

VIGILIA

2003 / 6



Kapcsolatok a keleti és nyugati kereszténység között

Új Teológus Szent Simeon himnusza

Baán István, Dukkon Ágnes, Orosz Athanáz,
Perczel István és Pesthy Monika tanulmánya

Makay Ida, Parti Nagy Lajos és Olga Szedakova versei
Tandori Dezső és Tar Sándor prózája

Beszélgetés Hans Urs von Balthasarral

BAÁN IZSÁK: Obláció – följajánlás

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Falaink fölött az ég	401
----------------	----------------------	-----

KAPCSOLATOK A KELETI ÉS NYUGATI KERESZTÉNYSÉG KÖZÖTT

PERCZEL ISTVÁN:	Misztikus teológia a Boszporuszon	402
	Új Teológus Szent Simeon XX. himnusza (<i>Perczel István fordítása</i>)	405
OROSZ ATHANÁZ:	A kora-bizánci egyház kapcsolatai a Római Szentszékekkel (<i>I. rész</i>)	411
PESTHY MONIKA:	A szír kereszténység	421
BAÁN ISTVÁN:	Útkeresés Kelet és Nyugat között.	
	Kalábriai Barlaám (1290–1348)	429
DUKKON ÁGNES:	Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa	436

SZÉP/ÍRÁS

SZŐKE KATALIN:	A belső táj költője: Olga Szedakova	445
OLGA SZEDAKOVA:	A tékozló fiú futása; Utolsó vacsora; Reggel a kertben (<i>versek</i>) (<i>Halasi Zoltán fordításai</i>)	447
TAR SÁNDOR:	A találkozás (<i>novella</i>)	449
MAKAY IDA:	Nem tudom; Szikrát vet-e? (<i>versek</i>)	454
TANDORI DEZSŐ:	Saját emlékeimből (<i>II. rész</i>) (<i>esszé</i>)	455
PARTI NAGY LAJOS:	Krétarajz; Képpár; Drótváz zöld (<i>versek</i>)	458
CZESLAW MIŁOSZ:	Teológiai traktátus (<i>részletek</i>) (<i>Gömöri György fordításai</i>)	460

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

ANGELO SCOLA:	Hans Urs von Balthasarral (<i>Görföl Tibor fordítása</i>)	463
---------------	---	-----

MAI MEDITÁCIÓK

BAÁN IZSÁK:	Obláció – följánlás	471
-------------	---------------------	-----

KRITIKA

DANYI ZOLTÁN:	Kyotóban tavasz. Krasznahorkai László: <i>Északról hegy, délről tó, Nyugatról utak, Keletről folyó</i>	474
---------------	--	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	477
---	-----

Falaink fölött az ég

1990-ben, 55 évesen gyilkolták meg Alexander Ment, aki a 20. század második felében az orosz ortodoxia talán legjelentősebb egyénisége volt. 1960-ban szentelték pappá. Egy Moszkva melletti kis faluban szolgált. Barátságban volt a rendszerrel szembenálló orosz értelmiség több vezéralakjával, így Szolzsenyicinnel (aki az ő hatására vált hívővé) és Szacharovval. Könyveit külföldön adták ki, álneven. A peresztrojka idején kiléphetett elszigeteltségéből, sokfelé hívták előadásokat tartani, hívők és nem hívők egyaránt. Az ökumenét vallotta: a keleti és a nyugati kereszténység egy töről fakadt, és csak egységben töltheti be Alapítójától kapott küldetését. „Azok a falak, amelyeket mi felhúztunk egymás közé, nem elég magasak ahhoz, hogy felérjenek Istenig”, mondotta.

Megrendítő az az előadása, amelyet *A kereszténység* címmel tartott, halálának előestéjén. Másnap, vasárnap reggel, a templomba indult, amikor „ismeretlen tettesek” megölték. Mindenki a KGB-t vagy az ortodox fundamentalista köröket gyanította a gyilkosság mögött, hiszen évek óta növekvő gyűlölettel figyelték tevékenységét.

Emlékezetes utolsó előadásában összehasonlítja egymással az emberiség nagy vallásait és vallásalapítóit. Mindegyikükben az embernek az a törekvése nyilvánul meg, hogy megtalálja életének végső értelmét és célját, az Abszolútumot. Tenzinget, azt az egyszerű serpát idézi, aki Sir Edmund Hillaryt fölvezette a Mount Everestre: „a hegyekhez tisztelettel kell közeledni”. Így vagyunk Istennel is. A hegyek nagyságát és szépségét is csak a lélek sajátos nyitottságával lehet megérteni. Az igazság is elrejtőzik azok elől, akik tiszteletlenül és készületlenül keresik. Az ember azonban — a történelem visszahúzó erői, az elkövetett gonoszságok ellenére is — képes fölemelkedni a szemlélődés csúcsaira, Puskin szavaival, „Isten szomszédságába”.

Két hazánk van: a földi, amelyben születünk és felnőtünk, és „a Lélek drága világa”, amelyet érzékszerveinkkel nem tudunk ugyan megközelíteni, bár részesei lehetünk. „A föld gyermekei vagyunk, ugyanakkor azonban csupán vendégek ezen a világon.”

Istenkeresésünk gyökeresen új fordulatot vett avval, hogy maga Isten közeledett az emberhez. Az alulról fölfelé kapaszkodó ember szembetalálkozik a Magasból alászálló Istennel, aki Jézus személyében emberi nyelven szólított meg minket. Lao-Tse szerint az örök nevet nem ejthetjük ki. Men hozzát teszi: „Isten névtelen, megközelíthetetlen, Jézus Krisztusban azonban megnevezhetővé vált: a nevéen szólíthatjuk, sőt emberi néven, hiszen velünk hordozza az élet terheit. Ez a kereszténység középpontja és tengelye.”

Misztikus teológia a Boszporuszon

PERCZEL ISTVÁN

A szerző filozófia- és vallástörténész, a Közép-Európai Egyetem Középkori Tanszékének oktatója.

¹A *szpatharokubikularioszok* kardhordozásra (szpathé: kard) jogosult tisztviselők voltak, akik a császári szálláson (*cubiculum*) szolgáltak.

²A görög szavakat nem az erasmusi, hanem az úgörög kiejtés szerinti átírásban közlöm, mivel ez közelebb áll ahhoz, ahogyan ezer évvel ezelőtt ejthették őket.

³Legalábbis erre kezdtethetünk abból, hogy Simeont és az ő hagyományát folytató Palamasz Szent Gergelyt „új teológusként” (*kenosz theologosz*) vádolták később, a 14. századi „hészükhaszta” viták idején a hészükhaszmos ellenfelei, Nikiforosz Grigorasz és Grigoriosz Akindinosz.

Az alább közölt himnusz a keresztény időszámítás első ezredfordulója körül élt Új Teológus Szent Simeon (949–1022) tollából való, aki minden kétséget kizáróan a kor legnagyobb „bizánci” teológusa volt. Valójában azonban Simeont és az általa képviselt hagyományt csak mi nevezzük „bizáncinak” anélkül, hogy tudatában volnánk a megnevezés ideológiai tartalmának. Ő maga és egész környezete „rómainak” tudta magát, hiszen abban a városban élt, amelyet csaknem hétszáz évvel az ő halála előtt (324-ben) Nagy Konstantin császár alapított a Boszporuszon, teljesen átépítve az ott korábban létezett Büzantion nevű kis görög gyarmatvárost, hogy oda helyezze át a Római Birodalom székhelyét, s azt az „Új Rómává” tegye. Simeon ízig-vérig „római” volt: előkelő arisztokrata család sarjaként egészen fiatalon szenátor lett, és a „szpatharokubikulariosz” rangját viselte,¹ ámde később, mint az itt közölt XX. himnusz is tanúsítja, a „világi dicsőségtől” és a császári udvar bűneitől megundorodva szerzetes lett a konstantinápolyi Sztudiosz monostorban, majd onnan a Szent Mamasz monostorba került, amelynek később hosszú ideig apátja is volt.

A szent neve, úgy ahogyan ma használjuk — *Szimeón o neosz theologosz*² —, alighanem félreértés eredménye, ámde igen termékeny félreértésé, amely pontosan jelöli ki Simeon helyét az ortodox egyház hagyományában. Eredeti, világi neve, amennyire sajtóírásából következtethetünk erre, alighanem György (*Georgiosz*) volt, s a Simeon nevet szerzetessé szenteléskor választotta lelkiatyja, sztudioszi „Jámbor” Simeon tiszteletére, akit rajongásig szeretett és szentként tisztelt. Alighanem az idősebb Simeontól megkülönböztetendő nevezték őt az „ifjabb Simeonnak” (*Szimeón o neosz*), hozzátéve, hogy a kettő közül ő a teológus (*o theologosz*), hiszen az idősebb Simeon csak az askétikus gyakorlatról szóló útmutatásokat írt. Minden valószínűség szerint ezt forgatták ki Simeon ellenfelei, akik őt „az új teológusként” (*neosz vagy kenosz theologosz*) bélyegezték meg,³ lévén az „újítás” (*kenotomia*) a legnegatívabb és legelvetendőbb dolog a hagyományhű ortodox teológiában. Az is elképzelhető, sőt valószínűsíthető, hogy Simeon tanítványai büszkén vállalták a vádat: igen, ő az „új Teológus”, a hagyomány két nagy teológusa, Evangélista (Teológus) Szent János és Nazianzo-

⁴Pontoszi Evagriosz
(Ankirai Szent Nilus
neve alatt): *Fejezetek az*
imádságról, 60. fej.

szi (Teológus) Szent Gergely mellett, az ál-Szent Nílus (valójában Pontoszi Evagriosz) mondása szerint: „ha teológus vagy, akkor igazán imádkozz, és ha igazán imádkozol, akkor teológus vagy”.⁴

A Régi és az Új Róma egyházainak viszonya szempontjából igen nagy a jelentősége annak, hogy éppen Simeon volt az utóbbi legnagyobb teológusa abban az időszakban, amely közvetlenül megelőzte az 1054-es feszült és kiátkozásoktól terhes eseményeket, amelyekről ma már tudjuk, hogy annak idején még nem vezettek valódi egyházszakadáshoz, és hogy a valódi skizma csak jóval később, a 12. században következett be. Simeon művének ugyanis erős a polemikus éle, de az korántsem a Nyugat ellen irányul. Egészen más foglalkoztatta őt: a belső út fontosságának és az isteni kegyelem fényként való megtapasztalásának tétele, amelyet a kor legkiválóbb elméleti teológusának, István nikomédiai metropolitának kihívásával szemben kellett megvédenie. István ugyanis, aki Simeon életrajzírója és tanítványa, Nikitasz Sztithatosz szerint féltékeny volt a szent hírnevére, egy alkalommal ezt a kérdést tette fel neki: „hogyan különbözteted meg a Fiút az Atyától, gondolatban vagy ténylegesen?”⁵ Célja az volt, hogy ezzel törbe csalja a tanulatlan misztikus teológust: ha azt válaszolja, „ténylegesen”, ezzel szétszakítja az egylényegű Háromság egységét, ha viszont ettől félve a pusztá gondolati szétválasztás mellett dönt, akkor megsemmisíti a személyek önállóságát. Simeon azonban több verses és prózai műben válaszolt a kihívásra, ahol a logikai kérdésre misztikus és költői, de teológiai igen pontos választ adott, és ahol a Szentháromság ismeretének misztikus kifejtése mellett mindannyiszor beszél az ehhez az ismerethez való eljutás feltételeiről, a belső útról is.

⁵Nikitasz Sztithatosz:
Szent Simeon élete,
75. fej.

⁶Simeon XI. himnuszát
az azzal szorosan
összetartozó IX.
himnusszal együtt
közöljük majd a
következő, júliusi
számunkban. (A szerk.)

Ezeknek a polemikus műveknek egyike a XII. himnusz is.⁶ Simeon ebben az írásában önnön hiúsága és hamis teológusi tekintélye felett sajnálkozik. Nikitasz egyik lapszéli megjegyzése szerint mestere itt valójában ellenfele, István hibáit mutatja be önnön bűneként. Ez természetesen lehetséges, de Nikitasz a kérdést láthatólag leegyszerűsíti, mintha pusztá gúnyolódásról vagy külsőleges értelemben vett alázatról lenne szó. Simeon mindenestre a saját bűneiről beszél, őszinteségéhez aligha fér kétség, és legfeljebb olyan értelemben veszi magára ellenfele hibáit, hogy azokat látva ugyanazokat a tendenciákat önmagában is felismeri. És pontosan ez Simeon teológiájának két pólusa: az egyetemes, de ugyanakkor egyénien valóságos, mélységes bűnösség tudata, és az ezt a bűnös állapotot legyőző, de azt meg nem szüntető végtelen intenzitású kegyelem közvetlen és valóságos, a szellemi érzékekkel érzékelhető átélése. Így hát természetes, hogy amikor Simeon a vitában önnön misztikus és közvetlen tapasztalatát szegezi szembe az iskolateológiával, mégis önmagát marasztalja el. Ugyanezért, amikor István metropolita ha-

⁷Nikitasz Sziithatosz:
Simeon élete, 96. fej.

ragjának következtében Simeont végül a Boszporusz túlszárnyára, a mai Üsküdarba száműzték, első dolga az volt, hogy hálás köszönőlevelet írt üldözőjének.⁷

Az itt közölt XX. himnusz szintén az isteni kegyelem közvetlen megtapasztalásáról szól, de ezúttal Simeon eucharisztikus teológiájának keretében. A misztikus tapasztalat ezúttal is, mint mindig, elválaszthatatlan a bűnös állapot és felismerésétől. A vers önéletrajzi részében Simeon arról beszél, hogyan undorodott meg a császári udvar fényűző, s ugyanakkor velejéig romlott életétől, amelynek keretei között bizonyos, nem világosan meghatározott, de sejthető természetű bűnök elkövetése fejében fényes udvari előmenetel várt volna rá. A vershez Nikitasz, aki nemcsak Simeon életrajzát írta meg, de műveit is kiadta, sűrű megjegyzéseket fűzött, amelyek ismét csak azt volnának hivatottak igazolni, hogy a bűnöket, amelyeket Simeon különféle himnuszaiában említ, ő valójában sohasem követte el, hanem csak nagy alázatában magára vette őket. Ez ismét csak lehetséges, de Simeon szándéka szempontjából jelentéktelen és félrevezető (ezért nem is fordítottam le a megjegyzéseket), hiszen ő többször hangsúlyozza, hogy a bűnök felsorolásával ezt a gondolatot akarja keltetni az olvasóban:

*Ha ezt a gonosztevő, aljas tékozlót
Teremtőnk mégis irgalmára méltatta,
bár többet vétett minden élő embernél,
hogyne könyörülne még jobban énrajtam,
ki csak kevésbé és könnyebben vétkeztem,
és nem hágtam át minden egyes parancsát.⁸*

⁸Simeon: XXIV. himnusz,
57–61. sor.

Azt hiszem, voltaképpen ebben áll Simeon tanításának lényege: „az Isten fény” (1Jn 1,5), ezért fényként való megtapasztalása mindenkinek lehetséges, s ennek feltétele csak az, hogy a bűnös állapot világos felismerésével, azt bánva, ortodox hittel járuljunk az eucharisztiahoz. Az itt közölt szövegekben nincs ugyan szó róla, de a tanítás lényegi eleme még a lelkiatya és a neki való teljes engedelmesség fontossága is.

István metropolita és Szent Simeon konfliktusa paradigmatis: ez a tudós teológiának és a szív spiritualitásának vitája, amely máig folyik. Ámde az ortodox egyház ezt a vitát már egyszer s mindenkorra az utóbbi javára döntötte el, amikor Simeont kanonizálta, majd több mint háromszáz év múlva Simeon követőinek, a hészükhasztáknak a tanítását dogmává emelte. Ha úgy tetszik, ez az ortodox egyház történeti útjának egyik legszembeötlőbb jellegzetessége, amely sajátosabban különbözteti meg a nyugati egyháztól, mint a Szentlélek származásának leírásában tapasztalható, igen kevesek számára érthető különbségek.

¹Vö. Jn 1,1: „Kezdetben volt az Ige”, és a Nikaia-khalkédóni hitvallás: „[Hiszek] az egy Úr Jézus Krisztusban, aki az Atyától minden időkhöz (pro pantón tón aiónón) született”.

²Vö. A khalkédóni hitvallás formulája: „egy és ugyanazon Krisztus, Fiú, egyszerűlt Úr, aki összekeverhetetlenül, változatlanul, elválaszthatatlanul és elkülöníthetetlenül két természetben ismerszik meg...”

³Vö. Iz 9,1: „ó nép, amely sötétségben jár, lássatok nagy fényt, akik a halál földjén és árnyékában ültek, fény ragyog fel nektek”. Ezt idézi Mt 4,16: „a nép, amely sötétségben ült, nagy fényt látott, és azoknak, akik a halál földjén és árnyékában ültek, fény ragyogott fel.” Vö. még Iz 42,7:

„szóvetségül adtalak a népeknek, fényül a nemzeteknek, hogy megnyisd a vakok szemét, kivezesd a fogságból a megbillincselteket, s a börtönnek házából azokat, akik sötétségben ültek”, és Lk 1,78–79: „meglátogat benneteket a napkelet a magasságból, hogy felragyogjon azoknak, akik a sötétségben és a halál árnyékában ülnek”.

Értem jelentél meg a földön a Szűztől, ki láthatatlan vagy az örök időkől,¹ és testté lettél s emberként mutatkoztál, ki az örök fényt tetted hajlékoddá.

Jn 1,14.
1Tim 6,16.

- 5 S leírhatóként gondol el most mindenki, bár soha semmi téged magába nem zár, kit nem fejez ki semmilyen kiejtett szó, értelmünk vággyal markolna meg sietve, de meg nem tarthat, féltében visszahőköl,
- 10 és keres ismét, a bensejében égve, s egy pillanatra meglátva ragyogásod visszahull félve és nagy örömmel ujjong. Mert el nem bírja az emberi természet azt, hogy egészen meglásson, Krisztus, téged,
- 15 még ha hisszük is azt, hogy teljes egészben veszünk magunkhoz a Lélekben, mit adtál és tisztaságos véredben és testedben, mikből részt kapva hisszük azt, és megvalljuk, hogy osztatlanul és keveredés nélkül²
- 20 eszünk és bírunk téged, hisz' nincsen részed romlásban s szennyben, hanem átadod nekem, Ige, romlatlan, ragyogó tisztaságod, és gonoszságom szennyét lemosod rólam, és vétkeimnek sötétségét elűzöd,
- 25 és megtisztítod szívemet a szégyentől, és bajaimnak súlyos terhén könnyítesz, és fénné teszel, bár sötétségben ültem,³ és mindenfelől széppé varázsolsz engem, halhatatlanság sugarával ragyogsz be,
- 30 és megdöbbenek, láztól ég egész bensőm, míg arra vágyom, hogy imádjalak téged.

Kiv 33,20,
Jn 1,18.
1Tim 6,16.

Iz 9,1, 42,7,
Mt 4,16,
Lk 1,78–79.

S míg mindezekről töprengek gyötrelmemben — ó, milyen csoda! — meglátlak önmagamban, hogy ott időzöl, mozogsz és beszélsz bennem,

35 s a döbbenettől szóhoz sem tudok jutni, míg mondhatatlan dicsőségéd szemlélem, és zavaromban félelem tart most fogva, amint látom, hogy a szívem körülfogja azt, ki kezében tartja a mindenséget.⁴

Bölcs 7,22–27.

Bölcs 1,7.

- 40 Ám milyen furcsa a te irgalmad, Krisztus, és mily végtelen, Ige, alászállásod!

⁴Vö. Bölcs 1,7: „az Úr
Lelke betöltötte a lakott
földet, és aki mindent a
kezében tart, ismeri,
mit beszélünk”.

⁵Vö. az Aranyaszájú
Szent Jánosnak tulajdo-
nított áldozás előtti ima:

„Nem vagyok méltó,
sem érdemes arra, hogy
lelkem hajlékának födele
alá jöjj, mert egészen
puszta és omladozó
az...” (Ford. Berki Feriz.)

Liturgikon I, Budapest,
1980 (2. kiad.), 14.

⁶Utalás az égő csipke-
bokra (Kiv 3,2–3):
„megjelent [Mózesnek]
az Úr angyala tűznek
lángjában egy bokorból,
és látta, hogy a bokor
tűztől lángol, de a bokor
nem égett el”, valamint
az Úrnak Izraelhez inté-
zett szavaira (MTörv
4,24): „mert az Úr, a te
Istened emésztő tűz,
féltékeny Isten”.

⁷Vö. Iz 57,16: „én alkot-
tam meg minden
leheletet”.

⁸Vö. Zsuzs 35,2 (= Dán
13,42): „örökkévaló Úr
Isten, te mindent tudsz,
mielőtt még meg lenne...”

⁹Nagy Szent Vazul taní-
tása szerint az Isten elő-
szőr az angyalok világát
alkotta meg, mielőtt még
megteremtette volna az
 eget és a földet.

¹⁰Simeon a tékozló fiú
és a vámos újszövetségi
alakjaiban szereti felis-
merni magát. Ezzel egy-
szerre utal önnön

Hogyan szállhattál alá szegénységemhez,
hogy’ térhettél be ilyen mocskos szállásra,⁵
aki fényben laksz, mely hozzáférhetetlen?

45 S hogy’ tartod ezt meg anélkül, hogy elégne,
aki emésztő tűz vagy a halandóknak?⁶

Mit tehetnék én, méltót dicsőségedhez,
s mi volna illő ekkora szeretethez?

50 Mit ajánjak fel azért a magas rangért
és dicsőségért, mellyel megkoszorúztál?
Kit az emberek még látni sem akarnak,
és szólni hozzám, vagy velem együtt lenni
sem hajlandók már nagy nyomorúságomban,
te, aki minden lehetet is táplálsz,⁷

55 s a szeráfoknak hozzáférhetetlen vagy,
mindenek Ura, Teremtője s Királya,
nemcsak látsz engem, beszélsz hozzám és táplálsz,
de arra méltatsz, hogy tisztaságos tested

60 és hogy igyam is a te szentséges véred,
mely kiontatott érettem haláldokor.
Sőt, szolgáljukká és beavatottjukká
tettél ezeknek, holott te ismersz engem,
hisz’ mindent tudtál, mielőtt a világot

65 megteremtetted,⁸ azt, amely láthatatlan
(a láthatókat csak később alkottad meg).⁹
Tudod, hogy bűnös vagyok, tékozló, vámos,¹⁰
rabló és gonosz, gyilkosa önmagamnak,
színlelem a jót, de cselekszem a rosszat,

70 s keresztülhágom minden egyes parancsod.¹¹
Tudod jól, mindaz igaz, amit elmondtam.
Hogy’ is jelenjek meg színed előtt, Krisztus,
hogy’ közelítsek szentséges oltárodhoz,

és tiszta tested hogyan fogjam kezembe,
75 hiszen kezemet teljesen beszennyeztem?
Hogy’ hirdesselek, hogy’ merjelek átadni,
ha nincsen hitből és jócselekedetből
szeretet bennem és bizalom irántad,

80 sok talentummal, sok-sok törvényszegéssel?
Értelmem lankad, és elgyengül a nyelvem,
s nem marad számban egyetlen szó se, Krisztus,
hogy elmondhassam jószágodnak sok művét,
mit cselekedtél velem, a te szolgálóddal.

85 Ám forró láztól, mint tűztől ég a bensőm,
és elviselni nem tudom hallgatással
sok ajándékok hatalmas súlyos terhet.
Ki hangot adtál beszédre a verébnek,

Mt 8, 8, Lk 7, 6.

1Tim 6,16.

Kiv 3,2–3.

MTörv 4,24.

Iz 57,16.

Mt 26,26–28,

Mk 14,22–24,

Lk 22,19–20,

Jn 6,53,

1Kor 11,23–26.

Zsuzs 35,2

(= Dán 13,42).

Lk 15,11–32,

18,10–14,

Zsolt 6,9,

Lk 13,27.

Lk 15,29.

Lk 22,30.

Mt 18,24.

bűnösségére és a
Krisztus végtelen
kegyelmére.

"Simeon itt még mindig
a tékozló fiú példabe-
szédére gondol. A „hű
fiú” így szól atyjához:
„soha egyetlen paran-
csodat sem hágtam át”
(Lk 15,29). Ezzel szem-
ben a „tékozló fiú” —
Simeon — az Úr
minden egyes
parancsát áthágta.

adjál szavakat az én nyomorult számba,
90 hogy mindenkinek hirdethessem írásban
vagy akár szóban, mit velem cselekedté
irgalmad által, amelynek nincs határa,
és egyedül csak emberszeretetedből!
Hisz' észfölötti, félelmetes s hatalmas
95 mindaz, mit nekem adtál az idegennek,
tanulatlanoknak, szegény bátortalannak,
kit maguk közül az emberek kivetnek.
Szüleim nem szerettek igazi szeretettel,
testvéreim s barátaim mind-mind csak kinevettek,
100 míg azt mondták, hogy szeretnek, csak hazudtak szemembe.
Rokonaim, idegenek, világ előkelői
csak addig fordultak felém s akartak engem látni,
ameddig részesedtem az istentelenségükből.
De sokszor vágyakoztam én — bűn nélkül — dicsőségre,
105 de nem találhattam meg azt e múlandó életben.
Mert a világ dicsősége, amiképp megtanultam,
már cselekedet nélkül is szörnyű és halálos bűn.
De sokszor vártam emberek kedves szeretetére,
hogy bizalommal legyenek irántam, s melegséggel,
110 de nem viselt el senki sem, aki csak jó ember volt.
S bár mások szerettek volna ismerni s látni engem,
de én kerültem őket el, mert gonoszt cselekedtek.
Mindezt te művelted velem, Uram, sok egyéb mellett,
mit elmondani sem bírok, és nem is emlékszem rá,
115 velem, tékozló fiúval nagy gondviselésedben,
hogy kimentsél az örvényből s a világnak éjéből,
s az élet gyönyöreinek rettentő csalásából.
A jó emberek kerülték azt, ahogyan kinéztem,
s a rosszakat én kerültem saját akaratomból,
120 hisz' szerettem, amint mondtam, a világ dicsőségét,
gazdagságát, öltözetét, s süket hivalkodását.
Nem is tudom, mit mondhatok, és hogyan szóljak hozzád,
mert elmondani is félek ezeket és leírni,
nehogy szívem csapdájába hulljak, s nagyot vétkezzem,
125 s kitörölhetetlen legyen, amit hamisan írtam.
Amikor az örületnek cselekvésére hívtak
és e csalóka világnak vétkeit elkövetnem,
szívem összefacsarodott egészen a bensőmben,
és mintegy elbűjt valóban, mert magát úgy szégyellte,
130 hisz láthatatlanul kezed ereje szorította.
És habár szerettem mindazt, ami jó az életben,
mi szemünket vidámitja, és torkunkat nyugtatja,
és a testünket ékíti, amely úgyis elpusztul,
ámde a szennyes tetteket s a szégyenteljes vágyat
135 a szívemből kitörölted te magad, Uram Isten,

és lelkembe gyűlöletét ültetted el ezeknek.
 Habár a szándékom szerint ezekben elidőztem,
 és meg nem valósult vágyat, s tetteket vágyak nélkül
 adtál nekem — s a legnagyobb csoda pontosan ez volt —,
 140 és jó gondviselésedben elválasztottál engem
 királyoktól, gazdagoktól, s a világi uraktól.
 S bár oly sokan buzdítottak, s már-már én is akartam,
 te magad nem engedted meg tanácsuk megfogadnom.
 S míg mások a dicsőségről s gazdagságról beszéltek,
 145 én utálattal gyűlöltem őket teljes szívemből
 úgy, hogy magamtól látni sem akartam többé őket,
 s azok őrzöngő dühükben bottal ütöttek engem.
 A többiek meg gyaláztak engem mások fülébe,
 s azt állították, hogy minden gazságot elkövettem,
 150 el akarván téríteni az egyenes ösvénytől.
 Én kerültem a bűnöket, hogy gyalázat ne érjen,
 s ők éppen azért gyaláztak, hogy a bűnt elkövessem,
 ha emberek dicséretét kívánnám a lelkemben.
 És megmondták, hogy mindig is gyötörni fognak engem,
 155 amíg csak el nem fogadom, hogy kedvük szerint éljek.
 S azoknak, kik a világnak dicsőségét kínálták,
 így válaszoltam, Krisztusom, mert te ihletél erre:
 ha a világ dicsősége mind csak a tiéd volna,
 és fejedén a császári korona ékeskednék,
 160 és a lábadat bíborszín lábbelibe bújtatnád,
 és mindennek egyszerre csak urává tennél engem,
 magad meg paraszttá lennél, s szolgám kívánnál lenni,
 gonoszságodban még akkor sem akarnék osztozni,
 s nem engednék szándékoznak mindaddig, amíg élek.

165 Milyen papír fogadná be sok-sok jótéteményed
 és sok-sok ajándékodat, amelyet nékem adtál?
 Ha volna tízezer kezem és tízezernyi nyelvem,
 elmondani vagy leírni akkor sem volnék képes.
 Hiszen mélységük végtelen, s számtalan sokaságuk,
 170 a dicsőség nagyságától mind-mind felfoghatatlan:
 szívembe mar a fájdalom, gondolatom ellankad,
 hogy nem tudok, én Istenem, méltón beszélni rólad,
 hiszen ha csak felidézem, mit tettem, szerencsétlen,
 s hogy miként segítettél meg, hogy honnan ragadtál ki,
 175 s mennyi veszélyből, Krisztusom, emberszeretetedben,
 s nem emlékeztél bűneim végtelen tengerére,
 hanem mintha csak sok és nagy jót cselekedtem volna
 és tiszta maradtam volna a szent keresztség óta,
 úgy fogadtál önmagadhoz, úgy tiszteltél meg engem,
 180 úgy öltöztetél fel engem a királyi köntösbe.¹² Lk 15,22.

¹²Vö. Lk 15,22: „Így szólt az atya a szolgálaihoz: hozzátok elő a legjobb ruhát!” Az atya, akit Simeon a Krisztussal azonosít, értelemszerűen király, a köntös pedig, mint az Simeon egyéb műveiből kiderül, a Szentlélek kegyelme.

- Egészen rettegés fog el, s nem bírok az örömmel,
a torkomban reked a szó, erőm egészen elhagy,
hogy átadod magad nekem, mindenség Teremtője,
szennyes és bűnös embernek, akit mindenki megvet,
- 185 az emberek s a démonok, mert magam is az lettem,
és őket is túlszárnyaltam sok-sok gonosztetéssel.
Jaj nekem, bár tisztátalan s rút vagyok — hogy' is mondjam —,
mégis egyesültél velem nagy könyörületedben,
ki mindenestül tiszta vagy, s szentséged mérhetetlen,
- 190 erőd hasonlíthatatlan, dicsőséged hatalmas,
és leszálltál a mennyekből, mondhatatlan magasból,
vétkéseim poklának kapuin is beléptél
koldus sötétségembe, és a sok-sok durva büntől
és teljes hanyagságomtól elhagyott, összeomlott
- 195 és mocsokkal telt házamban ütötted fel szállásod.
Ki korábban felkeltettél, mert odalent feküdtem,
isteni parancsaidnak sziklájára helyeztél,¹³
lemostál s megtisztítottál bajaimnak sarától,
és a hónál is fehérebb köntösbe öltöztettél,¹⁴
- 200 a beszennyezett hajlékot kisöpörted egészen,
bejöttél és ott lakoztál, Istenem, Szentháromság.
Isteni istenségednek a trónusává tettél,
és megközelíthetetlen dicsőségednek házává,
múlhatatlanság mannáját hordozó szent edénnyé,
- 205 kiolthatatlan, isteni fénnel égő lámpássá,
az értékes igazgyöngynek igaz foglalatává,
szántófölddé, hol rejtőzik az egész világ kincse,
forrássá, melyből ki iszik, meg nem szomjazik többé,
s amely kristálytiszta vizét tisztelesen is ontja,
- 210 és halhatatlanná teszi, akik ezt hitből isszák,
a gyönyöröknek kertjévé, hol nő az Élet Fája,
és földdé, mely körülveszi a Befogadhatatlant,
téged, kit egykor kerestem egész szívem hevével,
és hogy csak terólad halljak, örökké erre vágytam,
- 215 és emlékedet lelkemben kívántam megőrizni,
s minél gyakrabban hallani és beszélgetni rólad.
S habár korábban értelmem terólad tiszta képet
alkotni nem bírt sehogy sem,
és szemeim nem láthatták, füleim nem hallhatták,
- 220 s az isteni gondolatok szívemhez el nem értek,
hanem, amint hallott rólad, lelkemben döbbenet kelt,
és félelem szorította és remegett egészen,
de most, hogy önmagában lát, egészen elcsodálkozik,
és hogy tükörben lát téged, ahogy' megadod néki,¹⁵
- 225 egészen a mindenségben, s egészen azon kívüül,
s mégis egészen öbenne,
egészen érthetetlenül isteni istenségben,
- ¹³Vö. Zsolt 39[40],2:
„kösziklára helyezte
lábamat”, és Mt 7,25: az
okos ember a Krisztus
parancsolatainak sziklá-
jára építette a házát.
- ¹⁴Vö. Zsolt 50[51],9:
„hints meg engem izsó-
pal, és megtisztulok.
Moss meg engem, és
fehérebb leszek a
hónál”, valamint Mt 17,2
és Mk 9,3 olvasatai né-
hány kéziratban illetve
egyházatyánál:
[a tábor-hegyi színevál-
tozásakor a Krisztus]
„ruhája olyan ragyogó
lett, mint a hó”.
- ¹⁵Vö. 2Kor 3,18: „mi
pedig mindannyian
fedetlen arccal tükrözzük
az Úr dicsőségét...”
- Zsolt 26[27],5,
39[40],2,
60[61],2,
Mt 7,25.
Zsolt 50[51],9,
Mt 17,2,
Mk 9,3.
Lk 15,8.
1Tim 6,16.
Kiv 16,33,
Héb 9,4.
Lk 8,16.
Mt 13,45–46.
Mt 13,44.
Jn 4,13–14.
Ter 2,9, Jel 2,7.
1Kor 2,9.
2Kor 3,18.

*ki mindennek láthatatlan, s mindentől elrejtőzik,
ki megközelíthetetlen vagy és pusztán azoknak megközelíthető,
[akiknek az akarsz lenni*

*230 úgy, ahogy' te magad akarsz, Jóságos, megjelenni,
ki szeráfnak és kerubnak és minden szent angyalnak
megközelíthetetlen vagy istenséged fényében,
s megközelíthető lettél emberek közt lakozván.*

Egészen önmagán kívül kerül megdöbbszent lelkem,

¹⁶Vö. Lk 12,49: „azért
jöttem, hogy tüzet
vessek a földre, és mit
akarok, ha már
meggyulladt...”

*235 nagy emberszeretetedet s jóságodat csodálja,
hogyan megmosod szennyes lelkünk, s eszünk megvilágítod,
kezedbe fogod földies, anyagi lényegünket,
s az isteni szeretetet nagy lángra gyújtod bennünk,
Az isteni vágy szerelmét tűzként veted lelkemre,¹⁶*

Lk 12,49.

*240 felkészítesz, hogy szállhassak fel, a harmadik égig,
s hogy elragadtassam, Uram, a szent Paradicsomba,
hol fülem kimondhatatlan és furcsa szavakat hall,
mit nem szabad elmondani embernek, s szóba fogni.*

2Kor 12,2-4.

Néked tisztelet jár, dicsőség, magasztalás,

*245 s örök hatalom, Krisztusom, a mindenség Urának
az Atyával s a Lélekkel, a szent természetűvel,
most és mindig és mindenkor, és örökkön-örökké. Ámen.*

A kora-bizánci egyház kapcsolatai a Római Szentszékekkel

OROSZ ATHANÁZ

Az I. és VI. Egyetemes zsinat között (I. rész)

1960-ban született Nyíregyházán. 1985-ben szentelték pappá. Tanulmányait Rómában folytatta. 1996-ban tett örök fogadalmat és 1999 végétől Dámóc szerzetesközösségét szervezi. Jelenleg a Görög Katolikus Hittudományi Főiskola tanára. Legutóbbi írását 2001. 6. számunkban közzöltük.

¹A hivatalos párbeszéd előkészítő bizottsága

Róma püspökének az egyház közösségén belüli primátusával kapcsolatban már két és fél évtizede közös kutatást javasolt.

²Y. Spiteris: *A középkori Bizánc és a pápaság.* Communio (magyar) 1999/2, 18. Vö.

Y. Spiteris: *La teologia ortodossa neo-greca.* EDB, Bologna, 1992, 51.

³UR 14. *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai.* Budapest, 2000, 263.

⁴*Rom und die Patriarchate des Ostens.* Freiburg – München, 1963.

A katolikus és ortodox egyházak között már csaknem négy évtizede elkezdődött ökumenikus párbeszéd hamarosan érinteni fogja a legközpontibb problémát, vagyis Róma püspöke primátusának a kérdését.¹ Már a híres görög szónok és hitvitázó Elia Miniatis (1669–1714) *Botránykő* című művében így írt erről: „A görögök és latinok közötti első különbség a pápa tekintélye, minthogy ez képezi az egyházakat elválasztó nagy falat... és ettől függ minden más dolog. Ha az összes keresztények e lényegi ponton... meg egyezésre jutnának... könnyebben meg lehetne oldani a többi kérdést.”²

Nos, a II. Vatikáni zsinat „mindenkit arra buzdít — de különösen azokat, akik az óhajtott teljes közösség helyreállítására törekcsenek Kelet egyházai és a katolikus egyház között —, hogy kellőképpen vessenek számot a keleti egyházak keletkezésének és fejlődésének... körülményeivel, továbbá azzal, hogy milyen természetű kapcsolataik voltak a Római Székekkel a különválás előtt, és minderről a valóságnak megfelelő képet alakítsanak ki magukban.”³ Ennek szellemében hadd vizsgáljuk meg most még egyszer a kora-bizánci egyház hajdani kapcsolattartását a Római Szentszékekkel, különös tekintettel az éppen 1450 éve tartott II. Konstantinápolyi zsinat utáni helyzetre, amikor még egy fél évig éppen nem a keletiek „követték a Római Szék irányítását”, s Vigilius pápa sem akart minden további nélkül visszatérni a konstantinápolyi és többi keleti egyház zsinati határozatához.

A kérdéshez katolikus részről alapmű W. de Vriesnek a II. Vatikáni zsinat első évében kinyomtatott könyve „Róma és a keleti pátriárkátusok” kapcsolatáról.⁴ Nem katolikus részről is jelentős munkák készültek az elmúlt ötven évben.⁵ A II. Vatikáni zsinat után néhány évvel pedig már mindmáig meghatározó jellegű monográfiák jelentek meg.⁶ A nagy feladat az maradt, hogy a Római Székekkel való hajdani kapcsolattartást most már ne csak katolikus szempontból, hanem valóban *Kelet egyházai szempontjából* vizsgáljuk meg. Maga Ratzinger bíboros biztat erre, amikor ezt írja: „Az ókeresztény egyház egyáltalán nem ismerte a II. év-

⁵J. Meyendorff: *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*. Párizs, 1960.

⁶F. Dvornik: *Byzanz und der römische Primat*. Stuttgart, 1966; S. Horn: *La Sedes apostolica: point de vue théologique de l'Orient au commencement du VI^e siècle*. Istina 21 (1976) 435–456.

⁷*Ökumene und Politik*. Einsiedeln, 1987, 77.

Ildézi: G. Feige: „*Schwesterkirchen*”? 237.

⁸*St Peter in Byzantine Theology*. In: *Primacy and Primacies in the Orthodox Church*.

St Vladimir's Seminary Quarterly 4 (1960)

26–48; *The Roman Primacy in the*

Canonical Tradition up to the Council of Chalcedon. In:

Orthodoxy and Catholicity. New York,

1965, 49–78.

⁹*Óker*. Írók 3, 179.

¹⁰UR 14.

¹¹370–372 között ezt írta Athanasziosznak:

„A ránk bízott egyházaknak csak egyvalami segíthet: ha mi és a nyugati püspökök még lélegzetet is közösen veszünk.”

¹²J. R. Pouchet: *La personnalité di Basilio attraverso il suo epistolario*, 50–51. Vö. J. R. Pouchet: *Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa*

ezred római katolikus teológiájának értelmében vett római primátus gyakorlását, ám jól ismerte az egyetemes egyházi egység olyan életformáit, amelyek nemcsak mutattak valamit, hanem az egyes (helyi) egyházak egyháziságában is konstitutívak voltak. Az ilyen megfontolásoknak semmiképp sem kell a »római« álláspont egyoldalú jóváhagyásához elvezetniük. Utalnak azonban az egység hivatalának elvére, de a római katolikus teológia részéről is önkritikát igényelnek, amennyiben a primátus teológiájának hibás fejlődéseit... épp oly éber és elfogulatlanul feltárják, mint ahogy Meyendorff vázolta föl egy olyan teológiának és gyakorlatnak hibás fejlődéseit, amelyek pusztán a helyi egyházra irányulnak.”⁷

Az emigráns ortodox nemzedékhez tartozó J. Meyendorff ugyanis több művét annak szentelte, hogy a hagyomány fényében teljesen feltárja azokat a különböző szempontokat, amelyeket Péter primátusának kérdése vetett föl Keleten.⁸ Az ő kutatásai főként ekkleziológiai szempontból új fényt derítenek olyan tényekre is, amelyek már évszázadok óta közismertek Nyugaton.

Egyébként Keletről az első direkt utalást Róma elsőbbségére Antiochiai Szent Ignácnál találjuk. Kétszer fordul elő nála a római közösséggel kapcsolatban ez a kifejezés: elöl járni, „elnökölni”. A rómaiaknak írt levél bevezetésében ezt olvassuk: „Ignác, kit Theophorosznak is hívnak, a szeretett egyháznak...., mely a rómaiak területén elöl jár (elnököl), mely Istenhez méltó, dicséretes és boldogságra méltó, dicsőséges, a cél elérésére érdemes, méltó a szentségre és vezetője (»elnöke«) a szeretetnek (agapé)...”⁹ — Ezen a helyen az *agapé* kifejezés nagy nehézségeket támaszt, de ezek eltűnnek, ha figyelembe vesszük e szó különleges ignáci jelentését. Az agapé azt jelenti nála, hogy minden egyház a maga helyén agapé, és minden helyi közösség egymással is agapéban van, mivel minden egyház Ignác szerint az egész földre kiterjedő Egyházat jeleníti meg. A római egyház elnököl a szeretetben, azaz minden helyi közösség szereteten nyugvó egységében.

Ezek után meglepődünk, ha alaposabban megvizsgáljuk, hogy a keleti egyházaknak a pátriárkátusok kifejlődése után milyen kapcsolataik voltak a Római Székkal. S azt is, hogy „ha nézeteltérések támadtak köztük a hit vagy a fegyelem dolgában”, valóban mindig „közös egyetértéssel követték-e a Római Szék irányítását”?¹⁰ Vagy hogy egyáltalán igényelték-e ezt? Mert Athanasziosz nyilván igényelte. Sőt Baszileiosz is.¹¹ De hogy Baszileiosz jónak látta-e Damasus pápa beleszólását az antiochiai szék körüli vitákba, azt legjobb lenne még alaposabban megvizsgálnunk...

Baszileiosz tanúskodik arról, hogy az egyház egysége elsősorban a püspökök egymás közötti kapcsolatán múlt.¹² A bibliai alapokra visszanyúló (2Kor 11,28) „ökumenikus gondoskodás” elve később elsősorban Rómára lesz jellemző,¹³ de úgy tűnik,

correspondance. Róma, 1992, 237–556.

¹³J. Ince pápától (tehát kb. 405-től) Róma püspökei már módszeresen használják a kifejezést.

¹⁴Vö. M. Forlin Patrucco:

Basilio di Cesarea e Atanasio di Alessandria: Ecclesiologia e politica nelle lettere episcopali. In: *Memorial Dom Jean Gribomont (1920–1986)*. Róma, 1988, 253–269.

¹⁵W. de Vries SJ: *Die Obsorge des hl. Basilius um die Einheit der Kirche im Streit mit Damasus.* In: A. Rauch – P. Imhof (szerk.): *Basilius: Heiliger der Einen Kirche.* München, 1981, 39–40.

Athanasziosz

¹⁶A kifejezés korai használatáról és gyakorlatáról lásd Maximosz Arghiorgousis pittsburgh-i metropolita cikkét: „Sister Churches” *Ecclesiological Implications.* In:

Epistimoniki Parousia Estias Theologon Halkis. Athén, 1994, 357–360.

¹⁷*Apol. (sec.) contra Arianos.* PG 25, 38 AB.

¹⁸*Óker. Írók* 13, 415: „Liberius, Róma püspöke, a hispániai nagy Hosius, a galliai Paulinus, az itáliai Dionysius és Eusebiosz, a szardíniai Lucifer, valamint még több más püspök...”

¹⁹*Óker. Írók* 13, 398.

hogy sokáig minden püspök személy szerint is jogot formálhatott a beleszólásra az összes egyház ügyeibe. Baszileiosz például Athanaszioszt dicsérte azért, hogy gondja volt minden egyházra, s ugyanerre biztatta utódját, Péter alexandriai érseket is.¹⁴ Sőt a „nyugati egyházak fejéhez”, a pápához hasonlóan Alexandriai Athanaszioszt „mindegyikük fejének” hívta, vagy máshol is beszélt a püspökökről úgy, mint az „egyház fejről”. Végső soron azonban az Egyháznak csak egyetlen Fejét ismerte: Krisztust.¹⁵ A riválisok és végeláthatatlanul vitázó püspökök közötti megoldások kialakítását volt hivatott szolgálni a primátus elve: minden nagyobb egyházkormányzati egységen belül volt valaki, akinek döntő szava volt és akihez vitás kérdésekben igazodni kellett. Ilyen tekintélyt leginkább Róma püspöke vindikált magának, de Antiochia és Alexandria püspökei is régtől fogva rendelkeztek bizonyos előjogokkal a saját területükön kívül eső egyházmegyékben. Amikor olyan metropolitai székhelyek is, mint a kappadokiai Caesarea, „anya-egyházként”¹⁶ érezték feljogosítva magukat a beleszólásra a környékbeli egyházmegyék „köz-ügyeibe”.

Mindenesetre az köztudott, hogy Athanasziosz mennyire rászorult Róma segítségére, miután a Türoszi zsinat letétette és a császár száműzte. A nagy alexandriai hitvalló határozottan segítséget kért Rómától az ott 341-ben tartott helyi zsinaton, s meg is kapta a támogatást. Gyula pápa később is tartja magát ehhez. Számon kéri a keletiektől, hogy az alexandriai püspök ügyében „mindnyájatoknak írnia kellett volna nekünk, hogy aztán mindenki azt a határozatot hozza, ami igazságos... Nem tudjátok, hogy a szokás az volt, először ki-ki nekünk ír, s aztán így hirdetik ki azt, ami igazságos? Ha bármi gyanú hárult Alexandria püspökére, erről az itteni egyházat kellett volna értesíteni... amit jelzek nektek, azt a boldogságos Péter apostoltól kaptuk.”¹⁷ Tehát bármilyen „kollegiális” döntés is készülne keleten, ehhez mindenképp Péter apostol székének örökösétől kellene határozatot kérni — ez jelenti Gyula pápa érvelésének lényegét.

Athanasziosz Constantiuszhoz intézett *Apológiájában* külön megemlékezik azokról a nyugatiakról (Róma püspökével az élükön), akik „száműzetésbe kerültek, mivel megtagadták elítélésem aláírását”.¹⁸ Egy Magnentiussal kapcsolatos heves kirohanásakor pedig úgy említi a „sátáni Magnentiust”, mint „aki lemészároltad Rómában azokat, akik bennünket befogadtak...”¹⁹

Később azonban erős császári nyomásra Liberius, Róma püspöke is elfogad egy Nikaiához képest visszalépést jelentő, kompromisszumos formulát, s egy időre meg is szakítja a közösséget Athanasziosz.²⁰ Ezzel kapcsolatban Lietzmann írja, hogy Liberius 358-ban kiközösítette őt, bár császári nyomásra, sőt úgy nyilatkozott, hogy már 352-től is így vélekedett róla, mert nem jelent meg Rómában a pápai idézésre. Úgy tűnik, ezt az álláspontját egészen 366-ig, haláláig tartotta.²¹

²⁰K. Schatz: *La primauté du Pape. Son histoire, des origines à nos jours.* Párizs, 1992, 51.

²¹B. Studer: *Liberio papa.* In: *Dizionario Patristico* II, 1948 szerint Athanasziosz rossz néven vette Liberustól elsősorban a simiumi formula aláírását.

Baszileiosz

²²*La primauté romaine dans la tradition canonique*, 478–479. Vö. E. Lanne: *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie orthodoxe.* In: *Tradition et communion des Églises*, 432.

²³*L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui.* Párizs, 1960, 51, 57, 180 skk. és főleg 192–193.

²⁴*Isten ítéletéről* 7. In: Óker. Irók 16, 243.; Ep 129,3: PG 32,561.

Vö. K. Schatz: i. m. 51.

²⁵Ep 239,2 (PG 32,893 B).

²⁶J. Meyendorff: *Birodalmi egység és keresztény szakadások.* Budapest, 2001, 87 (angolul: *Imperial Unity and Christian Divisions.* New York, 1989, 60). Idézi Theodorétosz beszámolóját a Konstantinápolyban összegyűlt keleti püspökök leveléről, amelyet „a mélyen tisztelt és nagyra becsült testvéreknek és paptársaknak: Damasusnak, Ambrusnak,

Bár a „testvéri” lelkület természetéből fakadóan Kelet az ortodox Nyugattal való egységre is törekedett, ez sajnos nem volt elegendő ahhoz, hogy megakadályozza a szakadást. Meyendorff joggal állítja, hogy a Keletet Nyugattól elszakító szakadásban az ekkleziológiai kritérium fogalmának elsődrendű jelentősége van.²² Egy másik művében pedig hangsúlyozottan állítja, hogy minden nézeteltérésünk gyökere a közös ekkleziológiai kritérium hiánya.²³

Amikor Baszileiosz híveiben próbálta feléleszteni az istenfélelmet, határozottan utalt Péter kulcsaira: Milyen kemény lehet az a szív, amely nem fél Isten ítéletétől, ha még a „kemény és szigorú ítélet végrehajtójának, Péternek is — aki kivételezett az összes tanítvánnyal szemben, akit Krisztus a többenél többször boldognak mondta, akire a mennyek országának kulcsait bízta — ezt kellett hallania: *Ha nem moslak meg, akkor nem lesz részed bennem.*” Péter utódaival azonban ő nem mindig volt egészen elégedett, hiszen néha úgy találta, hogy a pápa túl könnyen tanúskodik közösségéről olyan püspökök felé, akik még egymás között sincsenek közösségben, sőt kifejezetten szakadásban élnek.²⁴

Egy konkrét személyi ügy azonban fokozta a feszültséget: a Baszileiosz által javasolt és hivatalosan is megválasztott Meletiosz antiochiai püspököt Damasus pápa nem volt képes elfogadni, vagyis ő Rómából továbbra is beavatkozott az antiochiai belügyekbe, s az ó-nikaiai Paulinus pártfogását folytatta. Jóval azután ugyanis, hogy Konstantin császár száműzte Eusztathiosz püspököt, a szemi-ariánusokkal kapcsolatot tartó Meletiosz valamelyik örmény városból került a szír fővárosba. Mivel azonban ott Eusztathiosz szellemi örökösének és Róma pártfogoltjának inkább Paulinosz tartotta magát, ezért a kappadókiai atyák által is támogatott Meletiosz csak a közösség egy részét tudta maga mögött. Baszileiosz majd mindenáron megpróbálja összefogni az ariánusokkal szemben mindazokat, akik valamiképp elfogadják a Fiú istenségét. Ezt az egységpártot szerinte Keleten csak Meletiosz vezethette. Ezt viszont Damasus pápa nem fogadta el. Ezért Baszileiosz határozottan panaszkodott Róma püspökére, akit ő gőgös és beképzelt embernek tartott, aki anélkül hozott ítéletet, hogy közelebbről ismerte volna Kelet egyházi helyzetét: „Ugyan milyen segítséget nyújtanak nekünk Nyugat szemöldök-ráncolásai?”²⁵

Mindenesetre 382-ben sok keleti püspök gyűlt újra össze Konstantinápolyban, s levelet írtak Rómába „Damasus pápának, milánói Ambrusnak és szent püspöktársaiknak”, kérve őket, hogy fogadják el végre a Konstantinápolyi zsinat döntéseit, s hagyják abba az antiochiai belügyekbe való beavatkozást és Paulinus ó-nikaiai pártjának támogatását.²⁶ A feszültség Kelet és Nyugat között egyébként a Konstantinápolyi zsinat során és

Brittonak, Valerianusnak, Akholiosznak, Anemiusnak, Baszileiosznak és a többi szent püspöknek" írtak, „akik a nagy Róma városában összegyűltek” (Hist., V, 9, 1–18).

Aranyszájú Szent János

²⁷Hom in s. Ignatii M. 4.
(vö. Chapman 95).
Idézi Jáki Sz.:
Az Ország kulcsai.
Budapest, 1992, 81.

²⁸Mansi III, 560. Az elsőség gyakorlásának konkrét kérdéseire lásd Gennadios (Limouris) Metropolitan of Sassima: *The Canonical Status of the Ecumenical Patriarch in the Canonical Order of the Orthodox Churches: Nature and Extension of its Authority*. Folia Canonica 5 (2002) 231–242.

után csak még tovább fokozódik, hiszen a nyugatiak nemcsak Meletioszt, hanem Nazianoszi Szent Gergelyt is leváltatták a nikaiai zsinati kánonra hivatkozva. S itt nem is csak egyházfegyelmi kérdések számítanak, hanem a nyugatiak érzéketlensége a Konstantinápolyi zsinat hitvallásának bizonyos kérdéseiben, többek között a „három hüposztaszisz” elleni előítéleteik.

„Ha Aranyszájú Szent Jánosnak a Rómával fenntartott közössége tizenhét, vagy talán huszonhat évre valóban megszakadt, amint azt egyesek állítják — írja Jáki Szaniszló —, akkor várható lenne-e, hogy az egyházatya Antiochiáról, Péter első székhelyéről, Szent Meletius és Szent Flavianus püspökségéről zengett volna dicsőítést, hiszen ez utóbbiak egy ideig a Kelet és Róma közötti vita középpontjában álltak.” Az egyházatya valóban dicsőítette Antiochiát, de dicsőítése csak előjáték volt a római püspökség, Péter végső püspökségének még nagyobb dicsőítéséhez: „Isten nagy fontosságot tulajdonított Antiochia városának, és ezt valóban kimutatta, főként azzal, hogy Pétert, az egész világ uralkodóját, akire rábízta a mennyek országának kulcsait, arra kötelezte, hogy ott hosszú időt eltöltsön... Bár őt (ott Antiochiában) megkaptuk tanítóként, végig nem tarthattuk meg, hanem a császári Rómának adtuk át. Jobban mondván: bár őt nem tarthattuk meg végig, hiszen nem Péter testét tartottuk meg, hanem Péter hitét, mintha az maga Péter lenne; amikor azonban megtartottuk Péter hitét, magát Pétert tartottuk meg.”²⁷

Természetesen, ennek a hitnek, Péter hitének mindent föl kellett ölelnie, közöttük a rábízott kulcsok hatalmát is. Ha Aranyszájú Szent Jánosnak nem lett volna meg ez a hite, akkor nem írt volna hálás levelet Ince pápának, mindazon erőfeszítésért, amelyet érte tett a valóban rettenetes években.

Mindenesetre a Baszileiosz társai által Rómába „Damasus pápának, milánói püspökének és szent püspöktársaiknak” küldött levélnek pontos párhuzama lesz 404-ben a száműzött Aranyszájú Szent János által Ince pápához, Venerius milánói püspökhöz és Aquileiai Chromatiuszhoz címzett segélykérő levél. Bár Róma neve mindig első, prioritása és primátusa nem zárja ki a többi nagy püspöki székhely megkeresését és figyelembe vételét.

Nehézségek a II. és IV. Egyetemes zsinat között

²⁹Mansi II, 669–672.

A Konstantinápolyi zsinat 3. kánonja megfogalmazását: „Konstantinápoly püspöke pedig tiszteletbeli elsőséggel (προσβεία τῆς τιμῆς) rendelkezik Róma püspöke után, mert ez a város az új Róma”,²⁸ Damasus pápa és püspöktársai a korábbi rangsor felforgatásának²⁹ és Róma saját primátusa elleni támadásnak érezték, hiszen bár a Konstantinápolyi zsinat még csak „Róma püspöke utáni” elsőséget tulajdonított az új főváros székhelyének, ezzel együtt járhatott a régi Róma leértékelése is. Emiatt Damasus pápa

³⁰Vö. W. de Vries:
i. m. 15.

³¹„Ez tehát egy és ugyanazon [Péternek] egyetlen egy helye, melynek élén most isteni tekintély alapján három püspök áll.” Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente I (c. 90) ad Coelestinum III (†1198), I (Pontif. Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. I, [1943] no 268. Jusztinianosz volt az, aki aztán jogi formát adott a „pentarchia” híres rendszerének, mely szerint az egyetemes egyházat öt pátriárkának kell kormányoznia: a rómainak, a konstantinápolyinak, az alexandriainak, az antiochiainak és a jeruzsáleminek.

Küroszi Theodorétosz

³²Ep 113, PG 83, 1314;
SC 111, 56–58.

³³Ep 77, PG 83, 1249;
PG 81, 1396 és
PG 82, 248.

³⁴Haeret. Fab. Comp.
(V.), PG 83, 552.

³⁵Ep 113, PG 83, 1314;
SC 111, 56–58.

nem volt hajlandó közösségre lépni a zsinat vezetőivel. Ő már 380 körül tudatosan alapozta a pátriárkátusok jogrendjét „Péter három székének” elméletére: eszerint Szent Péter apostol mindenekfölött Róma, aztán pedig Alexandria és Antiochia székét látta el saját tekintélyével.³⁰ Mindenesetre a két évszázaddal későbbi Nagy Szent Gergely pápa szerint a két utóbbinak, Alexandria és Antiochia székének is isteni jogon jár ki az a teljhatalom, hogy Isten egyházának egy részét kormányozhatja.³¹

Róma persze a Konstantinápolyi zsinat fegyelmi döntéseit még jó ideig nem fogadta el. Tiltakozott az ellen a gondolat ellen, hogy egy-egy püspöki szék rangelsősége az illető város világi rangjának legyen függvénye. Az Aranyszájú Szent János által a bajban hiába megkeresett I. Ince pápa is dekretális levélben rögzítette, hogy a római jogszokásokat „a Péter apostolfejedelem által a római egyháznak adott és ott mindmáig megőrzött szokásokként kell betartani mindenhol” (34,2). Ezekben a dekretális levelekben már kifejezésre jut a pápának az a meggyőződése, hogy a Péter apostolfejedelem által történt alapítás a római egyháznak isteni jogú tekintélyt biztosít az egyházi ügyekben. Így már olyan távoli tartományokban is, mint Illyricum, a Damasus pápának magát teljesen elkötelező Acholius püspök pápai helynökként cselekszik. Amikor pedig Konstantinápoly püspöke pátriárkai hatalmat kezd gyakorolni Kis-Ázsiában, Róma *de facto* pátriárkátusi jogkört alakít ki a Balkán félszigeten, s a görög nagyvárosnak, Tesszaloniki püspökének a római pápa vikáriusaként kell eljárnia. S I. Ince pápa jogköre ekkor — a pelagiánus viták során — szilárdul meg Afrikában is, Szent Ágoston jóvoltából, aki ezt a tekintélyt újra csak Péter apostolfejedelemre hivatkozva igazolja, hiszen *Péter katedrájából* kifejlődött az Apostoli Szék teljhatalma. A korábbi hagyomány még nem is csak Pétert, hanem Péter és Pál főapostolokat tekintette Róma alapítóinak, s az *ad limina apostolorum* (főpapi) zárandoklatok is ezt a szemléletet tanúsították.

Aranyszájú Szent János harmadik nagy utódja egyébként Flavianus volt, aki az „Efezusi rablózsinat” után különösen is rászorult Róma segítségére. Küroszi Theodorétosz Szent Péter és Pál városába intézi segélykérelmét, akik Keletről eltávozva „a naphoz hasonlóan Nyugaton nyugodtak le, s onnan Róma székein keresztül világítják meg az egész földet”.³² Bár Mt 16,18-at közvetlenül nem elemzi, de vallja, hogy az egyház biztos alapja Péter hitvallása,³³ aki háromszoros tagadása ellenére is első maradt.³⁴ Ennek alapján biztosra vehetjük, hogy a Római Apostoli Szentszék mentes minden eretnekségtől, ahogy ez Szent Leó esetében is bebizonyosodott. Küroszi Theodorétosz egyik levelében kiemeli a pápát megkülönböztető „apostoli karaktert”.³⁵ S erre hivatkozva kifejezetten kéri is, hogy lépjen föl azazal a tekintélyével, amely fölébe helyezi őt a többi egyháznak,

mivel az Apostoli Szentszéken ülő püspökök sohasem lettek eretnekség áldozatai.

Nagy Szent Leó

A Római Apostoli Szentszék dogmatikai és fegyelmi ügyekben egyetemessé váló joghatóságát főként az erőskezű *Nagy Szent Leó pápa* bontakoztatta így ki abban az 5. században, amikor a krisztológiai viták éleződtek ki „világszerte” a teljes megosztottságig.

Nagy Szent Leó pápa kiváló teológus volt, de dogmatikus levelén túl is a lehető legkeményebben avatkozott be a vitába. Dioszkurosznak pátriárkának 444-ben küldött 9. sz. levelében megköveteli, hogy az alexandriai püspök is minden téren a római szokásokat kövesse, hiszen ettől az alexandriai szokások sem a szentségi böjt terén, sem a szentelések idejében, sem pedig a vasárnapi liturgiák végzésének rendjében nem térhetnek el. Leó pápa érvelése szerint az alexandriai egyház már alapítója, Szent Márk személyében is Pétertől vett át minden római szokást, tehát ami később azoktól eltérne, azt a rómaiakhoz kell igazítani.³⁶ Köztudott, hogy ez az érvelésmód mennyire felbőszítette Dioszkurosz pátriárkát, aki aztán fél évtizeddel később (talán az itt szerzett sértődései miatt is) képtelen volt elfogadni Szent Leó pápa dogmatikus levelét, mert azt nem tartotta összeegyeztethetőnek Kúrillosz teológiájával.

A Khalkedoni zsinat atyái viszont meg voltak győződve arról, hogy Szent Leó pápa dogmatikus levele, illetve a pápa „szája” által maga „Péter szólott”.³⁷ Már a császárnőhöz,³⁸ illetve Markianosz császárhoz intézett levelükben is úgy mutatták be a római pápa szerepét, mint egy élharcosét, aki Krisztus útbaigazítását közvetítette a zsinatnak. Erre pedig azért volt képes, mert Mt 16,18 ígéretei alapján Isten felvértezte minden eretnekséggel szemben, s Péterhez hasonlóan megvilágosította őt.³⁹ Nagy Szent Leóhoz intézett közös levelükben pedig ismét csak Mt 16,18 ígéreteire hivatkozva állítják, hogy Róma püspöke vezérüknek bizonyult, mert Péter tolmácsként tanúskodott arról a hitről, amelyet maga az Úr erősített meg.⁴⁰ Még azt is állítják, hogy Leó Péterhez hasonlóan isteni megvilágosítást kapott, úgyhogy Krisztust képviselve hirdette az igaz hitet, s maga Krisztus szólt általa. Hitvallása megpecsételi a többiekét. Így maga Krisztus által „az egész szőlőskert gondja lett rábízva”.⁴¹

A Khalkedoni zsinat 28. kánonjában jut igazán kifejezésre az ezzel kapcsolatos nézeteltérés. A Konstantinápoly Róma utáni 2. helyéről szóló határozatot Anatoliosz pátriárka azzal egészítette ki (és magyarázta), hogy itt Konstantinápoly éppen csak részese-dik Róma vitathatatlan előjogaiban és a „gondoskodás” *sollicitudo omnium ecclesiarum*nak nevezett elvében, ami eddig Rómára volt jellemző. A Római Apostoli Szentszéknek kijáró tekintélyt egyáltalán nem akarja csorbítani, hanem csak aktívan részesedni annak fényes ragyogásában.⁴² Ezzel persze nemcsak Róma mellé

³⁶Ep 9 (PL 54,624).

Idézi E. Lanne: *Tradition et communion des Églises* (BETL 129) Leuven, 1997, 655: „Cum enim beatissimus Petrus apostolicum Domino acceperit principatum... nefas est credere quod sanctus discipulus ejus Marcus... aliis regulis traditionum suarum decreta formaverit...”

³⁷A.C.O. II/1, 2, 81.

³⁸A.C.O. II/3, 2, 346 (1–8).

³⁹A.C.O. II/1, 3, 110 (16–21).

⁴⁰Ep 98. PL 54,952.

⁴¹Uo. PL 54,958.

Róma és
Konstantinápoly
előjogai

⁴²Uo. és Ep 101.
PL 54,974.

Róma jogi primátusa

akarja helyezni az új császárvárost, hanem a két Róma egységét is ki akarja fejezni. Ezt a politikailag megalapozott törekvést azonban a pápa eleve elhárítja. Nagy Szent Leó válasza értelmében Anatoliosz pátriárka Konstantinápolyt nem teheti Apostoli Szentszékké. Az alapkönek, Péternek egyetlen Apostoli Szentszéke lehet, amellyel nemcsak hogy konkurálás, hanem még semmilyen összehasonlítás sem férhet össze. Így Leó pápa az Egyetemes zsinati határozatot „Szent Péter apostol tekintélyével” visszautasítja. Ő a primátust jogi értelemben is kiterjesztette.

Keleten tehát az 5. század közepén már határozottan elfogadták Péter elsőbbségét, ám igen kétséges, hogy a keletiek Rómába vetett bizalma ennek a Leó pápa által kifejtett jogi primátusnak elfogadását is jelentette-e. Sokan nem tartották kívánatosnak Róma beavatkozásait fegyelmi kérdésekben a távoli provinciák ügyeibe, noha ők is Péter és Pál főapostolokat tekintették a római egyház alapítóinak.

J. Meyendorff is elismeri, hogy a Khalkedoni zsinat 28. kánonjának kidolgozásakor a zsinati atyák csúsztatást követtek el. A valamely egyháznak elismert tekintély fogalmától egy olyan tekintély szintjére jutottak el, amely egy bizonyos város társadalmi jelentőségének felel meg. Éppen emiatt az Atyáknak „kifejezetten különbséget kellett tenniük azon erkölcsi tekintély között, amely Rómát mint Apostoli Széket illet meg, illetve azon joghatósági hatalom között, amelyet azért adtak neki, mert a főváros egyháza volt”.⁴³ Ez veszélyes újítás volt: a valamely egyház erkölcsi tekintélyén alapuló ekkleziológiából léptek át itt egy olyan ekkleziológiába, amely egy egyház elsőbbségét a város társadalmi jelentőségéhez köti. A keleti egyházak valamikor vita nélkül elismerték Róma különleges tekintélyét az egyházi kérdésekben.⁴⁴ Az 5. század első felében a tanbeli, illetve fegyelmi viták eldöntésének elősegítésében Róma püspökének meghatározó *de facto* tekintélye volt. Ezt a tekintélyt valamilyen módon Keleten is mindig elfogadták. Azt a tényt, hogy a hagyomány szerint a pápa Péter utóda, nem vonták kétségbe, de ez Kelet számára nem volt döntő.⁴⁵ 476-tól „a keleti püspökök elsősorban azért keresték és tartották meg a római püspök támogatását, hogy meggátolják, hogy az állam egyházi ügyekbe avatkozzon bele. Azt, hogy a pápához elsősorban ilyen politikai tényezők miatt fordultak — és nem feltétlenül a római apostoli tekintély mint olyan miatt —, az a tény is alátámasztja, hogy a leveleket általában nemcsak a római pápához, hanem számos nagyobb nyugati püspökhöz is címezték”⁴⁶ — írja a Párizsból Amerikába került teológus.

Mindenesetre I. Leó császárnak (457–474) még éppen Leó pápa sürgetésére sikerült fellépnie a monofizita Timotheosz Aeluros ellen. Ekkor Rómához hasonlóan a konstantinápolyi egyház is Khalkedón mellett kötelezte el magát, nemcsak teológiai, hanem intézményes szempontból is. Leó császár a biro-

⁴³La primauté romaine dans la tradition canonique jusqu'au concile de Chalcédoine. Istina (1957) 463–482, itt 479.

⁴⁴Igy lelkesedéssel fogadták, mikor Szent Leó mint Péter utódja, zsinatot hívott össze Khalkedonban 451-ben. Ekkor az ősi Róma egyházának nagy tekintélyét egyhangúlag elismerték a bizánciak, csak éppen jogi hatalmát nem.

⁴⁵St Peter in Byzantine Theology. In: J. Meyendorff (szerk.): *The Primacy of Peter*. St Vladimir's Seminary, Crestwood, 1992, 68.

⁴⁶J. Meyendorff: *Birodalmi egység és keresztény szakadások*. Budapest, 2001, 87.

⁴⁷Mansi VII, 561.

⁴⁸Mansi VII, 546.

Akakiosz pátriárka „szakadása”

⁴⁹Thiel, 192 (Ep. 8.).

⁵⁰A Zénón császár által kiadott hibás egységformula hatástörténete kapcsán lásd J. Meyendorff: i. m. 261–265.

⁵¹I. Anasztasziosz császárhoz címzett egyik híres levelében írta Gelasius: „A világot lényegében két hatalom kormányozza: a főpapok megszentelt tekintélye és a királyok hatalma. E két hatalom közül a nagyobb súly a papokra nehezedik, mivel az utolsó isteni ítéletkor számot kell adniuk a királyok tetteiről.” Következésképpen „a keresztény császároknak rendelkezéseiket alá kell vetniük a püspököknek”.

dalom egész püspöki testületét szavazásra szólította fel, hogy nyilvánítsanak véleményt Timotheosz felszentelésének törvényességéről és a khalkedóni zsinat érvényességéről. Szinte mindegyik válasz Timotheosz ellen és a római pápa teológiája, illetve a khalkedóni zsinat mellett szólt. Európa püspökei a római pápát Péter utódjának nevezték, aki a kulcsok birtokában az „apostoli egyházat” vezeti.⁴⁷ Moesia II püspökei pedig őt „a püspökök fejének” is nevezik.⁴⁸

A következő válság kezdetéért méltán okolhatjuk a titkos monofizitának is tartott Akakiosz pátriárkát. Mindenesetre eleinte még ő is elismeri római Simplicius pápának „gondoskodását” minden egyházzal (*sollicitudo omnium ecclesiarum*). Csak ugyanakkor kikéri magának a függetlenséget, tehát hogy az egyház egységének és igaz hitének előmozdítása ügyében neki nincs szüksége a pápa biztatásaira.⁴⁹ Akakiosz és utódai idejében gyakorlatilag csak a konstantinápolyi volt az egyetlen olyan keleti egyházi központ, amely ellenállt a monofizitizmusnak. Ezért furcsa módon a főváros püspökei, a császári politika természetes támogatói most egyedül helyezkedtek szembe a császárral. A khalkedóniánus tanításért vívott harcukban rendes körülmények között a római pápák lettek volna szövetségeseik, azonban a két Róma közti kapcsolatot végzetesen tönkre tette Akakiosz személyes ügye. III. Félix pápa (483–492) uralkodásának kezdetén a khalkedóniánus ortodoxia nyilván veszélyben volt a konstantinápolyi pátriárka miatt. A pápa követői azonban meggyőződtek Akakiosz világos khalkedóniánus hitéről. Ennek eredményeként ünnepélyes liturgiát végeztek Akakiosszal. Ezt az epizódot természetesen mindenki úgy értelmezte, hogy Róma elfogadta a *Henótikon*.⁵⁰ III. Félix pápa azonban hamarosan tiltakozott a bizánci *Henótikon* kétértelmű politikája ellen, és kiközösítette a pátriárkát. Ez szakadáshoz vezetett Róma és a konstantinápolyi pátriárka, Akakiosz között, aki eredetileg khalkedóniánus meggyőződésű volt, de ekkor a pápát törölte a diptichonból.

Annak a pápai politikának a kiagyalója, amelynek az ügynevezett „akakioszi skizma” is része volt, Gelasius, III. Félix klérusának a tagja volt, aki később pápa lett. Gelasius elismerte, hogy a császárnak nincs hatalma arra, hogy meghatározza a keresztény társadalmat irányító keresztény elveket: erre különösen a pápa mint Péter utódja kapott hatalmat.⁵¹ Elvei nemcsak a pápai öntudat klasszikus hivatkozási helyei lettek Nyugaton, hanem a végső menedékké tették a római egyházat azok számára, akiknek Keleten az eretnek császárokkal kellett küzdeniük.

Akakiosz halála és Fravitasz rövid főpapsága (489–490) után Euphémiosz konstantinápolyi pátriárka (490–495) megszakította a közösséget az alexandriai monofizita pátriárkával. Rómához fordult, hogy helyreállítsa a vele való közösséget, és elnyerje a pápa támogatását, mivel összeütközésbe került Anasztasziosz

⁵²J. Meyendorff:
i. m. 213.

**Az „akakioszi
szakadás” után**

⁵³Vö. J. Meyendorff:
i. m. 214–215.

⁵⁴A több mint kétszáz
szíriai szerzetes által
aláírt levelet elemzi
Dvornik: *The Idea of
Apostolicity in
Byzantium...*, 122.

császárral, aki még mindig a *Henótikon* híve volt. Gelasius azonban egy Euphémiosznak írt nyers és ironikus levélben azt követelte, hogy a monofizitákkal már hivatalosan szakított konstantinápolyi pátriárka törölje Akakioszt a diptychonokból, *kizárólag* az alapján, hogy Róma letette őt. Ez igencsak irreális követelés volt, és előrevetítette a Kelet és Nyugat közti szakadást.⁵²

Így tehát J. Meyendorff szerint az Akakiosz nevét körülvevő vita háttérében annak a római igénynek az ekkleziológiai problémája állt, miszerint a pápát kell az egyházi közösség egyedüli kritériumaként elismerni. Bár az „akakioszi szakadás” végül is megoldódik, és helyreáll a közösség, ez az ekkleziológiai kérdés — akárcsak a 28. khalkedóni kánon esetében — továbbra is nyitott marad. Euphémiosz pátriárkát (490–495) és utódját, Makedonioszt (495–511) a mai napig szakadárokként tartja számon Róma, Konstantinápolyban azonban még a szent hitvallók névsorába is felvették őket.⁵³

A primátust erősen érvényre juttató Symmachus pápa korában kapta a Római Apostoli Szentszék azt a levelet, amely „Kelet főpapjaitól a római primátus legkifejezettebb elismerését tartalmazta”,⁵⁴ de még nem Bizánc „kapitulációját” jelentette.

514-ben Hormisdast választották pápának, aki mérsékelt „symmachianus” volt. Nemsokára Konstantinápoly és Róma között is helyreállt az egység, Róma és Khalkedon látszólagos győzelmével. A látszat ellenére azonban a konstantinápolyi egyház sohasem fogadta el egészen Róma álláspontját.

(folytatjuk)

A testvéregyházak élete igen aktív volt Keleten is, s ebből a keresztény Nyugatot bőven merített az egyetemes zsinatokon jóváhagyott tanítás vagy egy-egy kiemelkedő keleti teológus és hitvalló jóvoltából. De olykor hosszabb-rövidebb időszakra meg is szakadt a közösség. A keleti egyházak és Róma ugyanazokról a jelenségekről és eseményekről képesek voltak homlokegyenest ellenkező előjelű magyarázatokat adni. Mégis biztató, hogy kisebb-nagyobb „hatásszünetek” után újra meg újra egymásra találtak, visszatértek valamiféle közösségre. Csak amikor a két egyház különböző fejlődése során már végképp nem volt meg a kölcsönös megértés és szeretet, ez vezetett el a „nagy szakadáshoz”. Ennek felszámolásán és a végleges kienegesztelődésen munkálkodnak most mindazok, akik „a keleti egyházak kezelésének és fejlődésének körülményeivel” számot vetve a nyugati és keleti egyházak végleges egységének helyreállításán fáradoznak.
Részlet Orosz Athanáz tanulmányának II. részéből

A szír kereszténység

A szerző patrisztikával foglalkozik, a Zsámbéki Apor Vilmos Katolikus Főiskola Teológiai Tanszékének tanára, a Magyar Patrisztikai Társaság elnökségének tagja.

A szír nyelv az arámi egyik dialektusa. Ez utóbbi (akárcsak a héber) az észak-nyugati sémi nyelvek közé tartozik. Arámi törzsek a Kr. e. 14. századtól vannak jelen a szíriai sivatag szélén és Mezopotámia déli területein. Az Ószövetség sokszor említi őket, sőt a hagyomány szerint Ábrahám ősei is arámok voltak (MTörv 26,5). Igazán jelentős hatalommá sohasem váltak, de számos városállamuk volt, például a Bibliában is gyakorta szereplő Damaszkusz. E városállamok közötti érintkezés eredményeként létrejött egy általánosan használt irodalmi arámi nyelv, melyet Babilon bukása után (Kr. e. 539) felváltott az úgynevezett „birodalmi arámi”, mely az egész perzsa birodalomban, a Nílustól az Indusig használt hivatalos nyelv lett. Így nem meglepő, hogy a fogságból hazatérő zsidók már főleg arámul beszéltek: amikor Ezdrás felolvassa a Törvényt az egész közösség előtt, azt fordítani kell (vö. Neh 8,1–8) (így jönnek létre a Targumok) — tehát a jelenlévők már nem értették kellően a bibliai hébert. Palesztinában a héber továbbra is megmarad mint irodalmi és liturgikus nyelv, a beszélt nyelv viszont az arámi lesz, így Krisztus és apostolai is ezt beszélték.

Nagy Sándor korától kezdve az egész Közép- és Közel-Kelet hivatalos nyelve a görög. A hellenizált nagyvárosokban, mint Alexandria és Antiókhia a görög kiszorítja a helyi nyelveket, de vidéken, a tengertől távolabb eső helyeken azok továbbra is megmaradnak. Így az arámi sem tűnik el, hanem dialektusokra szakad (mint például a Krisztus korában Palesztinában beszélt zsidó-palesztinai nyelvjárás). Ezek egyike, amelyet Edesszában (ma Urfa, Törökország) és a körülötte levő Oszroénében beszéltek lett később a Mezopotámiában és Szíriában élő keresztények nyelve, a szír, mely nevét Szíria római provinciától kapta.

A szír kereszténység gyökerei

A szír kereszténység gyökerei a legenda szerint az apostoli időkre nyúlnak vissza: a kis edesszai királyságot Addai/Tádé, a hetvenkét tanítvány egyike térítette meg, majd az ő tanítványai hirdették Krisztus tanítását Asszíria és Babilónia területén, Szeleukia-Ktésziphon első püspöke pedig az első század végén, második század elején Mari volt, Addai egyik tanítványa. Valójában Edessza megtérése valamikor a 3. század elején történhetett, ami nem zárja ki, hogy az apostoli korban is volt kapcsolata a kereszténységgel. Feltehetőleg már a 2. század folyamán megjelent a kereszténység Niszibiszben. Ez a város (ma Nusaybin, Törökország) Róma és Perzsia határán helyezkedett el, ezért birtoklásáért állandóan harc folyt, míg 363-ban végképp a perzsa birodalomhoz nem került, aminek része is maradt egészen

szen az arab hódításig. A 3. század folyamán a kereszténység elterjed a Tigristől keletre is, egész Mezopotámiában.

A nyugati szírek

Edessza 216-tól több mint 400 éven át a Római, illetve Bizánci birodalom provinciája (17 évtől eltekintve, mikor is 608-tól 625-ig a perzsa birodalom része), 638-ig, amikor elfoglalják az arabok egész Mezopotámiával együtt. Egyháza a 325-ös Nikaiai zsinattal az antiókhiai pátriárka fennhatósága alá került. Így tehát a szír kereszténység egy tekintélyes része a Római birodalmon belül élt, szellemi központjuk részben Edessza, részben Antiókhia. Őket nevezik később nyugati szíreknek.

A keleti szírek

Keleti szíreknek azokat nevezzük, akik a Római birodalom határaitól keletre, a perzsa birodalomban élnek. Ezt a kereszténységet kezdetben nagyon erős aszkétikus vonások jellemezték: a keresztésnek is előfeltétele volt a szexuális életről való teljes lemondás, csak így kerülhetett be valaki a *b'né q'yomo* (szövetségfiai) közé. E felfogás egyik képviselője Tatianosz. Mivel hosszú távon ezt a szigort nem lehetett fenntartani, a 3. század végére ez a szokás eltűnik. A 224-től uralmon levő Szasszanida uralkodók általában toleránsok, de előfordulnak véres üldözések is, mint például II. Sapur (309–379) és II. Jezdegerd (438–457) idején. A perzsa területen lévő keresztény egyház megszervezése az 5. század elején történik. A 410-es szeleukia-ktésziphoni zsinaton a különböző püspökségekből létrejön egy egyháztartomány, élén katholicosszal. Ez azonban még nem jelentett szakítást nyugattal: a zsinat elfogadta a 325-ös Nikaiai és a 381-es Konstantinápolyi Egyetemes zsinat határozatait, és a püspököknek meghagyta a jogot, hogy Antiókhia pátriárkához fellebbezenek. Egy második, 424-es zsinat azonban megszüntette ezt a jogot, tagadva ezáltal az antiókhiai pátriárka elsőbbségét kelet katholicosza fölött. Így jött létre az önálló keleti szír egyház, „Kelet apostoli egyháza”.

Krisztológiai viták

A továbbiakban a keleti és nyugati szír kereszténység dogmatikailag is más-más utat választott. A 4. század szentháromságtani vitái után az egész kereszténységen belül az a kérdés került a középpontba, hogyan lehet Krisztus egyszerre teljes ember és teljes Isten, pontosabban: hogyan kapcsolódik egymáshoz Krisztusban a két természet. Ezt a kérdést más-más módon közelítette meg az antiókhiai és az alexandriai iskola: az előbbi a két természet önállóságát, az utóbbi viszont éppen hogy egységét hangsúlyozta. A nagy krisztológiai viták Nesztoriosszal kezdődtek, aki az antiókhiai iskola képviselője és 428-tól Konstantinápoly pátriárkája volt: az antiókhiai krisztológiát kisarkítva azt tanította, hogy Krisztusban mind a két természet teljes egészében megvan és meg is marad, oly módon, hogy egyes tulajdonságok és cselekedetek isteni természetéhez tartoznak, mások az emberihez, és egyik természet tulajdonságait nem lehet a másikra átvinni (valójában tehát a *communicatio idiomatumot* tagadta). Ebből következik az is, hogy

szerinte Mária nem Istent, hanem csak Krisztust szülte meg, nem Theotokosz, hanem csak Khrisztotokosz — Nesztoriosz ezzel váltotta ki a legnagyobb felháborodást.

Alexandriai Cirill

Legnagyobb ellenfele Alexandriai Cirill (megh. 444) volt, aki az alexandriai krisztológia képviselőjeként a két természet egységét hangsúlyozta, olyannyira, hogy „az isteni Logosz egyetlen testet öltött természeté”-ről beszélt. Valójában ez a formula az eretnek Apollinarisztól származik, Cirill viszont abban a hiszemben volt, hogy Nagy Szent Athanázról való. Cirill ezzel csak annyit akart mondani, hogy Krisztus egyetlen létező, egyetlen személy, vagyis nála a *phüszisz* (természet) a *hiüposztaszisz* (önállóan létező valóság) szinonimája. Akárhogy is volt, az antiókhiaiak Cirillt apollinarizmus-sal vádolták, és nem voltak hajlandók elfogadni tételeit. Mivel az álláspontok nem közeledtek, összeült 431-ben Efezusban a 3. egyetemes zsinat, mely nem fogadott el ugyan újabb hitvallást, de Cirill álláspontját támogatta (aminek leglényegesebb pontja az, hogy kimondja az *unio hypostaticát*, vagyis, hogy az Ige a testtel „személyesen”, *kath’ hiüposztaszin*, egyesült), Nesztorioszt pedig kiközösítette. Két évvel később, mindkét fél hajlandó volt aláírni egy kompromisszumként létrejött hitvallást (ezt szokták efezusi *credónak* nevezni), mely aránylag közel állt az antiókhiai állásponthoz, és kimondja, hogy Krisztusban a két természet minden keveredéstől mentesen egyesül.

Nesztoriánizmus

A keleti szír egyház 484-es zsinatán hivatalosan az antiókhiai krisztológiát fogadta el, elutasítva ezzel az Efezusi zsinat határozatait, és ily módon „nesztoriánus” lett. 489-ben Zénon bizánci császár bezáratta a nesztoriánusgyanus edesszai iskolát, mire az visszaköltözött a Perzsiához tartozó Niszibiszbe (ahol korábban működött, mielőtt Niszibiszt elfoglalták a perzsák), így ez a város a nesztoriánizmus szellemi központja lett. Az iskola vezetője ekkor Narszai (399–502), a korszak nagy nesztoriánus írója volt. A perzsák alatt a nesztoriánusok, néhány üldözéstől eltekintve, viszonylag nyugalomban éltek.

Monofizitizmus

A krisztológiai viták azonban Nesztoriosz elítélésével és a 433-as *credo* aláírásával nem értek véget. Eutükhész, egy több mint 300 szerzetesből álló konstantinápolyi kolostor vezetője, a cirilli krisztológia szélsőséges képviselője 447-ben azt kezdte hirdetni, hogy Krisztus ugyan két természetből tevődik össze, de a megtestesülés után az emberi beleolvad az istenibe, és ekkor már csak egy természetről beszélhetünk, vagyis Krisztus emberi mivoltát tekintve nem egylényegű velünk, amint azt az efezusi *credo* kimondta. Ezzel született meg az az irányzat, melyet monofizitizmus néven ismerünk (a *monosz*, *moné*, *monon* = egy és *phüszisz* = természet szavakból). A 451-es Khalkedóni (4. egyetemes) zsinat Nesztorioszt és Eutükhészt egyaránt eretneknek nyilvánította, és kimondta, hogy Krisztus „két természetben, keveredés nélkül, változatlanul, elszakíthatatlanul, megkülönböztethetetlenül lett ismertté, az egyesülés által a két természet különbségét meg nem szüntette, sőt inkább

A keleti egyházak elszakadása

oly módon, hogy mindkét természet sajátosága megmarad, és egy személybe (*proszópon*) és egy valóságba (*hiüposztaszisz*) vonódik össze...” Itt tehát kompromisszumos megoldás született, amit viszont a szélsőségesek sem egyik, sem másik pártból nem tudtak elfogadni. Így a Khalkedóni zsinat ahelyett, hogy megoldotta volna a helyzetet, inkább elmérgesítette azt, és végül is a keleti egyházak Rómától való elszakadásához vezetett.

Alexandria Khalkedón után továbbra is ragaszkodott monofizita pátriárkájához, hiába száműzte őt a császár, és hiába tett helyébe Khalkedón-pártit. Egy időn keresztül a városnak felváltva, sőt inkább párhuzamosan volt ilyen vagy olyan pátriárkája, mígnem végül a bizánci hatalom kénytelen volt belenyugodni abba, hogy Alexandria és vele egész Egyiptom monofizita lett. Az elszakadás a 480-as évekre vált egyértelművé. Az etióp egyház, mely kezdettől fogva Alexandriától függött, szintén elszakadt Rómától és Bizánctól.

Antiókhiaiban nem volt ilyen egyértelmű a helyzet: ott mindkét párt jelen volt. A monofizita – Khalkedón-párti megoszlás többé-kevésbé megfelelt a lakosság nyelvi megoszlásának (szír – görög). A császárok minden erejükkel a Khalkedón-pártiakat támogatták, akik így a *melkita* (*malko* = király), azaz császárpárti elnevezést kapták. A monofizitákat a hatalom hol megpróbálta visszacsábítani, hol pedig az üldözés és elnyomás eszközeit alkalmazta velük szemben. A korszak legjelentősebb monofizita egyénisége Antiókhiai Szeverosz, aki 512-től 518-ig pátriárka volt, utána viszont életének java részét száműzetésben töltötte. Az ő nevéhez fűződik annak a teológiának a kidolgozása, mely mind a mai napig alapul szolgál a monofizita egyházak számára.

A monofizita egyházak teológiai alapvetése

Ezen egyházak lényegében annyiban állnak szemben Rómával (és Bizánccal), hogy nem fogadják el a khalkedóni „két természetben” formulát, hanem a cirilli „az isteni Logosz egyetlen testet öltött természete” formulához ragaszkodnak. Hogy azonban ez tartalmilag mit jelent, ez attól függ, hogyan értjük a természet fogalmát: konkrét értelemben mint a személy szinonimáját, vagy absztrakt módon mint ami az adott fajhoz tartozó egyedekben közös, ami azzá teszi őket, amik: nyugaton mi ez utóbbi értelemben használjuk, amikor azt valljuk, hogy Krisztusban két természet van, és hajlunk arra, hogy a monofizitáknak is megkülönböztetés nélkül ezt az értelmezést tulajdonítsuk. A valóságban azonban nem ez a helyzet: Eutükhész, úgy tűnik (tanítását ugyanis nem ismerjük elég pontosan) valóban úgy gondolta, hogy Krisztusban a két természet egyesülése után valamiféle harmadik „természet” jön létre, mely sem az emberivel, sem az istenivel nem azonos — ez tehát valóságos monofizitizmusnak tekinthető. Szeverosz és a későbbi nagy monofizita teológusok tanítása azonban ettől radikálisan különbözik (és tudatosan el is határolódnak Eutükhésztől, akit pont annyira eretneknek tarta-

nak, mint Nesztorioszt): mivel a természet fogalmát mint a személy szinonimáját használják, a khalkedóni „két természetben” formulát azért nem tudják elfogadni, mert az számukra nesztoriánusnak tűnik, a cirilli egyetlen természettel viszont csak annyit akarnak mondani, hogy Krisztus, miután az emberi és isteni természet egyesült benne, nem lett két személy vagy két valóság. Ez tehát verbális monofizitizmus, és valójában nem mondanak mást, mint mi, csak a kifejezőmód különbözik.

A jakobita egyház

A hatodik században a császárok minden módszerrel igyekeztek visszaszorítani a monofizitizmust, annyira, hogy az már szinte a pusztulás szélén állt. Ekkor jelent meg a színen Jakab Baradaí vagy Baradeus (szírül *Burd'oyo* = *rongyos*, a szír *burda'to* = *nyeregtakaró, lópokróc, rongy szóból*, mivel állítólag köpeny gyanánt lópokrócot hordott), aki, miután 542–543-ban a száműzetésben élő kopt monofizita pátriárka püspökké szentelte, koldusnak öltözve bejárta az egész birodalmat és mindenütt papokat, sőt püspököket szentelt, megalkotva ezáltal a monofizita egyház hierarchiáját. Legfontosabb tette, hogy felszentelt egy pátriárkát a monofiziták számára, akit az 538-ban elhunyt Szeverosz utódjának tekintettek. Ettől kezdve létezik a monofizita szír egyház, melyet neveznek ortodoxnak is (a név kicsit csalóka, hiszen éppen a bizánci ortodox egyházzal szemben jött létre) vagy jakobitának, megalapítójuk után. Bár a pátriárka az „Antiókhia és egész Szíria pátriárkája” címet viseli, a történelem folyamán alig egyszer-kétszer fordult elő, hogy valamelyik pátriárka egy ideig valóban Antiókhiaiból kormányozhatta egyházát, székhelye az idők folyamán sokszor változott. A bizánci birodalomban a szír monofizita egyház mindvégig mint ellenegyház létezett a melkiták mellett, és gyakorta volt üldözéseknek kitéve.

Monofiziták, kisebbségben ugyan a nesztoriánusokhoz képest, de éltek a perzsa birodalomban is. Ezeket 629-ben sikerült a jakobita egyházhoz csatolni, élükön „kelet metropolitája” állt, aki a pátriárkának volt alárendelve, de saját területén szinte korlátlan hatalommal rendelkezett. Később felvette a „maphrián” (szír *maphr'yono* = *gyümölcsöztető, megtermékenyítő*) nevet, feltehetőleg a püspökszentelésekre értve.

Az arab hódítás időszaka

Amikor az arabok elfoglalták a bizánci birodalom keleti tartományait, a monofiziták megszabadítóként üdvözölték őket. Az iszlám államban a monofiziták ugyanazokat a jogokat élvezték, mint a többi felekezet, így a bizánci nyomástól megszabadulva egyházuk terjedt és virágzott. Észak-Mezopotámiában monofiziták és nesztoriánusok aránylag békességben éltek egymás mellett. Üldözésekből azonban még egyszer kijutott a jakobitáknak, amikor a 10. század második felében Bizánc visszaszerezte Észak-Szíriát Antiókhiaival. A 11. századtól keleten megjelenő keresztésekkel viszont meglehetősen jó kapcsolatokat sikerült kialakítani. A 12–13. század a szír kereszténység és irodalom utolsó

nagy korszaka, a szír reneszánsz, monofizitáknál és nesztoriánusoknál egyaránt. A jakobita egyházban ennek az időszaknak legnagyobb egyénisége Bar Hebraeus (valódi nevén Grigorjosz Abu'l Faradzs, 1226–1286), aki azon felül, hogy az akkor már mongol fennhatóság alá tartozó kelet maphriánja és Dzsingisz kán orvosa, hatalmas enciklopédikus tudásával összegzi elődeinek és saját korának ismereteit mind a teológia, mind a történelem terén.

**A keleti szírek
helyzete**

A keleti szírek helyzetén az arab hódítás sem sokat változtatott. A katolikosz áttette székhelyét Szeleukia-Ktésziphonból Bagdadba, az új fővárosba, és általában jó viszonyt tartott fenn az uralkodókkal. Gyakran előfordult, hogy nesztoriánusok magas pozíciókba kerültek, sokszor közülük került ki a kalifa orvosa. A 9–10. század fellendülést hozott számukra: sorra készültek a fordítások, görög-ből szírrre, majd szírből arabra, ahogy a kultúra nyelve egyre inkább az arab lett. Lefordították a filozófusok (Platón, Plótinosz, Proklosz és Arisztotelész) munkáit az azokhoz írott kommentárokkal együtt, továbbá a tudósok (Eukleidész és Ptolemaiosz) valamint az orvosok (Hippokratész és Galénosz) írásait, az arabok így ismerték meg ezeket a műveket, melyek később az ő közvetítésükkel jutottak el Európába. A nesztoriánusok azonban nem csak a szellemiek terén működtek, hanem missziós tevékenységük is rendkívül jelentős volt: szerzeteseik bejárták Közép-Ázsiát és missziós útjaik során eljutottak olyan távoli területekre is, mint India és Kína. Ha az indiai kereszténység eredetéről nem is tudunk semmi biztosat (a legenda szerint Tamás apostol térítette meg őket, ezért viselik máig is a Tamás-keresztény nevet), azt tudjuk, hogy legkésőbb a 3. században már léteztek keresztény közösségek Indiában, és azt is tudjuk, hogy a 6. század elején ezek a keresztények már kapcsolatban álltak a perzsa egyházzal. Az ezt követő évszázadok folyamán az indiai egyház a keleti szír egyház része volt, élén az anyaegyházból küldött metropolitával. Kínából a 7. századtól tudunk nesztoriánus szerzetesek jelenlétéről. Térítő útjaik során eljutottak azokhoz a török-tatár törzsekhez is, amelyek Dzsingisz kán birodalmának alapjait képezték. Ennek következtében, mikor a mongolok elfoglalták Ázsiát, a magas rangú tisztviselők között is sok volt a keresztény, és általában jóindulattal viseltettek a keresztények iránt. Így a nesztoriánusok rendkívül kedvező helyzetbe kerültek, és ekkor érték el hatalmuk csúcsát: mintegy harminc egyháztartományuk volt Tarsustól és Jeruzsálemtől Indiáig, valamint Közép- és Kelet-Ázsiában Szamarkandtól Pekingig. Ugyanez az időszak az irodalom területén is virágkor. Ezzel azonban le is áldozik a keleti szíreknek: a mongolok, akik kezdetben a kereszténység felvételén gondolkodnak, és éppen egy nesztoriánus szerzetes közvetítésével veszik fel a kapcsolatokat nyugat nagy uralkodóival, e próbálkozások kudarca után az iszlám mellett döntenek. Miután viszont felvették az iszlámot, egyáltalán nem olyan türelmesek a keresztényekkel szemben, mint az arabok voltak.

Nesztoriánus missziók

A török hódítás időszaka

A mongolok iszlámra való áttérése és különösen a kereszténységűlő Timur Lenk (1370–1405) pusztításai katasztrofális következményekkel jártak monofizitákra és nesztoriánusokra nézve egyaránt. Mire a 15. században létrejött az egységes oszmán-török birodalom, jakobiták már szinte csak Észak-Mezopotámiában léteztek Tur Abdin környékén (Dzsebel Tur, ma Törökország keleti részén, az iraki határhoz közel), mindössze húsz püspökséggel. Igaz, hogy 1665-ben az indiai Tamás-keresztények egy része (akik addig nesztoriánusok voltak) csatlakozott hozzájuk, a nagy távolság miatt azonban ez nem sokat jelentett a szír egyház számára. Később viszont a jakobiták egy része alárendelte magát Rómának, belőlük lett a szír katolikus egyház.

Az ortodox szír egyház napjainkban

A 19. század végén és a 20. század elején a végnapjait élő oszmán-török birodalomban a monofiziták is ki voltak téve az üldözéseknek, ha nem is annyira, mint az örmények. Helyzetük a későbbi Törökországban sem volt valami jó, így tömegesen vándoroltak ki a közel-keleti országokba, Amerikába és egyre inkább Európába. Az ortodox szír egyház tagjainak számára vonatkozóan meglehetősen eltérnek egymástól az adatok: a becslések kétszáz- és négyszázötvenezer között mozognak (nem számítva Indiát). Jelenleg Törökországban élnek, Tur Abdin környékén (számuk itt egyre csökken), Szíriában (Damaszkusz, Aleppo, Homs), Irakban (Moszul környékén, e város rengeteg szír kéziratot rejtő könyvtárát az amerikai „felszabadítás” után éppen most hordták szét a fosztogatók), Libanonban, valamint az USA-ban, Kanadában és Európának főleg az északi országaiban. A pátriárka székhelye 1959 óta Damaszkuszban van. Az ortodox szír egyház 1960 óta teljes jogú tagja az Egyházak Világtanácsának, Vatikánnal pedig folyik a párbeszéd, melynek célja konszenzus elérése a krisztológia terén (mint láttuk, ennek idáig is inkább politikai, mint teológiai akadályai voltak). 1984-ben megegyezés született arról, hogy szükség-helyzetben a két egyház kölcsönösen kiszolgáltathatja egymásnak az eukharisziát, a betegek kenetét és a bűnbánat szentségét.

A keleti szír egyház helyzete

A keleti szír egyház a 14. század katasztrófáiból már sosem tért igazán magához. A 14. század második felében a mongol birodalom szétesésével a keleti szír egyház is szétesik, a korábbi missziós területek egyházai nem tudnak megállni a saját lábukon, hanem egyszerűen eltűnnek. Az indiai kereszténység ugyan megmarad, de innentől független a keleti szír egyháztól. Csak a kis „asszír” egyház marad meg a jelenlegi török-iraki-iráni határ vidékén és Moszul (Irak) környékén. Tovább gyengítette a keleti egyházat az, hogy bizonyos csoportok kiszakadtak belőle, és alávetették magukat Róma fennhatóságának. E csoportok egyesüléséből jött létre 1830-ban a Káld Katolikus Egyház. Az első világháború és az azt követő időszak a teljes pusztulás szélére jutatta a nesztoriánusokat, akiket kurdok és törökök felváltva irtottak. Jelenleg mintegy 150 ezren élnek Irakban, Iránban, Szíriában, tovább-

bá Amerikában (főleg az USA-ban, az utóbbi időkben itt van „Kelet katolikosz pátriárkája”-nak is a székhelye), Ausztráliában és Európában. 1950 óta a Keleti szír egyház tagja az Egyházak Világtanácsának, és megindult a párbeszéd a többi egyházzal annak tisztázása érdekében, mit is takar valójában a „nesztoriánus” elnevezés. A Keleti szír egyház teológiájának alapját az alkotja, hogy míg a Nikaiai (325) és Konstaninápolyi (381) zsinatokat elfogadja, addig Efezust (431) a cirilli krisztológiával nem, és az azt követő zsinatokat sem, hanem szigorúan ragaszkodik az antiókhiai krisztológiához, mely Krisztusban a teljes isteni természet és a teljes emberi természet jelenlétét hangsúlyozza. Tagadják továbbá az áteredő bűn létét, bár gyakorolják a gyermekek keresztségét.

A Káld Katolikus Egyház

A Róma alá tartozó Káld Katolikus Egyháznak mintegy 300 ezer tagja van (egyes becslések szerint akár 5–600 ezer), élén „Babilon káld katolikosz pátriárkája” áll, akinek Bagdadban van a székhelye.

A melkiták egy része a görög-keleti egyházhoz tartozik, a másik része Rómához. Ez utóbbiak a maroniták. Nevüket az Apamea környékén elhelyezkedő kolostorukról kapták: Szent Marón vagy Marún 4. századi aszkéta volt, aki Antiókhia közelében élt. Korábban úgy tartották, hogy a maroniták a monofiziták közül váltak ki, azáltal hogy monotheléták lettek (akik Krisztusban egyetlen — isteni — akaratot vallanak), valójában azonban úgy tűnik, mindig is hűségesek voltak Khalkedónhoz. Elsősorban Libanonban élnek és éltek, de vannak maroniták Szíriában, Cipruson és szétszórtan a világ minden táján. Rómával jó kapcsolatot tartanak fenn, és a 16. századtól kezdve elsősorban nekik köszönhető, hogy a szír nyelv és irodalom nyugaton ismertté vált. Élükön „Antiókhia és egész kelet pátriárkája” áll. Számuk jelenleg 1 és 2 millió között van.

A maroniták

A Tamás-keresztények

A több milliós indiai Tamás-kereszténységben az idők folyamán több szakadás történt, és így különböző csoportok jöttek létre. Ezek között vannak szír ortodoxok (jelentős számban, vezetőjük felvette a „Kelet Katolikosz”-a címet, és viseli az újra életre keltett „maphrián” titulust is), szír katolikusok (szintén nagy számban) és kevés nesztoriánus is. Mindezek az egyházak azonban megtartották a szír liturgikus nyelvként.

Amikor a nesztoriánusok és a jakobiták elszakadtak a Nagy Egyháztól, mindkettő megtartotta a liturgiában a szír nyelvet. A maroniták szintén a szírt használják. Így ma három szír nyelvű rítust és hét egyházat tartunk számon: négy káldeus egyházat, melyek közül kettő Róma alá tartozik, kettő nesztoriánus, Irakban és Malabarban (India); két szír egyházat, egyikük elismeri Róma fennhatóságát (szír katolikusok), másikuk jakobita (szír ortodoxok); végül a maronitákat, akiknek saját rítusuk van és teljes egészében katolikusok.

Útkeresés Kelet és Nyugat között

BAÁN ISTVÁN

Kalábriai Barlaám (1290–1348)

A szerző patrisztikával és egyháztörténelemmel foglalkozik. A Miskolci Egyetem tanára, a Magyar Patrisztikai Társaság elnökségének tagja. Legutóbbi írását 2003. 4. számunkban közöltük.

¹Vö. A. Papadakis – J. Meyendorff:

A keresztény Kelet és a pápaság felemelkedése.

Az egyház 1071 és 1453 között. (Ford.

Bódogh-Szabó Pál.) Budapest, 2002, 389–452.

²A.-M. Talbot: *art.*

Barlaam of Calabria.

The Oxford Dictionary of Byzantium. New York –

Oxford, 1991, vol. I, 257.

Barlaám származása, tanulmányai

³K. Ierodiakonou: *The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century.* In: uő. (ed.):

Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford, 2003, 226.

Bizánc történetének utolsó szakasza (1261–1453) ugyancsak megkezdését okozhat azoknak, akik egy kultúra vitalitását általában az annak keretét nyújtó állam vagy nemzet aktuális politikai vagy gazdasági helyzetéhez kötik. Amíg a Bizánci Birodalom a szó szoros értelmében véve haláltusáját vívta, eközben a maga sokoldalú gazdagságában bontakozott ki a „Palaiologosz-reneszánsz”, s ádáz csaták dúltak a különféle szellemi irányzatok képviselői között. A két fő irányzatot a szerzetesek és azok képviselték, kiket a mai kutatás általában „humanistáknak” nevez, ez a jelző azonban itt sokkal árnyaltabb, mint az itáliai reneszánsz esetében. Általában a szerzetesség képviselte a sokszor konzervatívnak tűnő, azonban esetenként igencsak radikális szárnyat, míg a humanisták elsősorban a világi műveltség, ezen belül a klasszikus filozófiai örökség számára igyekeztek kiemelkedő helyet biztosítani, gyakran a teológiai tartalom rovására.¹

A 14. századi Bizánc szellemtörténetében ha nem is dicső, de mindenesetre fontos szerepet játszik Barlaám, ez a kalábriai származású szerzetes, aki 1290 körül született ortodox görög családból a dél-itáliai Seminarában.² Már ifjúkorában belépett az egyik ottani monostorba, hisz abban az időben még számos görög szerzetesközösség virágzott az egykori Magna Graeciában. Ott honi környezete nem elégítette ki, Bizáncba igyekezett, hogy eredetiben tanulmányozhassa Arisztotelészt. Mindig is odaadó tisztelője volt a Sztagiritának, hozzá való feltétlen ragaszkodása szinte minden másnál fontosabbnak bizonyult. Nem tudjuk, hol szerezte alapos filozófiai műveltségét — feltételezhetőleg valamelyik itáliai humanista körben —, de azután, hogy 1330-ban Konstantinápolyba költözött, ahol az Akatoliptosz-monostor *hégumenosza* (előljárója) lett, hamarosan felfigyeltek rá. A kiváló képességekkel megáldott, de gögös, sértődékeny és veszekedésre hajlamos tudós gyakran panaszkodta, hogy a fővárosbeli kortársai bizony járatlanok a logika elméletében.³ Elnyerte viszont III. Andronikosz császár bizalmát is, aki 1334-ben azzal bízta meg, hogy a bizánci oldalt képviselje azokban a vitákban, amelyet a császárvárosba érkezett két domonkossal kellett folytatni a Szentlélek származásáról. A pápai legátusok azért érkeztek Avignonból Konstantinápolyba, hogy az egyházak közti unióról

⁴H.-G. Beck: *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. München, 1959, 717–719.

tárgyaljanak. Barlaám ekkor huszonegy kisebb értekezést írt: tizennyolcat a Szentlélek származásáról és hármát a pápai primátusról, természetesen támadva a latin álláspontot (ezek közül mindmáig csak egyet publikáltak, jöllehet a kutatás megállapította, hogy a későbbi polemikus irodalom számára mintául szolgáltak).⁴ Fellépése mindenképpen tetszhetett az udvarnak, mert bevonták a későbbi tárgyalásokba is, sőt 1339-ben ő lett az avignoni pápai udvarba induló görög küldöttség szóvivője.

Az unióról való tárgyalás Avignonban

⁵J. Gill: *Byzantium and the Papacy 1198–1400*. New Brunswick, NJ, 1979, 196–199.

XII. Benedek és bíborosai előtt Barlaám hosszasan ecsetelte küldetése kettős célját.⁵ Először is egyetemes zsinatot kell tartani, ahol megvitatják a *filioque* kérdését és végre egyezségekre jutnak, mert a Hiszekegybe való betoldás már évszázadok óta neuralgikus pontja a két egyház viszonyának. (Az 1274-es Lyoni zsinaton szó sem lehetett vitáról, legfeljebb kapitulációról, amennyiben VIII. Mihály császár követének feltétel nélkül alá kellett írniuk az eléjük terjesztett hitvallást, amelyet a katolikus teológusok szerkesztettek.) Ezenkívül a küldöttség azt is szeretné elérni, hogy a birodalom visszaszerezhesse három-négy legnagyobb városát, amelyet jelenleg a törökök tartanak megszállva. Aztán Barlaám áttért a részletekre. Szerinte az egység vagy erőszakkal, vagy meggyőzés útján érhető el. Az előbbi nem jelent tényleges megoldást (amint azt a lyoni zsinatot követő terrorhullám is bizonyította, amikor VIII. Mihály minden eszközt megragadott, hogy a görög egyházra rákényszerítse az uniót, csak hogy megmeneküljön Anjou Károly fenyegető hadjáratától), csak akkor érhető el az egység, ha önként fogadják el. Ehhez pedig elsősorban tárgyalások szükségesek, amelyen mindkét oldalról 30–40 küldöttség kellene részt vennie. Ellenkező esetben a hazatérő keletieket a nép azzal vádolná, hogy tisztességtelen indokok alapján fogadták el az uniót. Ha viszont egyetemes zsinatot tartanának, ennek tekintélyét a nép nem utasítaná vissza. A felállított kritériumoknak nem felelt meg a Lyoni zsinat, mivel ott nem volt képviselve a négy patriarcha, csak a császár, aki erőszak hatására, nem pedig szabadon lépett egységre a római egyházzal. Ezért a pápa küldjön követeket Keletre, akik meghívják a császárt és a patriarchákat egy zsinatra, ahol meg lehet kötni az uniót, a nép pedig bele fog egyezni.

Barlaám küldetésének politikai célja

Barlaám behatóan taglalta küldetésének második, politikai célját is. Az érvelésben visszahangoznak mindazok a keserű tapasztalatok, amelyek azóta halmozódtak fel a Bizánci Birodalom ortodox népességében, hogy 1204-ben a IV. keresztes hadjárat elfoglalta és kirabolta Konstantinápolyt, s az egész birodalmat megpróbálta nyugati, feudális mintájú állammá s a pápa vazallusává alakítani. A bizánci követ beszámolt arról, hogy a törökök által elfoglalt városok görög lakossága titokban arról értesí-

tette a császárt, hogy visszatérnének a keresztény hitre, ha városaikat a bizánciak vissza tudnák foglalni. Ha a nyugatiak katonai segítséget nyújtanának, akkor ezzel meg tudnák győzni jó szándékukról a görögöket, a császár pedig a zsinatnak szentelhetné figyelmét, amit addig nem tud megtenni, amíg a törökökkel háborúzik, s a patriarchák sem hagyhatják el híveiket. Nem helyes az a taktika, hogy előbb kössék meg az uniót, majd csak azután jöhet a katonai segítség. A görögök is Krisztus keresztjét tisztelik, ne úgy segítsék hát őket a nyugatiak, mint görögöket, hanem úgy, mint keresztényeket. „Nem sok dogmatikai különbség távolítja el a görögök szívét tőletek — hívta fel a katolikusok figyelmét Barlaám —, csak az a gyűlölet, amely azért kerítette hatalmába szívüket a latinok ellen, mert számos alkalommal óriási károkat kellett a görögöknek elszenvedniük a latinok kezétől, és mindmáig naponta sújtják őket. Amíg véget nem vetünk ennek a gyűlöletnek, szó sem lehet egységről. Arról van szó, hogy amíg valami nagy jót nem tesztek velük, a gyűlölet sem fog elmúlni, és nem lesz senki, aki egyetlen szót is merne szólni az egységről.” Amennyiben a pápa nem tudná elfogadni ezeket a feltételeket, akkor Barlaám egy másik módját ajánlja az uniónak, igaz, hogy ez már nem lenne olyan biztos. Ehhez a francia király nyújtson katonai segítséget az általa felsorolt városoknak. A pápa engedélyezzen bűcsút azoknak, akik hajlandók a görögök segítségére sietni, őket anyagilag támogatni, valamint azoknak, akik a törökök ellen vívott harcban esnek el. Végül bocsássák szabadon az összes görögöt, bárhol is vannak, akiket a latinok adtak el rabszolgának, s a jövőben legyen tilos görögöket rabszolgának eladni, akik pedig eladnák vagy megvennék őket, a pápa sújtsa kiközösítéssel. Aztán ha ezeknek az intézkedéseknek nyomán helyreáll a bizalom, prédikátorok próbálják oktatással meggyőzni a népet, s akkor talán egyetemes zsinat nélkül is helyreállhat az egység.

Kompromisszumos javaslatok

XII. Benedek és a kardinálisok mereven elutasították, hogy tárgyaljanak a Szentlélek származásáról, minthogy szerintük azt már világosan leszögezték az addigi zsinatok. Erre Barlaám azt javasolta, hogy a Szentlélekkel kapcsolatosan mindegyik egyház tartsa meg a maga álláspontját, s úgy lépjenek egységre, a pápa azonban kereken elvetette ezt a megoldást is. Inkább azzal az ötlettel állt elő, hogy a konstantinápolyi császár és a patriarcha hívják össze zsinatra a többi patriarchát, majd egy küldöttséget választva belőlük küldjék el Nyugatra, de ne azért, hogy tárgyaljanak, hanem hogy a pápai udvarban útbaigazítást kapjanak, hogy is világosítsák fel majd híveiket. Egy egyetemes zsinat amúgy is költséges és időrabló vállalkozás lenne, amit a zavaros politikai helyzetben nehéz lenne tető alá hozni. Ennek hallatára Barlaám újból egy kompromisszumos megoldással próbálkozott, a pápa azonban hajthatatlan maradt. Végül a bizánci követ azzal

⁶J. Meyendorff: *Un mauvais théologien de l'unité au XIV^e siècle: Barlaam le Calabrais*. In: *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems*. Collected Studies. Variorum Reprints, London, 1974, V, 49.

Barlaám és Palamasz Szent Gergely vitája

⁷A. Papadakis – J. Meyendorff: i. m. 407–408.

⁸Vö. G. Podskalsky: *Theologie und Philosophie in Byzanz*. (Byzantinisches Archiv, Heft 15.) München, 1977, 126–150.

⁹K. Ierodiakonu: i. m. 227.

búcsúzott el, hogy ilyen körülmények között nem a császár fogja viselni a felelősséget azért, ha az unió nem valósul meg.

Ebből a hosszas ismertetésből azt a következtetést is levonhatnánk, hogy a kalábriai szerzetest az uniós tárgyalásokon nem nagyon foglalkoztatták az elméleti kérdések, sokkal inkább a napi politika. Nem így áll azonban a dolog. Elméleti oldalról már évek óta készen állt álláspontja, amelyet értekezéseiben fejtett ki. Eszerint a *filioque* csak *theologumenon*, azaz olyan vélemény, amellyel kapcsolatban mindkét fél szabadon fejtheti ki álláspontját, az eucharishtiában pedig elvileg nem emelt kifogást a kovásztalan kenyér használatára ellen. Az egység kedvéért azonban a pápa hagyja el „és a Fiútól” betoldást, és fogadja el a kovászos kenyeret.⁶ Meglehetősen naiv felfogásának tarthatatlanságára akkor kellett rádöbennie, amikor Avignonban javaslatait elvből elvetették.

Vita a hészükhaszta szerzetesekkel

Ugyanezek az értekezések keltették fel még jóval a követjárás előtt egy áthoszi szerzetes, a három évtizeddel később kanonizált Palamasz Gergely figyelmét is, s a kibontakozó vita alapozta meg Barlaám kétes hírnevét a bizánci dogmatörténetben. A kalábriai azzal érvelt, hogy a latinok által alkalmazott érvek használhatatlannak: nem bizonyító értékűek, mert Istenről semmit sem lehet bizonyítani, és nem is dialektikusak, mert premisszáikat vitatják a görög teológusok. Barlaám ebből tehát arra következtetett, hogy Isten tulajdonságairól csak általánosan elfogadott, dialektikus következtetéseket lehet levonni, biztos, megcáfolhatatlan tudásunk azonban nem lehet Istenről, mert Isten felfoghatatlan. Az ókor nagy bölcsei iránt táplált tiszteletétől indítva azt is kifejtette, hogy őket is időnként megvilágosította Isten, s nincs lényeges különbség köztük és a kegyelem által megvilágosított keresztények között.⁷ Ezzel szemben Palamasz Szent Gergely azt állította, hogy a logikai, „apodiktikus” bizonyítás lehetséges Isten tulajdonságai-val kapcsolatban, hogy bizonyítsuk a keresztény tanítások igaz voltát, tehát szilárd alapon lehet cáfolni a latinok állításait. Szerinte a hellén bölcsélet egyes formáit viszont nem lehet összeegyeztetni a kinyilatkoztatott bölcsességgel. A vita kezdetben tehát módszertani jellegű volt, és akörül forgott, vajon hogyan és mennyire lehet alkalmazni az arisztotelészi logikát a teológia terén.⁸ (Bár Barlaám nézetei több ponton is közel állnak Aquinói Szent Tamáshoz, a kutatók máig sem értenek abban egyet, hogy milyen mértékben ismerte az „angyali doktor” műveit, jóllehet latin nyelvtudása még azelőtt lehetővé tette volna, hogy elolvassa őket, mielőtt a Küdónész-testvérek görögre fordították volna.)⁹

A két szerzetes vitája azonban nem rekedt meg ezen az elméleti szinten. Barlaám érdeklődni kezdett vitapartnerének szemé-

¹⁰Vö. J. Meyendorff: *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. (Patristica Sorbonensia 3) Paris, 1959, 65–94.

¹¹Vö. G. Schirñ: *Barlaam Calabro. Epistole greche. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*. Palermo, 1954, 201–216.

¹²A. Rigo: *Monaci esicasti e monaci bogomili. Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*. (Orientalia Venetiana II)

Palamasz értekezései Barlaám vádjai ellen

¹³Vö. A. Papadakis – J. Meyendorff: i. m. 408–410, 415–416.

lye és főleg szellemi környezete iránt.¹⁰ Megütközéssel hallotta, hogy az áthosz-hegyi szerzetesek arról beszélnek, hogy a Jézus-ima („Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam!”) állandó imádkozása során egyesek fényt látnak, amit azzal a világossággal azonosítanak, amely Jézusból sugárzott a Tábor-hegyén. Gyanúval kezelte azokat a pszichoszomatikus gyakorlatokat is, amelyekkel az áthosziak a figyelem összpontosítását akarták elérni. „Köldöklelkűeknek” csúfolta őket, mert tekintetüket a test középpontja felé irányították. Eretnekséggel vádolta őket.¹¹ Az ókor óta, amikor is megszülettek az egyes eretnek irányzatok, azok, akik polémiába keveredtek egymással, igyekeztek egy-egy ilyen irányzattal azonosítani ellenfeleiket. Barlaám „messzaliánusoknak” nevezte a hészükhasztákat, akik a lélek csöndességében a belső, szívbeli, tiszta imára törekedtek. (A későbbizánci korban elsősorban a Balkán-félsziget egyes részein felbukkanó „bogumileket” nevezték messzaliánusoknak, akik tagadták a szentségek jelentőségét, túlzott aszketizmust hirdettek, szélsőséges dualista nézeteket vallottak, valamint azt, hogy Isten lényege földi szemmel is látható.)¹² Azzal érvelt, hogy az a fény, amelyet az apostolok a Tábor-hegyén láttak, csak teremtett, meteorológiai jelenség volt, nem pedig örök és teremtetlen, tehát a szerzetesek által látott fény sem „isteni és teremtetlen”. Legfeljebb „theofánia”, ami azonban nem más, mint „az istenség jelképe”, de nem Isten maga. Istent úgysem lehet szemlélni, mert az érzékek számára elérhetetlen és láthatatlan. Heves támadásában addig merészkedett, hogy határozottan követelte az áthosziak elítélését.

Palamasz 1338 és 1341 között kilenc értekezésben (*Triászok a szent hészükhaszták védelmében*) igyekezett cáfolni Barlaám vádjait, emellett azonban pozitív módon is kifejtette az ortodox misztika teológiai alapelveit, amennyiben a Tábor-hegyi fényt isteni energiaként azonosította. Palamasz szerint Istenben a lényeg és a személyek mellett működések is vannak, amelyek teremtetlenek, tehát azonosak Vele, bár különböznek a lényegtől. Nézetait — amiket a későbbi teológiatörténet összefoglalólag „palamitizmusnak” nevezett el — hivatalosan is magukévá tették az áthoszi szerzetesek, amikor 1340-ben aláírták az úgynevezett Szenthegyi Tomoszt (Tomosz Hagioreitikosz). A hészükhazmus körüli vita többnek bizonyult egy apró csetepaténál. Barlaám abban bízott, hogy az udvarnál a követjárás miatt elért jó pozíciója egyúttal Palamasszal szemben is biztosítja számára a sikert. A nézeteltérések azonban sokkal komolyabbnak bizonyultak, hiszen nemcsak Áthoszt, hanem szinte az egész bizánci szerzetességet érintették. 1340. június 10-én XIV. (Kalekasz) János patriarcha és III. Andronikosz császár elnökletével zsinat ült össze, amely egyszerre vetette el Barlaám nézeteit és hagyta jóvá a hészükhazmus alaptanítását.¹³ Bár az ezt követő évtizedben, egészen 1351-ig — nem utolsósorban a hosszú polgárháború válta-

kozó pártviszonyai miatt — még több zsinatot tartottak a palamizmussal kapcsolatban, ezek azonban mit sem változtattak a kalábriai szerzetes elítélésén. Barlaámnak meg kellett ígérnie, hogy többé nem áskálódik a szerzetesek ellen, s hogy ennek nyomatékot adjanak, a hészükhasztákat támadó írásait meg is semmisítették. Halála után, 1351-ben a palamizmus győzelmét szentesítő konstantinápolyi zsinat (melyet az ortodox egyházban sokan ökumenikus tekintéllyel ruháznak fel) végleg átokkal sújtotta a kalábriai emlékét.

Egy katolizált görög életének utolsó évei

¹⁴W. Buchwald –
A. Hohlweg – O. Prinz:
*Dictionnaire des auteurs
grecs et latins de
l'Antiquité et du Moyen
Age.* (Tr. par J. D.
Berger et J. Billen.)
Turnhout, 1982, 97–98.;
H.-G. Beck: i. m. 719.

¹⁵Vö. *Ep. ad amicos*,
PG 151,1258–1264.

Teológiai nézetei az utolsó éveiben

¹⁶Vö. J. Meyendorff:
i. m. 62–64.

A talajt vesztett Barlaám hamarosan otthagyta Konstantinápolyt, s oda ment, ahol vélhetőleg több megértésre számíthatott. 1342-ben Avignonban áttért a katolikus hitre, s jutalmul megkapta Gerace (Reggio di Calabria) püspöki széket. A pápai udvarban találkozott Petrarccal, aki aztán vele ment Dél-Itáliába, hogy tőle sajátíthassa el a klasszikus görög nyelvet. 1348-ban bekövetkezett haláláig igazi humanistaként nemcsak teológiai, hanem más, matematikai és filozófiai témájú értekezéseket is írt. Mint a középkorban — s azóta is — oly sokan, érdeklődött az asztrológia iránt, s traktátusokat írt a napfogyatkozásról meg az asztrolábiumról.¹⁴ De vajon mennyire változtak teológiai nézetei azóta, hogy néhány évvel korábban még az ortodox álláspontot igyekezett védeni? Barátaihoz írt egyik levelében¹⁵ azt fejtette, hogy négy olyan „ismertetőjegy” van, amely megkülönbözteti az igaz egyházat Kelet „szakadár” egyházától: a római egyházban uralkodó rend és fegyelem, a papság képzettsége, az, hogy látható és egyetemes feje van, és végül az, hogy milyen politikai erővel rendelkeznek a nyugati népek. Ugyanakkor megengedi, hogy tanbeli szempontból tévedjen az egyház feje, s az a tény, hogy Keleten nincs egy másik fő, csak azt bizonyítja, hogy Isten hűséges maradt az első főhöz, vagyis a római pápához. Azonban Péter sokhelyütt rendelt püspököket, s azok mind Péter utódai. Közülük a római csak azzal válik ki, hogy őt a császár erősítette meg s tette elsővé. Bármennyire is sokat írt Barlaám élete utolsó szakaszában a katolikus álláspont védelmében, érvelése tipikusan bizánci maradt, amikor az egyház makrostruktúráját elsősorban történeti kibontakozásában és hatásaiban értékelte.¹⁶

Nem is csoda. Az a filozófiai alapállás, amely miatt szembeke-rült az áthoszi szerzetességgel, nem nyújtott számára elégséges támpontot a teológiai problémák valódi megoldásához. Márpedig a későbbi századok története, s elsősorban a firenzei zsinat kudarc is bizonyítja, hogy nincs valódi egység a lényeges kérdések teológiai tisztázása nélkül. Barlaám tehetsége és kétségtelen jó szándéka ellenére sem tudott közvetítővé válni Kelet és Nyugat között, mert épp az Istennel való személyes és közösségi találkozás

megélésében és annak teológiai megfogalmazásában gátolta bölcseleti alapbeállítottsága. Életének egyik tanulsága lehet, hogy a negatív példa is szolgálhat pozitív haszonnal, amennyiben őszintén levonjuk belőle a megfelelő konzekvenciákat. Egyfajta romantikus ökumenizmus felmagasztosíthatja ugyan, mint az egység-gondolat korai, meg nem értett és bukott apostolát, de ha közelebbről, részrehajlás nélkül igyekszünk értékelni a történelmi tényeket, akkor nem értünk egyet ezzel az ábrázolással. A történelem fintora az is, hogy bár katolikusként halt meg, s ezt kései irodalmi munkásságával is igyekezett alátámasztani, mégis latinellenes munkáit méltatta arra az utókor, hogy másolja és terjessze. (Az egyik még Magyarországra is eljutott a 18. század végén, mégpedig Kecskemétre, Zavirasz György kéziratgyűjtő munkája nyomán!) Emlékét egy évszázaddal később elsősorban logikai művei miatt értékelték olyanok, mint Bészarión és Gennadiosz Szkholariosz,¹⁷ a Konstantinápoly bukása utáni első latin és első görög patriarchák, akik egyszerre s egyidőben testesítették meg az egyházak fájo s mindmáig tartó megosztottságát, élő bizonyítékaul annak, hogy nem a bölcselet, hanem az Istenben megélt teológia misztériuma által vezet el a Szentlélek az igazi egységhez.

Akiknek ő irgalmaz, azokat saját asztaltársaságában részesíti. Mi is ez az asztal? „Hogy egyetek és igyatok asztalomnál az én országomban” — mondja Krisztus. S hogy megtudd, milyen ragyogó ez az asztal, és hogy nem szolgálké, hanem királyoké, nézd csak meg, ki szolgál körülötte: maga a mindenség Uralkodója! „Felövezi magát, asztalhoz ülteti őket, és megy, hogy kiszolgálja őket” — mondja ő maga. Fel is öltözteti azt, akiknek irgalmaz, hogyha még meztelen. Nemde királyi öltözetet ad rá? A saját vagyónából, saját holmijával öltözteti fel őt. Hiszen nála, a királynál nincs semmi szolgálai, amint nálunk sincs saját holmijaink között királyi, mivel csak szolgálk vagyunk. Akik ezt a menyegzős ruhát viselik, azoknak is királyiaknak kell lenniük, s akkor a királynak semmit sem kell majd a szemükre hánynia, s nem kell majd kidobnia őket a menyegzős házból. Aztán mit tesz még? Megnyitja nekik saját házáat, s bevezeti oda őket, hogy ott nyugalmat találjanak. „Mert jövevény voltam, s befogadtatok.” Akiket pedig ő ilyen kegyelemre méltatott, azok már nem szolgálk, hanem fiak. „Mert a szolgál nem marad a házban örökre, de a fiú mindig ott marad.” A fiak viszont nem is egyszerűen csak a mennyország örökösei, hanem annak is, aki magáénak vallhatja ezt az országot. „Istennek örökösei, Krisztusnak társörökösei.” Így amikor Isten irgalmáért könyörgünk, ezzel már az ő országának elnyerését is kérjük (...)

Nikolaosz Kabaszasz (1320–1391): Az isteni liturgia magyarázata, XIII. (Orosz Athanáz fordítása)

Vlagyimir Szolovjov, a „szent harmónia” filozófusa

DUKKON ÁGNES

A szerző irodalomtörténész, az ELTE Tanárképző Főiskolai Kar Irodalomtudományi Tanszék tanszékvezető tanára.

¹Bíró Bertalan: *Anima candida – Vladimir Szergejevics Szolovjev*. Vigilia, 1935, 69–76.
Újra közölve: *Orosz írók magyar szemmel*, III. köt. (Szerk. Dukkon Ágnes.) 1989, 457–465.

²Dukkon Ágnes: *Vlagyimir Szergejevics Szolovjov (1853–1900)*. Vigilia, 1980. febr., 77–79.

³Az orosz vallásbölcselet virágkora. Tolsztojtól Bergyajevig. I–II. köt. (Vál., szerk. Török Endre., ford. Baán István.) Vigilia, Budapest, 1988.

**Univerzalizmus,
misztika, platonizmus**

Vlagyimir Szergejevics Szolovjov a 19. század utolsó harmadának orosz szellemi élete — s nemcsak a filozófia — egyik meghatározó személyisége. Magyarországon először 1935-ben, a Vigiliában jelent meg róla részletes ismertetés, Bíró Bertalan tollából.¹ A következő elemző értékelést negyvenöt év elteltével — 1980-ban — e sorok írója közölte Szolovjovról, ugyancsak a Vigiliában,² s Légrády Viktor fordításában illusztrációként kapcsolódott hozzá *A szeretet értelme* című írásának egy részlete. Az 1980-as évek közepére lassan fölengedett az orosz vallásfilozófiát és az emigráns filozófusokat — köztük Bergyajevet, Sesztovot — körülfogó ideológiai fagy, s Török Endre szintén a Vigilia hasábjain adta közre az orosz vallásbölcselet legnagyobb képviselőiről szóló cikksorozatát; mely azután önálló kötetben is megjelent, a bemutatott filozófusok írásaiból Baán István fordított szemelvényeket.³ Szolovjovtól három írás szerepel ebben a könyvben: az *Előadások az Istenemberségről* tizenegyedik és tizenkettedik előadása, a *Három emlékbeszéd Dosztojevszkijről és Az Antikrisztus története*, mely a filozófus legutolsó nagy műve, a *Három beszélgetés* részlete. Ezt a részletet közölte Bíró Bertalan is, nem véletlenül, mert Szolovjov „hattyúdala”, utolsó látomása a három nagy vallási tömb — ortodox, katolikus, protestáns — egymásra találását, új alapokon létrejövő szövetségét vetíti előre, mégpedig egy hatalmas kataklizma, az Antikrisztus legyőzete után. Ebben a vízióban a Jelenések könyve „új Ég, új Föld”, mennyei Jeruzsálem, a Bárány menyegzője látomásainak elemeire ismerhetünk, melyek Szolovjov legfontosabb témáját és üzenetét, a részgazságokon túllépő, egyetemes kereszténység megszületését jelképezik.

A Szolovjovról szóló különböző írások, lexikoncikkék meghatározásai minden esetben kiemelik az *univerzalizmus* fogalmát életművével és gondolkodói magatartásával kapcsolatban. Az egyetemességet tartotta az elérendő, megvalósítandó eszménynek, mind társadalmi, vallási, mind az egyes emberi élet szintjén. Az emberi lét megosztottságaiból szenvedélyesen törekedett a teljesség felé, az egyoldalúságok, rész-értékek, rész-érdekek világából a szellem és a lélek által megsejtett egység és egyensúly megélésére és az önmagán átszűrt élmények kifejezésére. Ebből

A Sophia-elv

adódik írásainak, de elsősorban filozófiai publicisztikájának személyessége: nem „szabályos”, rendszeres filozófiát alkot, hanem egész lényével éli is azokat az elveket, eszméket, amelyeket műveiben megfogalmaz. Ez a magatartás pedig mindenekelőtt a misztikusokra jellemző, akik közé Szolovjovot is odasorolhatjuk, követve önmaga és kortársai állásfoglalását, véleményét. A harmadik jellemző kategória, amelyet Szolovjovval összefüggésbe hozhatunk, a *platonizmusa*, vagy másképp *idealizmusa*. Miután egészen ifjan sikerült átesnie a lázadás gyermekbetegségén, s családjával, szűkebb környezetével ellentétben szenvedélyes materialista, szocialista nézeteket hangoztatott, Platón filozófiájának megismerése, majd a moszkvai Hittudományi Akadémia teológiai és filozófiai előadásai hatására rátalált az egyéniségének igazán megfelelő bölcséleti rendszerekre és tanításokra, köztük Szent Ágoston, Scotus Eriugena, a humanista Pico della Mirandola, majd Kant és Schelling ember- és szabadságfelfogására. Platón, az újplatonista tanok, a középkori misztika és Jakob Böhme alakították sajátos filozófiai témáját, a *Sophia-elv* megfogalmazását. Sophia sokféle alakban jelenik meg Szolovjovnál: ő az Isteni Bölcsesség, a Világlélek, az Örök Nőiség; oroszul mindegyik fogalom grammatikailag is nőnemű, s mindegyik név egy-egy aspektusát fejezi ki. A Sophia egyetemes, mindent átjáró erő, egyesítő akarat; mind az Abszolúthoz, mind az empirikus léthez van kapcsolata. A nem nélküli (vagy grammatikailag semleges nemű) hegeli *das Allgemeine* — az Általános Eszme — Szolovjov filozófiájában fölveszi az Örök Nőiség (Vecsnaja Zsensztvennoszty) hiposztázisát; a platóni filozófia Sophia- és Erősz-konceptiójának a német idealista teleológiájához társítása lírai és ugyanakkor misztikus jelleget kölcsönöz Szolovjov *sophiologiájának*: „Valójában az Isten Országára felé vezérlő kegyelem, amelyet Szolovjov részben a középkori misztikusok, főként J. Böhme hatására akként gondolt el, hogy kikerülhetetlen metafizikai szomjúsága az embert a teljes létezés felé vonzza és a teljes létezésben belülről egyesül azzal, ami lényegileg minden, vagyis Istennel.”⁴

⁴Az orosz vallásbölcsélet virágkora, 1988, 70–71. Török Endre bevezetője.

Szlavofilek és nyugatosok

Szolovjov fellépése az orosz századvég, a 19. század utolsó negyede kultúrájában valóságos szellemi viharokat kavart: életvitele nonkomformista, gondolkodói magatartása, fejlődése öntörvényű, kereszténysége alkut nem ismerő. Az egymással vitatkozó szellemi irányzatok, a szlavofilek és a nyugatosok táborához szintén egyéni módon, kritikusan közeledett. Nem ismerte a tipikus „pártember” elkötelezettségét; nem a csoportba tartozás, hanem a fölismert és maradéktalanul képviselt igazság érdekelte a Nyugat és Kelet vitájában is. Ebből adódott nézeteinek, egész filozófiájának változó, mondhatnánk, állandóan „úton lévő” jellege: az 1870-es években a szlavofilek idősebb nemzedékével tart együtt (apja, a neves történész, Szergej Szolovjov is ezt az irányt

⁵V. Sz. Szolovjov:
Lityeraturmaja krityika.
Moszkva, 1990, 14.

Egyetemesség-eszme

követte), majd — mivel belső útján következetesen halad — fokozatosan eltávolodik tőlük, s eljut a nyugati szellem és a katolicizmus megértéséhez, de ekkor is a teljesség-igény vezeti gondolkodását. Az 1880-as évtizedben járja végig ezt a fejlődési szakaszt. Az egyetemesség-eszme egyéniségét érdekes módon formálja: soha nem türelmetlen, még amikor számára elfogadhatatlan nézetekkel vitázik, akkor is inkább a kiigazítás, és nem a publicisztikában gyakori, sarkított „odamondogató”, kioktatás jellemzi stílusát. Pedig szenvedélyes alkat. Így ír önmagáról: „Kíméletlen jámborsággal nézek a világra.”⁵

Miközben egyre távolabb kerül a szlavofilek ifjabb nemzedékétől, akik az elődök patriotizmusához képest csak egy beszűkült nacionalizmust tudtak képviselni, személyes kapcsolatait mégsem az elvi különállás vagy közös nézetek határozzák meg. Igazi mély barátság fűzi a kor nagy lírikusához, Afanaszij Fethez, aki pedig nézeteit tekintve konzervatív, vallásossága a német idealizmus panteizmusán alapul, Szolovjov evangéliumi, „naiv” kereszténységét jóindulatú iróniával kezeli. Mindketten felülemelkedtek életelveik, filozófiájuk divergenciáján, mert a művészet összekötötte őket — mégpedig a művészetben titokzatosan, az értelem számára nem követhetően átsugárzó transzcendencia erejével. Heteket, hónapokat töltöttek együtt Vergilius *Aeneis*ének oroszra fordításával.

⁶V. Sz. Szolovjov:
Lityeraturmaja krityika, 8.

Szolovjov mindennek elébe helyezi a kereszténység igaz, tiszta megélését, prófétai küldetéstudattal. Egyik levelében írja: „A hazugság annyira elhomályosította, elfödte a kereszténységet, hogy manapság egyformán nehéz akár a kereszténységen belül, akár csak magunktól meglegni a lényegét.”⁶ Ezért számára alapvető kategóriává lesz a megtérés, a hit és az életvitel szoros egysége. A hit a cselekedetekben vizsgázik, a tettek a hit által nyerik el magasabb értelmüket. Az etikai szempont komolyan vétele, filozófiájának és kereszténységének alapvető összetevőjévé válása a „Jó igazolása” (*Opravdanyije dobra*, 1895) című művében nyer nagyszabású kifejeződést.

A keresztény egység jegyében

Életművének középső szakasza, az 1880-as évek a keresztény egység jegyében folytatott viták és publikációk időszaka. Oroszország és az ortodoxia megújulását a Nyugathoz közeledés útján képzei el. Egymás után születnek cikkei Oroszország és Európa viszonyának témaköréből. „A nemzeti kérdés Oroszországban” (*Nacionalnij voprosz v Rosszii*) címmel két sorozatban adja közre cikkeit, melyeket 1883 és 1891 között írt. Az első kiadvány írásának fő problémái: a keresztény ökumené, Oroszország szerepe a hagyományos kereszténység szellemi és etikai alapelveinek, valamint az új szociális és jogi eszméknek az összeegyeztetésében, a sovinszta tendenciák bírálata a korabeli orosz és európai gondolkodásban. A második sorozat a konzervatív publicisztika részéről érkező támadások hatására még elmélyültebben foglalko-

zik Oroszország történelmi hivatásával, a nemzeti és a vallási kérdések elemzésével. Ezekben az években kísérletezik Szolovjov a pravoszláv-katolikus dialógus megteremtésével. Francia jezsuitákkal, köztük P. Pierlinggel folytat levelezést, hogy Párizsban megjelenhessen francia nyelven megírt vitairata, melynek publikálását Oroszországban megtiltották (*La Russie et l'Église universelle*, 1887). De ez az évtized más területeken is gazdag termést hoz: esztétikával és metafizikával foglalkozik, orientalisztikai stúdiumokat folytat, s költészete is ekkor bontakozik ki teljes nagyságában.

A keresztény állam

Az 1880-as években Szolovjov még nagyon komolyan hisz az orosz egyház újjászületésében: a történelmi hibák beismerése megtisztulást idézhet elő, megteremthető a más népeknek is mintául szolgáló keresztény állam. A teokrácia egy ideig publicisztikájának középponti kategóriája marad, csak az 1890-es évek elejétől változnak jelentősen Szolovjov nézetei az egyház és az állam viszonyáról. Oroszország 1888-ban ünnepelte a kereszténység felvételének 900 éves évfordulóját, s ez az esemény különös aktualitást adott a fenti kérdéseknek. „A nemzeti kérdés Oroszországban” cikksorozata mellett még egy jelentős értekezést szentel az évfordulónak, „Szent Vlagyimir és a keresztény állam” (*Vlagyimir szvjatoj i hrisztyjianszkoje goszudarsztvo*) címmel. A következő nagy témákat veszi sorra az említett írásokban: vita a hivatalos orosz egyházzal, kijevi Vlagyimir öröksége, a hatalom és az egyház kapcsolata, gondolatok a pravoszlávia aktuális helyzetéről.

Az orosz egyház bírálata

Az egyik legsúlyosabb vád, amely az orosz egyházat éri Szolovjov részéről, a krisztusi eszmény elárulása: az orosz egyház történelme folyamán eltávolodott Krisztustól és meghajolt Babilon, vagyis az abszolút földi hatalom előtt. Érdekes kapcsolódást figyelhetünk meg Dosztojevszkij regényének, *A Karamazov testvéreknek* egyik fontos szólamával. Ivan Karamazov „elbeszélése”, a *Legenda a nagy inkvizítorról* ezt az árulást a katolikus egyháznak tulajdonítja, melynek regénybeli képviselője, az inkvizítor a szegény és lélekben gyöngye tömegekről való gondoskodás, a „szociális érzékenység” ideológiájába takarózva — valójában a földi hatalom birtoklásáért — az antikrisztus szolgálatába szegődik. Dosztojevszkij regényhőse ördögi apokrifben vázolja föl az evangéliumi megkísértés-történet (Mt 4,1–11) kifordított változatát, a démonivá váló modern birodalom vízióját, s koncepciója szerint a nyugati katolicizmus az a „médiüm”, amelyen keresztül a Rossz bejön a világba. Természetesen nem azonosíthatjuk teljes mértékben a regényalak és a szerző álláspontját, a mű poétikája a sokszólamúságra és az antinómiákra épül, mely nem enged meg az egyoldalú, leegyszerűsítő olvasatokat. Annak azonban jelzésértéke van, hogy Dosztojevszkij a katolicizmusra „terheli rá” regényhőisének ezt a súlyos, egyházat érintő kritikáját.

Szolovjov túlemelkedik az elfogultságon, koncepciójában az önbírálat kerül kiemelkedő pozícióba. Nem az idegen, hanem a saját bűnököt veszi sorra, s szigorúan megítéli az orosz ortodoxiát. Kiindulópontja az, hogy mind a nyugati, mind a keleti egyházban élnek tiszta törekvések a hiteles keresztény szellem megvalósítására, egyik sem igazabb, vagy rosszabb, mind a másik. Éppen ezért kell először a saját bűnökkel szembenézni, leszámolni. Másik érve a hivatalos orosz egyház ellen az, hogy védekező, passzív egyházzá lett a bizánci szellem hatására. Kivonult a világból, a dogma és a kultusz képviselője mellett lemondott a szociális és politikai szerepéről. (Láttuk, Dosztojevszkij pedig épp ennek az eltúlzott világiasság szellemnek a bűnét róta föl a katolicizmusnak.) Szolovjov szerint a pravoszlávia egyoldalúan hivatkozik „Az én országom nem e világból való” (Jn 18,36) jézusi kijelentésére, s közben mintha elfelejtené, hogy ugyanebben az evangéliumban azt is olvashatjuk: „Nem azt kérem, hogy vedd ki őket e világból, hanem hogy őrizd meg őket a gonosztól” (Jn 17,15). A keleti egyház — Szolovjov szerint — csak az egyéni üdvösségre összpontosít, a társadalom, a világ újjászüléséről eleve lemond. Az univerzalizmus eszményét egyre mélyebben átélő filozófus ebben a korszakában még hisz a világ megváltoztathatóságának, a keresztény eszmény megvalósításának lehetőségében, sőt, kötelességében. A felebaráti szeretet parancsának kiterjesztése azt jelenti, hogy az ember nem lehet közömbös a többiek sorsa iránt, nem bújhat el saját üdvössége munkálásába, amikor a világ nyomorúságával kell szembesülnie; márpedig ezt a szembesülést senki nem kerülheti el. S nemcsak a filozófia szintjén vallotta ezeket a nézeteket, hanem életét is az aktív, másokon segítő szeretet irányította; életrajzírói följegyzik, hogy mindenét képes volt odaadni a tőle kérőknek, nem volt érzéke az anyagiakhoz, de nem is érdekelte a tulajdon, a berendezkedés e világ kereteibe.

A hivatalos orosz egyházat érintő bírálatában rámutat arra, hogy a befelé fordulás, a csak szemlélődő magatartás milyen evangéliumi kijelentésen alapul. Az „adjátok meg ami a Császáré, a Császárnak, és ami az Istené, az Istennek” (Mk 12,16) parancsát úgy értelmezi az egyház, hogy Istennek a liturgiát, kontemplációt, a császárnak pedig a cselekvő életet, minden emberi viszonyt, a társadalmat, a történelmet, vagyis Istennek — semmit, a császárnak — mindent. Így az egyházban kettészakad az isteni és az emberi aspektus, ahelyett, hogy egyesülne, ami pedig a kereszténység lényege. A történelem folyamán a pravoszlávia elfelejtette egyetemes, minden embernek szóló küldetését, katolikusságát, a görög szó eredeti értelmében; a nemzeti elkülönülés kiszakította az Egyetemes Egyház testéből s a cezaropapizmus eszközévé tette.

Vlagyimir fejedelem megkeresztelkedése Szolovjovot az évforduló okán érdekli; úgy látja, hogy az orosz egyház jelenlegi állapotának értékeléséhez a kezdetekhez kell visszanyúlni. Az értekezés legfőbb gondolata a fölismert igazság és az élet, a cselekedetek szoros egysége, az „igazság kötelez” (isztyina objazivajet) elv maradéktalan megvalósítása. Az orosz nyelv megkülönbözteti az *isztyina* és a *pravda* fogalmát: mindkettő igazságot jelent, de az első tágabb és egyetemesebb értelmű, a második inkább jogi és gyakorlati, konkrétabb érvényű fogalom. Vlagyimir fejedelem jellemzésében Szolovjov fölhasználja a Nyesztor redakciójában fennmaradt orosz *Őskrónika* (Poveszty vremennih let, 11. század) tudósításait, de a történelmi alak a filozófus tollán fokozatosan eltolódik az irodalmi fikció irányába, Dosztojevszkij regényeinek hatására. Valójában kiegészíti a fejedelem személyiségrajzát mindazokkal a vonásokkal, amelyekre Nyesztor krónikája alapján következtetni lehet, de ott nincsenek bővebben kifejtve. Az 1870-es évek második felétől Dosztojevszkij és az ifjú Szolovjov között mély barátság fejlődött, együtt látogattak el a híres zárándokhelyre, Optyina pusztiny kolostorába, sőt, *A Karamazov testvérek* két regényhőisében — Aljosa és Ivan alakjában fölismerhető néhány vonás Szolovjov egyéniségéből, illetve filozófiai elveiből. Ez a hatás a másik oldalon is megmutatkozik. A történelmi Vlagyimir alakjának felidézésekor erős hangsúly esik a szenvedélyességre, végletességre: mind a bűnben, mind az erényben a legszélső határig elmegy, amint Dosztojevszkij regényalakjaiban láthatjuk. A megtérés után viszont a fölismert igazság szellemében, igazi keresztény uralkodóként egyesíti a lét isteni és emberi aspektusát; a kereszténység felvétele egyszerre jelentett egyéni és társadalmi átformálódást, az uralkodásnak új értelmezését. Az egyház és az állam e teokratikus koncepció szerint teljes mértékben áthatja egymást, nem hierarchikus alá- és fölérendelődésről van szó, hanem a két alapelv — egyházi és világi — harmonikus egyesüléséről.

A hatalom és az egyház viszonyában Szolovjov a 16. századot tartja jelentős fordulatot hozó korszaknak: Jozsif Volockij reformjai, az eretneküldözés kezdete Oroszországot rossz irányba vitte, szakadás keletkezett a hitvallás elméletében és gyakorlatában. Az egyház az abszolutista, zsarnoki törekvések kiszolgálója, vagy passzív elnézője lett, miközben formális jegyek alapján a más hitűeket üldözte, saját, különálló „igazságát” — *pravda* — védte, s megfeledezett „az igazság — *isztyina* — kötelez” alapelvről. Szavakban hirdettetett a kereszténység, a valóságban viszont az államot a legvadabb pogány szokások irányították. Rettenetes Ivan uralkodásának ideje sok példát szolgáltatott erre a kétarcúságra. Szolovjovot később is foglalkoztatja a hatalom és az egyház viszonya, „A bizánciság és Oroszország” (*Vizantijizm i Rosszija*, 1896) című értekezése I. Péter uralkodásával kapcsolat-

**Az orosz népi
szakadárságról**

**Eszkatologius
szemlélet**

ban elemzi ezt a kérdést. Péter reformjait, a Nyugat felé ablakot nyitó tevékenységét pozitívan értékeli, s a szlavofilek által han- goztatott „vétkét”, az egyház alávétését az államnak, nem a cár önkényuralmi törekvéseivel, hanem az egyház gyöngeségével magyarázza. Már az ötven évvel korábban, a 17. század derekán bekövetkezett *szakadás* (schisma, raszkol) megmutatta az orosz társadalom belső gyöngeségét; az egyház magára hagyta a nép- tömegeket, nem gondoskodott lelki, szellemi művelésükről, a be- zárkózás és elkülönülés magatartása pedig nem alakíthatott ki tartós alapot az egészséges társadalmi fejlődéshez. Az 1880-as évek elején több írásában is foglalkozik az orosz egyházszakadás témájával, a legrészletesebben az 1885-ben publikált cikkében: *O russzkom narodnom raszkole* — Az orosz népi szakadárságról. En- nek lényege az, hogy a schizmát a társadalom betegségének tart- ja, s legelső feladatnak a helyes diagnózis felállítását. A *raszkol*, vagyis a szakadárság Szolovjov értékrendjében főleg azért kap szigorú megítélést, mert az elkülönülés, a leszakadás, és a lel- ki-szellemi megvilágosodás helyett a fanatizmus jellemzi. Az így kettészakadt orosz vallásosság igen messze került a krisztusi ala- poktól, s ezért a társadalmat sem tudta jó irányba vezetni. I. Pé- ter ezt az ellehetetlenült állapotot igyekezett fölszámolni reform- jaival, hogy Oroszország Európával együtt a világtörténelem, az egyetemes kereszténység részese lehessen. Szolovjov azonban Péter uralkodását nem idealizálja, bár a politikáját szükségszerű- nek tartja. Rámutat a hatalomféltés, a zsarnökság vonásaira jelle- mében; ennek különösen tragikus megnyilvánulása volt az elle- ne föllázadt fia, Alekszej cárevics kínvallatása és kivégeztetése. De még itt is talál olyan vétket, mely az orosz egyházat terheli: a papság nem volt képes erkölcsi támaszt nyújtani a cárnak, ma- gára hagyta a lelkiismeret és a pusztító hatalmi téboly harcában.

Szolovjov bíráló szavai az orosz egyházat illetően nem a kí- vülálló fölényt és távolságtartását, hanem az „érted haragszom, nem ellened” magatartását példázzák. Az ószövetségi próféták lelkületével ostromozza a régóta begyökeresedett hibákat. A törté- nelemből kell tanulnia Oroszországnak: Róma széthullását az ál- lam abszolúttá tétele, istenítése készítette elő, a második Róma — Bizánc — bukását a képmutatás, a hirdetett elvek és a köve- tett gyakorlat ellentéte okozta, s ugyanez fenyegeti a harmadik Rómát, Oroszországot is, ha nem tanul Bizánc sorsából. Amint láthatjuk, Szolovjov történelemről vallott nézetei az 1880-90-es évekre már egyre inkább az eszkatologikus szemlélet jegyében változnak: a népek sorsát nem a véletlen, hanem a Gondviselés irányítja, ezért kapnak olyan fontos szerepet az erkölcsi és vallá- si kérdések. A fiatal Szolovjov az 1870-es években a misztika ezoterikus változatát ismerte meg és élte át, majd érdeklődése a társadalmi, egyháztörténeti kérdésekre terelődött, de a gyakorla- ti, „földi” problémák elemzése, az aktív részvétel a társadalmi

élet minőségét érintő vitákban sem takarta el szemei elől az örök eszményt, a magasabbrendű létet. Így tudott akkor is misztikus maradni, amikor a történelemről beszélt — igaz, nem az események, a részletek érdekelték, hanem mindig ugyanaz, a teljességet, az Istenember eljövetelet munkáló „aktív kontempláció”. Ezzel az oxymoronnal érzékeltethetjük igazán Szolovjov keresztény ideálját: nem a világból kivonuló remeteség, nem is a szakrális kapcsolódásait elfeledő világias szellem, hanem a Máriát és Mártát magában egyesíteni, harmóniába hozni tudó lélek jelentette számára a legfontosabb értéket. A földi kötöttségekből kibontakozó, szárnyaló lélek látomása lírájának is egyik központi szimbóluma:

*Földhöz leláncolt, szárny nélküli lélek,
isten, ki elfeledted önmagad.
Csak egy álom — és égi messzeségek
fénye ismét röptető szárnyat ad.*

*Ismert ragyogás visszfénye az égen,
csak egy gyenge visszhang, mely rád talál
egy égi dalból — s máris a törékeny
lélek előtt a világ fényben áll.*

*Csak egy álom — s ismét tiéd a bánat,
az ébredés gyötrelmekkel fogad,
s várod újra a szent harmóniának
visszhangját, és várod a sugarat.*

(Ford.: Lothár László)

Életrajzírója, Szergej M. Szolovjov (a filozófus unokaöccse) részletesen leírja az áttérés körülményeit, Szolovjov levelezése és a személyes emlékek alapján bemutatja életútját és szellemi fejlődését. Sz. M. Szolovjov: *Zsizny i tvorcseszkaja evolucija Vlagyimira Szolovjova*. Bruxelles, 1977. A könyv kézírata 1923-ban elkészült, de a Szovjetunióban a kiadásáról szó sem lehetett. Szerencsére nem veszett el, így jó ötven éves késéssel külföldön napvilágot láthatott.

Szolovjov filozófiáját a saját korában sokan bírálták, sőt, voltak, akik kinevették. Univerzalizmusa túlságosan utópisztikusnak hatott, a szó és tett egységét kereső, mindig a hitelességre törekvő vallásossága legtöbb kortársát — világnézettől függetlenül — provokálta. A nyugatosok túlságosan misztikusnak találták, mert szerintük a politikai reformokat alárendelte a vallási megújulásnak. A szlavofilek árulót láttak benne, aki átpártolt a nyugatosokhoz, az orosz egyház hivatalos képviselői haragudtak rá az ortodoxiát érintő kritikája miatt, de legfőképp a katolicizmus iránti rokonszenvéért. Szolovjov 1896-ban áttért a görög katolikus hitvallásra, Nyikolaj Alekszejevics Tolsztoj atya február 19-án, Szent Leó pápa emléknapján — akit Szolovjov különösen tisztelt — titokban megáldoztatta.⁷ Ám Szolovjov ebben a választásában is hű maradt önmagához: a katolicizmus kétezer éves történetéből nem fogadott el mindent, például a középkori hagyományok merev őrzését, az eretneküldözés, az inkvizíció szellemét, viszont elismeri a pápát és a pápaság intézményét, mint az egyetemes keresztény egyház fejét és központját. Saját korábbi teokratikus gondolatait utolsó korszakában így fogalmazza át: „Mindenekelőtt az igazság, csak azután a hatalom, a nagyság és a dicsőség.” Életrajzírója, Szergej Szolovjov megjegy-

⁸Hans Urs von Balthasar: *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik*, Bd II, teil 2, 651 S. Idézi: a fent említett életrajz kiadói előszava, Bruxelles, 1977, V.

⁹Karl Vladimír Truhlar: *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*. Freiburg – München, 1966.

zi, hogy a katolikus táborból is talált volna szép számmal ellenzőket, csak kevesek, például Strossmayer bíboros és néhány zágári és párizsi katolikus pap ismerőse értette igazán Szolovjov teljességre törekvő lelkületét. Később Hans Urs von Balthasar fogalmazza meg azt a véleményét, hogy Aquinói Szent Tamás óta Szolovjov az első olyan vallásfilozófus, akiben a szintézisre törekvés a nagy elődhöz fogható erővel nyilvánul meg.⁸ Mások pedig Teilhard de Chardinnel vetik egybe a kozmikus Szeretetről, az Abszolútról és Krisztusról szóló gondolatait, a misztikus élmények nyelvi kifejezését.⁹ Jellemző az is, hogy a katolicitás (Szolovjov francia szövegeiben *catholicité*) nem a többi egyház és felekezet ellenében választott hitvallási forma számára, hanem a történelme folyamán részekre bomlott kereszténységet újra egyesítő erő és szellem, vagyis az, amit Jézus Krisztus a tanítványokra hagyott.

Élete utolsó éveiben csak kevesek által értett és becsült alakja az orosz kultúrának. Akik igazán értékelik és tisztában vannak szellemi nagyságával, az orosz szimbolisták ifjabb nemzedéke, Alekszandr Blok és Andrej Belij. Az ő költészetükre Szolovjov misztikája, *sophiológiája* rendkívül nagy hatást gyakorolt. Filozófiája csak több évtizedes késés után talált értő elemzőkre (elsősorban az emigrációban élő oroszok, vagy a nyugati gondolkodók körében), de mind a mai napig sok még az értékelésre, fölfedezésre váró mozzanat benne.

(...) a vallási eszme értelmében az egyes létezőknek, az egyedi elveknek és erőknek a feltétlen elvvel szabadon kell újraegyesülniük. Ez azt jelenti, hogy az elkülönült létezőknek és az egyedi elveknek maguktól vagy a maguk akarata folytán kell eljutniuk a feltétlen összhangban történő újraegyesüléshez, maguknak kell lemondaniuk önnön kizárólagosságukról, saját öntételezésükről vagy egoizmusukról.

A megváltáshoz, az igaz egyenlőség, az igaz szabadság és az igaz testvériség megteremtéséhez vezető út az önmegtagadáson át vezet. Ám az önmegtagadáshoz előzetes öntételezésre van szükség: ahhoz, hogy lemondjunk saját kizárólagos akaratunkról, előzőleg rendelkezniünk kell vele; ahhoz, hogy az egyéni elvek és erők szabadon újraegyesülhessenek a feltétlen elvvel, előzőleg el kell különülniük attól, önmaguknak kell lenniük, kizárólagos uralomra és feltétlen jelentőségre kell törekedniük. Ugyanis csak a reális tapasztalat, a megélt ellentmondás, az öntételezésnek ez a megszenvedett eredendő gyengesége juttathat el a róla való szabad lemondáshoz és a feltétlen elvvel való újraegyesülés tudatos és szabad követeléséhez. Vlagyimir Szolovjov: *Előadások az istenembségről*. Első előadás. (Farkas Zoltán fordítása)

A belső táj költője: Olga Szedakova

SZŐKE KATALIN

A szerző irodalomtörténész, műfordító. A Szegedi Egyetem Orosz Filológiai Tanszékének oktatója.

Olga Szedakova (1949) költői pályája az 1970-es évek elején indult. Versei szamizdatban terjedtek, mivel nem volt hajlandó elfogadni a hivatalos irodalmi kánont, és nem volt kedve beállni a szovjet költők népes táborába. A moszkvai underground ismert alakja lett, Venyegyikt Jerofejev, a 70-es évek szamizdat-kultuszregénye, a *Moszkva-Petuski* szerzőjének szűk baráti köréhez tartozott. Jerofejev, aki szívesen mitologizálta környezetét, Szedakovának az „eszelő költő” szerepét osztotta ki. Igazi felfedezője azonban Szergej Averincev, a neves kultúrtörténész és bizantinológus volt, akit főképp versei szellemisége, metafizikai mélysége, kultúrtörténeti gazdagsága ragadott meg. Szedakova italianista, Dante és Petrarca kiváló fordítója. Közel áll hozzá a katolicizmus (ebben elsősorban Vjacseszlav Ivanov, a 20. századelő filológus-költője hagyományát követi), különösen a középkori katolikus misztika és a modern katolikus költészet.

Szedakova költeményeit már a 80-as években lefordították németre, angolra és franciára, nyugati kritikusai kiemelték, hogy versei mentesek mindenfajta ideológiától, szinte „egzisztenciál-filozófiai gyakorlatok” (Joachim Sartorius), alaphelyzetüket az ember magára maradottságának bizonyossága határozza meg. Ez az alaphelyzet ugyanakkor utat nyit egy másfajta költői megismeréshez, egy „új metafizikai érzékenységet” tükröző versbeszédhez. Szedakova művei hazájában csak az 1990-es évek elejétől jelenhettek meg, összegyűjtött versei kötetét 1994-ben adták ki Moszkvában, amely tartalmazta *A költészet dicsérete* című esszé-ciklusát is. Szedakova aránylag keveset publikál, oroszországi, nyugat-európai és amerikai egyetemeken oktat, továbbra is foglalkozik műfordítással.

A költészet dicsérete című esszé-fűzér — a cím sugalmazta költői hitvallás mellett — példaképei, Dante, Petrarca, Rilke és Mandelstam „esztétikai személyiségét” elemzi. Az „esztétikai személyiség” Szedakova szerint nem az egyes költő, hanem a költészet vívmánya, vagyis azt fejezi ki, hogy a szerző személye a műalkotás törvényeinek rendelődik alá. Ily módon a versekben az „önkifejezés” helyett a „bennünket körülvevő világ érzékeny rezonőre” szólal meg. Az „objektív lírának” ez a megfogalmazása több 20. századi költő ars poetica-jával rokonítható, ugyanak-

kor Szedakova költészetének megkülönböztető jegye, hogy verseiben rilkei mintára megjelenik a „belső táj”, amelyben egyszerre valósul meg a lírai én önfeltárulkozása és önkorlátozása. Szedakova a rilkei belső tájról a következőket írja. „...olyan táj, ahol nem válik el az ég a hegyektől és a magasba meredő falaktól, a víz a kőtől, a fent a lenttől, és nem választható külön az Isten sem az iránta való sóvárgástól, amely valóban e közegek, hegygerincek, fák, portálok és emberi mozdulatok kötőanyaga...”

Szedakova belső tája gyakran a bibliai táj. Átértelmezi az ó- és újszövetségi történeteket, azonosul az egyes alakokkal, miközben a lélek drámáját tárgyiasítja. Modern legendákat ír, ilyen például *A tékozló fiú futása* és az *Utolsó vacsora* című vers is. Ebben az objektív lírában a tárgyaknak mindenek előtt az a funkciójuk, hogy a „szellem titkát” közvetítsék; a képeken átszűrődő átlelekesített anyag a fény és a sötétség örök küzdelmét hivatott megörökíteni. Szedakova verseiben a „mélyvilággal” és a „fénnel” történő érintkezés, a lent és fent közötti örök mozgás közepette zajlik az individuum drámája, amely egyben az igazi megismerést is jelenti, hiszen ebben a küzdelemben tárul fel a személyiség metafizikai magva. Szedakova lírája tehát modern értelemben vett metafizikai költészet, amely ritkaságnak számít a mai orosz irodalomban. Viszont folytonosságot teremt nem csak a 20. századelő költészete, hanem vallásbölcselete (Szolovjov, Florenszkij, Bergyajev, Sesztov) örökségével is.

Olga Szedakova néhány verse magyarul először a Jelenkor 1996. áprilisi számában jelent meg, Baka István fordításában; 1999 tavaszán közölte három versét a Parnasszus című költészeti folyóirat (a fordító: Halasi Zoltán); a Magyar Könyvklub által 2001-ben kiadott *Orosz költők antológiájában* a költőnégy verse szerepel. *A költészet dicsérete* esszé-ciklus részletei fordításomban a Tiszatáj 1998/2-es számában jelentek meg.

A tékozló fiú futása

Akár a diadallal lüktető szív
futás után — minden te vagy.
Te vagy az élet, nyögész, leránt a vad
dühök örvénye, bárka sem őriz,
inkább a pusztulásnak adod magad,
csak a borzalom el ne fogyjon,
csak járjon át, csak befogadjon
az ujjongó anyag.
Nem létezem, ha inspirációd
az Egyről nélkülözöm.
A Te nevedben magamat — mióta! —
csak a keserűségért töröm.
Más a fényt keresi, látom.
Nincs bátyám, bölcs barátom,
nincs senkihez közöm.

Kutakodjon a szeretet a házban,
az ajtók kulcsra zárva mind —
az éjszín kert e nagy fellobbanásban
mint gázlámpa sugara ring.
Olyan, mint mikor tűzben égtek,
földjét ették az esküvésnek,
s a szellem titok lett megint.

Parancsod: éljek. Nincs hatása.
Szólítasz. Én csak hallgatom.
Halál? A csoda túlhajtása.
Atyám, a szörnyűt akarom.
Szabaduljon Júdasként a lélek
neki a fekete sugár ívének
mindenütt láthatón!

Ahogy kútmélyen magába issza
a csillagot a víztükör,
rokonához, úgy siet vissza
a mélységhez, mely meggyötör,
a lélek, kérve ősi szenvedését,
s beléivódván a sötétség,
a mélyvilágot falja föl —

s ott tükröződik rajta
szerelmes Atyja arca.

Utolsó vacsora

Soha szelet ily ismerőset,
ó Uram, Istenem, ne adj!
E mélyvilágnál nincs erősebb:
örökérzékeny bőrömhöz tapad.

Ültek az asztal mellett szótlan.
Haladt az idő, teltek a közök.
Favedrek meg-megkoppanóban.
A kert messze kutakban tükrözött.

Valaki szólt, majd befejezte.
Rohantak oda mind a többiek.
Könyörögtek, ne siettesse
a dombról mi az éj leszálltán
feléje egyre közeledett.

De már ott volt. Az idő utolérte.
S egyszerre mindenütt: szívdobbanás.
Akárha veder ereszkedne mélyre,
s gluggyanna benne a tengernyi gyász.

Reggel a kertben

Most fény ez vagy bókor?
Elfordulok tőle, állok.
Úgy tartom kezemben, akár a szél. Rá se pipálok.
Mindegy, mit talállok.

Nem más ez: víz, szél, fény-ingató.
Víz-tányér: a bolygók állása belőle kiolvasható.

Nincs velem senki, csak ez a fény... én övele.
Igyák, teljenek el vele
mások, harsogjanak bele.

Halasi Zoltán fordításai

A találkozás

1941-ben született Hajdúsámsonban. Író, szociográfus.

Kifelé menet megbotlott a küszöbön, ez már csak ráadás volt, az orvos az előbb azt mondta, kell neki a kórházi zárójelentés. Az pedig nincs. Bélát legutóbb harminckét nap után exmittálták, ami azt jelentette, hogy mehet dolgára, ment is, de kint, az utca ideges forgatagában megszédült, gyalog ment haza, nem mert buszra szállni. Zárójelentést viszont nem kapott. Ilyen nincs, mondta a háziorvos, legalább a laborleleteidre szükségem van. Azt mondod, fáradékony vagy? És gyengének érzed magad? Azt, felelte Béla, és állandóan álmos vagyok, csak éjszaka nem, úgy értem, az éjeleket olyan félálomszerű állapotban töltöm és forgolódom. Meg eszembe jut minden. A doktor nagy, lapos arcából fürkésző szürkés-kék szemek tanácstalanul néztek rá, ő pedig félmeztelenül ült a széken, most is álmos volt, tompa, bágyadt és nem érdekelte semmi. Most sem. Már elsorolta a kórházban szedett mintegy tízféle gyógyszer, azokat is, amiket a korábbi alkalmakkor rendeltek, elvégre ötször feküdt bent hosszabb-rövidebb időre, mielőtt végleg elbocsátották, és mindig valami mással etették. Olyankor beutaló sem kellett, még létszámban volt, azt mondták, ha rosszul érzi magát, menjen be, ő pedig ment, mert szinte mindig rosszul érezte magát. A Fevarintól viszkettem, tette hozzá, meg a Tegtretoltól is, azokkal hamar leálltak. Az orvos mindegyik gyógyszernél bólintott egyet, majd elmagyarázta, ezeket azért váltogatják, hogy rá ne szokjon a beteg, ezek ugyanis ópiátot tartalmaznak. Ópiátot, kérdezte Béla meglepődve, a depressziót kábítószerrel gyógyítjátok?

Tegeződtek, közel egykorúak voltak, régóta ismerték egymást, és nem csak mint orvos és beteg, Bánki doktor felesége és Béla volt társa valahol, valamikor együtt dolgoztak, amellet hamar kiderült, hogy mindketten szeretnek sakkozni. Nem a nyerésért, mentegetőzött a doktor Béla lakásán, mert mindig ő győzött, hanem a kombinációk szépségeért. Béla unottan játszott, közönyösen vesztett, újabban pedig került ezeket a sakkipartikat. Az orvos most nem válaszolt a kérdésre, az előtte lévő papírokra meredt, majd megkérdezte, vissza akarsz menni a kórházba? Akar a franc, mondta Béla, minek? Otthon is mérgezhetem magam. Az orvos elmosolyodott, majd azt mondta, ez a gyengeség, fáradékonyság már a korrall járhat, csak még nem szoktál hozzá, hány éves is vagy? Ötven, ismerte be Béla kedvetlenül, ötven múltam. És itt a tavaszi fáradtság, folytatta a doktor, utána jön a nyár, az ősz és megint tél, telik az idő! És a kórház is sokat kivész az emberből, tette hozzá, vegyél majd valami multivitamint, az használ ilyenkor. De azzal óvatosan, fickósít! Már nevetett, Bélának az jutott eszébe, hogy így nézhet ki a viccbéli

szélesszájú béka, és semmi kedve nem volt átvenni azt a nevetést. Hány centi vagy, kérdezte később az orvos, miután rendezte arcvonásait, százhetvenhét, válaszolt Béla, bent mérték. Súlyt is, mindent. Minden szombaton, meg körömvágás kézzől, lábról. És az mennyi volt, érdeklődött a doktor, mármint a súlyod. Legutóbb hatvanhat, felelte Béla. És azelőtt? Mi előtt? Béla nem értette a kérdést, hát mielőtt először befeküdtél, hangzott a válasz. Hetvenhat, hetvennyolc, mondta Béla, de inkább vertem a nyolcvanot, mint a hetvenet. De hisz' láttál épp eleget, nem? De, de, bólogatott a doktor, ám azok a leletek kellenének, tette hozzá, öltözz fel, elküldelek laborra. Obsz, fordult a mindeddig mozdulatlanul ülő asszisztensnő felé.

Béla már tudta, az obsz: orvosi beutalás szakrendelésre, ezt is egykedvűen vette tudomásul, még vállat se vont, bár tudta, hogy egy pszichiáter ezt is észrevenné, a közönyös reagálást, és okos következtetéseket vonna le belőle. Nem törődött vele, Bánki doktor úgyis tud róla mindent, az egykori falusi orvos minden tapasztalatával, no meg Béla körül az utóbbi évek során zajló események ismeretében nem okozhatott neki meglepetést. Tudta, hogy Bélát húszévi együttélés után két éve elhagyta az élettársa, egy újabb kapcsolatban sem volt szerencséje, politikai zűrökbe keveredett, ország világ előtt meghurcolták, akkor Corinfart írt fel neki, nehogy infarktust kapj, mondta, meg ne halj itt nekem! Béla nevette, de vastag könyvekbe se kezdjek már, ugye? Mert nem biztos, hogy megtudom a végét! Nincsenek már vastag könyvek, mondta akkor az orvos, csak a Biblia, az van? Van, felelte Béla, és én olvastam is, nemcsak dísz.

Figyelj, szólalt meg most, miközben öltözött, ezek a gyógyszerek nem zavarják az agyamat? Úgy értem, tudom, hogy érted, vágott közbe az orvos, hát persze, hogy zavarják, de csak annyira, amennyire kell. Hogy normálisan tudj élni, ne ilyen letargiában. Aha, dűnnyögött Béla, van ezek közt olyan, amitől elfelejtem a rosszat? Erről beszélek, válaszolt Bánki doktor, de nem úgy, ahogy gondolod. Nem felejtess el semmit, csak nem fogsz rajtuk rágódni. És ezek a mellékhatások, kérdezte Béla, olyanok, hogy zavart tudatállapot, hallucinációk, különös álmok, epilepszia, nono, szólt közbe Bánki doktor nevetve, ne légy mohó, nem elég neked egy sima hányinger, epilepsziát is akarsz? Béla vállat vont, átvette a beutalót, köszönt és kifelé menet megbottolt a küszöbben. Ez jó jel, hallotta maga mögött Bánki doktor hangját, és siess, hozd vissza a leleteket! Gyorsan fog menni, tette hozzá, csak egy vérvételről van szó.

Gyorsan ment, az előtérben a nővér elvette tőle a papírt, majd Bélára nézett és a várakozók ámulatára már vitte is be magával. Ezeknek lehet valami titkos jelük, gondolta a férfi, miközben már tűrte fel a karján az inget, pulóvert, amit csak ők ismernek, hogy például sürgős, életveszélyes, esetleg fertőző. Leült, ökölbe

szorította a kezét, kicsit fordított a karján, míg megjelent a véna a könyökhajlatban és várt. Ne nézzon ide, hallotta most az orvos hangját, vagy nem fog elájulni? Nem iszonyodik? Ettől nem, mondta Béla fásultan, egyébként mindentől. Ettől az egésztől. De azért nem fogok elájulni. Jó, mondta a vöröshajú orvos mosolyogva, akkor oda néz, ahová akar. Hogy félt ő annak idején a vérvételtől! Később a fertőző osztályra kerülve naponta megszúrták, megszokta. Várjon majd kint a leletre, szólt az orvos, miközben egy vattacsomót nyomott a szúrásra, Béla pedig felhajtott karral rászorított, ahogy tanulta. Fél óra, mondta a férfi, körülbelül. Vizsontlátásra. Csak ne itt, akarta mondani Béla, de végül nem mondott semmit, nem is köszönt, szóltalanul kisomfordált a váróba, és leült a következő páciens helyére.

A falakra kitűzött plakátokat bámulta, mégis nehezen telt az idő, csend volt a helyiségben, a szorongó várakozók csendje, csak néha köhintette el magát valaki, Béla percenként az órájára nézett, álmos is volt, később levette a karjára szorított tampon, kiment a bejárat elé, ott látott amolyan csikktartós szemetest, bedobta a kissé véres vattát, és ha már ott volt, rágyújtott. Kis park díszlett a rendelő előtt, most vizesen csillogott a fű, a bokrok levelein vízcseppek, Béla elámult, mikor jött, sütött a nap, ebben a percben viszont ez a borús, őszi hűvös szürkeség. Különös. Egy hang a nevét kiáltotta, sietve bement, én vagyok, tessék. A nővérke fura kedvességgel hadarta, a doktor úr elnézést kér, de nem sikerült a vizsgálat, bejönne még egyszer? Nem, mondta Béla, mert közben rájött, a nővér kedvessége attól fura, hogy mesterkél, hazug. De hát miért, kérdezte a fiatal, szőkésbarna nő immár komoly, már-már aggódó arccal, Béla pedig azt felelte, azért, mert nem érdekel. És mert nem véradásra jöttem. Minden jól.

A közeli műanyag búrával fedett buszmegállóhoz igyekezett, és mert szemerkélt az eső, szokása ellenére bement a fedél alá. Elég sokszor volt különböző vizsgálatokon, sok trükköt ismert már, most azt sejtette, valami nincs rendben a vérével, és azért akarják megismételni, hátha tévednek. Tehát valószínű beteg. Ezért nem adták a kezébe a zárójelentést a kórházban, Bánki pedig azért küldte el laborra, mert neki ugyan postázták, de ő is biztos akart lenni. De mi ez a nagy aggodalom? Mert őt például teljesen hidegen hagyta, hogy van ez? Ja persze, a gyógyszerek hatása! Erről jutott eszébe, hogy a déli adagot még be sem vette, kotorászott a táskájában míg megtalálta az apró, fehér, három fiókos dobozt, rajta a felirat: reggel, délben, este. Kirázta belőle a déli hármat, bedobta a szájába, jó mélyre és lenyelte sok nyállal. Már régóta nem kellett neki ehhez víz, pláne, ha nem volt a közelben. A várófülke összefirkált falát kezdte bámulni, szerelmes üzenetek, nevek kezdőbetűi nagy szívekben, trágárságok, esetleírások a nemiség világából: ezen a padon ez és ez történt, ekkor

és ekkor. Hirdetések, 20/5-ös kard várja hüvelyét, Macs keres szopós macskát. Tudta, ezek nagy része csak az illető vágyait fejezik ki, azt viszont gátlástalanul.

Bácsi, adna nekem tíz forintot, hallott maga mögött egy gyerekhangot, megfordult, egy tíz-tizenkét éves forma kisfiú állt előtte, bátran nézett Bélára, nem volt koldulóan alázatos, kissé kreol arca és melegbarna szemei sejtették származását, és mosolygott. Béla az ilyen kérdésekre kapásból szokott válaszolni, most is ezt tette: ezresből tudsz visszaadni? A gyerek elnevette magát hangosan, vidáman, értette a viccet. Ekkor lépett be egy olyan negyvenes, kellemes arcú nő, magához rántotta a fiút és azt mondta, Rudi, ne zaklasd az urat, inkább adjál neki a lapokból. A fiú a maradék vidámsággal az arcán a derekára kötött övtáskából valami brosúra-félét vett elő és Béla felé kínálta. A férfi csak egy pillantást vetett a papírra és nemet intett, erre is volt kész mondata, ami úgy hangzott, nem kell. Én hitetlen vagyok, maguk meg jehovisták. Vagy nem? Nem, mondta a nő, reformátusok vagyunk. Ez egy meghívó a vasárnapi misére, folytatta, de nem muszáj elvenni. Arrafelé nézett, ahonnan a buszt várták, ez a mozdulat kirajzolta arcélét és homályos emlékeket lebbentett fel Béla tudatában, de nem törődött vele, ha az ember sokáig él egy ekkora városban, előbb-utóbb mindenkinek ismerős lesz az arca, különösen ha buszon jár. Egy feliratra figyelt fel a búra falán: Vétkeztél ma már? Nem? Akkor rajta!

Ásított, majd a gyerekekre nézett, aki továbbra is őrá bámult, ki mást nézhetett volna, ketten voltak a megállóban, mert az asszony ismét kint állt és hátát a búrának támasztva az utat nézte. Cukrot tetszett enni az előbb, kérdezte a kisfiú és közelebb lépett, Béla pedig hátrább, unta az egészet, csak jönne már az a busz! Nekik nem volt gyerekük, így aztán nem értett a kicsik nyelvén, mostanra pedig már félni kezdett tőlük, más világ volt az övék, mozgalmas, idegesen lüktető, lármás, egzotikus dzsungel. Anyád tudja, hogy kéregetsz, kérdezte, nem jutott eszébe más, a nő erre belépett és azt mondta, én vagyok az anyja. És nem kéreget, biciklire gyűjt. Hát apád, kérdezte Béla egykedvűen, a gyerek az anyjára nézett, az a két arc most szinte egybe kapcsolódott, na, ki az apád, tette fel Béla a felnőttek szokványos kérdését, ami után az következik, hogy hívnak? Ő nem kérdezte, nem volt rá kíváncsi, álmos volt, bágyadt, az utat nézte, szinte csak fél füllel hallotta a nő hangját: hogy ki az apja? Lehet, hogy maga. Erre már csak oda kellett figyelni, nem túl nagy érdeklődéssel az asszony arcába nézett, aki állta ezt a merev figyelmet, csak akkor mosolyodott el, mikor a férfi száján kibuggyant egy név, Ibolya. I-bo-lia, helyesbített a nő tagoltan, így mondtad mindig, vagy nem emlékszel, Béla?

Béla emlékezett is nem is, rémlett egy régi kapcsolat ezzel az Iboliával, de semmi konkrétum, ezek szerint mégis hatnak a tab-

letták, vagy mégsem? Egy eljegyzésnek szánt házibuli rémlett, lányokkal, fiúkkal, ahol szokás szerint berúgtak, és hogy mi minden történt reggelig, azt ma már csak elképzelni tudta: mindenki mindenkivel, de hát az régen volt, ez a gyerek meg... A kisfiú arcát nézte, szakasztott az anyja, állapította meg némi megnyugvással, mégsem lehet az övé. Ez a gyerekarc most komoly volt, majd megszólalt, Béla bácsi beteg, mondta, és ez hirtelen benne is bizonyossá vált, hát persze! Azért nem adták a kezébe a zárójelentést, hogy ne tudja. Nem értette, mitől tisztult ki az agya, a vérével lehet valami, és mint mindenki ilyenkor a legrosszabbra gondolt: rák. Leukémia. Na bumm, és? Valamitől meg kell halni, gondolta, miközben a gyerek arcát nézte, aki kitartóan nemet intett a fejével, mintha olvasna az ő gyászos gondolataiban. Ibolia pedig folyamatosan beszélt valamiről, hogy ketten élnek egy másfélszobás lakásban, nincs senkijük, egyedül neveli gyermekét, munkahelye sincs, mégis boldogok, mert szeretik egymást és hisznek. Béla nem figyelt rá, de egy mondat megütötte a fülét, mindenkinek megvan a maga Jézusa, mondta a nő. Itt, bent, tette hozzá a mellére téve a kezét.

Ennyire vallásos lettél, kérdezte Béla, aki helyett a gyerek válaszolt, mindenki az, mondta komolyan, csak lusták. Akkor jut eszükbe Isten, mikor öregek, betegek. Mikor bajban vannak. Micsoda kis bölcs, derült fel a férfi arca, papnak készül, szólalt meg az anyja és a gyerek fejére tette a kezét. A bácsinak meg az a baja, folytatta a gyerek, hogy nem tud nevetni, játszani. És folyik a vére, tette hozzá Béla bal kezére mutatva. A férfi odanézett, vékony kis vörös csíkot látott a kézfejen, vért vettek, motyogta a fiúnak szinte restelkedve és felhúzta a ruháit a karján, látod? Itt szúrták be a tűt! Hamar levettem a tampont, magyarázta a nőnek, miközben zsebkendő után matatott a másik kezével a zsebeiben, hiába. Valahol lenni kell egy rongynak, mondta zavarban, jön a busz, hallotta közben a kisfiú hangját, arra nézett, a távolban valóban látszott a jármű, az még messze van vélte ő, van még időnk! Egy meleg kis kéz szorítását érezte most a szűrés helyén és valami borzongató bizsergést egész testében, az érintéstől? Vagy valami varázslat? Zavart tudat? Már nem vérzik, állapította meg később, miközben a busz megállás nélkül továbbment mellettük.

Béla lehúzta az inge, pulóvere ujját és Ibolyára, aztán a gyerekre nézett, majd leült a nedves padra. Akkor tessék nevetni, mondta a fiú és eléállt, a fejét most pontosan a felhők mögül tompán előtűző nap koszorúzta, mint egy glória, vagy ő maga volt a nap? Gyertek fel hozzám, szaladt ki a férfi száján, maga sem tudta, hogy jutott ez eszébe, bizonyára a Coaxil vagy a másik gyógyszer, gondolta, bár tudta, hogy nem. Valami rég elfelejtett érzés járta át: a remény. Gyertek fel hozzám, ismételte meg, majd hozzátette, maradhattok is. Akár örökre. Nekem sincs sen-

kim, az eljegyzés pedig már megvolt. Jó, jó, mondta Ibolya, most ráérünk, de a többiről még beszélünk kell. Ő pedig, mutatott Béla a gyerekre, ha nem is a fiam, de bennem lesz, ahogy mondtad. Ő lesz az én Jézusom. Játszani fogunk, kérdezte a kisfiú, Bélából pedig mint egy köhögő roham tört fel a nevetés, Ibolya iránt nem érzett semmi különöset, de ez a gyerek elbűvölte, hirtelen arra gondolt, most találkozott valakivel, még nem volt benne biztos, de sejtette, hogy kivel. Kopácsolást vélt hallani valahonnan, valaki keresztet ácsol, gondolta rémülten és felállt. Hallucinálok, higgadt le később, a mellékhatás. Az útra nézett, úgy látta, jön a következő busz. Megfogta a gyerek kezét, mire az felkiáltott, fel tudok szállni egyedül is! Te igen, mondta Béla, de én lehet, hogy nem. Félek, tette hozzá, segíts meg!

MAKAY IDA

Nem tudom

*Nem tudom, melyik halottam
támadt föl benned.*

*Nem tudom, ki vagy. Bennem és
a világban a rend megbomlott.*

*Hittem, virág van kezemben.
És látom most szikrázik a kés.*

Szikrát vet-e?

*S akkor, hogy elhagy a fény,
nem látja hályogos szemem
a Napot, örökös szerelmem,
mikor már nem jár át tüze,
halott leszek, fagyott tetem.*

*Rásiüt-e még a temető földre?
S fölérez rá az őrző hársfasor?
Szikrát vet-e holtak hamuja?
Fölszáll-e még az égre a por?*

Saját emlékeimből

(II. rész) A magam „madármentőművész-inasa”

1938-ban született Budapesten. Költő, író, műfordító. A sorozat első részét lásd 2003. 2. számunkban.

Elröstelltem magam, múltkori írásom olvastán: hogyan is mondhatunk ilyet, „saját emlékeimből”. Talán „emlékeimről”. Valami túllendüléssel. Valami nagyobb tehetetlenkedéssel. Ily nyomatékkal. Hiszen az emlékeink — nem tulajdonaink.

Az emlékeknek külön élete van, ahogy Kosztolányi Őszi koncertjében a búcsúzó árnyékainak a vasúti síneken. Vagy József Attilának abban a — sok közül egy — megindító szépségű versében az emlékeknek, „kik” is kicsiny ólomkatonák, és a költő köré kellene gyűlniük, törököknek, búroknak, görbült szuronyúaknak... mindnek, hogy védjék meg a nehéz-szívűt. S még folytathatnám.

Bárhogyan legyen is, fontos ez: engedd magadhoz őket. Ne zárkózz el. De kit, mit, kiket, miket engedj magadhoz? Mikor leszel aztán legalább maradék-te-magad? Ha örökké ilyesmivel telik az életed...

Maradjunk ebben: örülnünk kell, ha meddő teoretizálás helyett (majdnem minden teoretizálás elfásít, rágós lesz, ha kizárólagos!) legalább az emlékeinkkel bajlódhatunk. Megannyi nagy tárgy! Megannyi kis lélek.

Huszonöt éve történt, hogy itt az utcában, egy alacsony épület előtt — ereszeről pottyanhatott le — első verebünkre leltünk, feleségem meg én. Tegnap volt ez az évforduló, Flóri Nap. S mert ez a kis madár, alkalmasint a mi tudatlanságunk okán, még elpusztult... nem, mondjuk, mint az angolok, „meghalt”, valami elszántsággal újabb madár keresésére indultam. Ennek lesz kép nap múlva a 25. évfordulója. Ez a madár volt Szpéró.

Miatta nem utaztam sehová, halála után vágtam neki, és ki tudja, miért, most, mégis öregedvén, hagytam abba a dolgot. Jelenleg egyetlen madarunk van, szintén veréb, ma öt éves.

Emlékek, évfordulók. A legtöbben, ezt mondogatjuk itthon, jószerén csak udvariasságból hallgatják meg „verebes” történeteinket. Vagy valami csacsakasággal ütik el dolgot. Mintha rajtunk is segíteni akarnának: „Ne már... Még nem késő...”

Ó! Hát jó, hát persze, szegény emberek.

Más módon: szegény mi. A madarainkkal.

Egy kis örökkévalóság telt el, míg volt efféle „kezes” madarunk, az Alíz 1996-os halála után. Ki lehet bírni. Lehet úgy is élni. Kutyánk is volt, most nincs éppen, és Ő soha nem is lesz többé. Sosincs ez. De el se ment, mert elindultunk a nyomában, alkalmasint kiderítettük fajtáját (lelenc kutya volt), érdekes, hogy

akkor került hazánkba, 1987 táján, Oroszországból, talán ott dolgozó magyarok hozták... ki tudja. Dél-orosz pásztorkutya. Jövő ősze a Szuszi után itt lesz a Mackó. Lehet, persze, hogy neve Kjazanyi von Gellerov Brink lesz, Kazmatyuszenszki Brugl, akármí. Ki lehetett bírni az Alíz után csaknem egy évet, mígnem a Totyi aztán hozzánk nem került 1997-ben. Alíz sem volt már mindenben „a régi jelleg”. Az a régi jelleg megszűnt a széncinegénkkel, mikor megvakult s nem jött ki többé kalitkájából. Teljes Dosztojevszkij-történet, állapítottuk meg. Ahogy az Icsi, széncinegénk, olyan kísérteties gazdagsággal élte le az életét, a szabad életét. Eleinte fél napig, majd negyed napig nem akart bemenni a kalitkájába. Holott a többi madárnak is szüksége volt a repülésre. Aztán két óra, egy óra lett belőle, végül, már igen öreg korára, negyed óra. Mikor rájött, hogy nagyjából vak, nem jött ki többé soha. Bent etettük, siralmas is volt, csodás is. Már nem tudott rendesen tisztálkodni, és egy madár számára ez rémes lehet. De ő élni akart. Szusziról is tudtuk: szenved. De megéri neki, hogy itt lehet, velünk lehet. Cáfolható szempont — nem rendeztünk róla vitafélórát! —, neki ez megérte.

Az Icsinek is.

El nem tudom képzelni, hogy az Icsit beinjekcióztatom, hogy vízbe fojtom... Múlt időben. Jó ég! Nem.

Így meg — sokat szenvedett.

A váratlan telefonok, váratlan megkeresések, ha ritkás kapcsolat „termékei”, jók. Rossz az, ha valaki — vélt beleszólási joggal — beszokik az életedbe. Előbb-utóbb bajok jönnek.

Mennyivel szervezesebb volt az Icsi dosztojevszkiji élete. A visszazsugorodásé. Vagy ahogy Kafka is mondja a felszámolandó külsőbb bástyafalokról.

Alíz eleve leszakadt, lógó lábbal került hozzánk. Ő „meg akart halni”, tényleg. (Ne emberközpontosítsunk, persze.) Erőnek erejével kellett őt etetni, s másnapra felpendült. Lába, sántára bár, összeforrt. Kloakája sem vérzett tovább; sérülése talán megmen-tette attól, hogy — céltalan, értelmetlen — tojásokat rakjon.

Kalitkában élt. Én voltam neki a külvilág, ha tenyerem bedugtam hozzá, ő belételepedett, forgolódott, onnan evett, ivott. A barátom volt. Több is annál. Ki tudja, mik voltunk egymásnak.

Nagyon nehéz munkák közepette, egészen ritka „józan”, érzélgősség nélküli életszakaszomban ért a halála. Jócskán elmúlt már 12 éves is az Alíz (egy veréb? kérdik... odakint mennyit él? két évet, hármat...), egy este hirtelen olyan „furcsán lett”, rosszullét tört rá, görcsök... Nagyon megdühödött mindenre, elvonult kis kalitkájának mélyére, nem akartuk zavarni...

Reggel holtan leltük. A fészken ült ekképpen.

Évtizede nem fotóztam akkor már madarat. Most Alízt holtában igen. Egy könnycseppem nem hullt. Képeit magammal hordom. Ahogy a Szpéroét is. Icsiről nincs fotó. Egyszer lefény-

képeztem Szpérót és Samut a könyvszekrény tetején sorakozó Goethe-Schiller sorozaton. Arany díszkötésen áll a két veréb. Mint a halhatatlan szellemfejedelmek.

Nem is tudom, két igen passzív, öreg, kalitkalakó verebünkkel, Rudival és Csutorával hogyan telt az a 11 hónap a Totyi jöttéig. Rudi az életkori rekorder, több mint 14 és fél évet töltött nálunk. Kutyától is szép teljesítmény. Bár hát itt korántsem teljesítményekről van szó.

Gondolom, szó van, persze, valamiről, de hát annyi minden fontos ezen a világon, hogy én a madarainkkal igazán nem akarék még odatolakodni.

A Totyi különleges életet élt eddigi öt éve során. Nem arról beszélek, hogy hányszor kellett megmenteni az életét. Eleve, ahol szabadon röpködnek ilyen vadabb természetű madarak, akik esetleg akaratosak is, nagyon kell vigyázni ajtóik csukására, vízre, gázra, kályhára, írógépelésre (belerepülhet! bár hát emlékszem, Szpérónak egész papír-bodega-sor volt építve nagy gépem köré, ott mászkált, és a többi... minden volt már itt!), és főleg a váratlan madár-fordulatokra. Hogy tegnap még röpképes volt, ma kijön a kalitkájából, aztán a lábad elé zuhan. Vagy a lábad mögé, talpad alá. Lelkileg is fülelni kell — lelki fülek? — a suhanást, számítani kell a suhanás lehetőségére. („Angyal-tan.”) Hányszor menekült meg így a Totyi... hogy kicsit emelt lábbal álltam, aztán máris ott volt a talpam alatt.

Mert az emberközelséget keresi igen sok veréb így, háznál, és ha ez a végzete akkor... A mi végzetünk is az.

(Ha már efféle kisebb madarat fölneveltél, s mert például beteg volt, nem engedhetted el... ha kerted nincs, ilyesmi, nagyon nehéz megválni tőle. Edzett afrikai kányászok, ölyvészek, én nem tudom, kik, hónapokig a lelki betegek, hogy el *kell*t engedni a madarat. Így meg... az ember magát nem engedi el lassan.)

Persze, meg lehet, meg is kell edződni. A Totyinak az lett az élet-különlegessége, ami Szpérónak például nem adatott meg. Tíz hónap múlva jött „mellé” a következő madár, a Samu, és így tovább. De a Totyi legyen „szóló veréb”. Nincs is mellette másik madár. Így azonban — belénk szeret, miattunk „vadul meg”. Ma egészen csudálatos dolgot láttam. Őrizzük, csak hogy a környezet a Totyi számára ne változzék (azt nem szeretik!), őrizzük a Rudi kalitkáját, Totyi sokat álldogál rajta, a Samu nagy fakalitkáján is. Tele vannak ezek a kalitkák beléjük hullott újabb, de megszáradt fűvel, sok mindennel. Hát a Totyi ott álldogál egy ilyen kalitkán, s mit látok ma hajnalban? (Az embernek lassan lesz szeme ilyenekhez...) Egy egészen parányi tojást a füvek közt, mélyen. A Totyi meg ott áll, ott ül, három arasznyi magasban a tojás felett.

Nem valaminek a hasonlata ez?

Csoda tudja, minek a hasonlata. Az egész... olyan furcsa. Kivettem a normális méretűnek negyedét alig kitevő tojást, kerestem volna helyet számára, hogy a Totyi rajta ülhessen... de mi értelme volna annak? Történt pedig mindez az ötödik évfordulóján. Öt éve került ide.

Lassan az évfordulók is fakulgatnak, ami számít, a tényleges élet. Persze, megtűzdelve kicsit az évfordulókkal, kinek-kinek a maga ünnepeivel. De...

Hát nem is tudom, az emlékeimből mondtam ezt, vagy az emlékeimről. Valahogy így van ez:

- eleinte az ember azt gondolja, elmesélhetők az emlékei,
- aztán mondja, mondja...
- és végül róluk mondott csak valamit. Az ő emlékeiről.

Már nem is annyira valaminek az emlékezetére csupán.

Remélem, nem „nagyralátás”, ha úgy gondolom: még így éltethető valami a legjobban. Magunkat is éltetjük ezzel.

Hát gondolom, a Totyival is. A többiekkel. Szuszival, majd, ha igaz, a Mackóval.

De most dologra. Vissza Sherlock Holmes „visszaelemző sakkrejtélyeihez”. Nagyon szeretem ezt a munkámat. Végzését ezért is szakítottam meg nyugodt szívvel, hogy ennek a bensőbb feladatnak, a biztatást megköszönve, eleget tegyek.

Na most akkor az ilyen biztatások meg... olyasmik, mint hogy én vigyázok, nem lépek rá a Totyira, mikor a repülésével baj van. Ez, hogy én írok megint ilyesmit, jól ki lett biztatva, jól ki lett találva. Holott — tréfás a nyelv — minden szó igaz. Az *meg*, amit mondani akarunk, már nem a szó.

PARTI NAGY LAJOS

Krétarajz

Állnak
valami murván,
két alak,
temetkezési kréta,
váll-vállanak,
nyúlnak hatalmas,
egyik iszik, dohányzik,
a másik lány,
fa vagy szarvas.

Képpár

Elnézem őt és magamat,
ahogy magában ül velem,
furcsa képpár a maga matt
barnájában, egy műterem
háttéréből a kirakat,
századvég, színpad, jégverem
rivaldájára kirakott
két ismerős és idegen,
hisz több közöm nincs semmivel
hozzám, mint hozzá, két alak
várja, hogy ölébe vegyen,
hogy egyikük a másikat,
de nincsen túl a kereten
s pózba vágják magányukat.

Drótváz zöld

A nézésed még szétragyog,
még szétgurul a sóhaj,
kopogásod még én vagyok,
kórházruhád, hús lázlapod,
a mankó és a hónalj,
a távolságot itt hozom
egy kockasajtnyi rádióban,
de mozog lábam, két kezem,
beszélek, tehát vétkezem,
hol tér van és idő van,
s hiába ráz a zokogás,
ha tovább élek nálad,
hisz evilágon semmimás
nem fogja, mert a semmi: más,
nem fogja vers halálod.

Teológiai traktátus

(részletek)

Czesław Miłosz lengyel költő, író és esszéista 1911-ben született a litvániai Szeitejnieben, lengyel családból. Vilnában járt egyetemre, majd a második világháború előtt és alatt Varsóban élt. 1945 után néhány évig lengyel kulturális attasé volt Washingtonban és Párizsban, de 1951-ben szakított a kommunista kormánnyal és Nyugaton maradt. 1960 és 1978 között a kaliforniai egyetemen tanított, 1980-ban kapott irodalmi Nobel-díjat. A rendszerváltás után vissza-költözött Krakkóba, ahol jelenleg is él.

Kilencven évesen huszonhárom darabból álló versciklusában olyan metafizikai kérdésekre keres választ, mint a kereszténység lényege, a Jó és a Rossz viszonya, vagy a hit szerepe a 21. század emberének életében. A versciklust először a krakkói Tygodnik Powszechny című hetilap közölte 2001 novemberében, 2002-ben Miłosz új verseskötetében is megjelent. A ciklus befejező részét közzéljük. (Gömöri György)

20. Határ

*Álmot láttam arról, hogy nehéz átlépni a határt,
bár sokat átléptem, dacolva az államok
és birodalmak őreivel.*

*Ennek az álomnak nem volt értelme, mert igazából arról szólt,
hogy minden jól van, amíg nem kényszerülünk rá,
hogy átlépjük a határt.*

*Ezen az oldalon pelyhes zöld szőnyeget látsz,
egy trópusi erdő fáinak csúcsait,
lebegünk fölöttük, mint a madarak.*

*A túloldalon nincs semmi, amit látni,
érinteni, hallani vagy ízlelni tudnánk.*

*Affelé tartunk, vonakodva, mint az emigránsok,
akik nem remélnek boldogságot száműzetésük messzi földjein.*

21. Hogy végre-valahára

*Hogy végre-valahára bemutatkozhassek, a misztikus páholyok
örököseként, s úgy is, mint ember, aki más, mint a legendában.*

*Úgy hírlík, a szerencse fiaként, akinek minden sikerül,
hosszú és munkás életemben gyűjtöttem számos elismerést.*

*Egészen másképp történtek a dolgok igazából,
de a büszkeség és a szégyen visszatartott attól, hogy ezt bevalljam.*

*Tanulóéveimben a sportpálya brutalitása miatt elismertem,
hogy nem vagyok harcra képes, és elég korán elkezdtem
magamnak póthivatást találni.*

*Később átéltem valódi, nem elképzelt tragédiákat,
ezeket még nehezebb volt elviselni, hisz ártatlannak éreztem magam.*

*Megtanultam a balsorsot úgy elviselni, mint a testi fogyatékoságot,
de írásaimból csak ritkán jöhettek erre rá az olvasóim.*

*Csak a sötét tónus és vonzódásom a kereszténység
egy különös, szinte manicheisztikus válfajához,
csupán ez vezethetett nyomra igazán.*

*Ehhez még hozzájön ennek az individuumnak a huszadik
század történelmébe való belebonyolódása, cselekedeteinek
abszurditása, továbbá a csodálatos megmenekülések sorozata.*

*Mint hogyha ezt a póthivatást jóváhagyván
az Úristen tőlem a mű beteljesítését követelte volna.*

*Gyötrődtem és kerestem a nagyságot, s el-nem-érését
az idő elpocsékolásával magyaráztam.*

*Megtalálva másoknál, olykor magamnál is,
hálás voltam az ajándékért, hogy részt vehettem
ebben a halandóknak nyújtott rendkívüli isteni teroben.*

22. Legyetek megértőek

Legyetek megértőek a kishitűekkel szemben.

Még én is: egyik nap hiszek, a másik nap nem.

*De jól érzem magam az imádkozó tömegben.
S mivel ők hisznek, segítenek, hogy elhiggyem,
valóban léteznek felfoghatatlan létezők.*

*Emlékezem, hogy az égi hatalmaknál
nem sokkal alacsonyabbnak teremtettek.*

*Rútságukban, praktikusságuk pecsétjével is
tiszták ők, s torkukban, ha énekelnek,
elragadtatás lüktet.*

*S leginkább a Szűzanya kis szobra előtt, ami olyan,
ahogyan megjelent Lourdes-ban a gyerekek.*

*Persze szkeptikus is vagyok, de azért velük énekelek,
lebírvá így magán-hitem
és az egyházi vallás közti ellentétet.*

23. Szép Úrnő

Szép Úrnő, aki Lourdes-ban és Fatimában megjelentél a gyermekeknek,

*Akkor és ott, mondják a gyerekek, legjobban a Te
kimondhatatlan szépséged lepte meg őket.*

*Mintha arra kívántál volna emlékeztetni,
hogy a szépség a világ egyik összetevője.*

*Amit megerősíthetek, hiszen voltam Lourdes-ban
mint zárándok a grottónál, ahol folyó susog és a tiszta
égen, a hegyek fölött, látni a hold szegélyét.*

*Álltál, mondják a gyerekek, egy kicsi fa fölött,
de lábad vagy tíz centiméterrel a lomb
fölött lebegett.*

*Tested nem annyira jelenésszerű, mint anyagtalanul anyagi volt,
és meg lehetett számlálni ruhádnak gombjait.*

Csodát kértem tőled, de tisztában voltam azzal is,

*Hogy egy olyan országból jövök, ahol szentélyeid
a nemzeti öncsalás erősítését szolgálják, s a menekülést,
pogány istennő, oltalmadba,
a rániktörő ellenség elől.*

Zárándoklatomat megzavarta költői kötelességem,

*Hogy ne hízelegjek, s ne is kedvezzek
a népi elképzeléseknek,*

De maradjak hű kifürkészhetetlen szándékodhoz,

Amellyel megjelentél a gyermekeknek Lourdes-ban és Fatimában.

Gömöri György fordításai

Hans Urs von Balthasarral

ANGELO SCOLA

Hans Urs von Balthasar mintegy húsz éve Angelo Scolával folytatott beszélgetése a teológus hasonló jellegű megnyilatkozásai közül a kevésbé ismertek közé tartozik. Az alábbiakban a Prüfet alles, das Gute behalte (Johannes Verlag Einsiedeln, 2001) címmel megjelent kötetből közlünk részleteket.

Mivel magyarázható, hogy a nyugati keresztények a jelek szerint oly problematikusnak találják a hit és a kultúra összekapcsolását? Lehetséges-e egyáltalán keresztény kultúráról beszélnünk?

Mindenképpen. Csakhogy a kultúrának olyan formája vesz körül minket, amelyet leginkább végső stádiumában járó technikai civilizációnak nevezhetnénk, amelyen belül az embert az a veszély fenyegeti, hogy fölébe kerekednek és minden emberi vonásától megfosztják az általa előállított gépek, mivel a gép, amelytől biztos reménnyel szabadságot várt, éppen hogy megfosztja szabadságától. Gépen pedig ne csak azt értsük, amit Heidegger *állványnak* nevezett, hanem az egész pseudo-emberi bürokratikus gépezetet is, amelyet már Marx is elítélt. Miként lehet tehát kiszabadítani az embert ebből az általa felhúzott börtönből, miként lehetséges hiteles keresztény kultúra kialakítása? Miként emelhető ki abból az egész világra kiterjedő apparátusból, amely fokozatosan, szinte automatikusan egyre teljesebbé duzzasztja magát? A politika és a gazdaság, ha összefonódnak egymással, olyan fogaskerékké válnak, amelyet látszólag már senki sem képes megállítani. Felmerül az a kérdés, hogy a felszabadítás teológiájának képviselői megfelelő módon képesek-e számot vetni a jelenség globális dimenzióival. Ha a felszínt tekintjük, az emberek kétségkívül „elnyomókra” és „elnyomottakra” oszthatók, de látjuk-e azt is, hogy a felszínen elnyomóknak tűnők valójában maguk is elnyomottak vagy azzá válhatnak, s hogy ha még mélyebbre hatolva további elnyomókat kutatunk, nagyon is nehéz megtalálnunk a sor végén álló elnyomókat? Lehetséges, hogy végső soron mindenki (bár ezért még senkit sem tekinthetünk végtlen báránynak) elnyomó elnyomott.

És ha néhány szóval meg kellene határoznia a keresztény kultúrát?

Nem tudom, hogy meg lehet-e ezt tenni pusztán néhány szóval. A „kultúra” rendkívül nehezen definiálható kifejezés. Köztudomású, hogy eredetileg a föld megművelését jelöli, a Teremtés könyvével szólva: azt a feladatot, hogy a természet őserdejét lakhatóvá tegyük az ember számára, hogy rárajzoljuk az ember arcát. Ez pedig bizonyos kulturális korszakokban némiképp sikerülhet is; gondol-

junk csak Vergilius *Georgicájára*. De mit tehetünk mi, a gépek kultúrát kioltó világában, amelyről az imént beszéltünk? Azt hiszem, meg kell próbálnunk megalkotni az emberiség szigeteit, és ebben a keresztények vezető szerepet játszhatnak, és játszaniuk is kell. Ha így teszünk, az ragadós hatással lehet másokra is, és bizonyos aszkézisre, a gépek segítségével túlságosan is sok mindent előállító civilizációról való lemondásra ösztönözhet. Egyszerűen azért, hogy emberibbek legyünk. A keleti országokban, ahol a kényszer erejével az egész életet bürokratizálják, közvetlenül felismerik és keresik a szabadság szigeteit. „Ha úgy tűnik, már mindent beépítettek, meg kell próbálnunk a köztes terekben élni” — hallottam egy Erfurtban lakó barátomtól. A Jelenések könyvében a keresztények, noha nem viselték a fenevad jelét, találtak efféle köztes tereket, vagy megteremtették őket. Ezeknek a szigeteknek a révén szélesebb körben elterjedhet az, amit valóban kultúrának, keresztény kultúrának nevezhetnénk. Sok-sok ember szomjazik erre.

Szavait a katolikusokhoz intézve II. János Pál gyakran beszél arról, hogy hidat kell teremteni a hit és a kultúra között, hogy a hitnek kultúrát kell fogantatnia, új kultúrából pedig új életformák is kialakulhatnak.

Ennek valóban lehetségesnek kell lennie, ha arra gondolunk, eredetileg milyen feladattal bízta meg Isten az embert, hiszen Isten nem adhatott olyan feladatot az embernek, amelynek teljesítése lehetetlen. Ha Isten arra rendelte, hogy uralja az állatvilágot és rendet alkosson a természetben, akkor eleve megvan benne az uralkodás és a rendalkotás képessége, még akkor is, ha képességeit torz formában használva olyan rendet teremtett, amelyben alkotásainak szolgájává válik, nem pedig ezek vannak szolgálként alávetve neki. Mindez nagyon elvontan hangzik, de az Evangélium nem ad konkrét felvilágosítást a keresztény kultúrával kapcsolatban. Efféle felvilágosítások azonban mégiscsak ott rejlenek Krisztusnak abban a felszólításában, hogy tegyünk tanúságot (egészen a Jelenések könyvében szereplő vértanúságig). Tanúságnak számít a csodálatos Filemon-levél is (amelynek minden szava csupa keresztény humanizmus); tanúságtétel történik akkor is, amikor megteszük mindazt, „ami igaz, ami tisztességes, ami igazságos, ami tiszta, ami szeretetreméltó, ami dicséretes, ami erényes és magasatos” (Fil 4,8). Ha következetesen keresztények vagyunk, akkor egyben következetesen humánusak is vagyunk, már csak azért is, mert egyetlen vallás sem követel és tanúsít nagyobb tiszteletet az embertárssal és nemkülönben a testi léttel szemben, mint a Megtestesült, Krisztus és a kettős parancsolat vallása.

Társadalmunk drámai keretében, amelyet az imént jellemeztem, mi mellett kell síkra szállnia a keresztényeknek?

A kereszténynek a világi kultúra teljes területén elkötelezettséget kell tanúsítania. Ezt napjainkban elsősorban a világi intézmények ismerik fel; ilyen intézmény kialakítását kezdte meg velem Adrienne von Speyr, annak érdekében, hogy minden síkon, minden rétegben lehetővé váljék az elkötelezett cselekvés, mindenütt, ahol a keresztény cselekvés emberivé tudja tenni azt, ami ott és akkor könnyen embertelenséggé torzulhat.

Mit kell tennie a kereszténynek a politika területén, milyen viszonyulást kell kialakítania? Sokan úgy vélik, hogy a politika szférájában „etikai és felkészült szakmaiságot kell színre vinni”.

A politikát nem bízhatjuk egyszerűen a nem keresztényekre. Az egyház a világban létezik, és így a politikával is szembesül (és ez végképp nem mellékes mozzanat az egyház életében). A politikát komolyan kell venni, még ha ez esetleg súlyos terhet is ró a keresztényekre. Ehhez pedig természetesen szakmai hozzáértés szükséges, ahogy minden orvosnak vagy jogásznak is kiválóan kell értenie szakterületéhez. Ez a gondolat meghatározó valamennyi világi intézmény számára. Minden világi hivatás, és így a politika vonatkozásában is azt kell mondanunk: noha nem kényszeríthetjük rá a nem keresztényekre a sajátosan keresztény etikát, meg kell mutatnunk számunkra, hogy az ilyen normák szerint élt élet emberileg hiteles létforma. A megélt hit teszi hitelessé a szakembert, még ha szavakkal nem is kell hirdetnie hitét. Kiváló példát jelentenek erre Dag Hammarskjöld naplói.

Mindamellet a „keresztény politikus feladata és életformája”-ként összefoglalható igencsak nehéz téma beható tárgyalása jócskán szétteszi egy efféle beszélgetés kereteit, és mindenekelőtt is az én kompetenciámat haladja meg. Hogyan hozhatók összhangba a már csak egészen csekély hányadában tudatosan keresztény földi állam keretében érvényesítendő közjónak és a politikus személyes lelkiismeretének és tudásának szempontjai: meghatározhatók-e egyáltalán erre általános külső normák, vagy pedig a politikus élő keresztény tudatának kell minden egyes esetben újra és újra szabad döntést hoznia? És kétségkívül arról is csak ő maga hozhat döntést, hogy a misszióra vonatkozó feladatát, amely mint keresztényt kötelezi, a konkrét esetekben más, számára sürgetőbbnek vagy célravezetőbbnek tűnő szempontok mögé helyezi-e, mert így hosszú távon hatékonyabban tehet eleget neki.

Vagyis akkor végső soron a minden keresztényt misszióra kötelező feladat a döntő, amely elől nem lehet kitérni. De miként érhetjük el, hogy a kereszténység lényegi magja elfogadható legyen a mai ember számára?

Úgy vélem, azzal, hogy az Evangéliumot a maga egészében állítjuk az emberek elé, a teljes Krisztussal szembesítjük őket, s nemcsak pusztán egyetlen karizmával a sok közül. Az ember lényeges kérdéseire nincs más válasz, csak az, amelyet a kereszténység nyújt. Bármiről legyen is szó, újra és újra azt látjuk, hogy az emberek fel kell ismerniük: az Evangélium nem hasonlítható semmihez, amivel amúgy még a világban találkozhatnak. Az egész világtörténelemben nincs semmi, amit párhuzamba állíthatnánk Jézussal, és soha nem is lesz semmi hozzá fogható: nem volt és nem lesz még egy olyan ember, aki minden önteltség nélkül Isten tekintélyével beszél és cselekszik. „Azt mondták nektek, én azonban azt mondom.” Ez az én Jahve hangjának súlyát jeleníti meg. És nem pusztán szóbeli megnyilatkozásokról van szó; Jézus teljes egzisztenciája, munkasélete, igehirdetése, halála, feltámadása: létének minden eleme Isten egzegézise. Ha Jézus teljességéből megpróbálunk kihámozni magunknak valamiféle „történeti Jézust”, akkor már egyáltalán nem értünk semmit, éppúgy, ahogy a tanítványok sem értettek semmit a passió és a megdicsőülés előtt.

Ön szerint tehát az ember Krisztus azonos Isten Igéjével?

A Szentírásban nem létezik olyan Krisztus-alak, amely függetleníthető lenne a szentségektől, a tanítói és pásztori hivataltól és a hagyománytól. Napjainkban számos embert az a veszély fenyeget, hogy Krisztust apró részekre — például önálló mondásokra — tagolják, és azután erről vagy arról a részletről elmélkednek, de már nem képesek látni az egészet. Vannak például teológusok, akik nem kívánják látni Pál mérhetetlen apostoli tekintélyét, mi több, azt állítják, hogy a keresztény közösségben nem volt semmiféle tekintélye, és az efféle ostobaságoknak még széles olvasótábora is van. Mintha akkoriban a keresztény közösségekben még nem lett volna hivatal, nem lettek volna püspökök. Mintha ez szükséges lett volna, míg maga Pál volt közösségeinek püspöke, és mellette ott állt Titus, Timóteus és mások abban a szerepben, amit ma segédpüspöknek nevezünk. Amikor valamelyiküket Korintusba küldi, akkor a közösség lelkére köti: „Úgy fogadjátok, mintha én magam lennék, ugyanazzal a tisztelettel.” Pál tökéletesen tudatában volt tekintélyének. És egyben elismerte Péter tekintélyét is.

Amikor Krisztusról beszélt, kiemelte, hogy Krisztus tökéletesen egyedülálló jelenség. Miként találkozhatunk ma ezzel a páratlansággal? Úgy értem, ez nem csak az egyént érintő esemény, mintha elegendő lenne az, hogy kizárólag a magunk szempontjai alapján vagy akár egy hozzáértő bibliamagyarázó segítségével olvassuk a Bibliát.

De ennek az élő példának voltaképpen az egyháznak kellene lennie.

Mi indította Önt arra, hogy 1952-ben megjelent Schleifung der Bastionen [A bástyák ledöntése] című könyvében az egyháznak a bástyák ledöntését javasolja?

Ez így van. Az Írásnak nem az a legfontosabb jegye, hogy könyv, hanem az, Isten Igéjét állítja elénk, amely Krisztusban jelent meg számunkra. Azért foglalták írásba ezt az Igét, hogy legyen valami biztos a kezünkben, amihez tarthatjuk magunkat. Krisztus akarata azonban nem az, hogy könyvként olvassuk őt, ő maga nem is írt semmit: „Az én szavaim lélek és élet.” Az apostolok idején és az utánuk következő korban még egyáltalán nem létezett „Újszövetség”. Az apostolok Krisztus létét hirdették, és pedig a saját létükkel. Pál szavai mögött nem önteltség áll, amikor azt mondja: „Nézzetek rám, Krisztus él bennem, kövessétek Krisztust, ahogy én is követem őt.” Továbbá: „Úgy fogadtátok el az Igét, amilyen az a maga valósága szerint: nem az én igémként, hanem Krisztus Igéjeként.” Isten Igéjét nemcsak egyszerűen ki kell mondani, hanem a példaként szolgáló keresztény élettanúságát is kívánja, mivel az Ige testté lett, és ezért saját testünkkel kell megmutatnunk, hogy mi is az Ige.

Hát persze! Amennyiben megvalósítja Jézus alapszándékát, és missziót végző egyházként létezik.

Az a felismerés vezetett erre, hogy Jézus lényegileg a misszió feladatára rendelte az egyházat, vagyis azt akarta, hogy kifelé mozgó közösség, nem pedig önmagába forduló nép legyen. És ez a nagy különbség Izraellel szemben, amely saját határai között mozgó nép, amely nem végez missziót, hanem befelé fordul, sokkal inkább, mint bármely egyéb nép. Izrael szemlélete szerint az üdvösség folyamatát az jelenti, hogy a szétszórtak, az idegenbe száműzöttek egybegyűjtetnek a szent, örökségként kapott földön. Az egyházat ellenben a Máté evangéliuma végén elhangzó küldetés

életeti: „Ki veletek az egész világba, minden néphez!” Mindez nem áll ellentétben azzal, hogy az egyház misztérium, és nem mond el-
lent annak, hogy szívét az eucharisztia alkotja. De az eucharisztia
mindenütt ünnepelhető, a legkisebb néger vagy eszkimó kunyhó-
ban, és mindenütt, ahol ezt teszik, ott van a szent föld. Az egyház-
atyák írásaiban vannak olyan helyek, ahol afölötti örömeiket feje-
zik ki, hogy immár nincs más szent föld, csak az egész világ, mert
Jézus, a Feltámadott ott van mindenütt. Az egyháznak (beleértve
misztériumát is) ez a nyitottsága ellentétes földi „bástyák” emelé-
sével, és az egyház apostoli mozgását hittelenné teszi azok sze-
mében, akik érzékelik az itt rejlő ellentmondást.

Az ötvenes években eleven szempontok közelebbi megvilágí-
tása érdekében egy pillanatra talán érdemes visszatekintennem a
saját múltamra. Abban a régi luzerni családban, amelyben fel-
nőttem, ugyan több liberális szellem is volt (egyiküket még in-
dexre is helyezték), de szüleim olyan magától értetődő módon
voltak katolikusok, mintha nem is lenne más, nem is lenne
ésszerűbb a világon. (És meg kell vallanom, hogy ez a magától
értetődőség sosem ingott meg számomra.) Ugyanez a higgadt
katolikus világ élt azokban az intézményekben, ahol tanulmá-
nyaimat végeztem, Engelbergben, a bencéseknel, az I. világhábo-
rú idején, amelyből mi, diákok, a szegényes étkezéseken kívül
mást nem is nagyon érzékeltünk, majd Feldkirchben, a jezsuiták-
nál, akiknél a barátaimmal igencsak széplelkek módjára visel-
kedtünk. Mindez szervesen tovább folytatódott egyetemi éveim
alatt (Zürichben, kivált Bécsben, ahol hosszú időt töltöttem, a
berlini szemeszter alatt), amikor is elevenen megismertem
más világnézetekkel. Bécsben egyrészt nagy lelkesültséggel töl-
tött el Plótinosz, másfelől elkerülhetetlenül kapcsolatba kerültem
pszichológiai, többek között freudiánus körökkel, mélyen meg-
érintett Mahler zaklatott panteizmusa, megismertem Nietzschét,
Hofmannstahl, Georgét, Karl Kraus világvégehangulatát, egy
végét járó kultúra egyértelmű romlottságát. Germanisztika sza-
kos hallgató lévén ezt a tengernyi jelenséget elsőként (rendkívül
fogyatékos) disszertációmban igyekeztem leírni és megvilágítani,
a kereszténység alapján (*Geschichte des eschatologischen Problems in
der deutschen Literatur* [Az eszkatológiai probléma története a né-
met irodalomban]). Később, miután beléptem a jezsuita rendbe,
ebből kristályosodott ki első művem, az *Apokalypse der deutschen
Seele* [A német lélek apokalipszise], amelyben a nagy német köl-
tőket és filozófusokat (Lessingtől, Herdertől, Kanttól, Goethétől,
Schillertől, az idealista filozófusoktól Nietzsche központi jelen-
tőségű alakjáig, felsorakoztatva közben Kiekegaard és Dosztojev-
szkij gondolatait, az életfilozófia képviselőin át egészen Schelerig,
Karl Barth-ig és Blochig) szívük végső irányultságát illetően pró-
báltam meghallgatni — innen az apokalipszis kifejezés.

Mindeközben beléptem a jezsuita rendbe. A filozófia területén Erich Przywara kiváló és könyörtelen pártfogóm volt; arra kényszerítette az embert, hogy megadással tanulja meg az iskola filozófiát, és ezen túl pedig (ahogy ő maga is) minden modern jelenséggel foglalkozzon, Ágostont és Tamást ütköztesse Heggelle, Schellerrel, Heideggerrel. Később, amikor Lyonban teológiát kezdtem tanulni, újfajta dualizmussal találkoztam: az előadásokon egyáltalán nem esett szó „nouvelle théologie”-ről (még ma is csodálkozom, hogy a szegény Fourvière-nek efféle mítoszt lehetett kiötlöni), de szerencsénkre és vigaszunkra ott lakott a házban Henri de Lubac, aki az iskolás anyag mellett felhívta a figyelmünket az egyházatyákra, és nagyvonalúan kölcsönadta nekünk minden feljegyzését és kivonatát. Így esett, hogy míg a többiek a labdát kergették az udvaron, Daniélou, Bouillard és még néhányan mások társaságában (Fessard akkor már nem lakott ott) Órigenészt, Nüsszai Gergelyt és Maximoszt olvastam, és a későbbiekben mindhármukról írtam is könyvet. A szünetek idejére Münchenbe utaztam, ahol rendre megírtam német vonatkozású művem egy-egy fejezetét: egyszer Jean Paulról, máskor Hegelről stb. Hadd említsem meg azt is, hogy a lyoni évek alatt ismertem meg a nagy francia költőket is. Claudel, Péguy és Bernanos egész életemre nélkülözhetetlen társakká váltak, a *Selyemcipőt* legalább ötször lefordítottam, mire sikerült kialakítanom a végleges német változatot (a darabot először Zürichben mutatták be, németül, még mielőtt a párizsi ősbemutatóra sor került volna). Bernanos kereszténységéről testes könyvet írtam, Péguytől lefordítottam mindent, ami lefordítható: az *Eve* és a *Tapisseries* sajnos nem fordítható más nyelvre, de Corneille *Polyeucte*-ja, amelyet Péguy a francia irodalom legkiemelkedőbb alkotásának tart, pontosan leírja a kereszténység és a kultúra találkozását, úgy, ahogy azt Péguy mindig is elképzelte (és így vélekedem én is).

Végül, miután pappá szenteltek, a provinciális a következő választás elé állított: vagy tanítani kezdek a Gregorianán, vagy egyetemi lelkész leszek. A második mellett döntöttem, 1940 elején Bázélba kerültem, ahol megismertem Karl Barth-ot és Adrienne von Speyrt (Jasperst csak ritkán látogattam meg) — de most elsősorban nem is erről akarok beszélni, hanem arról a meggyőződésemről, amelynek kialakulásában szerepet játszottak életem állomásai és azok a nagy férfúik is, akikkel módomban volt megismerni: az, hogy a katolikus egyház csak akkor adhatja át legnagyobb kincseit a modern világnak, ha nem idegenként és ellenségként lép kapcsolatba vele, ellenkezőleg: bele kell „szívárognia”, hogy magába építhesse azt, ami igaz az újabb rendszerekben; és nem külsődleges módon, hanem valóban úgy, hogy mindezek az új tartalmak azokra a kincsekre emlékeztessen, amelyek eleve ott élnek benne, de vagy elfeledkezett róluk, vagy még egyáltalán nem is fedezte fel őket.

Röviden összefoglalva ezek az előzményei *A bástyák ledöntése*nek, amelyre kérdése vonatkozott. A könyv tartalmát a mai napig mindenestől vállalom, noha a II. Vatikáni zsinat (természetesen nem e konkrét könyvhöz kapcsolódva) számos elemét kiemeli és mélyebben tanítja.

Jómagam behatóan foglalkoztam Szentatyánknak a testről és a szerelemről nyújtott tanításáról. Az első előadássorozatban, amelyet ennek kellett szenteltem, az eredeti állapot teológiáját dolgoztam ki, és ez nagyon közel állt ahhoz a megközelítéshez, amelyet Ön Christlicher Stand [Keresztény élet-állapot] című könyvében fejtett ki. Miként ítéli meg a Szentatya tanítóhivatalának e szempontját?

Több országban is közölte a sajtó a Nouvel Observateur Önnel készített interjúját, amelyben Ön egyebek mellett a szexualitás mai társadalmi helyzetéről is beszélt. Össze tudná foglalni az interjú lényegét?

Meg kell különböztetnünk egymástól pápánk rendkívüli személyiségét, aki filozófus és spirituális teológus és magát a tanítóhivatalt. Hiszen egészen más alkatú pápánk is lehetne, aki nem filozófus, és egészen egyszerű módon nyilatkozna a hit legelemibb dolgairól. Mennyiben bír tekintéllyel a Szentatya személyes filozófiája és teológiája az egyház egésze számára? Úgy vélem, tanítása egészen meghatározó jelentőségű állításokat tartalmaz hitünk megértése szempontjából: így például részletesen beszél a testről, a személyről, a közösségről, és ott van még az a sok csodálatos dolog, amit az emberi munkáról vagy az isteni könyörületről mond (hogy csak néhány témát nevezek meg). Mindebben olyan megfontolások sorakoznak, amelyek közvetlenül a kinyilatkoztatásból származnak, és amelyeket minden hívőnek meg kell fontolnia. Nem azért, hogy a Szentatya enciklikáiból egységes tanítást állítsanak össze, hanem hogy nagyszabású intuíciói alapján kiindulópontokat nyerjenek az isteni kinyilatkoztatás újszerű átgondolásához. Az én szememben mindenekelőtt is a testre vonatkozó megállapítások tűnnek rendkívül fontosnak, mert még mindig és újra meg újra a platonizmus és a spiritualizmus különböző formái vesznek körül minket, amelyekhez az az elgondolás kötődik, hogy el kell hagynunk azt, ami testi, ami anyagi, és így a tiszta szellemiség szférájába juthatunk. A nem keresztény, kivált a keleti meditáció úgyszólván minden formája arra kényszeríti a meditáló személyt, hogy odahagyjon mindent, ami testileg kötött, így a fantáziát is, a konkrét fogalmakat is. És mindez élesen ellentmond Isten Krisztusban végbement megtestesülésének tanával: Isten minden szellemi vonásának meg kell testesülnie — egészen a test feltámadásáig —, és mindig is megtestesültként kell léteznie.

Az Újszövetség sohasem emelkedik a testi szféra fölé. De az, ahogyan az ember megéli testiségét, nagyon is rendezetlen, kivált ma. Mi, keresztények, mint már említettem, nem erőszakolhatjuk rá vonatkozó normáinkat egy ateista világra, de életünkkel megjeleníthetünk valamit, ami megközelíti az egész ember tisztaságát. Ennek pedig egészen lényegi összetevője a test szférája: „Az Ige testté lett.” Krisztus alapján az egész, testi létet élő emberben (és a testhez hozzátartozik a nemiség is) keresztény rendet kell kialakítanunk. És ez mindkét életformára igaz, a házasságra és a szüzességre egyaránt. Utóbbira — Jézus és Pál szerint — az embernek el kell szánnia magát, ha képes rá; ez azonban semmiképpen sem jelenti a testi vonások levetkőzését, azt, hogy a szellem szférájába menekülünk. Ellen-

kezőleg: a szüzesség a megtestesültség magasabb formája, olyan forma, amely a házasságnál szorosabban rokon a Krisztus-vőlegény és az egyház-menyasszony kapcsolatának ősképeivel.

Ez lenne a Krisztus és az egyház közötti „nem-feletti” szeretet gondolata, amelyről a Theodramatik második kötetében beszél?

Így van. Krisztus az eucharishtiában teljes emberi létét, és ekképpen teljes testiségét is az egyháznak ajándékozza. A nem vonatkozás természetesen nem tartozik teljes önátadásának szívéhez, de nem is rekeszthető ki belőle. A nemiség ugyanis az emberi természetiség belső, szerves része, és ezért nem vonatkoztathatunk el tőle. A kereszténység ezért nem engedi meg negatív aszkézis kialakítását (az esszénusok vagy a buddhisták módjára); testiségünket a maga egészében Krisztus rendelkezésére kell bocsátanunk, ahogy ő is átadta teljes testiségét az egyháznak. Az eucharisztia ugyan magasabb síkhoz tartozik, mint a házasság, amelynek Pál szerint a Krisztus és az egyház közötti — már említett — egység képmásává kell válnia, de az egyház szintén testi valóság, nem absztrakció, nem is merőben emberek közössége („nép”), és nem is pusztán önálló tagok („részegyházak”) összessége, hanem már Máriában ténylegesen szerves-testi valóság. Mária anya, saját testéből szüli meg Isten Fiát. Anyasága olyannyira lényegi és múlhatatlan, hogy a megfeszített Fiú egyfelől a szeretett tanítvány és ekképpen az egyház anyjává, másfelől éppen ezzel a saját menyasszonyává teszi. Mária mindkét szempontból az egyház középpontja. Az egyházat pedig „szepőlótelennek” (Ef 5,27) nevezzük, de csak Máriában lehet tökéletesen szepőlótelén. Ezzel pedig visszanyarodtam ahhoz, amiről már beszéltem: az egyház nem elvont valóság, csakis élő, testi létet élő személyek válnak részévé, akik annál inkább egyháziak (Órigenész „egyházi lélekről” beszél), személyes küldetésük, karizmájuk minél inkább áthatja az egyház egészének valóságát, például imádságuk vagy szenvedésük által. *Wer ist der Kirche?* [Ki az egyház?] című írásomban (amelyről Yves Congar azt mondta, hogy nem érti) azt a nézetemet fejtettem ki, hogy egy személy egyházi kisugárzása addig terjed, ameddig (teljesített) küldetése. Ha így gondolkodunk, Mária küldetése teljes egészében beragyogja az egyházat (a védőköpeny képe ezt szimbolizálja), és ehhez hasonlóan más karizmák kisugárzása is nagymértékben érvényesül az egyházban, gondoljunk csak Assisi Ferencre, aki a maga küldetésével nemcsak az ő nyomain járó szerzetesrendeket ragyogja be, hanem minden ferences szempontok alapján élő lelket is. Ferenc nem elvont idea, hanem valóság.

Görföl Tibor fordítása

BAÁN IZSÁK

Obláció – följajánlás

1978-ban született Komlón. Bencés szerzetes a bakonybéli Szent Mauríciusz monostorban.

Mindenki számára alapvető tapasztalat az *ajándékozás* öröme. Az öröm akkor tölti el az embert, amikor valaki másnak odaviszi (*ob-fero, oblatio*), odaadja azt, amit csak neki készített. Legmélyebb vágyaink egyike, hogy adhassunk; hogy munkákat, időnket, értékeinket valaki elfogadja. Az ajándék értékét pedig az határozza meg, hogy az ajándékozó személye, szeretete milyen mértékben van jelen benne. A saját kezünkkel készített apróság többet ér, mint a pénzért vásárolt értéktárgy. Emberi világunkban azok a legnagyobb ajándékok, amelyekben az ajándékozó és az ajándék elválaszthatatlanok, mint például két ember életszövetségben való egyesülése vagy a hősök, vértanúk életáldozata.

Mindennek forrása és értelme a Szentháromságban rejtezik. A szerető Atya öröktől fogva önmagát adja a tőle születő Fiúnak (Jn 16,15), a Fiú pedig elfogadva azt, mindent teljesen visszaad neki ugyanabban a szeretetben (1Kor 15,24). Kettejük egymás iránti szeretetének gyümölcse a Szentlélek, aki ajándékozás és elfogadás végtelen dinamikájának lehetőségét teremti meg. Istennél nincs különbség ajándékozó és ajándék között. A világ Isten lényegének túlradásából a Fiúban és Őerte születik (Kol 1,16). A teremtéstörténetet olvasva megdöbbenően világosan áll előttünk, hogy az ember, a Fiúban teremtett fiú (Ef 2,10) ezt az ajándékot az Isten szavába burkoltan, az ajándékozóval való teljes egységben kapja, mint ahogyan az anyatejből táplálkozó csecsemő sem tud és akar különbséget tenni az éltető ajándék és az édesanya között (Ter 1,26–31). A paradicsomi ember mindent Istenben és Istennel együtt birtokol: léte mezítelen, nyitott vászajándék a Teremtőnek.

A történet folytatása ugyanakkor azt mutatja be, hogy az ember nem marad meg ebben a kezdeti állapotban, hanem az ajándékozóról megfeledkezve szeretné kisajátítani magának azt, amit kapott (Ter 3,1–8). Elszakad léte forrásától, s önmagára utaltan a halál zsákmánya lesz. A következő jelenetben pedig már az 'áldozato' bemutató — tehát javait részben Isten nélkül birtokló — személy és a szuverén, emberi szemmel nézve hol kegyes, hol kegyetlen Úr állnak egymással szemben (Ter 4,3–5). Az *obláció* új jelentést kap: az ajándék teljességének elfogadása és az ember spontán önajándékozása helyett *áldozattá* változik, amely együtt jár a kisajátított létezésről való nehéz lemondással. E megváltozott viszonyban az Isten ajándékaiért — de már nem az isteni élet teljességéért — az ember mégiscsak adni akar valamit

válaszul. Föláldozza javainak zsengéjét, mint Ábel, vagy akár gyermekét is, mint Jefte (Bír 11,29–41), de többé nem tud egész létevel felelni az Ős-ajándékozónak.

Az eredeti kapcsolatot az Atyától mindent szeretetben elfogadó és Neki — a végsőig engedelmesen — visszaadó Fiú állítja helyre. Jézusnak nem csupán az „Istennel való egyenlőségről” (Fil 2,6), de végül magáról az életről is le kellett mondania. Teljes elhagyatottságában, szörnyű halálában „Krisztus az örök Lélek által önmagát ajánlotta fel szeplőtelen áldozatul Istennek” (Zsid 9,14). A Lélekben beteljesedett és általa tanúsított áldozatot az Atya elfogadta. Harmadnapra föltámasztotta Fiát a halottak közül, aki a feltámadásban kapott életre válaszolva Önmagát és a vére árán megváltott világot is az Atyának ajándékozta, a világra pedig kiárasztja áldozatának tanúját és egyben gyümölcsét, az Atya Szent Lelkét (ApCsel 2,33). Ezentúl a Fiúban a Lélek által lehetőség nyílik arra, hogy az ember befogadja Istent, s egész léte újra *obláció*, Istennek adott *ajándék* és egyben *áldozat* legyen Krisztus testében, az Egyházban.

Az obláció a személytől teljes Istenre hagyatkozást kíván. Ennek egy lehetséges útját — az ószövetségi áldozat logikáján túl lépve — a sivatagi szerzetesatyák iskolája tárja elénk. Ők saját tapasztalataikon keresztül tanulták meg, hogy a böjt, a virrasztás és a zsoltározás önmagában még nem elég. Nem *valamit*, vagyis nem önmegtagadásunkat, jócselekedeteinket, imádságainkat kell adnunk Istennek arra várva, hogy Ő is *valamivel*, egészséggel, sikerrel, boldogsággal jutalmazzon minket. Ha Isten teljességének akarunk részesei lenni, *egész önmagunkkal* kell színe elé állnunk. Ez egyet jelent az engedelmesség és az alázat tanulásával, a bűneinkkel való szembenézéssel és bűnös voltunk elfogadásával, hiszen bűneinken kívül semmit sem adhatunk Istennek. Ő azonban éppen a bűneinket kéri, azokra kínál gyógyulást.

Az obláció azt jelenti, hogy mielőtt bármit adnánk, meg kell tanulnunk elfogadni a minket mindig *előbb szerető* Isten ajándékait: a megváltást és vele magát az ajándékozó Krisztust. Sőt, valójában egyedül nyitottságunk és elfogadásunk az, amit adhatunk. „Akik felfogják, hogy mennyire szeretik őket, azok válnak képessé az egyre nagyobb szeretetre” (Szent Bernát). E nélkül olyan asszonyhoz lennénk hasonlóvá, aki fogadás nélkül akar szülni. Minden emberi önfelajánlás feltétele és legmélyebb értelme az, amit a János evangélium a „megmaradni” (*menein*) szóba sűrítve fejez ki: Az Atyában a Lélek által megmaradó Fiú (Jn 10,38 párh.) mintájára és kegyelméből az Isten szeretetében, a felé irányuló dinamikus nyitottságban és szeretetben élni. Éhezni és jóllakni Krisztus testének vételével (Jn 6,56); szomjazni és befogadni Igéjét (Jn 5,38); a szeretetben gyökeret verve az Atyával közösségben járni (Jn 15,9).

Oblációnk tehát kevésbé tevékenység, mint inkább *befogadás*. Saját áldozatunk valójában nincs is — az egyetlen, mindenkorra érvényes áldozat Krisztusé, amihez hozzátenni semmit nem tudunk. Mégis beszélhetünk valódi áldozatról, amennyiben szegénységünket és bűneinket elfogadva rádöbbenünk, hogy rászorulunk a megváltásra, s a magunk részéről nem könnyű igent mondunk annak halálára és áldozatára, aki szeret minket, és akit mi is szeretünk. Minden emberi önátadás legtisztább példája az Igét befogadó Mária Igenje a Fiú megtestesülésére az angyal előtt (Lk 1,38) és halálára a keresztnél (Jn 19,25). Mária mindenkor Jézus vérének könnyezi — áldozata és szenvedése a Fiú áldozatával egy.

Az obláció következménye bizonyosan nem lehet valamiféle érdem, erény vagy létbiztonság. Kérdéses volna annak az ajándékozónak őszinte szeretete, aki tette viszonzásaként saját magának várna juttatásokat. „Eltávolodnak az igaz élet becslésétől azok, akik azt várják, hogy jócselekedeteikért — akárcsak a leg súlyosabb szolgásgért — Isten őket a legfőbb jutalmakkal fogja kitüntetni, mintha maga az Isten szolgálata nem éppen a boldogság és a legfőbb szabadság volna” (B. Spinoza). Az ajándékozó jutalma a megajándékozott öröme. Ám az obláció esetében jutalom helyett inkább a följánlottság *gyümölcseiről* beszélhetünk. Szőlővesszőkként, az Atya által gondozott szőlőtőn maradván nem teremhetünk más gyümölcsöt, mint amit maga a szőlőtő: Krisztus (Jn 15,1–8) szeretete terem. Istennek adott életünk termékenysége — a világ megváltása, megszentelése, végső soron az Atya megdicsőítése által — a Fiú áldozatából fakad. Cselekedeteink, bűntünk, imádságunk egyedül így, Krisztus küldetésébe ágyazottan nyer értelmet. Ő kereszthalála és föltámadása által az Ádám elvesztett isteni életben részesít minket, hogy áldozatunk a világ üdvösségére szolgáljon, s így megtisztult, szent népet, új emberiséget ajándékozhatson az Atyának, melynek tagjai tettel és ajakkal dicsőítik Őt, minden ajándék forrását. Oblációnk Krisztusban így kap naponta végtelen távlatokat, s így válik valóban újszövetségi áldozattá, a dicséret áldozatává, melyet Jézus által mutatunk be az Istennek (Zsid 13,15).

KYOTÓBAN TAVASZ

Krasznahorkai László: *Északról hegy, Délről tó, Nyugatról utak, Keletről folyó*

„Amit az ember imaginációjába helyez, azzá alakul.”

(Hamvas Béla: *Mágia szutra*)

Meghökkentőnek tűnhet a következő bejelentés, noha nem szeretne az lenni: olyan könyvről lesz szó, melyet nem lehet kétszer elolvasni. Ennek ellenére az olvasó mást sem akar, mint másodszor is elolvasni, sőt harmadszor is, negyedszer is, újra meg újra. Pedig Krasznahorkai László könyvének a mottója (helyesebben a könyv tengelye, a könyv köldöke, a könyv szíve) a következő mondat: „Senki nem látta kétszer.”

Krasznahorkai László regénye szokatlan regény; ám ha jól meggondoljuk, lényegében minden nagy mű egyszeri és megismételhetetlen, tehát egyedülálló, következőképp „szokatlan”. Ezért mondjuk inkább így: Krasznahorkai László regénye kalandregény. Egy nagyon érdekes, felszabadítóan izgalmas kalandregény, melynek alapotívuma (akár egy kriminek!) a keresés. Valahol, valamikor felvillan az emberben egy tökéletes kert képe, és mindjárt utána felbred egy szorongató hiányérzet is, mely arra ösztönzi őt, hogy ezt a legszebb kertet feltétlenül meg kell keresnie. Az *Északról hegy, Délről tó, Nyugatról utak, Keletről folyó* című regényben Genji herceg unokája, ez a titokzatos, megfoghatatlan, fuvaltszerű álomalak az után a kert után nyomoz, melyről csupán egyetlen kép van lényeg legmélyén elrejtve, de amelynek a létezéséről szentül meg van győződve. Egyáltalán nem biztos, hogy sikerül megtalálnia, de minden bizonnyal meg lehet találni ezt a kertet, ezért feltétlenül, mindenképpen nyomozni kell utána, keresni kell, meg kell próbálni felkutatni.

A regény az egyik legmegrendítőbb, legköltőibb magyar regény. Alapmotívuma többféle jelentésben is a keresés. Genji herceg unokája ezer év után visszatér Kyotóba, a régi császári városba, és egy rejtélyes kert után nyomoz. A kíséret, az alkoholtól bűzlő testőrök azt keresik, aki rájuk volt bízva, de akit elveszítettek szem elől: a herceg unokáját. Egy félholtra vert állapot, „egy fajtájára nézve már meghatározhatatlan, véres csatákban úszó, csapzott, elgyöngült, csontig soványodott s a végtelenségig kimerült szerencsétlen kutya” a végső békét keresi egy ginkgófa törzsénél. (Persze, van-e, lehet-e végső béke egy agyonvert kutya számára?) És az olva-

só is keres: a miértjeire kapható lehetséges válaszok után kutat.

Genji herceg unokája, ez a törekeny alkatú, kivételesen érzékeny, rendkívül szép ifjú, a lényébe rejtett kép után kutatva egy kihalt külvárosba érkezik, egy elhagyatott kerületbe, délkeletre Kyotótól. A helyes irányt kutatva körbetekint, de senki nincs az utcácskákon, aki útbaigazíthatná, a házak csendesek, elmentek a lakók, „mind elment, mind egy szálig”. Az érzéseire hagyatkozva indul meg a keskeny, rövidke utcákon, bambuszágak és fenyőlombok oltalma alatt. A dombra épült házak között járva az ifjú egyre feljebb és feljebb jut, az utcácskák „egy ideje egyértelműen felfelé vezetnek” (s ez finoman azt is jelzi, lényegében egy szellemi kalandról szól majd ez a történet, egy befelé irányuló keresésről), mígnem végül egy elhagyatott buddhista kolostorhoz érkezik. Rajta kívül csak a szelek járnak erre, más nem. Genji herceg unokája a Buddha szent ereklyéit őrző ezeréves pagoda főbejárata előtt füstölőt gyújt, lehajtja fejét, és imát mond.

Az arány, a rend, a mérték ősképe a lelke legmélyén őrzi az ember. Egy képet hordoz magában a nyugalomról, a békéről, a derűről, és ezt a nyugalmas, békés, derűs életet keresi aztán a világban az, akiben a nyers valóság keserű megtapasztalása nem tompítja el a kellő érzékenységet. A rendkívül törekenynek tűnő, ám elpusztíthatatlanul örök érzékenységet. Werner Heisenberg írja, hogy ha egy napon kimerül „a mágneses erő, amely felé a nyugati ember iránytűje mutat — és mi más lenne ezen erő forrása, mint a lényegi rend? —, akkor iszonyatos dolog történik az emberiséggel”. Ez a lényegi rend az, ami az anyagi és az erkölcsi világot is összetartja, nélküle a rendetlenség, a terméketlen káosz az úr mind a kinti, mind a benti világban. Ez a rend azonban a ráció számára hozzáférhetetlen: megérteni nem tudjuk, csak elképzelni. A tökéletes szépségű kertről őrzött képhez talán valamivel közelebb juthatunk a hermetikus hagyomány módszereivel, közülük is elsősorban talán az imagináció fogalmának segítségével. Jakob Böhme szerint az imaginációban, az „életképzetben” őrzött kép az a belső minta, amely a világ formálásának alapját képezi: Isten a maga képére teremtette az embert, önmaga belső lényegének kivetítésével. Előbb volt tehát a szó, az elképzelés, és csak utána a teremtés, a megvalósulás. Tudatosan vagy tudatlanul, de az ember életét is a lelke mélyén hor-

dozott képek befolyásolják. Az ember tulajdonképpen azzá válik, amit imaginációjába, „élet-képzeletének gyűjtőpontjába” helyez.

Igen figyelemreméltó mozzanat a regény kompozíciójában: az *Északról hegy, Délről tó, Nyugatról utak, Keletről folyó* a második fejezettel, a második „énekkel” kezdődik. Szinte látjuk, ahogy ezen a szöveg helyen máris tolongani kezdenek az interpretációs stratégiák: olyan befejezetlen regény, amelynek nem a befejezése hiányzik, hanem a kezdete? A könyv fűlszövege szerint ez az első fejezet (az első ének) nagyon is létezik, csak éppen egy másik térben, és a regény „minden mondata ebből a másik térből meríti erejét”. A teoretikusok a fejüket vakargatják. Azt hihetnénk talán, mondja egyikük, hogy Murasaki 1010 körül írt regényére, a *Genji monogatari*ra kell gondolnunk: hiszen a regénynek nagyjából a közepén értesülünk róla, hogy a kolostor szutratárában őriznek is belőle egy igen értékes példányt! Valamivel szellemesebb gondolat jut eszébe aztán egy másiknak: lehetséges, hogy az első ének helyére magát az egész művet kell behelyettesíteni? Hogyan is volna ez akkor? Lássuk csak: a regény első fejezete maga a mű, amelynek az első fejezete szintén maga a mű, amelynek az első fejezete szintén... vagyis ahhoz, hogy az első fejezetet elolvassuk, el kellene olvasnunk az egész könyvet, és utána kellene folytatnunk a művet a második fejezettől... csak hogy az első fejezetnek megfelelő egész könyv szintén a hiányzó első fejezettel kezdődik, tehát ehhez szintén el kellene olvasnunk először az egész művet, vagyis ez megint visszautal magára az egészre... és így tovább... (Az önmaga által keltett örvénybe kerülve az irodalom elképzelt teoretikusa számára megvilágosodna ezen a ponton: „csak az egész van, és nincsenek részletek.”) Anélkül, hogy folytatnánk az efféle játszadozást, a magyarázatok sűrűjéből emeljünk ki egy utolsót: a regény első éneke eszerint nem lehet más, mint a lélek mélyén őrzött kép a tökéletes kertről. A rend, a biztonság, a béke belső mintázata, a teremtettség tökéletességének hibátlan lenyomata. Az első ének a legmagasabb rendű szépség helye; maga a hiányzó kert.

Krasznahorkai László előző regényének, a *Háború és háború*nak fontos epizódja volt a gibraltári fejezet, melyben arról volt szó, hogy Amerika felfedezésével a világ addig ismertnek hitt határai leomoltak: attól kezdve Gibraltár nem a semmire néz már, hanem a végtelenre. Később ennek beláthatatlan következményei lettek, ugyanis a világ határaival együtt az igazolható állítások is eltöröltettek, úrrá lett feletünk a bizonytalanság. A *Háború és háború* a re-

ménytelenység regénye volt, mivel a végkicsengése az, hogy a romlást semmi nem akadályozhatja meg. Ezzel szemben az *Északról hegy, Délről tó, Nyugatról utak, Keletről folyó* az újra megtalált bizonyosság regénye. A harmincnegyedik ének leszámol a végtelen fogalmával: a végtelen a valóságban nem létezik, a végtelen pusztán elméleti absztrakció. A valóság véges, „a végtelent kizárólag konstruálni tudjuk”, a végtelent „csak velejeig gonosz, elvetemült, s valójában egy játékba, s nem a valóság kutatásába belefelejtkezett, úgynevezett elméleti matematikusok absztrakt szerkezetek konstruálásával merték állítani”.

A szám az anyagi világ bázisa és a szám vezethet át az érzékfölötti világba is, mondja Hamvas a Püthagoraszról írott esszéjében. Az arány és a mérték biztosítói a számok, a hieratikus orpheuszi szám jelenti a kulcsot az egész világhoz. Ha végtelen számokról kezünk beszélni, az arány és a mérték elveszik. A nyugalom, a derű és a rend ősképe elhomályosul, és csak a rettenetes hiányérzet marad a helyén. A *Északról hegy, Délről tó, Nyugatról utak, Keletről folyó* harmincnegyedik fejezete ezért bánik el oly könnyörtelenül Georg Cantorral és a végtelen teóriát kidolgozó többi elméleti matematikussal.

Lehet, hogy nem tudunk többet tenni az életünk során, mint keresni, keresni a kertet, melynek a képét mélyen magunkban hordozunk. Talán nem is az a legfontosabb, hogy megtaláljuk, hanem csak az, hogy ne feledjük el. Hogy mindvégig magunkban hordozzuk ezt a kertet, akármerre járunk, és így ott legyen velünk, bárhová is vet a sors. Genji herceg unokája, ez a „rendkívüli szépség”, akinek a tekintete „valóban lenyűgözte azt, aki megpillanthatta”, végig magával hordozza a képet, olyannyira, hogy végül szinte eggyé válik a kerttel: ő maga lesz a kert, ő maga lesz a valósága annak, „hogy az emberi érzékenységnak, az együttérzésnek és a részvétnek, a kíméletnek és a jóindulatnak, a tapintatnak és az alázatnak, az emelkedettségnek és a nagyra hivatottságnak van világa a földön”. Ezért talán biztatónak is érezhetjük, hogy a regény végén Genji herceg unokája, lényében a tökéletes kert hordozva, eltávozik Kyoto felé, vissza a városba, „ahol most éppen nagy baj volt valahol”.

A regény címe egy hagyományos buddhista kolostor elhelyezkedésének rituális szabályára utal. Egy ilyen kolostorban, pontosabban egy ilyen kolostor félreeső szögletében van elrejtve az a kert, amely „a szépségnek tovább már süríthetetlen koncentrációját” jeleníti meg. Ez a kert nem látványos, nem kápráztató, nem lélegzetelállítóan rendkívüli, éppen ellenkezőleg:

„egy egészen kicsi kert, a világ legegyszerűbb kertje, egy utánozhatatlan, megismételhetetlen, lélegzetelállító alkotás”. A regény pontosan leírja a kert fekvését, a talaj felszínét benőtt mohaszőnyeget, a koronájukat egészen magasba tartó nyolc hinoki-ciprust. Továbbá pontosan, a tudományos nyelvhasználat precizitásával leírja a talaj összetételét, a keletkezését és kialakulását is, a mohaszőnyeg és a ciprusok születésének számtalan „isteni véletlen” által befolyásolt körülményét, a különféle erők „kifejezhetetlenül bonyolult és felmérhetetlenül komoly játékát”, mely ennek a kertnek a létrehozását eredményezte. Ezzel a mágikus leírással a regény tulajdonképpen *beleírja* a világba ezt a kertet, a tökéletes szépség kertjét, a szépség e diadalmos üzenetét. És ettől kezdve — akár Genji herceg unokája — a regény is eggyé válik a kerttel: maga lesz a megtalált kert, a bennünk hordozott kép valósága. Ezért érzi az olvasó a mű végére érve, hogy nem szabadna ugyan (mert *senki nem lát-*

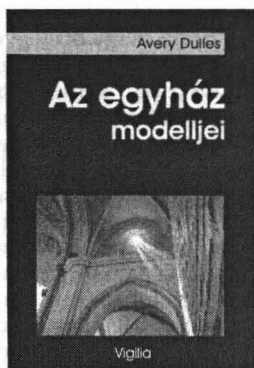
hatja kétszer!), de mégis újra el kellene olvasnia a regényt, másodszor és harmadszor és negyedszer is, újra meg újra...

Az örökös ismétlődésekből álló rítus lényegében nem más, mint a tökéletességhez vezető út. Ahogyan Krasznahorkai László a japán esszéjében mondja: „a milliószer és milliószer végigvezetett gyakorlat (...) teremti meg a tökéletest mint eszményt, a bizonyosságot, hogy a lezáratlan mozdulat távlatában, egy elérhetetlen ponton, *ott* a tökéletes” (*Megőriülni a Paradicsomban*).

Lehet, hogy a keresés a legtöbb, amit tehetünk. Annak a képnek a keresése, melyet milyen magunkban hordozunk. Nem tudjuk, hogyan került oda, ki és mikor helyezte belénk, de ott van legbelül, és nem szabad cserbenhagynunk. (*Magvető*, Budapest, 2003)

DANYI ZOLTÁN

ÚJ KIADVÁNYAINK



Avery Dulles: Az egyház modelljei

Ára: 1.800,- Ft

Elisabeth Kübler-Ross – David Kessler:

Élet-leckék

Ára: 1.600,- Ft

Terri Apter: A magabiztos gyermek

Ára: 1.600,- Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban:
1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.; Telefon: 317-7246; 486-4443;
Fax: 486-4444; Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

HARALD ZIMMERMANN: A KÖZÉPKORI PÁPASÁG

Harald Zimmermann könyve — több mint egy évtizeddel első megjelenését követően — Bagi Dániel fordításában és Katus László szakmai ellenőrzésével, valamint a magyar kiadáshoz készített előszavával immáron hazánkban is hozzáférhető az Orbis Universitatis – Történettudomány sorozat újabb köteteként.

A szerző, aki a középkori pápaság történetének egyik legtekintélyesebb szakembere, Budapesten született 1924-ben, erdélyi szász szülők gyermekeként. Miután bécsi egyetemi tanulmányait teológiai és történettudományi doktorátussal zárta, a saarbrückeni és a tübingeni egyetemen tanított. 1999 óta a Pécsi Tudományegyetem díszdoktora és rendszeres előadója. Jelen munkája is az egyetemi oktatómunka gyümölcse: egy forrásfeldolgozó kurzusból és szemináriumából született.

A pápaság történetéről napjainkig számos monográfia látott már napvilágot (például Gergely Jenő: *A pápaság története*. Bp., Kossuth, 1999; Battista Mondin: *Pápák enciklopédiája*. Bp., SZIT, 2001), ám ennek ellenére az alább ismertetett kötet egyedülálló vállalkozás, hiszen célja a pápaság középkori történetének bemutatása a pápai történetírás tükrében.

Zimmermann professzor könyvének alapja a pápaság első évezredi történetének legfontosabb forrása, a *Liber pontificalis*, mely Rómában, a Kúriában készült, s az egyes pápák életét, az egyházi hierarchia csúcsán eltöltött éveik eseményeit mutatja be a kezdetektől a középkor végéig. Mivel a *Liber pontificalis* nem egyetlen szerző alkotása, így nem is egységes, egyenletes munka: néhány pápáról részletesen szól, másokról ellenben csak néhány adatot közöl. Írása időnként abbamaradt, ám a későbbi szerzők a hiányzó életrajzokat utólag igyekeztek pótolni, az időközben keletkezett különféle feljegyzések, elbeszélések és a pápaság egyéb történetírói munkáinak felhasználásával.

A könyv érdeme, hogy mindazt, amit a *Liber pontificalis*-ból megtudunk az egyes pápákra vonatkozóan, azt összeveti egyéb forrásokkal, melyek segítségével még teljesebb képet kapunk egy-egy pápa működéséről. Ebből az összevetésből kiderül, hogy Rómában mit tartottak fontosnak elmondani egy-egy Péter-utód életéről, tevékenységéről, s mindezt hogyan tárták a kortársak és az utókor elé; valamint miről hall-

gattak a Kúriában. Példának okáért álljon itt egy érdekesség. A pápai életrajgyűjteményben nem szerepel Kis Pippin frank királynak az egyházi államot megeremtő adománya, erről csak a későbbi császárok megkoronázásukkor kibocsátott megerősítő okleveleiből értesülünk, valamint a *Liber pontificalis* egy későbbi pápai életrajzában említi az eseményt. Szintén frank forrásból és a pápai levelezésből ismerjük azt is, hogy II. István pápa (752–757) Saint-Denis-ben ünnepélyesen felkente és a „patricius romanorum” címmel tüntette ki a frank uralkodót. Végigolvasva a könyvet, képet alkothunk a középkori pápaságról, bepillantunk a városi pártharcokba, a pápák és az ellenpápák küzdelmeibe. Mindezek mellett betekintést nyerhetünk a középkori pápai történetírásba, annak értékébe és értékelésébe is.

A 240 oldal terjedelmű kötet huszonegy fejezetre oszlik. A könyv végén a középkori pápaság névsora olvasható I. Szilvesztertől VI. Sándorig pontificatusuk évszámával, illetve forrás- és irodalomjegyzék, valamint a könnyebb tájékozódás elősegítésére névmutató is található. (*Gondolat – Janus*, Budapest, 2002)

PETRÁS PÉTER

JEAN AMÉRY: TÚL BŰNÖN ÉS BŰNHŐDÉSEN

Mit kell vajon értenünk Montaigne összegyűjtött írásainak címe alatt: *Essais*? Maga a mű célja és eredménye a kísérletnek vagy — végrehajtója? Az új műfaj, az esszé vajon saját magán kísérletezik, vagy valami egyéb, valami külső és nem szövegszerű dolog feltérképezésével próbálkozó esszé a kísérlet?

Még ha nem is könnyű válaszolni erre a kérdésre, az biztosnak látszik, hogy Jean Améry esszékötete, a *Túl bűnön és bűnhődésen*, mely az „Egy letépt ember kísérletei a felülkerekedésre” alcímet viseli, úgy vezeti vissza az esszét saját eredetéhez, hogy elvezeti: a könyvet a fenti kérdéslehetőségek közül egyik sem nyitja meg előttünk. Bár az esszé itt végre csakugyan nem akar semmi egyéb lenni, mint kísérlet, olyan értelemben az, hogy most egyszerre cselekvő reflexióvá válik, szellemi küzdelemmé „egy letépt ember” méltóságának visszaszerzéséért.

Az 1966-ban német nyelven megjelent könyv a szerzőt, aki egy osztrák zsidó család sarja és csak később, a háború után veszi fel francia írói

nevét, az „első generációs” holokauszt-túlélők olyan alakjai közé emeli, mint Paul Celan, Tadeusz Borowski, Primo Levi, vagy mint az írónemzedék utolsó még élő tagja, Kertész Imre. További jelentős művei a *Lefeu oder der Abbruch* (1974), egy esszéregény, mely egy Párizsban dolgozó festő történetét telíti a holokauszt reflexiójával, és a *Hand an sich legen* (1976), egy nagyesszé, amely az öngyilkosság kérdésével foglalkozik.

De miféle csele ez a reflexiónak, mely segít a Simone Weil-i *malheur* értelmében szerencsétlenségtől sújtott túlélőn mint „baleseti” egzisztencián, ugyanakkor a hatvan évvel ezelőtti eseményekhez és egyben egy metatörténeti állapothoz az egyetlen lehetséges viszonyulás? A könyv öt esszét tartalmaz. A *szellem határán* az Auschwitzba hurcolt értelmiségiek helyzetét elemzi, s arra jut, hogy ott, ahol a dolgok és az emberek nyers testi erejükre és anyagszerkezetükre redukálódnak és a szavakból elillan minden referencia, mely nem a tábor fizikai valóságához köti őket, a „szellem” és az „esztétikai halál” 19. századi fogalma érvénytelen, és a fizikumában megjelenő értelmiségi fogolytársai közt a legszálnakosabb. A *kínvallatás* a tortúrának alávetett személy megbélyegzettségéről és a világba vetett eredendő bizalmának elvesztéséről szól. A *Mennyi haza kell az embernek?* a lágerlakó számkivetettségéről és a második világháború utáni nyugati társadalmakban élő ember gyökértelenségéről mutatja meg, hogy egy töről fakad és voltaképpen mindkettő ugyanaz a hazátlanság. Merész, némelyeket bizonyára könnyen megbotránkoztató írás a *Ressentiment-ok*: tapasztalva az akkori nyugatnémet társadalom nagy részének jó lelkiismeretét, a megbocsátást megtagadó és a felejtéssel szemben való makacs ellenállást hangoztató esszé a bűnös szolidaritását a szenvedésben: szembesülését saját bűnével a megbocsátás elengedhetetlen feltételévé teszi. Az utolsó darab, a *Zsidóságom vállalásának kényszere és lehetetlensége* a túlélő, egy identitását veszített és mégsem asszimilált, végül majdnem teljesen kiirtott kisebbséghez tartozó egyén igazi katasztrófáját a címben megfogalmazott paradoxonban látja. Öt esszé — öt kísérlet.

De más neve is van az emberi méltóság utáni váagnak. Létezik olyan szenvedés, mely gyökértelenné és idegenné tesz bennünket embertársaink között, mert mérhetetlen tudást eredményez. Ezért nem valamiféle tudás megszerzésére irányulnak Jean Améry kísérletei, hanem a *testvéri megértés* vágyától vezetve éppen saját mérhetetlen tudásunk megértésére és megosztására. Egyszerre céljuk a megértés és a

megértetés. Öt esszé — öt kísérlet: talán azért mondhatóak máris sikeresnek, mert már maga a reflexió is visszaszerzett erő és méltóság. (Ford. Blaschik Éva; *Múlt és Jövő*, Budapest, 2002)

AMBRUS GÁBOR

SZILÁRD LÉNA: ANDREJ BELIJ ÉS AZ OROSZ SZIMBOLISTA REGÉNY POÉTIKÁJA

Szilárd Léna második magyar nyelvű könyvének főhőse, az orosz szimbolizmus fiatalabb nemzedékéhez tartozó Andrej Belij költőként, regényíróként és irodalomteoretikusként egyaránt jelentős életművet hagyott maga után. A szerző figyelmének középpontjában Belij prózája áll, melyet sajátos, a bevezetésben részletesen bemutatott módszerrel vizsgál. Az első hermeneutikai szint, a „close reading”-re emlékeztető aprólékos szövegértelmezés alsó lépcsőfoka után az elemzés egyre magasabb absztrakciót kíván, s először az egyes műtől a kor szellemének megértése felé, később a műben manifesztálódott archetípus felkutatása felé, végül pedig a műalkotás háttérében felsejlő ritus tudatosítása felé tart. Az értelmezési szintek egymásba fonódva, egymást áthatva jelennek meg a könyvben, elkülönítésük szinte szerzőtársi aktivitást kíván a befogadótól.

Szilárd Léna olvasási módját figyelemmel kísérni önmagában is élményt jelent. A második szinten a monográfia prózatörténetként is felfogható, mely lépésről lépésre vezeti el olvasóját Dosztojevszkij mítoszregényétől és a csehovi izomorf szövegalkotási elvtől Merezkovszkij, Brjusov és Szologub regénykísérletein át egészen Andrej Belij experimentális prózájáig, hogy azután az avantgárd regények felé való rövid kitekintéssel jelezze még a Belij utáni prózaírás fő törvényszerűségeit is.

Az elemzés harmadik szintjén vizsgálja a szerző azokat a mitológéákat, amelyek az egyes művek háttérében állva azok „ezoterikus”, sokszor az olvasó számára külön felkészültség nélkül nem is érzékelhető jelentéssíkját alkotják. Így például az *Orosz szimbolizmus Dante-kódja* című fejezetben bemutatja, hogyan vált a reneszánsz mester alakja a szimbolista diskurzusban a rózsakeresztes beavatás „lovagi útjának” emblémájává, s hogyan tettek szert a Dante-kép egyes részletei emiatt sajátos jelentéstitűbbletre. Az utóbbi években publikált archív dokumentumok révén ma már közismert a különböző okkult eszmerendszerek hatása az orosz szimbolizmus vezető alakjainak világlátá-

sára, mely azután egyaránt manifesztálódott művészi gyakorlatukban és mindennapi életükben. A könyvből olvasható elemzések azonban, azon felül, hogy legalább tíz évvel a fent említett dokumentumok közzététele előtt születtek, más szempontból is megőrizték aktualitásukat. Arra tanítják meg az olvasót, hogyan fejthető fel mindez magából a szépirodalmi műből, hogyan nyílnak meg az értő szem előtt a szöveg eladdig rejtett, ezoterikus rétegei.

Szilárd Léna végül az értelmezés negyedik szintjén Belij alkotásait a szakralitáshoz, a transzcendens normához való viszonyuk összefüggésében vizsgálja. Bemutatja, hogyan vetette el Belij a Dosztojevszkij által létrehozott regénytípus orthodox keresztény alapokon nyugvó axiológiai rendszerét, s hogyan jutott el, az új való-lási tudat keresésének éveit után ahhoz a regénymodellhez, amely szimbólumrendszerével és hierarchikus jelentésszerkezetével adekvát módon engedi testet ölteni szerzőjük sajátos, gnosztikus alapokon nyugvó „duo-pluro-monizmusát”.

A könyv, melynek megjelenése a magyar nyelvű irodalomkutatás komoly eseménye, az olvasót nem csupán új információkkal gazdagítja, hanem a problémakör alkotó továbbgondolására is ösztönzi. (*Széphalom Könyvműhely*, Budapest, 2002)

ALEXANDROV ANDREA

A SORSUNK. ANTOLÓGIA

1941 és 1948 között jelent meg Várkonyi Nándor szerkesztésében ez a kitűnő pécsi folyóirat, amelynek legszínvonalasabb, legérdekesebb írásait most Tüskés Tibor válogatta egybe. És ez így méltó és igazságos, hiszen ugyanolyan önfeláldozó lelkesedéssel és tudással fáradozik Pécs irodalmi központtá tételén, mint annak idején Várkonyi Nándor tette, akinek szerkesztői munkásságát és irodalmi elveit Tüskés külön tanulmányban is méltatja.

A Sorsunk nem előzmények nélkül indult el. Pécs szellemi életének meghatározója volt a tíz esztendővel korábban szervezett Janus Pannoni (a háború után Batsányi János néven újra működő) Társaság. Várkonyi pedig olyan személyiség volt, akinek szellemi kisugárzása sok jelentős korabeli író és gondolkodót érintett meg. (Elegendő Németh Lászlóval és Weöres Sándorral tartott kapcsolatára utalnunk.) Teljesen érthető, hogy hívó és kérő szavára szinte a teljes korabeli magyar írói társadalom megmozdult, s a Sorsunk az egyik legszínvonalasabb folyóirattá vált, s az maradt a háború után is, egé-

szen elnémitásáig. Várkonyi Nándornak különleges érzéke volt az ellentétek elsimítására: lapjában együtt szerepeltek népiek és urbánusok, és kitűnő érzékkel figyelt föl a tehetséges fiatalokra, akik közül jó néhányan a Sorsunkban kezdték később magasba ívelő pályafutásukat (Fodor András, Mészöly Miklós, Rákos Sándor, Simon István). Érdeme, hogy figyelemmel kísérte a szomszédos országok irodalmát, a háború után rendszeresen adott hírt az erdélyi és jugoszláviai magyar irodalom eseményeiről.

Az antológia szerkesztője a legjobb módszert választva időrendben mutatja be a folyóirat egymást követő évfolyamainak időtálló írásait. Természetes, hogy az első években a valamiképpen Pécshez kötődő írók kaptak nagyobb szerepet, de műveik akár a Magyar Csillagban is megjelenhettek volna. A rokon művészeti ágak jelentékeny alkotóinak írásai pedig azt bizonyították, hogy a Sorsunk az egyetemes magyar művészet képvtelére is vállalkozott. Rendkívül tanulságos Martyn Ferenc francia és magyar festői törekvéseket párhuzamosan bemutató tanulmánya, vagy Demény János írása Veress Sándor zeneszerzőről.

Hamvas Béla esszéi rendszeresen jelennek, és éppen róla írta Demény János, hogy az új kulturális világrend egyik „kristályosodási pontja”. De jelen volt Illyés Gyula, Németh László, a mára szinte elfeledett, épp Tüskés Tibor által méltatott Fábián István, a Nyugat szinte teljes harmadik nemzedéke, élen Weöres Sándorral, az idősebbek közül a szerkesztésben tapasztalatait kamatoztató Bárdosi Németh János egy másik dunántúli tájegység képviselőjében, a papköltő Kocsis László, a Várkonyi Nándornak irodalomtörténete írásakor is segédkező Harcos Ottó, s hosszan lehetne folytatni a névsorolvasást annak bizonyosságául, hogyan lett a Sorsunk országos lap. A szerkesztő minőség-érzékének bizonyítéka, hogy az utolsó évfolyamokban egyre nagyobb teret szánt az „újholdasoknak”, Jánossy Istvánnak, Lakatos Istvánnak, Mándy Ivánnak, Rába Györgynek, Vidor Miklósnak és a később tragikusan aláhulló Darázs Endrének.

Tüskés Tibor válogatásáról felsőfokban illenék szólni. Nemcsak nevek és művek, hanem folyamatok és szellemi törekvések is feltárulnak tevékenysége nyomán. A Sorsunk megérdemli, hogy ilyen gondos, hozzáértő válogatásban olvassuk újra közleményeit. (*Pannónia Könyvek*, Pécs, 2002)

RÓNAY LÁSZLÓ

MÁRCIUSI FOTÓK

A MEO-Kortárs Művészeti Gyűjtemény egy hónappal tovább, április 30-ig meghosszabbított kiállítása volt az első fotó-élményem márciusban. Hatalmas, a töviskoszorús Krisztust ábrázoló plakátok hirdették a városban Bettina Rheims és Serge Branily Krisztus életéről szóló, az egykori börtön épületének majd összes kiállítóterét elfoglaló, 85 fotóból álló kiállítását. Elmentem hát, ha másra nem, egy kis provokációra kíváncsian. Csakhogy még az is elmaradt.

Talán emlékeznek még néhány évvel ezelőtt a valaha a performansz és body art történetében fordulópontot jelentő bécsi akcionisták közé tartozó Hermann Nietsch tabukat feszegető és kiájtató kiállítására a Kiscelli Múzeumban, mely a keresztény rítusokat (szimbólumokat) dionüsi-ádákká alakító happeningjeinek dokumentumait mutatta be. Nietsch lehet szeretni, nem szeretni, a kiállítást el lehetett ítélni, lehetett szeretni, és rezignáltan még azt is lehetett mondani róla, hogy tulajdonképpen eljárt fölötte az idő... még ebben az esetben is véleményalkotásra provokálta a nézőt.

Itt, sajnos, még ezt sem mondhatom el. Aki látta valaha a *Jézus Krisztus szupersztár* című filmet, el tudja képzelni a fotókat is.

Nem állítom, hogy a divatfotónak az eredetileg modellként dolgozó Bettina Rheims nem mestere, és nyilvánvalóan nem véletlenül választotta alkotótársával közösen ehhez a sorozathoz a divatfotó eszközeit, szemléletét az olykor direkt giccsbe hajló képeken (nyilvánvalóan szándékosan, és ez önmagában nem is lenne baj), már csak a színek némileg ríktó jellegében is... de sajnos, nem lépett túl a hetvenes években már oly jól bevált „poszthippi”-szemléleten.

Ha a provokáció szándéka nem játszott is közre a képek létrehozásában (bár a reklámplakát nem épp erre enged következtetni), csupán, ahogy a tájékoztató szöveg mondja, a nyugati kultúra „alaptörténetét”, Krisztus életét kívánja ma érvényes eszközökkel bemutatni, egyébként nagyon helyesen az ótestamentumi alapok erős hangsúlyozásával, akkor a helyzet talán még rosszabb. Nem értem, hogy az egyébként jó konceptet, a moderm biblia pauperumot miért kellett a lehető legüresebb közhelyekkel megjeleníteni, és bár mindenki számára nyilvánvalóan láthatunk klasszikus festmények átírására, pózokra, beállításokra utaló jegyeket a fotókon, úgy tűnik, ezeket nem sikerült élő tartalommal megtölteni. És sajnos, a kiállítás nemhogy az ellenkezőjéről győződött volna meg, de csak alátámasztotta azt az érzésem, hogy a Bibliához, Jézus személyéhez való visszanyúlás minden-

hez kellő hitelt biztosítva mindig remek segítség krónikus ötlettelenség esetén...

Egészen más műfajban, de ugyanazon a médiumon, a fotón keresztül viszont nagy élményben volt részem az Iparművészeti Múzeumban. Egy fotóművészeti legenda, Robert Doisneau kiállítására a francia kulturális évad, a FranciArt keretében került sor márciusban, Lechner Ödön „majolikaházában”. Doisneau Gentillyben, Párizs egyik külvárosában született, és ezen negyednek vált krónikásává a két világháború közötti időszakról haláláig, 1994-ig. Hihetetlenül lírai szemléletű fotográfus volt, olyan, aki „témáját” saját részének tekinti — így nem igazán helytálló a „krónikás”-kifejezés, hiszen nem dokumentum, ám nem is igazán vizuális költészet az, amit művelt.

„Talán az a vágy hajtott, hogy magamévá tegyem az illanó látszatokat, vagy talán egész egyszerűen így fejeztem ki azt a boldogságot, hogy élek és mindent ilyen tisztán látok... Údvözültan tanultam alázatot ebben a folytonos színházban, a képi és az irodalmi reminiscenciákat ébresztő véletlen lehetőségek között... S hogy el ne tévedjek ebben a kavargásban, kitaláltam egy játékot, amelynek csak a humor és a tapintat szabhatott határt” — írta 1987-ben.

Doisneau szociális érzékenysége, empátiája, vagy ahogy fent említettem, „lírája” azonban lázadás, szándékos, kitervelt lázadás a világ és főként a 20. század történelme ellen. Életrajzából kiderül, hogy fokozatosan kibontakozó politikai anarchizmusa és pacifizmusa áll ezek mögött a szelíd, „külvárosi romanticizmusukban” átütő hatású képek mögött. Ugyanez a szelidség hatja át művészportréit is: Doisneau az élet szépségének védelmében kirobbantott forradalma.

Minden évben saját ünnepi üdvözlőlapokat készített, és részt vett, már idős korában „Franciaország kulturális térképének” létrehozásában is, mely a 20. század végi Franciaországot kívánta bemutatni állampolgárai számára, neves fotóművészek segítségével. Doisneau ezeken a színes fényképeken is a külváros iránti elkötelezettségéről tesz tanúbizonyságot.

A kiállítás pedig, a nézőnek teljes komfortérzetet biztosítva, tematikus koncepciója révén jól átláthatóvá és könnyen élvezhetővé tette a kiállított anyagot.

Bettina Rheims és Robert Doisneau... akár-hogy is próbálkozom, sehogyan sem összehasonlítható személyek, szemléletek és munkák. Az egyikük alkotásai mégis könnyűvé teszik lép-teinket, ahogy a 6-os villamos felé igyekszünk az Üllői úton.

BALÁZS KATALIN

SOMMAIRE

Relations entre le christianisme oriental et occidental

- ATHANÁZ OROSZ: Les relations de l'Église pré-byzantine avec le Saint-Sège de Rome
 MONIKA PESTHY: Le christianisme syrien
 ISTVÁN BAÁN: Entre l'Est et l'Ouest: Barlaam de Calabre
 ÁGNES DUKKON: Vladimir Soloviev, le philosophe de la „sainte harmonie”
 ■ Poèmes de Ida Makay, Lajos Parti Nagy et Olga Szedakova
 ■ Prose de Dezső Tandori et Sándor Tar

INHALT

Beziehungen zwischen dem östlichen und westlichen Christentum

- ATHANÁZ OROSZ: Beziehungen der früh-byzantinischen Kirche mit dem Heiligen stuhl von Rom
 MONIKA PESTHY: Das syrische Christentum
 ISTVÁN BAÁN: Zwischen Morgenland und Abendland: Barlaam von Kalabrien
 ÁGNES DUKKON: Wladimir Solowjow, der Philosoph der „heiligen Harmonie”
 ■ Gedichte von Ida Makay, Lajos Parti Nagy und Olga Szedakova
 ■ Prosa von Dezső Tandori und Sándor Tar

CONTENTS

Relationships between Eastern and Western Christianity

- ATHANÁZ OROSZ: The Contacts of the Early-Byzantine Church with the Holy See of Rome
 MONIKA PESTHY: The Syrian Christianity
 ISTVÁN BAÁN: Between East and West: Barlaam of Calabria
 ÁGNES DUKKON: Vladimir Soloviev, the Philosopher of the „Holy Harmony”
 ■ Poems by Ida Makay, Lajos Parti Nagy and Olga Szedakova
 ■ Prose by Dezső Tandori and Sándor Tar

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Munkatársak: GÖRFÖL TIBOR (Teológia), HAFNER ZOLTÁN (Szépirodalom), ROCHLITZ KYRA (Mai meditációk)

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Erdős András vezérigazgató

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma

Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja



Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. ÜLK, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP. VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 1 évre 2.040,- Ft, fél évre 1.020,- Ft, negyed évre 510,- Ft, egy szám ára 200,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 50,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 200 Ft

VIGILIA

SZEMLE

HARALD ZIMMERMANN
JEAN AMÉRY
SZILÁRD LÉNA

A középkori pápaság
Túl bűnön és bűnhődésen
Andrej Belij és az orosz szimbolista
regény poétikája
■ A Sorsunk. Antológia
■ Márciusi fotók

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Alexandrov Andrea, Ambrus Gábor, Balázs Katalin,
Petrás Péter és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- „Szálla alá poklokra”
- A vallási tapasztalat
- Modern irodalom és transzcendencia
- Kereszténység Kínában
- Fried István, Gánóczy Sándor,
Gömöri György, Heidl György tanulmánya
- Paul Claudel, Makay Ida,
Makkai Ádám, Pilinszky János,
Saád Katalin, Tandori Dezső,
Vörös István és Zalán Tibor írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425