buzdítás ez? Nem feledhetjük: gyökerei a Szentháromság egységébe nyúlnak vissza, s alapjait itt a földön Krisztus rakta le. Ő „a mi békességünk, aki minden válaszfalat ledöntött”. — Ez az egység azonban a lehető legnagyobb feladat elé állít bennünket, hiszen tele vagyunk önzéssel, széthúzással, sértődékenységgel, agresszivitással: különállásunkat sokkal elemibb erővel éljük át, mint egybetartozásunkat. A szerelemben, szülő–gyermek szeretetében megélt egység-egyesülés-egybetartozás önfeledt, talán mámoros állapotait leszámítva életünk folyamatos tapasztalati valósága a különállás. Ebből az alaphelyzetből indulunk ki, amikor találkozunk, együtt járunk, egymással szövetkezünk. Örülünk az együttlétnek, de természetesnek vesszük, hogy ez átmeneti állapot, amelyet újra az izolált lét követ.

A keresztény ember az önzés, az érdekellentét, a magány valóságával szemben Isten szeretetegységének hitében él, s ez folytonos erőfeszítésre sarkallja. Éljük át az együttlét minden örömét, de fájjon belénk nemcsak a széthúzás minden feszülése, hanem a szeretet minden langyosabb, lazább formája is. Bármelyikünk részéről történjék is hiba — nem választhatom a sértődést, az elfordulást, de nem rám tartozik a vétkes felelősségre vonása sem. Minden erőmmel azon vagyok, hogy a keletkezett repedést megszüntessem, hogy újra helyreálljon a teljes harmónia.

A labdajátékok nagy részében egymás ellen folyik a játék: ki hány gólt tud rúgni-dobni a másiknak. A tollaslabda az egyetlen kivétel: ha tét nélkül, csak az öröm kedvéért játsszák, s nem mérkőznek egymással a játékosok — akkor arra törekcszenek mindketten, hogy minél tovább röpködhessen a labda kettejük között. Ha valamelyikük elügyetlenkedő, a másik ezt nem használja ki ellene, hanem igyekszik koriggálni a hibát, hogy a labda mégse essék le a földre. Ez a krisztusi közösségben egybetartozók magatartása: felelősnek tudják magukat egymásért. De nem bosszús vagy felbosszantható idegenként, kívülállóként, ítélőbíróként vagy szigorú tanítómesterként, hanem mint egyetlen testnek a tagjai, amelyben az egyes tagok funkciózavarait a többiek igyekeznek koriggálni, hogy az egységet, az egész test egészségét, életét megőrizzék.

Irodalom

Tomas Tranströmer: Emlékeim Pilinszky Jánosról

Háromszor találkoztunk. Először 1969 őszén Budapesten. Akkoriban Pilinszky igen nyomorúságos körülmények között lakott, társbérletben — azt hiszem, az egész lakásból mindössze egyetlen szoba volt az övé. Állandó belső feszültség vibrált benne, egyébként mosolygós volt és szeretetre méltó. Külsőleg erősen hasonlított valakire, de kire is? Hosszú tünődés után rájöttem, hogy Maurice Ravelre.

A benne lévő feszültség nem volt természetellenes, ezért nem is idegesített. Egykettőre úgy éreztem, sikerült közel férköznöm lelkes és túlérzékeny kollégámhoz. Remek érzés volt gyerekesen és közvetlen hangon beszélgetni fontos dolgokról, a diplomácia falai nélkül.

Pilinszky kitűnően beszélt franciául, én annál pocsekábbul. Angol nyelvtudás tekintetében fordítva állt a helyzet. Megállapodtunk tehát, hogy németül fogunk kommunikálni, azon a nyelven, melyen mindketten közepesen tudunk. A német rendkívül kifejező, nevetségesen erőteljes nyelv tud lenni, amikor nem németek beszélnek. Őhozzá például pompásan illett. A korlátozott szókincs a gesztusok egész arzenálját kényszerítette ki belőle. És milyen jól aknáztta ki a komikus poénokat! Humorát én inkább éreztem angolszásznak, mintsem közép-európainak. Akárhogy is, komoly eszmecseréink pokolian mulatságosan teltek.

Gyakran beszélgettünk a vallásról. Pilinszky tudvalevőleg katolikus volt. Ő fordította magyarra azt a Simone Weil-t, aki oly fontos szerepet játszott saját költészetében szempontjából. A naplomban örömmel Pilinszky két akkori gondolatát: „Mint ember *gyerekesen* vallásos vagyok. De nem lehetek az mint író.”

Következő találkozásunk 1974-re esett. Pilinszky helyzete addigra megváltozott. Valame-

lyik pártfogója jelentős posztot kapott a politikai hierarchiában, és Pilinszky előtt végre megnyílt annak lehetősége, hogy elfogadjon egy Franciaországba szóló meghívást. Nyugat-európai útja során eljött Svédországba is, a Svéd Intézet vendégeként.

Elébe mentem a västerasi vasútállomásra. Mielőtt még elindultunk volna hazafelé, János kiugrott a kocsiból, és elfutott a virágáros bódéjához. Irdatlanul nagy csokor piros rózsával tért vissza — „für deine Frau” —, s egy negyedórával később lovagias mozdulattal nyújtotta át Monicának. Feleségem se azelőtt, se azután nem kapott soha akkora csokor virágot. A gesztus biztosan fölemésztette egy teljes napidíját, ám Pilinszky roppant elégedettnek látszott.

Este a konyhaasztalnál ültünk, és Pilinszky az ötvenes évekről mesélt, a Rákosi-korszakról. Akkor bélyegezték meg nyilvánosan is Weöressel és Nemes Nagy Agnessel együtt tévelygő írónak, ami abban az időben meglehetősen életveszélyes megállapítás volt.

Mesélte, hogy a rákövetkező évben aludni szinte egyáltalán nem tudott, hanem bóbiskolva gubbasztott az ablaknál, várva, hogy egyszer csak föltűnik az AUTÓ az éjszakai sötétségben, és megáll a házuk előtt.

Erre a korra az uniformizált gondolkodás nyomta rá a bélyegét, következésképp minden különködés vagy a szabványostól való eltérés magában hordta a potenciális veszélyt. „Még a kalapok is egyformán álltak a fejeken. Nyílegyenesen.” (Mekkora szerep jut a verseiben is egy-egy részletnek, mily fontos mondanivalót hordoznak magukban.) „Mind egyformán állt. Mind-egyik kalap. Így!” Azzal kezét a homloka elé emelte, amolyan tisztelgésfélére, csak épp függőlegesen, s közben az arcára páni rémület ült ki. „Die Hütte! So!” És máris zúdulni kezdtek befelé a konyhánkba a sztálini korszak figurái, hogy aztán szétrebbentse őket egy kaskai nevetés.

Néhány év múlva újra találkoztunk, akkor a Magyar Írószövetség vendégházában. (Kulturális cserelátogatáson voltunk Magyarországon.) Legélesebben egy féktelenül vidám éjszakai sétára emlékszem a Balaton-parton — Monica, Rolf Aggestam, Pilinszky és én voltunk együtt —, miközben millió béka zengte örjítő dalát, és ezt a muzsikát valamennyien sokra becsültük.

Pilinszky nekem akkor expresszívebbnek tűnt, mint korábban bármikor. De törekenyebbnek is, cigarettázástól rekedt köhögése összeszorította a szívem.

Tanulságos anekdotákat mesélt furcsa rokokokról és még furcsább idegenekről, akik akkoriban fölkeresték. „Ach, ich beegne immer die Narren...” Mesélte, milyen erősen hatnak rá a társművészetek, például a szobrászat, beszélt Balassa Sándor zeneszerzővel folytatott együttműködéséről.

Kértem, jellemezzem néhányat azok közül a magyar költők közül, akikkel odáig találkoztam. Villámgyors, egyenes válaszokat adott, s ezek megleptek kérlelhetetlenségükkel, hisz amúgy végtelenül jóságos embernek ismertem. Három jellemzésére ma is jól emlékszem:

A-ról: „Mindent tud. És semmit.”

B-ről: „Tehetségtelen. De már javul.”

C-ről: „Tehetséges. Csak épp nincs központi magja.”

Pilinszky saját költői magja rendkívül erős és az is marad. Az ő verseiben folyton ott vagyunk valaminek a közelében, valaminek, mely döntő jelentőségű, de amit mégsem tudunk összetevőire bontani. Általános érvényű mondatok öhozza nem vezetnek. Részletek, hihetetlen részletek, tele feszültséggel, a központi mag felé mutatók!

Jávorszky Béla fordítása

Kuklay Antal: A kráter peremén

Gondolatok és szemelvények Pilinszky János verseihez

A *Sárospataki Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény* kiadásában megjelent könyv a költő utolsó korszakára koncentrál. Bölcséleti-teológiai szempontból közelít az életműhöz, s mind stílusában, mind módszerében eltér a megszokott irodalomtudományi értekezésektől.

A tárgyalt periódus csaknem valamennyi versét felölelő rendhagyó elemzések az egyes költeményeket abban a mögöttes szellemi szférában kísérik meg elhelyezni, amelyben a szerző Pilinszky művészetének legmélyebb gyökereit sejtí. Nem állítja, hogy magyarázatai a művek egyedül érvényes „megfejtését” jelentik, csupán egy lehetséges megközelítést ajánl, segíti támpontokat, melyek révén közelebb kerülhetünk azok megértéséhez. Kuklay értelmezései elsősorban nem a poétikai vizsgálódásokra fektetnek hangsúlyt, bár erre is találunk példát

(Fátyol, Kráter, Pupilla, Visszafele), hanem két, hol egymással párhuzamos, hol egymást kiegészítő nyomvonalon haladva, a versek egymással és a világ mélyrétegeivel való összefüggéseinek, a Pilinszky költészetét körülvevő univerzumnak a megmutatására törekszenek. A szerző jó stílusérzékkel közölt gondolatai mellé olyan, főként Pilinszky prózájából és a Bibliából, valamint más alkotók — T. S. Eliot, Simone Weil, Dosztojevszkij, Hölderlin stb. — írásaiból származó idézeteket fűz, melyek szoros egységgé szerveződve egyszerre több oldalról világítják meg az adott költeményeket. Szokatlan montázs-technikája a verselemzés új lehetőségeit is megcsillantja. Eljárásának vázlatos formai szerkezete: saját, a műhöz mindig alázatosan közelítő, általában rövid, lírai ihletettségű elmélkedései után a választott vershez kapcsolódó, néha már-már „forrásértékű” (Kétsoros, Kis éji zene, Igen a lomb), néha távolabbi összefüggéseket felvillantó szemelvényeket válogat.

A kötet gerincét a rokon versek csoportosításával megrajzolni kívánt, az elveszett Édentől a megtalált atyai házig húzódó ív vezérmotívumai képezik. Sajnos ennek érzékelhetőségét, s az összeállítás áttekinthetőségét igen megnehezíti, hogy nyomdai figyelmetlenség miatt kimaradt az egyébként kitűnően szerkesztett könyv tartalomjegyzéke.

A csaknem két évtizednyi kutatás eredményeit összegző könyv az életmű egészére, Pilinszky költői fejlődésére vonatkozó eredeti elmélet körvonalait bontakoztatja ki. A szerző a kései lírát nem „színvonal-süllyedésként”, hanem egy szigorú következetességgel végigvitt művészi program befejező, végső stádiumaként értékeli, ahol a gyakran egyetlen motívumra szűkített versek magját alkotó költői képek modellként érzékeltetik a valóság különböző szintjeit, kapcsolatrendszereit. E motívumok és képek, az enigmák mögé rejtett „modellek” feltárása és személyes értelmezése jelentik a munka tartalmi részét.

Akár elfogadjuk, akár elvetjük Kuklay teóriáját, elemzési metódusa, a művekhez való viszonya mindenképpen továbbgondolásra érdemes. Versértelmezései szubjektív kísérletek, nem követelnek feltétlen egyetértést. Nem lezárnak, inkább megnyitnak egy gondolkodási folyamatot, és a vesszerető, elmélyülésre hajlamos olvasót további reflexiókra indíthatják.

A kötet további érdekességét néhány, az eddigi válogatásokban még publikálatlan Pilinszky-cikk és interjú közzélése jelenti.

Szűcs Tamás

Pilinszky János Összegyűjtött verseinek margójára

Pilinszky immár hat éve halott. Joggal vélhetnénk hát, hogy a személyét körülvevő homály oszlani kezd, s a titokzatos életmű iránti rajongás lassan alábbhagy.

Valójában épp az ellenkezőjét tapasztaljuk: az érdeklődés iránta töretlen, s ha régen rajongó táborról szolt a fáma, mára táborok sokasodnak, hívők, értelmezők, rajongók elemzik életművét.

Mindenki más és más embert, költőt lát Pilinszkyben. A hívők a katolikust, az irodalmárokat az új nyelven fogalmazót. Az értelmiségiek egy része a misztikust, a pletykára vágyók a titokzatos. Sokan az antifasisztát becsülik benne leginkább, ismét mások a „különállót” és kivetettet, a hivatalos irodalomba csak későn befogadott költőt.

Melyik hát igazi arca?

Ahogy múlik az idő, s kialakul bizonyos távlat, melyből Pilinszkyre s korunkra is visszatekinthetünk, egyre világosabb: ha valaki méltó az Ady s József Attila melletti helyre, az éppen ő. S ezzel együtt mind nyilvánvalóbb az is: ha Adyban a férfi vált költővé, József Attilában pedig a vézna, lázadó kamasz, akkor Pilinszkyben mindennek előtt a gyermek. De nem úgy, mint Weöresben, aki vidám gyerekverseivel a játékos-könnyed gyermekállapotot idézi. S nem is úgy, mint a legtöbb költőnél, akik számára a gyermekkor visszaidézése leginkább nosztalgiát kölcsönöz. Pilinszky gyermeksege sokkal tragikusabb.

Nem maga keresi: ráncbezédő sorsként vállalja. Befenyugodva, hogy haláláig kínozza majd a gyermeki érzékenység, a kielégíthetetlen, lázas szeretetigény. S lemondva arról, hogy valaha is eljusson a férfias magabiztosság, vagy akár a kamaszos közöny és kívülről állapotha.

Ez a cseppet sem vidám gyereksors hatja át minden versét. Ennek nyomát ismerhetjük fel aszketikusan barázdált arcvonásain.

Nemcsak tematikai jellegzetességekre gondolunk, amikor a gyermeket látjuk Pilinszkyben. Nemcsak arra, hogy újra meg újra a „tengerpartot járó kisgyerek”-hez, „ámuló csecsemő”-höz hasonlítsa magát, s nem is arra, hogy oly gyakran említ édesanyját, s idézi a gyerekkor emlékeit: a kertet, a fákát, a zongorát. Sokkal inkább azokra a mélyebben fekvő adottságaira, amelyek eredendően gyermekivé: ámulóvá, félenkké, érzékenyen tették költészetét.

Pilinszky félelmei, idegenkedései pontosan olyanok, mint az idegenbe vetődött kisgyerekéi.

Ugyanilyen a honvágya is: az „öreg szülők” közé, a „régi rend”-be. Azért idegen számára a világ, mert felnőttekre szabott. Ezért érzi, hogy a vándorlás, amit életnek nevezünk, kényszer, s hogy az út, melyen járnunk kell, „kivert tanyák” közt vezet.

Ez a gyermeki honvágy vezeti el Istenhez, az elveszett gyerekkort sokszorosán pótolni tudó „atyai ház” urához. Ez békíti meg élete végén a világ zordságával: a tudat, hogy a magányos út hazavezet, s hogy egyszer ismét otthon lesz majd, csöndes, szótlan kisgyerekként, észrevétlen hallgatásban.

A „hazavágyó” kisgyerek egyszersmind „ámuló” kisgyerek is: mindent meglátó, mindenre érzékeny szenzor, akit legkevésbé sem véd meg a felnőttesség közönye, fásultsága.

Lát és szenved a látványtól; védtelen tudatát halálra gyötrik a kínlódás képei. „Mindent megértek — panaszolja —, felhők futását és disznók fejét, rálapulva a préskemény palánkra”.

Panaszkodik, de nem hátrál. Szenved, de nem futamodik meg. Ahogy nem futamodott meg Ő sem, nagycsüttörtök éjjelén. Ahogy nem futamodik meg a „porköpenyes kisfiú” sem a télben, a hófúvás elől. Ahogy „föllépked a jeges lépcsőkön”, mert tudja, hogy ki kell szabadítania a tabernákulumot.

Kisfiú az éjszakában, kisgyerek a szenvedések sötétjében. Ez Pilinszky. S a versei? Talán naplótöredékek. Talán feljegyzések — iskolásfüzetéből. A gyermeki hőstett dokumentumai. Az éjszakában őrködő szeretet forgácsai.

Melyikünk kínja maradt volna rejtve előtte? Melyikünk félelme, melyikünk magánya lenne ismeretlen számára?

Jó „írnok” volt: mindannyiunk helyett őrködött. Megérdemelte a „békés halált”. S azt is, hogy végre hazaérhetett. (*Szépirodalmi*)

Valaczkza András

Balassa Péter: A látvány és a szavak

Mindig kényes dolog *valakiről* írni, aki *valakiről* írt *valamit*. Mit lehet még írni — róluk? A valaki mindkét esetben magasabb értelemben helyezendő, a valami úgyszintén. Ráadásul a szóban forgó műfaj, az esszé, mélyen összeforrott Babits névével az irodalmi hagyományban. Dolgunk tehát

nem az, hogy a szerző állításait, nézeteit pusztán ismertessük, hanem az, hogy igyekezzünk belehelyezkedni kettőjük közös szituációjába. Úgy gondoljuk, hogy ebben az esetben ez az objektivitás feltétele... E belehelyezkedés nem csupán azt jelenti, hogy az ő esszéjén át látjuk a költőt, hanem a fordítottját is: a költő portréja a róla beszélőre tekint. Dolgunk e kölcsönviszony jelentését, értelmét, mondanivalóját a mában értelmezni.

De *valamiről* írni éppúgy kényes dolog, hiszen tudjuk, hogy kifejezetten azért írunk, hogy valaki más írhasson utána (vagy róla), sőt, tulajdonképpen azért élünk, hogy mások is élhessenek utánunk (vagy belőlünk). Persze ez olyan banális és rettenetes, hogy a nő beleszédül, mint amikor azt a képeslapot (Postkarte) tartja a kezében, amelyen egy nő ül és azt a képeslapot tartja a kezében, amelyen egy nő stb.

Melyik az eredeti? Van-e olyan egyáltalán, vagy másképpen: valamely reflexió milyen feltételek teljesülése esetén nevezhető az eredeti idézetének, másolatának vagy egy hagyomány továbbvitelének?

Ha érzékeltetni akarom e sorok olvasójával, hogy az egymásra épülő reflexiók milyen rendszerével van dolga Balassa Péter: *A látvány és a szavak* című kötete recenziusának, meg kell jegyeznem, hogy a fenti mondatok mindegyike — idézet, mégpedig jelöletlen idézet Balassa Pétertől, egy olasz és egy magyar költőtől. És nincs kizárva, hogy további idézetekre lesz szükségem ahhoz, amit e szekunder, tehát művekről szóló, de eredeti megközelítéseket tartalmazó könyvről az áttételek számát eggyel növelve mondhatok.

Balassa Péter gyakran és előszeretettel alkalmazott kérdését — ki beszél? hogyan beszél? — kell föltennünk az ő könyve kapcsán is, hogy az előbb említett láncolatból egy pillanatra kilépünk. Érdemes megnéznünk azt is: mire irányítja a figyelmünket a szerző az utóbbi 5–6 év legjelentősebb munkáinak összeválogatásával. Sokat mond szerzők és művek felsorolása (csak az első dolgozatban tárgyalt Lukács Györgyöt és az utolsónak említett Nádaszt nevezem meg mintegy két pillérként), még többet azonban az, hogy minek az elmondásához szolgáltatnak ezek alkalmat az ő számára. *Ebből* tevődik össze az a személyiségkép, amelyet a szerzőről mint a kritikus, esszéista középnmzedék (van fiatalabb?) példának is állítható egyik legmarkánsabbikáról a „ki beszél?” jegyében fölvezetni szeretnénk. E szuverén személyiségkép hangoztatását azért tartjuk szükségesnek, mert a sokat emlegetett morális és esztétikai értékválság és -bizonytalanság korában elfelejtjük, hogy a zavar ott a legerősebb, ahol a hagyományos egyéni

értékrend rovására egyoldalúan a közösségi eszméktől várták az útmutatást.

Előljáróban leszögezzük, hogy *A látvány és a szavak* mint könyvegész arányosan és jól komponált *mű*, amely szerzője világképéről és gondolkodásmódjáról éles képet ad. Megemlítenendő, amit korábbi könyveiből eddig is tudtunk, hogy Balassa Péter választ, megválasztja, hogy miről ír, tehát igényes és szabad ember (már amennyire ez lehetséges). Mint az igazi választások, az ő választásai is kölcsönösek: egy-egy téma, könyv vagy szerző kiválasztotta, megszólította és megszólaltatta Balassát. Minthogy fontos, számára valószínűleg a legfontosabb szerzőkről ír, az összkép is jelentős, ha nem is teljes. Nem ír rendszeres irodalomtörténetet, és akiről nem ír, azt nem biztos, hogy nem szereti vagy nem tartja értékesnek. Gondolatrendszerének — személyiségképének — egymást kiegészítő, egymásra utaló elemei több helyen felbukkannak a könyvben; a legfontosabbak: a *szenvedés*, a *szeretet*, a *szegénység*, a *tragikum* és a *hagyomány*. Az esszék és tanulmányok nyelve az értekező prózáé: szabatos, visszafogott, tömör; alig két-három mondatát éreztük lazának. Objektíven érvel (a tudományos eszközök gazdagsága néhol szárazsággal párosul), megalapozatlan kinyilatkoztatások nem jellemzik. Ezekben az írásokban nincsen nyoma a *Halálnapló*-részletekből azóta már jól ismert személyességnek és lírai szenvedélynek.

Az Édes Anna világképéről írt tanulmányában a *szegénység* kétféle szempontból foglalkoztatja. Egyrészt poétikai értelemben; eszerint a *szegénység* az egyszerűség, tömörség, szükséztűség és az intenzív kifejezés szinonimái. Másrészt kultúrkritikailag, ahová már a tapasztalati és világnézeti szempontok is beépülnek. Balassa jól érzékelteti, hogy a *szegénységet* gazdag hagyománya, irodalma és a mindenkinek rendelkezésére álló kollektív tapasztalata ellenére bizonyos megfajthatatlannak tűnő misztérium övezi. A *szegénységhez* bizonyos intellektuális nehézkedés húz egyrészt, másrészt pedig lelki tényezők ellenállnak ennek a húzóerőnek. A *szegénységet* tisztább viszonyoknak sejtjük, s így áttekinthetőbbnek, amely azonban csak megközelíthetőnek, de nem elérhetőnek, tanulmányozhatónak, de nem maradéktalanul megélhetőnek tűnik — lévén ez bizonyára ellentmondás. Balassa bőséggel idéz a *szegénység* irodalmából (a nyelvi *szegénység*, intenzív szükséztűség körében megemlítenendő Pilinszky nyelve, mint ahogy a *Harmadnaponról* szólva a kötetével azonos című tanulmányában beszél is nyelvi és szociális *szegénységről*, amely, úgy tetszik, alapélmény nála). A *szegénység* önkéntes, belátott, akart és

vállalt válfajával egészíteném ki ezt, ahol a szegénység a szabadsággal egyenlő, a lemondás, a *nemet* mondás szabadságával. A lemondás szabadságával, amelyre a gazdag ifjú nem volt képes. Simone Weil világa ez, a kolduló buddhista szerzetesé, a chaszid mondásé, amely szerint a szegény többet ad a gazdagnak, mint fordítva, valamint a gazdagnak nagyobb szüksége van a szegényre, mint fordítva.

Balassát érték támadások Hamvas Béla *Karneváljának* beharangozó értékelésekor, amiért nem az elfogult méltatás, hanem az ellenvetéseket is felsorakoztató bemutatás hangján szólt. Tegyük hozzá, támadták a másik oldalról is, mert megnevezte azokat, akik Hamvas publikálását hajdanán megakadályozták. Szellemi bátorságra vall, hogy a Hamvas-életmű kihívása elől e támadások ellenére sem tért ki, hanem a kiadott művek alapján újabb kísérletet tesz megközelítésükre. Ezzel a nem egy írásra és több emberre méretezett feladattal ezúttal sem birkózik meg; írása megközelítés, kísérlet a (magyar) valómásirodalomba és gondolkodásba történő besorolásra. Kérdésfeltevésai érzékeltetik, mekkora botránynak minősül(t) Hamvas radikális fellépése. Két kérdésre azonban nem találja a választ. Az egyik az, hogy vajon a *Karnevál* oly egyszerű egyik vezérszólama, a „szeretetlenység öröngése” legyőzetett-e a műben, vagy pedig meg kellene látnunk beszéde mélyén, hogy ő maga is egy az éhezők közül? Igen, ő is éhez, talán ő a leginkább éhez. Hamvas alkata nem Szent Ferenc-i alkat; radikális, békétlen, meg nem alkuvó, szenvedélyes, de harmóniára és szeretetre törekvő alkat is egyben. Mindent úgy látott, mint egy igazabb létezés szörnyű szatírját. Nem mondta, hogy igaza van, de mi megkérdézhetjük: olykor nincs igaza? Másrészt: egy művészeti alkotásban valamit (a *szeretetet*) érzékeltethetünk a hiányával is, valaminek a színét a fonákjával. Vagy, hogy Balassa kedvenc paradoxonjaival éljek: a szeretet úgy is jelen lehet, hogy — hiányzik. (Hiányzol: *ki* is csinálja? aki vagy akinek...?) A szeretet tehát ott van a ... műben? — nem, az olvasatban, a dombormű negatív öntőformájában. Persze (s ez a másik kérdés) az igazság nehézágyúinak nem hogy ez, de még más nyilvánosság sem tud ellenállni. De Hamvas nem volt taktikus, miként politikus sem; *mindenre* az igazság nehézágyúival lött. Ez persze szalonképtelen, tehát kiutasított. Ő tehát megszenvedett ezért, miközben *a maga számára* életgyakorlattá tette azt, amit mondott. De miként pl. Kierkegaard, ő sem volt néptribun, hanem magányos alkotó, s amit mond, azt minden látszat ellenére csak magának mondja — tetszik vagy nem tetszik.

A látvány és a szavak négy tanulmánya és kritikája foglalkozik Babitscsal, e számmal is jelezve, hogy a Babits-rehabilitáció még mindig aktuális. Emeljük ki ezek közül azt, amelyik Nemes Nagy Ágnesnek a hegyi költőt bemutató esszégyűjteményét méltatja, elsősorban az esszé fogalmának számtalan meghatározási kísérlete miatt. És bizonyítandó, hogy mennyire eredeti mű ez, holott egy valakiről szóló könyvről szól, nem takarván funkcióját és célját: az irodalmi és a keresztény *bagyomány* hangsúlyozását. Igazán *átvilágító* írásokról lévén szó, e tanulmányok a tárgyakat és a szerzőjüket egyként *megvilágítják*. Balassa nem hagy kétséget az iránt, hogy úgy gondolja: tökéletesedéshez vezet a szenvedés, mint az önismeret és az (élet hosszigtartó) fölnevelődés feltétele. Hogy — bár ártatlannak(?) születünk — tökéletesednünk kell. Hozzátehetjük, hogy a szenvedés azt jelenti, hogy valamilyen hiányt *szenvedünk*, tehát *szegények* vagyunk. A vállalt szegénység a vállalt szenvedéssel egyenlő és a tökéletesedésen át a boldogsághoz kell vezetessen.

Ahogy Balassa a *Harmadnapon* 25. évfordulójára elvégzi a Pilinszky-vers visszatekintő értékelését és hatásvizsgálatát, bizonyára érdekes lesz negyedszázad múlva elolvasnunk, mit írt újabb prózáink néhány darabjáról keletkezésük idején. E munkák mindegyikét nem vesszük sorba, a visszatérő motívumokkal arra hívjuk fel a figyelmet, hogy Balassa igyekszik egységben lát(tat)ni a 20. századi irodalmat. A Pilinszky-nél és Kosztolányinál tárgyalt evangéliumi *szegénység* mellé Krasznahorkai László *Sátántangójának* szociális szegénységét és *tragikumát* emeli, megkeresve hozzá az íróársak és a társzművészetek (Jeles András) párhuzamát. A *bagyomány* kérdésével külön fejezetben foglalkozik. Mészöly, Esterházy, Nádas egy-egy művének elemzésével a hagyományt mint elszüllyedt archaikumot vizsgálja. Az *Emlékiratok könyve* itt csak egyetlen fejezetével szerepel, az Egy antik falikép leírása cíművel. Ha ennek nem gyakorlati akadály az oka, akkor ez méltánytalan, másrészt más következtetésekhez vezet a részlet hagyományelemzése, mint az egészé.

Feltehető, hogy ezzel a könyvvel lezárul Balassa Péter egyik alkotói korszaka — talán a *Halál-napló*-részletek mutatják az új irányt. Az ottani személyesebb hangvétellel és átfogóbb világlátással teljesül ki esszéjében a szabad gondolat drámai formája, hogy a szellemről nyert érzéki tapasztalattá váljon.

Rácz Péter

Bolberitz Pál—Gál Ferenc: Aquinoi Szent Tamás filozófiája és teológiája

**Aquinoi Szent Tamás: Lét és lényeg;
A teológiai összefoglalás**

A mai olvasó meglepődve veszi kézbe az Ecclesia kiadó új könyvét. Miért? Úgy vélem, azért, mert azonnal kérdések tolnak föl benne. Ki volt Aquinoi Szent Tamás? Miért jelentős a gondolkodása? Mit jelent ma nekünk? A szerzők pedig arra vállalkoztak, hogy kérdéseinkre választ adjanak.

Ki volt Aquinoi Szent Tamás? Személye és művei a középkori teológia összegzését, summáját jelzik, amely egyben a kor (13. sz.) legjelentősebb szellemi-lelki alkotása. Ez a Summa lényegesen befolyásolta a későbbi korok teológiáját, különösen a 19. és a 20. századi neotomizmust. A katolikus teológiában napjainkig az egyik legnagyobb tekintély. Saját korában az volt a jelentősége, hogy felfogta és megoldotta az újjáéledő arisztotelizmus kihívását. Kidolgozta a teológiai gondolkodás új programját, amely szabatosan megkülönböztette és egymásra hangolta az értelmet és a keresztény hitet. Elismerve a gondolkodás erejét, formáit és önállóságát, de a kinyilatkoztatás tényét és igazságát is elfogadta. Tamás igen sokat olvashatott, tanult, de talán még többet gondolkodott és kritizált. Amilyen szerény, halkszavú volt, annyira éles szemű és tárgyilagos. Mindig csak a tények, a valóság, az igazság érdekli. Nagy dolgokról egyszerűen ír. Aztán mindig csak az egész, a rendszer érdekli. A tényeket a végső, összegző elvek fényében látja. Soraiból kiérződik az értelmi fény, sőt az örök fény utáni vágy. Fölfogja a szent titkot. Tudja, hogy ezt nem lehet beleeoróltetni gondolkodásunkba. Egyetlen lehetőségünk van: az, hogy a gondolkodást végtelenre tágitva, alkalmassá tegyük a titok befogadására és fölfogására. Tamás egyszerűen, világosan, szabatosan és rendszeresen gondolkodik és ír.

Mit jelenthet nekünk Aquinoi Szent Tamás? Jogos kérdés, hiszen hétszáz év történelmi és szellemi változásai választanak el bennünket.

Könnyen gondolhatnánk arra, hogy most egy teológiatörténeti tanulmányt vehetünk kézbe. Úgy vélem, többről van itt szó. A szerzők utalnak rá, hogy a múlt maradandó értékeinek ma is megvan a mondanivalója. A gondolkodás folyamatossága megköveteli, hogy a jelen a múltra épüljön, jövőnk meg a jelenre. A szerzők élővé szeretnék tenni Tamás filozófiai és teológiai örökségét. Az új feladatok nem nyomhatják el a régebbi feladatokat. A múltban felfedezett és megfogalmazott igazságok a gondolkodás háttérébe kerülve élnek és hatnak tovább. Ha valamilyen helytelen divat hatására a teológus elfeledkeznék Tamásról, akkor a mai teológia elveszítené kritikai funkcióját és termékenységét a ma valóságával szemben. A kritikának pedig nagy jelentősége van. Lényegi előfeltétele minden józan és tárgyilagos eszmélődésnek. Különbösen a teológiában fontos a múlt szellemi-lelki hagyományának életre keltése és megőrzése. Tamás személye és műve pedig különösen fontos a mai teológia számára. Manapság túl sok probléma merült föl és sok minden kérdéssé vált a teológiában. Aztán sokféleképpen és nem mindig megfelelően kísérik meg a teológusok a fölvetődött problémák megoldását. Túlságosan is nagy manapság a pluralizmus veszélye, és igen aktuális lenne az egységesebb gondolkodás programja. A teológiában nemcsak a gondolatok jelentősek, hanem a személyek, a történelmi helyzet, az üdvtörténelmi feladat is lényeges. Fontos az, a teológus hogyan gondolkodik, hogyan hajtja végre a megoldást, milyen tényezők hatására gondolkodik és az adott esetben hogyan alapozza meg a hit igazságait, hogyan terjeszti elő a megalapozott hitigazságot. Tamás komolyan számolt a racionális belátás jelentőségével, a rendszer szerepével. Ha ráhangolódunk gondolkodására, akkor együttgondolkodhatunk vele. Ő pedig eredeti és megbízható gondolkodó. A teológiai gondolkodás éppen manapság próbál szembenézni saját történetiségével, az igazság történetiségével. Hiszen a szellemtudományban általában, de a teológiában különösképp igaz, hogy a bölcsélet történetének mozzanatait, a történelem tényezőit, sajátos emberi helyzetek és feladatok benső és lényegi feltételei és mozzanatai a gondolkodásnak és a megoldásoknak.

S mit szólunk magához a könyvhöz, a két nagy terjedelmű tanulmányhoz és a fordításokhoz? Talán a szerzők szándékát kell előbb megfigyelni. Minthogy hatalmas a Szent Tamás-irodalom és sokféleképpen értékeli Tamást még a katolikus teológiában is, ezért elkerültek a kritikai beállítást. Nem a „céhbeli” beavatottak számára írnak, nem a szaktudósoknak. Egyébként ők sem

a kornak, sem Szent Tamásnak szaktudósai. Csupán az általános érdeklődést szeretnék kielégíteni, azt is szerény keretek között, a szélesebb körű tájékozódást elősegíteni. A szaktudós vagy bizonyos beállítottságú teológus vitába szállhatna a szerzőkkel, kemény bírálatot is mondhatna. A könyvet nem a meglévő és igen különböző színvonalú, beállítottságú kommentárok szintjén, hanem a tényleges helyzet és szándék szerint kell megítélni. Ami előnye a könyvnek, az egyben a hátránya is. Népszerűsítő, ismeretterjesztő szinten valóban sokaknak hozzáférhetővé teszi Tamás gondolatait. A szaktudományos igény viszont joggal hiányolhatná például a megfelelő terminológiát, a szakszerű kommentárt az eredeti szövegekhez, a kritikai szempont alkalmazását a középkori és a mai megközelítésnél. Szent Tamás teológiájának ismertetése még aránylag egyszerűbb feladat, bár itt is merülhetnek föl nézetkülönbségek az eredeti tamási felfogás és a különböző értelmezések között. Kényesebb és problematikusabb Tamás filozófiájának ismertetése. Itt már mások, nagyobbak az aránytalanságok és különbségek. Élesebbek a kontúrok az akkori és a mai gondolkodás között. Nem könnyű elkerülni a naivitás vagy a kritizálás csapdáját, Igen nagy

feladatra vállalkozik ma az, aki Szent Tamást élővé szeretné tenni. Hogyan? Hol a határ az egyszerű ismertetés, az újrafogalmazás és a kritikai feldolgozás között? Lehet-e manapság egyszerűen előadni Tamás nézeteit? Ha pedig részletesebb magyarázatra, kritikára is vállalkozunk, mi lesz a mérték? Még súlyosabban esnek latba ezek a szempontok egy középkori latin szöveg fordításánál. Schütz Antal 1943-as *Szemelvényeinek* színvonalát, nem tudom, eléri-e a mostani fordítás? Úgy vélem, szükséges lett volna magyarázó lábjegyzetet fűzni a nehezebben érthető szövegekhez.

Egyébként jelentős vállalkozásnak számít a könyv. Tudommal még nem jelent meg magyar nyelven ilyen terjedelmű szöveg Szent Tamástól. Talán megérezzük valamit olvasás közben abból, hogy nemcsak nagy teológiai rendszerek vannak, hanem nagy és szent teológusok is. És a problémák bozótjaiban vergődő mai teológus megérezhet valamit a forrás tisztaságából és üdességéből. És talán a mai racionalitás kihívására bátrabban és nyitottabban válaszol, ha felüdül Szent Tamás szempontjainál és műveiben. (*Ecclesia*)

Fila Béla

Színház

Kiss Irén: Mayerlingi fondorlatok

1889. január 9-e van. Különös tél-éjszaka sötétje szállt le Mayerlingre, az Osztrák–Magyar Monarchiára. Az utókor is csak találgatja: mi történetet lassacskán száz éve a boldogtalan sorsú Rudolf trónörökösrel. Kiss Irén, a *tükörjáték* írója így vélekedik: „... a tragédia áldozatai hallgatnak: egyikük sírja kifosztva, és összekuszált csonthalmazzal nyugszik egy kis osztrák apátsági temetőben; másikuk viszont kissé túl zavartalanul alussza álmát a Habsburgok bécsi családi kriptájában. Fondorlatos halál, fondorlatos titoktartás, fondorlatos legendateremtés. Ha mégis rendet kívánunk teremteni a mayerlingi vadászkastély 1889. januári történései közt, ma sincs segítségünkre más, mint némi írói fondorlat.”

A zalaegerszegi Hevesi Sándor Színház vállalkozott a darab bemutatására, részeként az immár harmadszor megtartott Nyílt Fórum eseményorozatának. E fórum a születő új magyar drámák ügyét szolgálja, tanácskozással, műhelymunkájával, javaslataival a fiatal szerzők és a kockáztatásra ritkán hajlamos színházak kapcsolatait igyekszik javítani. Az előző esztendőben latra vetett művek közül, vagy legalábbis közeli körből kerül ki az a dráma, amelynek premierje a Nyílt Fórum nyitánya. Kiss Irén – akinek Csontváry-darabját Budapesten a Vígszínház adta elő stúdiójában – 1986-ban a *Kémoperá*val jelentkezett; most pedig mayerlingi *operettje* jutott színre.

Operett? Indíttatásában, gondolatvilágában, stílus kísérletében az is. Bratfisch, a bérkocsis (*Katona András* szolidan kedélyes alakítása) rágyújt egy örökzöld operettslágerre, miszerint pompásan él a fiákeres, és ha megvénül, akkor helyette a fia keres. Amit ebben a parabolikus színműben úgy érthetünk: Bécsben *politikailag* megvénült az – egyébként csak hatvanadik évében járó – „fiákeres”, öfelsége I. Ferenc József császár és király, s helyette most a fia keres. Kiutat, távatot, európaiságot. Vagy önhalált.

Őszintén szólva a darabban éppen ez a keresés, a Rudolf kieszelte fondorlatok működnek a legkevésbé, s a műfajja is tett formai ötlet, a tükör-játék homályosodik, hálygosodik el. Fondorlat nélküli fondorlatok, tükrözés nélküli tükör — ez meglehetősen súlyos kritikája a koncepciójában különben tiszta és logikus, egyes részleteiben jeles tehetséggel megírt drámának. Történelmileg bármily hitelesek (és Bart István a „mayerlingológiát” lebilincselő könyvvel gyarapító kutatásaiból ismerősek) Rudolf poroszokat, magyarokat, törököket és más nációkat érintő nagyszabású, dupla vagy semmi tervei, a színpadon csupán politikai fantazmagóriáknak tűnnek, s így nem válnak a kettős vég, az asszonygyilkosság és az öngyilkosság motiválóivá. Meglepő módon a halál előtti nap végigpergetése nem a sűrítést szolgálja: *most már* egyszerűen érdektelenné válnak az események. Miért lövi agyon a királyfi Vetsera Marit, és miért tesz pontot a saját életére? Elsődleges indoknak az apa- és anya-komplexus marad. Az alapvetően történelmi tanulságokat kereső műben azonban nem érzük be ily kevéssel, mint ahogy azzal sem, hogy Mari, Mária, Mary, a színésznősen sokarcú kislány-asszony — aki oly reménytelenül akart vagy épp nem akart utódot foganni Rudolftól — ingerlő-idegesítő hisztérika volt.

Tömör Páter rendező elsősorban formát, s ezzel formátumot kívánt adni az érveiben és kidolgozásában nemegyszer szegényes történelmi oknyomozásnak. Ő sem mond, nem mondhat többet annál az általánosságnál, hogy „ilyen a történelem” — ilyen szövevényes, ilyen fondorlatos, ilyen földeríthetetlen, ilyen manipulált. Mindenesetre az előadás jobb a darabnál, és képes annak már említett erőnyeit kiemelni (igaz, Kiss Irén bizonyos elképzeléseinek, ígéretes ötleteinek elhagyása árán).

A játék erőssége a térképzés és a miliőteremtés. *Bischof Sándor* grandiózusan, egy-két izléstévesztést nem számítva elegánsan rendezte be a kamaraszínház nagyon is előnytelen adottságú színpadát. A jellegzetes „monarchikus” tér a publikumot is körülvészi. A mayerlingi vadászkastély kapubejárója a díszlet tengelye. Jobbra és balra tükrösen helyezkednek el Rudolf, illetve Vetsera Mária szobái. A két helyszínen fölvaltva — fényfüggőnnel elválasztva, reflektorokkal hangsúlyozva — zajlik a cselekmény, néha pedig szinte összetolulnak az ebédlő és a háló falai: a két „tethely” között dinamikus mozgás feszít kapcsolatot. Sajnos időnként a rendezői ügyesség, a szakmai fogások sem felel-

tethetik, hogy ez az „oda-vissza” némiképp erőltetett.

A tükörök szerepét nagy ablakok töltik be. Ablaknak tükörök, tükörnek viszont ablakok. Ám jók arra, hogy Tömör időről időre operettesen eltűzlött, jelképes történelmi diaporámát mutasson meg mögöttük, *Fülz Sári* jelmeztervezőtől karikírozottan öltöztetett szimbolikus figurákkal. Ezek az „életképek” a *baláléképek* hidegét árasztják. Megtestesítik Rudolf illúzióit, és le is rombolják azokat. Itt valóban érezni: a királyfi a történelmi cselekvéskép telenségbe hal bele, a rozsdásan is vasharapású kelepcehelyzetből nem tud menekülni. Jobb híján „testével gyalazza a Monarchiát”: a tetemével mond nemet gyűlölt atyjának. Kiss Irén időnként szépségesen magasra szökő, sugaras mondatainak egyike ez (és miért ne asszociálnánk korunkra, például a Bódy Gábor-sorsra...) Tömör nyomatékossá teszi az íróilag legsikerültebb szakaszokat (például Rudolf búcsúimját, vagy „a tükörök teherbírásáról” poetizáló passzust: egy tükör sem bírhat végignézni mindent...))

A darab szándékának és szellemének megfelelően az előadás végig teátrális, jó értelemben. A nyavalygó teátralitást azzal is elkerüli, hogy például a *várva várt* pisztolylövések hírtelen, gyorsan dördülnek el (ne tagadjuk, a Mayerling tulajdonnév hallatán mindnyájunk kíváncsiságát a „hogyan történt?” csigázza, kíváltképp színházban).

*Balogh Tamás*nál a rá mindig jellemző lelkiismeretes, pszichologizáló aprólékosság ezúttal sem hiányzott, ám a bemutatón nem birkózott még meg a főszereppel, Rudolfja negyedórásra érdektelenné vált, s ha hiába keresett helyet és hangot, öngerjesztő megoldásokkal próbálkozott. *Segesvári Gabriella* csak éretlenséget és értetlenséget játszott Vetsera Mariként. Szerepépítésről, játékvívről nála még kevésbé beszélhetünk, mint *Balogh Tamás*nál. *Stiménfalvy Lajos* kellő méltósággal, ne szólj szám, nem fáj fejem tapasztalással alakította Loschek komornyikot. Hoyost, Rudolf bizalmasainak egyikét a vendég *Téri Sándor* bátran elvitte az operettkomikusi játékmód irányába, *Marosi Péter* viszont a hangoskodáson kívül semmi eredetit nem nyújtott Coburgként. *Wellmann György* egy lehajtott fejű katonaozrost és egy fölemelt fejű apátot formált meg, akik nem tudnak s talán nem is nagyon akarnak segíteni Maryn. Nem akarnak belekeveredni az ügybe. A zalaegerszegi színház stúdiós fiataljai ígéretes buzgalommal vetették magukat a játékbá-

Tarján Tamás

Film

Új magyar játékfilmek és filmdokumentumok

Az elmúlt esztendő filmtermésének feledhetetlenebbik részét a dokumentumfilmek jelentik — így összegezte a *XX. Magyar Játékfilmszemle* tapasztalatait a szakmai közönség. Hogy a szélesebb nézősereg miként összegzi majd a mai magyar szellemi élet érzékeny, felelősségtudó és szókimondó tagjainak, a filmrendezőkné a munkáit, az nehezen jósolható meg.

A nagydíjjal is jutalmazott *Törvénytörés nélkül* című, kétrészes dokumentumfilm, a *Gulyás-testvérek* munkája követel alighanem e súlyos újdonságok közül elsőbbséget, figyelemből is, lelki fölkészültségből is a legtöbbet. Nyíltan és részletezőn még senki nem beszélt sem az irodalomban, sem a filmművészetben, sem a közfigyelemre is érdemes történettudományi munkákban tudomásom szerint a világnak arról a sarkáról, ahová a háromórás, nagy riport kalauzolja az embert. Az ötvenes évek elején „alapított” hortobágyi munkatáborok egykori lakóit kereste meg kamerával és mikrofonnal Gulyás Gyula és Gulyás János. Egykor alapvető emberi és polgári jogaitól megfosztott asszonyokat, férfiakat; meg felügyelőiket: közkatonákat, rendőröket, gazdasági vezetőket. A föltehetőleg igen gazdag és megrendítően készséges emlék- és vallományanyagból okos mértéktartással csak azokat válogatták ki a film készítői, amelyek segítségével a leginkább jellegzetes és tárgyilagos képet állíthatták össze az 1945 utáni idők szegényletes, a törvény és a jog írával máig nem orvosolt bajáról. Arra is volt gondjuk, hogy „epikus rendbe” álljon a történet. Az első képkockákon az éjszakai letartóztatások és „be-vagonírozások” napiparancsát hallhatjuk. Majd a letartóztatások történetei következnek Franz Kafka regényeit is fölülmuló abszurditással. Az emlékdarabokból mozaikszerűen összerakott, tragikus filmtablón fokozatosan tűnnek elő a pontos körvonalai a rabságban tartott emberek jellegzetes típusainak

Mivel a film szerzői jól tudják, hogy a rettenetek és igazságtalanságok sorát képtelen ép ésszel három-órán át követni, előbb a néző, „derűsebb” részletekkel enyhítik olykor az erkölcsi és

törvénytelen ségi mélypontokról kapott dokumentációs jelentést. Elbeszéli, hogyan festett a karácsony a szögesdrótok mögött, miként éltek a kisgyermek, az újszülöttek, az asszonyok. Az igazi derűt azonban a reménykedőkről, az emberséges magatartásúakról, a hívőkről szóló történetek hozzák e sötét és keserű dokumentumba. Ők hozták a hortobágyi táborlakók számára is a mosolyt, az ígéretet. Ortodox zsidók kis gyülekezete például, akik mindig találtak helyet és módot arra, hogy vallásukat gyakorolhassák. Vagy: a négyelemis kereskedőseggé, aki a táborlakó kiskamaszok télen züllését látván, megszervezte a gyermekek iskoláztatását. Meg a kerítésen kívüli, becstelen emberek adták a biza-kodást, akik segítséget nyújtottak, saját biztonságuk kockáztatásával is a sanyarú sorsúaknak. És aki emberségből csak egyszer is példát kapott az embertelenség birodalmában, az maga is megbocsátó emberséggel tud visszagondolni a megszenvedett esztendőkre.

A dokumentumfilm — műfaji követelményeinek megfelelően — ábrázol, de nem befolyásol és nem ítélkezik. A *Gulyás-testvérek* nagyszabású munkája azonban a riportanyagok készséges közreműködésével túllép e műfaji kötetlenségben. Érezvén, mily fürgeteges indulatokat válthat ki filmjük eddig napvilágra nem került, történelmi bizonyítékanyaga, a megbocsátás és a megbékélés eszméjét hirdetik és ajánlják végezetül, szóval és képpel egyaránt. Büntetni, megtorolni, igazságot szolgáltatni nem a mi dolgunk — sugallja megfontolt szerkesztésével a film utolsó harmada —, elvégzi azt a fölöttünk levő, emberi mértékelnél és szempontoknál igazabb és nagyvonalúbb égi hatalom. Láthatjuk, miként vergődik elmeháborodott jelenében a hortobágyi táborok legkegyetlenebb rendőre; s azt is láthatjuk, miként maradtak meg embernek is, magyarnak is tisztességben azok, akiket esztendőnkön át naponta aláztak meg embervoltukban és nemzeti önértékükben. És — ne feledkezzünk meg erről se — akiket azóta sem kárpótolt hivatalosan és méltóképpen az elszenvedett jogtalanságokért senki sem. A *Törvénytörés nélkül* című film a múlt bevallásával befejezettek akarja tudni a harcot a sokféle megpróbáltatásban szétszaggatott és szembeállított nemzet csoportjai között. Tisztánlátásra a megbocsátások és megbékélések kezdeményezése érdekében törekednek. A megtisztult újrakezdés reményében.

Voltaképpen ugyanez a szándék hajtotta Kósa Ferencet, is *A másik ember* rendezőjét. Kósa Ferenc filmje játékfilm, beszélni róla mégis a Gulyás-testvérek dokumentumfilmje után érdemes. Elsősorban a mindkét műben föllelhető

„békéltető szándék” miatt. De azért is, mert A másik ember éppen olyan történelmi hitelesítésre és tisztánlátásra törekszik, mint a fekete-fehér képsorú, díszítetlen tanulságú, szikár szépségű *Törvénytörés nélkül*.

Kósa Ferenc történetének ideje 1945 és 1956. Kósa azért nyúl vissza a második világháború végnapjaihoz, hogy átgondoltan és oknyomozó következetességgel beszélhessen 1956-ról. Játékfilmben eddig még nem látott őszinteséggel és teljességgel, tisztázó szándékkal. Mindaz, ami 56-ban megesezt — meséli népmeséktől kölcsönzött hőmpolygó stílussal a film — egyenes ági leszármazottja 45-nek. Mert 1945-ben, és utána szinte senki nem tanult meg megbocsátani, senki nem segített megkönnyíteni a túlélőknek a megbocsátást — ezért csaknem pontosan ugyanolyan értelmetlen halálok, hiábavaló pusztulások következhetnek be tizenegy évvel a háború befejeződése után, mint 45 fékevesztett végnapjaiban. Abban a beszorítottágban, amelyben ez a nép él (völgykatlanokat, zárt tereket, tömegmészárlásra is alkalmas parkokat és belső udvarokat mutat szüntelenül a film), a fegyveres harcnak, a bosszúnak és a hirtelen hősködésnek kiváltképpen nincs semmi értelme, semmi esélye — szűri le a tanulságot a film központi figurája, aki gyermekfejjel nézte végig, egy fa mögé bújva, miként hal hiábavaló halált az édesapja. Erre a következtetésre kell jutnia, kellene jutnia a nézőnek is. Itt mindig van egy titokzatos fa, egy rejtélyes torony, ahonnan ártatlan emberekre lönek, és bármilyen csökkönyösen kutatja is valaki a gyilkos fegyverek tulajdonosait, soha nem találja meg az igazi tetteseket. Legfeljebb gyávákat lelni, parancsteljesítő, ostoba kézségeseket, rabló-pandúrt játszó, ártatlan gyerekeket. Az erőszakmentes forradalom, a fegyvertelen épülés, a türelmes igyekezet szószólója Kósa Ferenc filmje.

Abban a válságos állapotban, amelyet a ma embere él meg, nemcsak a történelmi múltnak és félmúltnak tudatosítása lehet fontos feladata a művészeteknek, de a jelenig nyúló, szorongató örökségeknek is. Hogyan pusztít tovább, amiről hallgatni kellett, hallgatni illet — ez foglalkoztatta Sára Sándort és Csoóri Sándort, a *Tüske a köröm alatt* című munka két alkotóját is.

Nemcsak azt kérdőjelezi meg ez a filmtörténet, hogy a jelen viszonyai között vajon önrendelkező személyiség lehet-e az ember, de azt is, megtarthatja-e művészi, alkotói autonómiáját! A nagyvárosi, érdekösszefonódásos és sznob képezőművészeti életből a pusztába vonul birkapásztorkodni a *Tüske a köröm alatt* hőse. Itt gazdasági és politikai érdekcsoportokkal kerül szem-

be, s ezek már jóval keményebb, életre-halálra menő összeütközéseket támasztanak körülötte, mint a képkereskedők, rektorok, szakszűri inkább csak jelzett, de részletesen be nem mutatott fővárosi beltenyészete. El is bukik emberünk a vidéki hatalmasságokkal szemben. Elbukik, megsérül fizikai mivoltában is, művészként is. Ez utóbbit, a tehetségével nem éppen józanul sáfárkodó művészember megsemmisülését inkább csak sejteni lehet. Talán éppen ez a baj ezzel a filmmesével: a művészi felelősség és művészi szuverenitás gondját úgy elegyíti a közemberi önfeladás, az önpusztítás látványos példázatával, hogy voltaképpen lehetetlen eligazodni a kérdések és a feleletek között. A nézők azonban a jelenidejű kérdésekre egyértelmű feleleteket szeretnek kapni, kiváltképpen a filmvászonról.

Egyértelmű válaszok, egyjelentésű tények azonban, úgy látszik, ma sehol nincsenek. Kovács András filmje, a *Valából Magyarország* szintén többjelentésű befejezésével nyugtalanítja az embert. Egy „képzeltbeli” megyei központ több jelöltet állító választási hadjáratát beszéli el ironikus realizmussal ez a film, a becsületesek, az ígéretek olyan pirruszi győzelmet ábrázolva, amely, ha borúlátók vagyunk, föler a vereséggel. Ha meg reménykedő a természetünk: az elviselhetőbb jövő ígérteit olvashatjuk ki belőle. Kettős olvasata van Almási Tamás dokumentumfilmjének is, az *Ózdon* forgatott *Szorításban* címűnek. Úgy búcsúztatja ez a munka a pusztulásra ítélt ipari tájat, a munkásélet, a nagyzémi világ végvérvényesen befejeződő, patriarkális korszakát, hogy a nézőnek fáj a szíve a korszerűtlenségekért is, a becsapott emberekért is, de még a gyarló intézkedésekért is. Fáj a szíve egy darab visszahozhatatlan magyar ipartörténetért. A dokumentumfilmek azt ígéri, kameráikkal tovább kísérik az őzdi vidéknek, az őzdi munkásoknak a sorsát. Előbb-utóbb tehát bizonynyal kiderül Almási Tamás négy részre tervezett munkájából, hogy a művészet, a filmművészet részvétére, megértésére, szeretetére elsősorban az egyes ember érdemes, nem pedig az önmagáért való törvény, intézet, rendelkezés és ideológia. Az egyes ember, aki múlt és jelen szorításában, társadalmi változások rosszkedvű és bizonytalan korszakában még nehezebben leli meg önmagát, boldogulását, mint máskoron. Az erkölcsi és intellektuális tisztességgel elkészített új magyar filmek, művészi megvalósulásuk eltérő színvonalától függetlenül szinte kivétel nélkül mind ezért a részvétért és megértésért munkálkodnak.

Löcsei Gabriella

A hónap krónikája

Szentkuthy Miklós: *Iniiciálék és Ámenek* (Szépirodalmi). Nehéz elképzelni, hogy az összegyűjtött elbeszélések megjelentetésével a nyolcvan éves írórt köszönti a kiadó. Hiszen Szentkuthy Miklós ironikus és friss önéletrajzi emlékezései hónapról hónapra az Új Írás legérdekesebb, legszellemesebb olvasmányai (nyilván a tapintatos kérdező, Kabdebó Lóránt jóvoltából is), s úgy képzeljük, hogy e szüntelen álarcait cserélgető író ugyanúgy örökifjú marad, mint regényeinek hőse. A nagyobb lélegzetű epikus művekhez hasonlóan az elbeszélésekben is megragad az író hatalmas tudása, szellemessége, megnyugvást soha nem ismerő szenvedélyes kíváncsisága, mellyel a létet vizsgálja. Elkötelezetten szereti és tiszteli az életet, kedvtelve kalandozik annak váratlanságaiban, s közben szavakból épít hatalmas katedrális, mely ékes szólóan bizonyítja, milyen egyszerű eszközünk az őszinte beszéd, ha megtisztítjuk minden kétértelműségtől, fölösleges ballaszttól. Kívánjuk, hogy e művészi, páratlan leleménnyel kezelt szavak adjanak tovább is erőt Szentkuthy Miklósnak, és szívből köszöntjük abból az alkalmából, hogy Kossuth-díjjal tüntették ki.

Ferdinándy György: *Szerecsenségem története* (Magvető). A nyugati magyar irodalom egyik legjelentékenyebb epikusának elbeszélései fájdalommal erővel idézik a gyökértelenül maradt ember életérzését. Hontalan, otthonra sehol nem lelő figurák népesítik be a novellák sokszor egzotikus tereit, valamennyien személyes boldogulásukat keresik, szomorú mosollyal, s azt a folyamatos, elkötelezett alkotó munkában találják meg. Az író magától értetődő természetességgel beszél a század világirodalmának nyelvét, témakezelése, komolysága igazi értékévé avatja kőtetét.

VI. Pál hitvallása. Húsz évvel ezelőtt, 1968. június 30-án a Hit évét ünnepélyes szentmise zárta be a római Szent Péter téren. VI. Pál pápa a mise keretében rendkívül ünnepélyes módon olvasta fel a róla elnevezett hitvallást. A jelenlévőknek ugyanis világosan tudtára adta, hogy egyedül, mint Péter utóda, mint Krisztus földi helytartója teszi a hitvallást. Amikor fölállt ehhez, a bíborosok és a hívek is követték. A pápa azonban arra kérte őket: foglaljanak helyet. Ezzel akarta még inkább hangsúlyozni a hitvallás dogmatikus jellegét. A bevezető szavak rendkívül ünnepélyes megfogalmazása — „A Szent-

háromság nevében, az angyalok és az egész Egyház előtt” — szintén ezt tudatosította; a pápai „Credo” az egyetemes Egyház hitének szab törvényt. A korabeli visszhangból elegendő egyet idézni. Daniélou bíboros az *Études* (a francia jezsuiták folyóirata) hasábjain azt írta, hogy „a lelkipásztori jellegű zsinatnak ez a hitvallás a dogmatikus koronája”.

Lukács László S. J.: *A szegedi egyetem díszdoktorra.* P. Lukács László jezsuita történettudós, a római Rendtörténeti Intézet kutatóját március 3-án a szegedi József Attila Tudományegyetem honoris causa díszdoktorrá avatta.

Lukács László 1910-ben született a Kassa melletti Medzenzében, 1931-ben belépett a jezsuita rendbe. Filozófiai és teológiai tanulmányait részben Budapesten, részben Szegeden végezte. 1948-ban előjárói Rómába küldték, a jezsuita rend központi levéltárába.

Nyolcévi munka után, mint a Rendtörténeti Intézet tagja, hozzáfogott a rend pedagógiai dokumentumainak kritikai kiadásához. Közben rendszeresen gyűjtötte a levéltárak magyar vonatkozású anyagait is. Ezeknek a forrásdokumentációknak kiadása folyamatban van a Monumenta Historica Societatis Jesu sorozatában. Eddig 5 + 4 vaskos kötet jelent meg.

P. Dr. Lukács László S. J. díszdoktorrá avatásán arról tartott előadást, hogy a régi magyar jezsuiták hogyan törekedtek arra a 16. századtól, hogy önálló magyar rendtartományban élhessenek és dolgozhassanak.

Az 1649. és 1746. között tartott tucatnyi rendtartományi gyűlés mindegyikén szóba került a provincia szétválasztásának ügye. Hivatalosan kérték ezt a generálistól. Felsorakoztatták az okokat is, melyek a provincia kettéosztását sürgetik. A generálisok válaszaikban elismerték a kérés jogosultságát, de válaszuk lényegében kitérő, halogató volt. Idővel ugyanis az osztrák provinciálisok tudomására hozták a generálisnak, hogy a kérés megoldása nemcsak a Társaság belügye. *Elsősorban a Monarchia vezető politikusaitól függ.* Ők pedig sohasem fognak beleegyezni abba, hogy egy új, csak magyar provincia legyen. Szerintük a magyarok, így a jezsuiták is, túlzottan nacionalisták, rebellisek. Ezt bizonyítják a történelmi események is: a Wesselényi, Thököly és Rákóczi féle felkelések. A Monarchia szempontjából elengedhetetlen, hogy Győrben, Komáromban, Kassán és egyebütt is ne magyar, hanem osztrák házfőnökök legyenek. *Egy önálló magyar jezsuita provincia létesítése csak megerősítené a magyar nemzet függetlenségi barcát.* (Szabó Ferenc S. J. összefoglalója alapján)

1988
ANNÉE LIII.

vigilia

JUIN
JUNI—JUNE

Revue mensuelle — Monatsschrift — Rédacteur en chef — Chefredacteur: LÁSZLÓ LUKÁCS
1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1. — Abonnements pour un an — Abonnement für das Jahr 25 US dollar

RÉSUMÉ

Au début de ce numéro Gellért Békés synthétise l'écho hongrois du document de Lima. Cette première partie, théorique, contient encore deux études: celle de Márta Fehér: La double-face de Janus de la science et celle de György Tatár: Devant la porte de Hadès. La partie littéraire est cette fois plus ample: nous publions la dernière partie de l'essai sur Sándor Márai de Mihály Szegedy-Maszák; Béla Pomogáts analyse l'activité d'essayiste de Sándor Csoóri; Miklós Mészöly se présente avec une prose aphoristique, János Parancs et László Bárdos avec des poèmes. Dans la personne de Tibor Viczkó nous présentons un prosateur de talent. Dans la rubrique: Méditations d'aujourd'hui Gábor Czákó écrit du rapport de la culture et de la religions, sous le titre: Culture, culte, religion, superstition. Notre partenaire d'interview est Imre Makovecz, architecte hongrois de renom. Dans le journal, Tomas Tranströmer, poète suédois rappelle la mémoire de ses rencontres avec János Pilinszky. Le numéro se termine par des critiques de livres et de théâtre et par des comptes rendus sur les événements de la XX^e Revue Cinématographique Hongroise.

INHALT

In der einleitenden Studie unserer Juni-Nummer resümiert Gellért Békés das ungarische Echo des Dokumentes von Lima. Zum theoretischen Teil des Inhaltes gehört weiterhin ein Beitrag von Márta Fehér betitelt: Das Janus-Gesicht der Wissenschaft, sowie eine Studie von György Tatár betitelt: In Tor des Hades. Diesmal kommt mehr Platz dem Literaturteil zu. Wir publizieren den Schlussteil des Essays, geschrieben von Mihály Szegedy-Maszák über Sándor Márai, Béla Pomogáts analysiert die Essayistik des Sándor Csoóri, eine aphoristische Prosa von Miklós Mészöly, Gedichte von János Parancs und László Bárdos. In der Person des Tibor Viczko wird ein begabter junger Erzähler präsentiert. In der Spalte Heutige Meditation schreibt Gábor Czákó unter dem Titel Kultur, Kult, Religion, Aberglaube über die Zusammenhänge zwischen Kultur und Religion. Gesprächspartner der Zeitschrift ist diesmal der bekannte ungarische Architekt Imre Makovecz. Im Journal: der schwedische Dichter Tomas Tranströmer erinnert sich an seine Begegnungen mit János Pilinszky; Buch und Theater Besprechungen; ein Referat über die XX. Ungarische Spielfilm-Schau.

CONTENTS

In the introductory study of this June number, Gellért Békés gives a summary of the Hungarian reaction to the Document of Lima. A writing by Márta Fehér on the Janus Face of Science and another one by György Tatár: Before the Gates of Hades, also belong to the theoretical part of this number. The literary and literary historical material of this issue is, this time, more extensive. We publish the concluding part of a study of the writer Sándor Márai by Mihály Szegedy-Maszák. Béla Pomogáts analyses the essayist work of Sándor Csoóri, while Miklós Mészöly contributes an aphoristic Prose, János Parancs and László Bárdos each a poem, to this part. In the person of Tibor Viczkó, we introduce a talented young novelist. In our Meditation column, Gábor Czákó writes about the relationship between culture and religion with the title: Culture, Cult, Religion and Superstition. Our interlocutor this month, is Imre Makovecz, a well-known architect. In our Diary, Tomas Tranströmer, a Swedish poet, reminiscences on his meetings with the Hungarian poet János Pilinszky. We also publish book and theatre reviews and a report on the events of the 20th Hungarian Feature Film Review.

