

VIGILIA

2004/5



A summák világa

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: Aquinói Szent Tamás
teológiai summája és a Summa teológiája

KELEMEN JÁNOS: A skolasztika summái és Dante szintézise

PATSCH FERENC: Totalitás és fragmentáció

Kemény Katalin, Lábass Endre és Visky András esszéje
Balogh Márton prózái és Villányi László versei

SZENNAY ANDRÁS: Egy hosszú élet titka.
Franz König bíboros

Beszélgetés Benoît Standaert bencés szerzetessel

LUKÁCS LÁSZLÓ:	A töredék foglatatában	321
----------------	------------------------	-----

A SUMMÁK VILÁGA

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG:	Aquinói Szent Tamás teológiai summája és a <i>Summa</i> teológiája	322
KELEMEN JÁNOS:	A skolasztika summái és Dante szintézise	330
PATSCH FERENC:	Totalitás és fragmentáció. Mit jelent a „posztmodern”?	337

SZÉPÍRÁS

KEMÉNY KATALIN:	Ahol nem lehet házat építeni (<i>esszé</i>)	349
BALOGH MÁRTON:	Hon; Fa, gyökerestől (<i>kisprózák</i>)	357
ISKY ANDRÁS:	Útra kelni, zarándokolni (<i>esszé</i>)	362
VILLÁNYI LÁSZLÓ:	Bombázás; Fecske; Walkershofen (<i>versek</i>)	370
LÁBASS ENDRE:	A Fekete Kocsi emberei. Sir Thomas More, John Stow és egy reneszánsz embervadászat története (<i>esszé</i>)	371

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

BAKOS GERGELY:	Szavaktól a csöndig. Beszélgetés Benoît Standaert bencés szerzetessel	379
----------------	---	-----

MAI MEDITÁCIÓK

ROCHLITZ KYRA:	Törékeny találkozás	389
----------------	---------------------	-----

EGYHÁZ A VILÁGBAN

SZENNAY ANDRÁS:	Egy hosszú élet titka. Franz König bíboros (1905–2004)	393
FRANZ KÖNIG:	Krisztus egyháza legyen... (<i>Bánhegyi B. Miksa fordítása</i>)	395

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	396
---	-----

A 356, 369. és a 388. oldalon Balogh Márton tusfestményei

A töredék foglalatában

Néhány hónappal halála előtt Dietrich Bonhoeffer ezt írta a börtönből: „Szellemi létünk torzó marad. Minden azon múlik, életünk töredékében vajon meg lehet-e látni, hogy tulajdonképpen milyenek tervezték és gondolták el, és milyen anyagból jött létre.” Folyik a vita arról, hogy kik tudják egészben látni a világot: a teológusok-e vagy a filozófusok, a művészek vagy a természettudósok. A summák világát mára mintha a törmelékdombok váltották volna fel. A vita napjainkra odáig fajult, hogy már az is kérdésessé vált, lehet-e egyáltalán meglátni a világ egészét, sőt: létezik-e egyáltalán egységes világ? Vagypedig kődarabkák töredékes halmazát ismerhetjük meg csupán, amelyekből a merészebbek talán megpróbálnak valami értelmesnek látszó mozaikképet kirakni?

„Tudásunk csak töredékes”, írta már Szent Pál a korintusiaknak. Ez a felismerés akkor válik igazán fájdalmassá, ha nemcsak ismereteink korlátaiba ütközünk bele, hanem emberi egzisztenciánk törekenységébe és töredékességébe. Bármilyen csodálatos eredményeket ér is el a csillagászat, az atomfizika vagy a géntechnika, minket mégis az izgat, hogy van-e értelme, jelentése, célja a létünknek, s ha igen, mi az — vagypedig tényleg torzó, részekre hulló halmaz maga az emberélet is? Ady Endre szavával: „Minden Egész eltörött, / Minden láng csak részekben lobban, / Minden szerelem darabokban, / Minden Egész eltörött.” A plazák világába torzuló korunk az élménnyel, a szenzációval, az akcióval próbálja feledtetni az Egész utáni vágyat. Megpróbálja elhitetni az örömdarabkákról, hogy azok boldoggá tehetnek, vagyis a tartós és teljes harmónia, béke és öröm állapotába juttathatnak el.

Krisztus a „megtört kenyér a világ életéért”: felkínálja a világnak az élet egyetlen reményét. A jobbra, a tökéletesebbre kell ugyan törekednünk, de nem történik katasztrófa akkor sem, ha az eszményi tökéletességet itt a földön nem érjük el. Mennyeivel szabadabban tudnak élni azok, akik elfogadják életük töredékes voltát, de avval a bizalommal és reménnyel, hogy Krisztus látószólag megtört életén keresztül az Atya mégis egészben látja és teljessé teszi a mi töredékes életünket is. Ha elfogadjuk önmagunkat és világunkat, mint „a töredék foglalatában / az Atyais-ten ígérését” (Pilinszky János: *Metronóm*).

Aquinói Szent Tamás teológiai summája és a *Summa* teológiája

DEÁK VIKTÓRIA
HEDVIG

1972-ben született Budapesten. 1991 óta domonkos szerzetesnő. Tanulmányait Budapesten és Rómában végezte. Jelenleg a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2004. 3. számunkban közzöltük.

¹*La théologie comme science au XIII^e siècle.*
Paris, 1957.

**A teológia mint
biblikus egzegézis**

A „nyugati szellem önmagára eszmélésének korában” a skolasztika az arisztotelészi módszer fegyvertárával, a *summa* műfajában lesz képes a megfelelő fogalmi szókészlettel, a legtökéletesebben rendszerezni tárgyát. De hogyan jutott el a teológia a Szentírás kommentálásától idáig?

A *sacra pagina*-tól a teológia tudományáig

A 12. században — melyet a teológia forradalmának is nevezhetnénk — új teológiai módszer és új műfajok jönnek létre. A monasztikus teológia után létrejön a skolasztikus, tehát iskolákban (először a katedrális iskolákban) művelt teológia, amelynek fő jellegzetessége, hogy a teológus a hit igazságainak racionális alapját keresi: a cél az *intellectus fidei*, a hit megértése; ennek első, korai képviselője Szent Anzelm. Ez az az időszak, amikor először született meg a reflexiónak és a megfogalmazásnak olyan, együttműködésen alapuló, állandóan növekvő folyamata, amely tematikusan rendezte és értelmező módon fejlesztette tovább a keresztény hagyomány egészét. A teológia egyre inkább az egyre jobban megismert és elsajátított arisztotelészi tudományeszménynek kíván megfelelni; ennek a fokozatos alakulását írja le — ahogyan a *sacra pagina*-ból teológia lett — utolérhetetlen pontossággal M. D. Chenu könyve.¹

Talán egy bekezdés erejéig érdemes méltatnunk az ő (és Le Saulchoir-i rendtársai) munkásságát, hiszen elsősorban neki köszönhetjük, hogy a Szentírás tanulmányozásában elsajátított történetkritikai módszert alkalmazva Tamás életművére, saját korában helyezte el, megújítva így Szent Tamásnak, a katolikus igazság örökervényű tanítójának, a magányos, előzmények nélküli géniusznak a képét, melyet a XIII. Leó pápa által elindított tomista teológiai megújulás állított elének.

Visszatérve a teológia 12–13. századi történetére, korábban a teológia legfőképp biblikus egzegézisből állt: a teológia egy könyvnek, a Bibliának a tanulmányozása, tehát a középkorban a tanítás alapjául a szövegek szolgáltak, a teológiában pedig Isten szavá-

nak szövege volt a hivatkozási pont. A Szentírás egzegézise azonban ellenáll az olyan fajta racionális megismerésnek, amelynek módszere a definíció, érvelés, bizonyítás. Az értelmezéshez használt szövegtechnikák (grammatika, retorika, dialektika, azaz a *trivium*), és maga a szöveg is, ellenállnak a spekulatív konstrukciónak; a biblikus szöveg nem adott lehetőséget a teológiai témák szisztematikus bemutatására. (Ez utóbbi igény először a 12. században, Petrus Lombardus szentenciáiban jelenik meg.)

Átmenet a dialektikából a tudományba

A 12–13. században ezért a teológia útja fokozatos átmenet lesz a dialektikából a tudományba (amikor a dialektika pusztán a szóbeli és fogalmi kidolgozás eszköze). Az átmenet magában foglal egy szintbeli változást is, mert a dialektikából olyan filozófiához érkezünk, amely magával hozza a világ és az ember egyfajta ismeretét is. Most már nemcsak a technikai megoldások kerülnek át a teológiába, hanem önálló diszciplínák, amelyek az *artes*-fakultáson születtek meg, s amelyek létrejötte nagymértékben tulajdonítható az arisztotelészi eszmék újrafelfedezésének. (Hozzá kell tennünk, hogy Arisztotelész behatolását a középkori egyetemekre először több helyen élénk ellenállás kísérte a hierarchia részéről, lényegében eredmény nélkül.) A Filozófusra való reakció egyik következménye, hogy a metafizika helyet kap a teológiában, mert a teológusoknak állást kellett foglalniuk az Arisztotelészből átvett kifejezetten metafizikai témákkal kapcsolatban is (például létező és lényeg, a világ örökkévalóságának kérdése, potencia és aktus stb).

A kegyelem magyarázatának példája

A dialektikából a tudományba (*scientia*) való átmenet okozta változásra, a másfajta teológiai módszerre hozza Chenu a kegyelem magyarázatának példáját. Korábban a teológusok a kegyelmet, Isten ajándékát a szó etimológiai jelentéséből kiindulva tanulmányozták (*gratia*: ami ingyen — *gratis* — adatik), s ez elég is volt ahhoz, hogy ennek az ajándéknak egy lényeges szempontját, az ingyenességet kiemeljék. Amikor azonban a teológia az addig nem ismert moralista, pszichológus, metafizikus Arisztotelésszel szembesül, akkor a természet (*natura*) fogalma kapcsán kirajzolódik a *natura*–*gratia* kettőssége, melyen belül a kegyelmet nem az ingyenesség segítségével határozzák meg (amely a teremtetés rendjének is jellemzője), hanem természetfeletti tárgya, az Isten életében való részesedés által, tehát az ontológia segítségével: erre alapul majd ennek az új életnek, szervezetének, pszichológiai dinamizmusának az egész „tudománya”. Mindennek következtében a tanítás és a műfajok is változnak: a teológus feladata elsősorban már nem a Szentírás vagy más szentenciagyűjtemény kommentálása lesz, hanem attól elszakadva a figyelem a spekulatív problémák felé fordul, amelyek tárgyalására a Biblia *lectio*-ja nem adott lehetőséget. Amíg a teológiai reflexió egy szöveg kommentálásához kapcsolódott, nem alakulhatott saját normái szerint.

Már a 12. századtól születtek *quaestio*-k (kérdések) a nehezebb szöveghelyekkel kapcsolatban, vagyis az egzegézis kiszélesedett;

Questio — disputatio

nem egy kifejezés értelméről volt tehát szó, sem a különböző tételek egyeztetéséről, hanem olyan problémákról, melyeket a Szentírás szövege csak implicite tartalmazott, és nem oldott meg. Így merül fel például a kérdés: Krisztus azért jött, hogy megváltsa az embert a bűntől; vajon akkor is eljött volna, ha nem lett volna bűn? Ilyen és ehhez hasonló kérdések tömegével merülnek fel minden részlettel kapcsolatban attól a pillanattól kezdve, hogy a hit, egy bizonyos tudományos módszerrel felfegyverkezve és egyfajta kíváncsiságtól indítva, elkezdi kutatni a szövegeket.

Ettől kezdve tehát a teológiai reflexió saját útját követi, mely egyrészt az Arisztotelésztől nyert formális szükségyszerűségekre, másrészt pedig a hit belső egységének belátására alapul. A glossza régi programja, amely a *littera*, *sensus* és *sententia* három fázisán keresztül valósult meg, most a *sententia* fázisában kibővül. Idővel maga a *quaestio* is rendszerezett lesz, mindenből *quaestio* lesz, és magának a *quaestio*-nak a technikája is megszilárdul (az arisztotelészi logika felhasználásával): kezdetben csak a probléma kifejtéséből és a mester válaszából állt, később jön egy harmadik elem is, a *pro* és *contra* érvek, amelyek segítenek a probléma komplexitását belátni, s a megoldás után a mester ezekre az érvekre válaszol is. Amikor a *quaestio* egyre önállóbb lesz, és elválik a kommentált szövegtől, akkor születik meg a *disputatio*, amely éppen abban különbözik a *quaestio*-tól, hogy már egyáltalán nem kötődik szöveghez, célja pedig egy probléma szisztematikus-spekulatív elmélyítése. Tudjuk, hogy a 13. századi egyetemi életnek mennyire fontos részét képezték a különböző disputatiók, sőt a *quaestio disputata* lesz a teológia professzorának par excellence tevékenysége; a 13. században azért — különösen a párizsi egyetemen — megmarad a *lectio* is, mint egyetemi tevékenység.²

Felvetődik aztán a hittartalom szisztematikus elrendezésének kérdése is: ezt az elrendezést a Szentírás irodalmi, történeti jellege teszi nehezzé, szorosabban véve, az üdvökonómia történeti jellege, melyben minden lépés Isten ingyenes és szabad akarátának abszolút esetleges eseménye.

A teológiai summák születése

Petrus Cantor szerint a teológiai magszter (*magister in sacra pagina* — a megnevezés még hagyományos!) feladata hármas: *lectio*, *disputatio*, *praedicatio*, azaz a szövegmagyarázat, a vita és a prédikálás. A teológiai művek műfajai mind besorolhatók egy adott tevékenységbe ezek közül, a summák viszont közvetlenül nem kötődnek a tanításhoz, és nem is segédkönyvnek készültek az egyetemi oktatáshoz, hanem szélesebb közönséghez szólnak. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a summák ne használnák az előadások és a disputatiók során kidolgozott anyagot. A teológiai summák (születnek persze majd summák az egyetem többi karain

²Az egyetemi életnek ezekről a gyakorlatairól lásd Jacques Le Goff: *Az értelmiség a középkorban*. Budapest, 2000², 118–122.

is) eredete a 12. századra nyúlik vissza, amikor már igény mutatkozik a nagy patrisztikus anyag rendszerezésére, ugyanakkor a teológiai tudás rendszerezett kifejtésére, a *lectio* (illetve a szentencia-kommentárok) töredékességének a felülmúlására. Magának a *summa* szónak a története is érdekes. A 12. században a keresztény hit igazságaira vonatkozó szentenciák rövid, szintetikus, teljes gyűjteményét jelöli. A 13. században a *summa* szintézis-jellege kerül előtérbe: azon túl, hogy feladata egy meghatározott tudományterület anyagát összefoglaló, rövidített formában bemutatni (ez volt az eredeti értelem), a 13. században rendelkezésre állnak már a módszerek, hogy tárgyát szintetikus módon mutassa be, végül pedig ezt olyan módon kell megvalósítania, hogy a hallgatók számára befogadható legyen (ez a didaktikus dimenzió fontos lesz Tamásnál is). A teológiai summák megőrzik az egyetemi viták technikai jellemzőit (*quaestio*-kból és azokon belül artikulusokból épülnek fel, kérdések formájában), de egyben építenek a teológus egyéni tehetségére is a szerves kifejtésben. Az első, amelyre az új műfaj jellemzői állnak, Auxerre-i Vilmos *Summa Aurea*-ja. A 13. század elején kezdenek a summák egyéni művé, teológiai szintézis kifejezésévé válni. Ennek a folyamatnak a csúcsa Tamás.

Szent Tamás és a Summa

Tamásnak szinte összes műve elhelyezhető a skolasztikus teológia *lectio*, *disputatio* és *praedicatio* által ihletett műfajaiban. A két *summa*, a *Summa contra gentiles* és a *Summa Theologiae* (valamint a rövid *Compendium Theologiae* is) szoros értelemben véve függetlenek a tanítástól. Tudományos és egyéb motívumok játszanak közre létrejöttükben, melyeket maga a szerző ismertet a művek előszavaiban.

Tamás 1265-ben kapta a parancsot, hogy a korábbi párizsi oktatói tevékenység, valamint az orvietói lektorság (ahol — az elterjedt véleménnyel ellentétben — a konvent lektora volt,³ és mint ilyen, a közepes szellemi képességű testvérekkel — az ún. *fratres communes* — foglalkozott) után menjen Rómába, és ott alapítson *studium*-ot (rendi teológiai főiskolát) a római provincia választott növendékei részére. Valószínűsíthető, hogy orvietói tapasztalatai nagy súllyal estek latba abban, hogy Tamás ezen római tartózkodása alatt kezdi el a *Summa* írását (1265 és 1268 között készül el a *Prima Pars*).

Mint a konvent lektorának, főképpen azokkal a rendtársaival kellett foglalkoznia, akiket nem találtak alkalmasnak arra, hogy valamelyik *studium generale*-ba küldjenek. Őket kellett, a Szentírás magyarázatán túl, a morális-pasztorális teológiára oktatnia, amelyre a jövőendő gyóntatóknak a legnagyobb szükségük volt. A domonkos rendben készült summák közül az első éppen a gyóntatók számára írt kézikönyvek voltak. Tamás minden bizonnyal nem volt teljesen megelégedve ezekkel a művekkel, me-

³Mandonnet félreértelmezte az erre vonatkozó forrást, így terjedt el az a téves nézet, hogy Tamás az akkor Orvietóban időző pápai kúria teológusa lett volna.

lyek a hallgatóknak csak részleges képet nyújthattak a teológia egészéről, a dogmatikus teológia kárára. Ezért mindazt, amit Rómában csinált, olyan kísérletként kell értelmeznünk, mellyel a testvérek képzését szélesebb alapokra kívánta helyezni. A római tanításban valószínűleg először Petrus Lombardus szentenciáinak négy könyvére támaszkodott, de 1265 végén–1266 elején szakított ezzel, és új műbe fogott.

A *Summa* prológusa

⁴Leonard Boyle: *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*. Toronto, 1982.

Ptolomeo di Lucca Tamás-életrajzából is tudjuk ugyanis, hogy Tamás — bár korábban azt tervezte, hogy újraírja a Petrus Lombardus szentenciáihoz írt fiataalkori kommentárját — új műbe kezdett 1265 végén. Leonard Boyle feltételezése más kutatóknak is valószínűnek látszik, tudniillik hogy a *Summa Theologiae* elkezdésének igazi oka Tamás korábbi négyéves oktatói tevékenységében is keresendő.⁴ Pótolni akart egy nyilvánvaló hiányosságot azzal, hogy biztosítja a morális teológiának a hiányzó dogmatikai alapot. Ebben a kontextusban lesz még világosabb a *Summa* prológusa, ahol Tamás arról beszél, hogy a kezdők számára érthető formában kívánja bemutatni mindazt, ami a keresztény vallásra vonatkozik.

Sokan rácsodálkoztak már e prológus kapcsán a középkori teológia-hallgatók intellektuális képességeire; bár ő — amint ez a prológusból kiderül — nem annyira a tanított anyag belső nehezségeit vélte a fő akadállynak. Az ő célja inkább az, hogy olyan organikus szintézist nyújtson, amely betekintést enged a kezdőknek a hitigazságok belső kapcsolataiba, összefüggéseibe.

⁵„Ea quae sunt necessaria ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi.”
STh, Prológus.

Másrészt, általánosabb értelemben, Tamást egészen biztosan motiválta, hogy az egyetemi oktatás két fő műfaja, a *lectio* és a *disputatio* nem adott alkalmat a teológiai tudás organikus bemutatására, amint ezt ki is fejtí az előszóban: „A tudni szükséges dolgokat nem a tudomány rendje szerint adják át, hanem amint azt a könyvek magyarázata megkívánta, vagy aszerint, ahogyan alkalom nyílt a disputára.”⁵ Mindkét műfajban hiányzik az a szabadság, amellyel a teológiai megértés fő belátásait megfelelő, rendszeres egységben, szisztémában tudná megtestesíteni.

A mű elkészülésének kronológiája

⁶A kronológiáról lásd Jean-Pierre Torrell: *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*. Editions Universitaires, Fribourg, 1993.

Ami a három fő részre osztott mű elkészülésének kronológiáját illeti, 1265 és 1268 között készült el a *Prima Pars* Rómában, ebben szinte minden kutató megegyezik. A második rész első fele (*Prima Secundae*) 1270-ben, a *Secunda Secundae* pedig 1271 decembere előtt. A *Tertia Pars*-ot 1271–1272 telén Párizsban kezdte el, és 1273. december 6-ig folytatta Nápolyban, akkor a bűnbocsánat szentségéig jutott el. Mint tudjuk, ezután haláláig (1274. március 7.) Tamás egy sort sem írt; a hiányzó részeket tanítványai pótolták a Szentencia-kommentárból (ez a *Supplementum*).⁶

Az első rész második *quaestio*-jának prológusa röviden összefoglalja az egész mű tartalmát: „Először Istenről tárgyalunk, másodszer az értelmes teremtmény Isten felé irányuló mozgásáról, harmadszor Krisztusról, aki emberségében számunkra az Isten

felé való törekvés útja.” Bővebben, az első rész elsősorban Istenről önmagában beszél (*secundum quod in se est*), azaz az isteni lényegről, utána pedig a Szentháromságról. Ezt követi a teremtés, az angyalok, a gondviselés tárgyalása. A második rész első felében — mivel arról van szó, hogyan tér vissza az ember Istenhez, végső céljához — először azt fontolja meg, mi ez a cél (a boldogság), azután pedig az eszközöket (erények, törvény, kegyelem), amelyekkel az ember eléri ezt a célt, vagy amelyekkel eltávolodik tőle (bűnök). A második rész második felében a teológiai erényeket és a sarkalatos erényeket taglalja, végül a karizmák és az életállapotok zárják ezt a részt. A harmadik rész a megtestesülés tárgyalásával kezdődik, melyet Krisztus élete és szenvedése követ, ezután következnek a szentségek, és végül az örök élet tárgyalása zárta volna le a *Summát*.

A Summa szerkezete

⁷Erre vonatkozó korábbi, kiterjedt vitát elindító cikke (1939) átdolgozott formában került bele *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal – Paris, Vrin, 1950) című könyvébe.

*Ordo disciplinae —
ordo rerum*

A *Summa* első látásra egyszerű szerkezete arra a kérdésre ad választ, hogyan lehet a szentírási kinyilatkoztatás anyagát úgy szervezni az arisztotelészi tudományeszménynek megfelelően, hogy az üdvtörténet történeti jellege ne sérüljön. Hiszen az üdvtörténet eseményei az isteni és az emberi szabadság esetleges tetteiből állnak, és nem vezethetők vissza logikai sorként a szükséges okokra. Éppen ezért nem esnek az arisztotelészi tudományeszmény körébe. Hogyan lehet tehát a kinyilatkoztatás anyagát — anélkül, hogy az eredeti üdvösség-ökonómiából kiszakítanánk — olyan spekulatív rend szerint elrendezni, amely ugyanakkor alkalmas az *intellectus fidei*-t nyújtani? A megoldás csak akkor lehetséges, ha létezik a megértés olyan rendje, amely *per se* nyitott a történelemre.

A 20. században elsőként M. D. Chenu dolgozott ki választ arra,⁷ Tamás hogyan valósítja meg ezt a *Summá*-ban, milyen *ordo disciplinae*-t (kifejtés rendje) alkalmaz, és hogyan követi az *ordo rerum*-ot (a dolgok rendje)? A kérdés annál is érdekesebb, mert a *Summa theologiae* szerkezete látványosan különbözik a *Summa contra Gentiles*-étől, vagy a Szentenciakommentárétól. A *Summa* szerkezetének teológiai értelméről Chenu által elindított vitának egyik fontos hozadéka éppen az volt, hogy nyilvánvalóvá vált: Tamás nem időfeletti gondolkodó, akinek nincs szüksége a történelemre (Alois Dempf kifejezésével élve), és statikusan mutatja be az üdvrendet, hanem olyan teológus, aki üdvtörténetben gondolkodik; spekulatív reflexiói nem szakadnak el az üdvösség történeti megvalósulásától Krisztusban.

Tamás elődei is szembesültek már ugyanezzel a problémával. A megelőző (nemcsak teológiai) *Summákat* általában külső szempont rendezte, például a hitvallás cikkelyei, Prophüriosz Iszagogé-ja stb. Egyesek — mint például Abelard — a tisztán szisztematikus elrendezés mellett döntöttek: a *Sic et Non*-ban például a

**A neoplatonikus
exitus–reditus séma**

⁸STh I, q.2. prol. Tamás
szó szerint ugyanezt a
felosztást javasolja már
fiatalkori művében,
a Szentencia-
kommentárban is.

**A krisztológia helye
a Summában**

fides (a hit tartalma), *caritas* (keresztény élet), *sacramentum* (szentségi élet) felosztást láthatjuk. Mások viszont — például Szent-viktori Hugó a *De sacramentis christianae fidei*-ben — az üdvtörténet rendjét veszik az elrendezés alapjául. Tamás ismerte ezeket a műveket, ezért kizárhatunk minden véletlenszerűséget vagy átgondolatlanságot részéről a *Summa* szerkesztését illetően.

Chenu szerint a *Summát* a neoplatonikus *exitus–reditus* séma fényében kell értelmeznünk: mivel a teológia az Istenről szóló tudomány, minden dolgot Istennel való kapcsolatában tanulmányoz (*sub ratione Dei*), vagy létrejöttükben, vagy céljukban, ez az *exitus–reditus*. Amint erre Tamás is utal: „Mivel a teológia elsődleges célja Isten ismeretét nyújtani, mégpedig nemcsak úgy, ahogy önmagában van, hanem úgy is, ahogy ő a dolgoknak és különösképpen az értelmes teremtményeknek a lételve/eredete [*principium*] és célja (...)”⁸ Ezért az első rész a teremtmények kiáradásáról szól Istenből, mint eredetből — ez az *exitus*; a második szól visszatérésükről hozzá, mint végső céljukhoz — ez a *reditus*. És mert Isten szabad és ingyenes terve szerint ez a visszatérés Krisztuson, az Istenemberen keresztül történik, ezért a harmadik rész ennek a visszatérésnek a keresztény feltételeit vizsgálja.

Természetesen az eredeti plótinosi séma, mely szerint az Egyből, a Létezők forrásából és alapjából árad ki minden (ez öntudatlan kiáradás), és jön létre a sokféleség, az emberi lélek is, amely vissza akar térni az Egyhez, létének okához, a keresztény hit számára csak fontos módosításokkal alkalmazható. (Tamás korában ez a keresztény nyugat gondolkodásának egyik közhelye volt, a világ bemutatásának meglehetősen tág módja.) Az Egy a teremtető Isten, a „kiáradás” a teremtetés szabad aktusa, amely által Isten létrehozza az önálló léttel bíró teremtményeket és az embert, aki Isten képmása. A visszatérés az ember számára egyesülés a szeretetben Istennel. Az örök körkörös mozgás neoplatonikus színezete így elhalványul, és a séma alkalmas lesz az üdvtörténet befogadására: az *exitus–reditus* az ember történeti létmódját jelöli, aki Istentől származva, a világon keresztül tér vissza Istenhez. Így illeszthető be a megtestesülés is a mindent Isten szempontjából vizsgáló tárgyalásba: a megtestesülés végső oka az isteni jószág nagylelkűsége.

De éppen a *Tertia Pars* (a krisztológia) elhelyezése kapcsán érte Tamást a legtöbb bírálat: bár a megtestesülés az üdvtörténet középpontja, mégis úgy tűnik, mintha pusztán egy már kész szerkezethez szervesen lenné hozzákapcsolva. Így a kegyelemről szóló traktátus megelőzi Krisztus tárgyalását; mitől krisztusi hát ez a kegyelem? Chenu szerint az első két részben a reflexió valóban Isten és a teremtmények lényegi struktúráin alapul. Csak a harmadik részben mutatja meg, hogy az Újszövetség kinyilatkoztatása hogyan teljesíti be azt, amit a gondolkodás már megvilágított a specifikusan keresztény szemlélet közvetlen fénye nélkül. „Tamás ezért a kegyelmet önmagában tárgyalja, mint az

⁹Chenu:
Introduction, 270.

isteni természetben való részesedést, a krisztusi jelző hozzáadása nélkül: mert, mint olyannak, történeti körülményein túl, megvan a saját természete, saját struktúrája, saját törvényei, melyet követ majd az Isten gyermekévé fogadás Krisztusban.”⁹ A megtestesülés történeti voltát nem csökkenti, hogy belehelyezkedik a kegyelem ontológiájába. Az átmenet a második részből a harmadikba a szükséges rendjéből a történelmi megvalósulásba való átmenetet jelzi, a struktúrákból az Isten ajándékának konkrét történetébe.

¹⁰Chenu:
Introduction, 271.

Tamás egyébként sem szolgálai módon követi a kölcsönzött sémát: a megtestesült Ige nem a plótinuszi emanáció-tan teremttő Logosza, hanem egy történelem tárgya marad, ezzel szemben Plótinosz „kiselejtezi” az időt, amely beszenyez, és Isten szabadságát is, mint érthetetlen tökéletlenséget. „Paradox eredménye egy teológiának, mely Isten transzcendenciáját átérvezve, képes összekapcsolni a »szükséges« tudományát és a tiszteletet a mindig szabad szeretetből fakadó esetleges történések iránt. A *Tertia Pars* ennek az eredménynek a kifejeződése.”¹⁰

Eszkatológia és protológia

¹¹A Préd 1,7 részt
mottóul véve.

¹²Sent. III. Prol, idézi
Torrell: i. m. 179. Termé-
zetesen nem a
neoplatonikus séma
keresztény átalakítása
az egyetlen magyarázat
a *Summa* szerkezetére.

Más vélemény (A.
Patfoort) szerint Tamás
a *Summában* Boethius
De Trinitate-jához írt
kommentárjában vázolt
sémát használja: Isten-
ből kiindulva, a terem-
ményeken keresztül
Krisztushoz jut. Az első
két rész mintegy a
dráma személyeinek
kidolgozása, maga a
dráma pedig Isten és az
ember összekapcsolásá-
ról szól az örök életben,
s ennek a drámának a
középpontja Krisztus, aki
az Út, s aki által Isten-
nel egyesülhetünk.

Tamás tehát felújítja azt az ismert biblikus témát, mely szerint az eszkatológia megfelel a protológiának, mivel a vég egyedül annak az uralmában van, akiében a kezdet volt. Ez a belátás lehetővé tette Tamás számára, hogy a teológia egész tartalma kifejtésének olyan rendjét nyújtsa, amelynek köszönhetően az üdvtörténet esetleges eseményeinek helyet tud adni. Tamás tudta jól, hogy a teológia nem egyszerűen a szükségszerű összefüggések tudománya, ahogyan azt Arisztotelész elgondolta, hanem a kinyilatkoztatásból nyert, esetleges tények elrendezése, melyek összefüggéseit a teológus próbálja megtalálni Isten tervében. Ezért aztán a leggyakrabban a *konveniencia* (megfelelőség) érveinek útján halad, és nem a szükségszerű okokén, de így képes a megfelelő helyet nyújtani az üdvösség történetének (így például a *Tertia Pars* azzal az artikulussal kezdődik, hogy vajon megfelelő volt-e a megtestesülés).

Más helyen egyébként, mint például a Szentenciakommentár III. könyvének előszavában Tamás kifejezettebben bekapcsolja a megtestesülést is a visszatérésbe:¹¹ „A megtestesülés misztériumát jelöli a folyóknak a visszatérése a forráshoz. A folyók valójában azok a természetes javak, melyekkel Isten a teremtményeket elhalmozta, a lét, élet, értelem (...) ezeknek a javaknak az összessége az emberben található. Ezért amikor az emberi természet a megtestesülés titka által Istenhez kapcsolódott, a természetes javak folyói eredetükhöz fordulva visszatértek.”¹²

Érdekes a *Summa* középkori recepciója: még rendtársai körében sem nyert rögtön teljes elfogadást, sokáig népszerűbb volt Szentenciakommentárja, a *Summából* pedig éppen a második rész második fele terjedt el leginkább (a szorosabban dogmatikus részek kevésbé). A 14. század elejétől pedig a *Summából* készített, egyszerűsített összefoglalók válnak igazán népszerűvé. Így lett Tamásból *doctor communis*.

A skolasztika summái és Dante szintézise

KELEMEN JÁNOS

1943-ban született Kasán. Filozófus, egyetemi tanár. Az ELTE BTK Filozófiai Intézetének igazgatója.

¹Szerb Antal: *A világirodalom története*. Révai, Budapest, 1942. I. 273.

²Ez nem jelent közvetlen hatástörténeti összefüggést, hiszen Dante valószínűleg nem ismerte Suger írásait. Ugyanakkor az sem lenne pontos, s nem is lenne elégszerű, ha azt mondanánk, hogy Suger építészeti elképzelései és Dante költészete ugyanazt a „szellemet” fejezik ki. A költő jól ismerte a Suger gondolatvilágához közel álló Szentviktori Hugo eszméit, melyeknek a hatása számos kérdésben kimutatható műveiben.

³„Most minden fénytől
néma helyre értem”
(„Io venni in loco d'ogne
luce muto”
— Pokol, I. 28.).

Az *Isteni színjáték* méltatói gyakran vonnak párhuzamot Dante költeménye és a középkori kultúra olyan lenyűgöző megnyilatkozásai között, mint a gótikus katedrálisok és a skolasztika teológiai-filozófiai summái. Ez az összehasonlítás mindenképpen jogos, hiszen — Szerb Antal szavaival élve — Dante, akit korának valamennyi eszméje foglalkoztatott, nem maradhatott érzéketlen „a skolasztika csodálatos, gótikus finomságú és merészségű gondolatépítményeivel szemben”.¹ Az alábbiakban e kettős párhuzamról, az *Isteni színjáték* gótikus és skolasztikus jellemzőiről szeretnék néhány megjegyzést tenni.

Először szóljunk néhány szót az *Isteni színjáték* és a gótika közötti párhuzamról. Gótikus vonások főként a *Paradicsom* teológiai-filozófiai tartalmában és szerkezeti felépítésében mutathatók ki. Dante ugyanúgy híve és követője volt a fény neoplatonista esztétikájának és metafizikájának, mint a templomépítés építészeti és esztétikai koncepcióját megújító Suger, aki írásaiban ékesszólóan fejtegette a fénymetafizika elveit, és a Saint Denis-i apátsági templom átépítésekor a gyakorlatba is átültette őket.² Ezek szerint az univerzum léte és szépsége nem más, mint a mindent beragyogó fény, mely egyszerre fizikai és spirituális természetű, a katedrálisok égbetörő architektonikájának pedig az univerzum mimetikus megjelenítését, a benne szétáradó fény befogadását kell szolgálnia.

Dante égbe szállásának, egyre magasabbra és egyre fényesebb régiókba való emelkedésének elbeszélése és a túlvilági utazás víziójáról szóló költemény egészének anagógikus értelme pontosan megfelel annak a hatásnak, melyet a gótikus katedrálisok látványa vált ki a szemlélőből. A dantei paradicsomot legfőképpen az különbözteti meg a pokoltól, a bűn és a tökéletlenség „minden fénytől néma” birodalmától,³ hogy legutolsó szegletét is átjárja a fény, és ugyanúgy áttetsző, mint a Suger megálmodta gótikus formák világa. Az áttetszőség sugeri elvét és vizuális élményét aligha lehetne verbális eszközökkel jobban visszaadni, mint Dante teszi, amikor leírja az üdvözült lelkekkel való első találkozását:

⁴Babits Mihály fordítása.
Idézve a következő hely-
ről: Dante: *Isteni színjá-
ték*. In: *Dante Összes
Művei* (Szerk. Kardos
Tibor; a továbbiakban:
DÖM). Magyar Helikon,
Budapest, 1962, 829.

*Mint sík, átlátszó üveg villanásan
vagy tiszta, csöndes patakon keresztül,
mely nem oly mély, hogy feneke ne lásson,
ha arcaink vonása visszarezdül,
alig látható, színe, fénye gyenge,
mint gyöngy, mely fehér homlok ránca közt ül:
úgy tűnt sok arc ott, szólni kész szemembe [...].*
(*Paradicsom*, III. 10–16.)⁴

⁵*„La gloria di colui che
tutto move / per
l'universo penetra e
risplende [...]”. Erre a
kezdő terzinára rárimel
egy távoli hely: „mert az
isteni fény áthat az égen
/ s a mindenségben [...]”;
„ché la luce divina è
penetrante / per
l'universo [...]”.*
(*Paradicsom*, XXXI. 22.)

⁶Dante szava erre:
„trasumanar”, „túllép
az emberin”.

A fénymetafizika, a részleteken túl, meghatározza a paradicsom egészének az ábrázolását, melyben a verbális eszközökkel elért fény-effektusok jutnak döntő szerephez. Már a prológos első sorai elénk tárják a fényözönben úszó világegyetem képét: „A Mindent Mozgatónak glóriája / a Mindenségben áthat, és világol, / itt hőbb, ott halkabb fényt hintvén a lángból.”⁵ (*Paradicsom*, I. 1–3.) A fénynek — attól kezdve, hogy mindennek, így a lelkek testének is az anyagát alkotja — számtalan jelentése és szerepe van: szimbóluma a boldogságnak és a spirituális értékeknek, hordozója az igaznak, a jónak és a szépnek. Vegyük például az égbe szállás jelenetét: a költő belepillant a napba néző Beatrice szemébe („*sas se nézett be még oly büszke-bátran!*” — *Paradicsom*, I. 48.), melyben a fénytől lángoló univerzum tükröződik, majd ennek hatására egész valója átalakul,⁶ s „aléltnak”, extatikus állapotban az égbe emelkedik:

*S olyanná lettem fényüktől egészen
bensőmben, mint Glaukos a fű ízére,
már tenger-istenné változni készen.
Per verba nincs mód, nyelv hogy elbeszélje
ez emberiből-kinövést; a példa
elég, kinek kegy adta, hogy megérje!
Hogy csak újjáéledt részem szállt-e célba,
te tudod, égkormányzó Szeretet,
aki fényeddel emeléd alélva.*

(*Paradicsom*, I. 67–75.)

Az epizódhoz érdemes hozzáfűznünk, hogy a kritika talán még nem fordított elég figyelmet Beatrice szemeire, pedig az a tény, hogy Dante Beatrice szemét és tekintetét ismétlődő módon *tükröként*, *fényforrásként*, az intellektuális szemlélet *orgánusaként* idézi fel, elválaszthatatlan attól a törekvésétől, hogy a fénymetafizika költői-metaforikus kifejezésének minél tökéletesebb lehetőségeit kutassa fel.

**Fénymetafizika és
megismerés**

Nincs szükség annak bizonyítására, hogy a fénymetafizika mennyire szorosan kapcsolódik annak a metaforának a történetéhez, mely a megismerést a platóni barlanghasonlattól kezdve egészen a felvilágosodásig (s persze még tovább) a fény, a világosság, a megvilágosodás képzetével kapcsolja össze. A skolasztika korában ez a metafora azt fejezte ki, hogy a végső igazságok ismerete nem érvelés és bizonyítás, hanem belátás és megvilágo-

⁷Karl Vossler: *La Divina Commedia* 1–4. (Ford. Stefano Jacini e Leonello Vincenti.) Laterza, Roma – Bari, 1983. 1. *La genesi religiosa e filosofica*. 123.

A „tisztá megvilágítás”

⁸Erwin Panofsky: *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*. In: Hankiss Elemér (szerk.): *Strukturalizmus*. Európa Könyvkiadó (Modern Könyvtár), Budapest, é. n. 213, 216.

⁹Erwin Panofsky: i. m. 209.

A summa mint a lét egységének kifejezője

¹⁰Zygmunt Baranski: *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*. (Lásd a *La vocazione enciclopedica* című fejezetet.) Liquori, Napoli, 2000, 80.

sodás kérdése. Az érvek nem a meggyőzésnek, hanem a hit védelmének és láttatásának az eszközei. Nyilván fokozottan igaz ez a *Komédiára*, melynek célja — Vossler idézve — „nem az volt, hogy pogányokat térítsen meg, eretnekeket cáfoljon, kétkedőket győzzön meg, vagy gúnyolódókkal harcoljon, hanem csak az, hogy megörvendeztesse az egy hiten lévőket”.⁷ Aho-gyan Dante mondja: „*Ott látható lesz, amit hinni kell, nem / bizonyítani, mert bizonyíthatatlan, / csak megnyugszunk benne, mint ősi elvben.*” (*Paradicsom*, II. 43–45.)

Ilyen feltevések mellett az érvek skolasztikusan kifinomult rendszere sem szolgálhat mást, mint azt, hogy kellő fénybe állítsa a már birtokunkban lévő igazságot. Ennek külső megnyilvánulása az, hogy egy adott gondolatmenetben nem lehetséges ki nem mondott, hallgatólagos premisszákat vagy egy épület szerkezetében homályos részleteket hagyni: mindent ki kell mondani, mindent explicitté kell tenni. Innen van az, amit Panofsky egyszerre nevez a „tisztá megvilágítás szenvedélyének”, és a „tisztá megvilágítás” és a *manifestatio* elvének.⁸ Kétségtelen, hogy ennek a szenvedélynek és ennek az elvnek a közössége szoros rokonságot teremt az *Isteni színjáték* és a nagy summák között.

A gótikus katedrális strukturális-formai sajátosságainál és az általa kifejezett gondolatok evokatív erejénél fogva a szó figurális és absztrakt értelmében úgy fogható fel, mint a világegyetem, pontosabban a világegyetemről alkotott középkori kép modellje. Pontosan ez teszi lehetővé, hogy a skolasztika és a gótika közös eszmeiségéről beszéljünk. Természetesen nem állíthatjuk, hogy az építőmesterek megpróbálták lefordítani a filozófusok tantételeit az építészeti formák nyelvére, de Panofskyt követve feltehetjük, hogy az övékkel megegyező *modus operandi*t használtak, s hogy ez a *modus operandi* a mindenki számára egyaránt adott *modus essendiből* következett.⁹ Annál is szerencsésebb ezt mondani, mert a skolasztikában, legalábbis a radikális arisztoteliánusok körében, elterjedt nézet volt, hogy amit *modi significandinak* és *modi intelligendinek* neveztek, azt a *modi essendire* kell visszavezetni.

A létén, melyen a skolasztika nagy *summáiból* leszűrhető *modus operandi* nyugodott, az isteni fény és világosság áradt szét, s mindenekelőtt az egység jellemezte. Az egységet (az „egy”-et) *transzcendentálnak*, a létre mint létre jellemző végső attribútumnak tekintették, éppúgy, mint az igazat és a jót (de sokan — így a fénymetafizika hívei — ide sorolták a szépet is). A *summa* a lét eme egységének és a benne uralkodó rendnek, illetve Zygmunt Baranski kifejezésével élve „a lét totalizáló ideológiájának”¹⁰ a kifejezője. Innen van a nagyskolasztika szerzőinél a törekvés a teljességre és a szintézisre, a kimerítő felsorolásra és tagolásra, az anyagnak az egész és a rész szerinti elrendezésére, a rendszer deduktív felépítésére. Ez egyszersmind folytonos törekvés arra, hogy mindennek pontosan kijelöljék a maga helyét az univer-

¹¹Aquinói Szent Tamás:
A teológia foglalatja.
Első rész I. (Ford.
Tudós-Takács János.)
Telosz Kiadó, Budapest,
1994. Előszó, 17.

¹²l. m. 213.

¹³Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Dante e téren dilettáns volt, mint Vossler és Croce vélte, s nem is kicsinyítése Danténak mint filozófusnak. Éppen ellenkezőleg: laikus (nem klerikus) mivolta és kivülállása az iskolák és az egyetemek világán egyike azoknak a tényezőknél, melyek gondolkodói eredetiségét magyarázzák. Lásd erről Ruedi Imbach: *Dante, la philosophie et les laïcs.* Editions Universitaires de Friburg Suisse, Editions du Cerf, Paris, 1996, 137.

Dante és a
skolasztikus
filozófusok

zumban, ahogyan a való világ hierarchiájában is szigorúan előírt helye volt mindenkinek.

A summa, legalábbis bevallott célkitűzéseit tekintve, nem egyéni teljesítmény, hiszen nem lehet más, mint az egyénektől független, általánosan érvényes, a tárgy logikája szerint elrendezett és könnyen áttekinthető igazságok tárháza, mely mindenki számára hozzáférhető. Ezt az igényt klasszikus egyszerűséggel fogalmazta meg a *Summa Theologiae* előszavában Tamás, amikor a kezdők előtt tornyosuló akadályokról szólva leszögezte, hogy a „haszontalan kérdések, szakaszok és érvek sokasága” helyett, melyek a különböző szerzők sajátos kifejtés-módjából és a kínáló vitaalkalmakból következnek, célszerűbb „a tudomány rendje” szerint haladni.¹¹

Nem vehetjük sorra, hogy a fenti elvek hogyan jutnak érvényre a gótikus katedrálisban. Különben is Panofsky ezt mindenkinél jobban megtette. Tegyük hozzá, a nagy művészettörténész minden megszorítás nélkül skolasztikus munkának nevezte magát az *Isteni színjátékot* is, mégpedig nemcsak „tartalmának számos aspektusa, hanem határozottan trinitárius formája” miatt.¹² Ez így persze túlzás. Nem lehet eltekinteni attól, hogy az *Isteni színjáték* költői mű, s hogy Dante laikus filozófus volt,¹³ aki más közönségnek írt, mint a skolasztikusok, és nem vetette alá magát az iskolák rendszabályainak.

Mindamellett igaz, hogy ugyanúgy követte a tiszta megvilágítás, a teljesség, a kimerítő tagolás és felosztás elvét, mint a summák szerzői, és számos helyen reprodukálta a skolasztika néhány nagy képviselőjének, Albertus Magnusnak, Aquinói Szent Tamásnak, Szent Bonaventurának és másoknak a tanításait. Erre látunk példát akkor, amikor Beatrice a hold foltjainak eredetét szinte a skolasztikus tanítómesterek pózában magyarázza: felvázolja az általános rendszert, majd ennek keretei közt sorolja fel a maga bizonyítékait, és küszöböli ki a lehetséges ellenérveket (*Paradicsom*, II. 61–148.). Hasonló példát kínál Statius és Dante párbeszéde a lélek eredetéről, melynek során a római költő lényegében Albertus Magnus tanítását foglalja össze (*Purgatórium*, XXV. 31–108.). És végül a következő sorokban ki ne ismerné fel az utalást Buridan dilemmájára: „Egyforma távol és egyforma csábos / két falat közt a szabad ember éhen / veszne s egyiket sem vinné fogá-hoz.” (*Paradicsom*, IV. 1–3.)

Dante ráadásul szerepelteti is a nagy tekintélyeket. Azok az epizódok, melyekben a középkor kiváló filozófusaival és teológusaival találkozunk — így a *Paradicsom* X. éneke, melynek többek közt Albert, Tamás, Szentviktori Richárd vagy Brabanti Siger a szereplője; vagy a *Paradicsom* XII. éneke, ahol mások mellett Anzelmet, Bonaventurát és Szentviktori Hugót látjuk — fontos metatextusok a számunkra, melyek közvetlenül szólnak Dante költői és doktrinális szándékairól, olvasmányairól, filozófiai tájé-

**Dante víziója a létről
és a világ rendjéről**

kozódásáról. Sokat elárul például, hogy az említett szerzők sorában Tamás és Bonaventura szerepel a fő helyen (vagy hogy köztük van Brabanti Siger stb.).

Danténak a létről és a világ rendjéről alkotott víziója ilyen módon teljes összhangban van azzal a világképpel, mely a *summák* alapjául szolgált, s melyet a teológia képviselőjeként megszólaló Beatrice így foglal össze:

[...] Szoros rend van és bölcs művészet
a dolgok viszonyában: s ez a Forma
teszi Isten képévé az Egészet.
A felsőbb lények itt lelnek a nyomra,
nyomára amaz örökös Erőnek,
amely a jelzett Rendnek célja s orma.
E rendbe simul, különbözve főleg
minden teremtés, amint közelében
vagy távolban az ős Eredőnek:
és száll, és száll a Lét nagy tengerében
más-más kikötő felé, sorsa-szántott
pályán, kit merre ösztöne ver épen. [...]"

(Paradicsom, I. 103–105.)

**Enciklopédikus
igényű mű**

Ám a *summa* csak egyike a kérdések átfogó tárgyalását, a tudás teljes szintézisét megvalósító műfajoknak. A megannyi *summa*, *speculum*, *compendium* és *thesaurus*, melyet a kor ránk hagyott, különböző irodalmi formákban elégit ki a megismerhető dolgok végleges és lezárt, teljes és áttekinthető rendszerezésének „enciklopédikus” igényét. Bár a kifejezés esetünkben anakronisztikus, teljes joggal beszélhetünk e művek szerzőinek és magának Danténak az esetében „enciklopédikus hivatásról”.¹⁴

Azt mondhatjuk tehát, hogy ha az *Isteni színjáték* nem is szigorúan skolasztikus *summa*, mindenképpen enciklopédikus igényű mű. S Danténak nem ez az egyetlen ilyen irányú kísérlete, hiszen egész életében kereste az útját-módját annak, hogy enciklopédiát alkosson. A *Komédia* előtt a befejezetlenül maradt *Vendégségben* jutott ehhez legközelebb.

A legfontosabb példa, mely szeme előtt lebegett, a *Tresor* volt,¹⁵ ifjúkori mentorának, Brunetto Latininak francia nyelvű enciklopédiája, mely 1263 és 1266 között született. Mesteréről, akit a *Pokolban* szerepeltet, Dante így emlékezik meg:

[...] mindig a szívembe vésve hordtam
atyai képét ama nyájas szemmel,
amit tanított, fönny a régi korban,
hogy örökíti meg magát az ember [...]

(*Pokol*, XV. 82–85.)

Árulkodó passzus, mely azt mondja, hogy Brunetto mester az enciklopédiával hírnevet szerzett magának, s példát mutatott Danté-

¹⁴Zygmunt Baranski:
i. m. Lásd a *La
vocation encyclopedica*
című fejezetet, 77–101.

¹⁵Brunetto Latini:
Li Livres dou Tresor
(Francis J. Carmody kri-
tikai kiadása.) University
of California Press,
Berkeley – Los Angeles,
1948.

nak. Ugyancsak árulkodók a következő sorok, melyekben a halhatatlanságot jelentő könyv címe is felbukkan: „*vedd gondjaidba Kincsemet, a könyvet, / amelyben élek még [...]*” (Pokol, XV. 118–119.)

Brunetto Latini a maga enciklopédiáját kompilációnak szánta, mely „a filozófia minden részét” kivonatolja, s úgy szedi össze a tudni érdemes dolgokat, ahogyan a méh gyűjti a mézet különböző virágokról. Filozófián a tudás teljességét: az égi és a földi dolgok kezdetére és természetére, a bűnre és az erényre, az okokra és bizonyítékokra vonatkozó ismeretek összességét vagy „tárházát” („Tresor”) értette, mely az arisztotelészi modellnek megfelelően a fizikát, a matematikát, a metafizikát, az etikát, az ökonomiát és a politikát foglalja magában. Dante a *Vendégség*ben valami ehhez hasonlót kívánt nyújtani. A vendégség vagy a lakoma metaforájával azt fejezte ki, hogy a vendégeivel megosztandó tudást nem a saját kútfőjéből, hanem biztosabb és tekintélyesebb forrásokból meríti: nem „a boldog asztalnál ül”, hanem „az ott ülők lábainál szedegeti fel azt, ami tőlük lehullik”.¹⁶ Művét mindenkinek szánta („egyetemes vendégséget akarok szerezni”),¹⁷ tartalmi szempontból pedig átfogónak tekintette. Felfogása a filozófiáról, akárcsak Brunetto Latinié, totalizáló (mondhatnánk „terjedelmi”) volt, mivel — ahogy mondta — „nem nevezhetők filozófusnak az olyan emberek, akik kedvtelésből csak a bölcsesség bizonyos részével barátkoznak”,¹⁸ ezzel szemben „az igazi filozófus a bölcsesség minden részét szereti”.¹⁹

¹⁶Dante Alighieri:

Vendégség.

(Ford. Szabó Mihály.) I, i.

In: DÖM, 248.

¹⁷Uo.

¹⁸Uo.

¹⁹I. m. 249.

Vendégség

Mindezek ellenére hiába keresnénk a *Vendégség*ben a skolasztikus summákból ismert rendszert, a problémáknak és megoldásoknak a *quaestiones*, az *articuli* és a *determinationes* rendjének engedelmeskedő kifejtését. S nem csak azért, mert a tervezett tizennégy traktátusból csak négy készült el. Amikor Dante úgy rendezi el mondanivalóját, hogy a kommentár (pontosabban önkomentár) műfaját választva egy-egy allegorikus értelmű *canzoné*hoz fűz magyarázatokat, akkor valamilyen más logikát keres. Ha a tárgyalás módjából ez nem derül is ki, tartalmi síkon annál inkább találkozunk az ismeretek rendszerezésére, felosztására és osztályozására irányuló enciklopédikus törekvéssel.

A homológia elve

Dante a tudományok osztályozására és hierarchiájára vonatkozó elképzeléseit a homológia elvére alapozza, mely szintén általánosan jellemző a skolasztikus tudományra és a gótikus építészetre. E szerint egymástól távol eső területeken is a dolgok azonos numerikus és hierarchikus rendje mutatható ki. Így Dante a hét bolygónak (Hold, Merkúr, Venus, Nap, Mars, Jupiter, Saturnus) megfelelteti, számuk és tulajdonságaik szerint, a *Trivium* és a *Quadrivium* tudományait (grammatika, dialektika, retorika, aritmetika, zene, geometria, asztrológia), az álló Csillagok egének a fizikát és a metafizikát, a Kristályégnek (az Első Mozgatónak) az erkölcsfilozófiát; végül az empireumnak a teológiát.²⁰ Mint látjuk, ez az univerzum és a hozzájuk rendelt tudo-

²⁰I. m. II. xiii. 209.

A csillagok és
az erények

mányok teljességre törő és átfogó felosztása, amelynek keretében az egyes tudományok tulajdonságai az általuk elfoglalt helyből és az adott csillaggal való rokonságából vezethetők le (nyilvánvaló, hogy maga az asztrológia a homológia elvének egyik legtipikusabb alkalmazása).

Az előbbi felsorolás szerint az aritmetika például a Nap egészéhez rendelendő. Ahogyan a naptól nyeri fényét a többi csillag, s testi szemünk nem tekinthet bele, úgy az aritmetikától világosodik meg a többi tudomány, s nem pillanthat bele az értelem szemé, hiszen a szám végtelen. Azt várnánk, hogy a *Paradicsomban*, ahol Dantét csillagról csillagra követjük, ugyanez a kép ismétlődik meg. De nem: a költemény erkölcsi célkitűzése miatt — s persze annak következtében is, hogy az analógia és az allegória logikája alapján minden mindennel összehasonlítható — itt a csillagok és az *erények* között fedezhető fel a homológia. A Nap tehát fényességénél fogva nem az aritmetika *tudományának*, hanem a bölcsesség *erényének* lesz égi megfelelője, s ezzel van összhangban, hogy a Nap égében helyezkednek el a keresztény világ legnagyobb tudósai. Dante tehát nem ragaszkodik egy adott rendhez. Nem meglepő ezért, ha a pokol tornácán található ősi kastély (ahol a pogány antikvitás legnagyobb bölcsseivel találkozunk) a tudományok némileg különböző elrendezését szimbolizálja. A hét fallal körülvett és egy patakkal határolt kastély, melybe hét kapun át lehet bejutni (*Pokol*, IV. 106–111.), nem más, mint a bölcsesség allegóriája. Ezen belül a hét fal a filozófia hét részét jelképezi, melyek a kommentárok szerint a következők: fizika, metafizika, etika, politika, ökonómia, matematika, dialektika, vagyis pontosan azok a diszciplínák, melyeket Brunetto Latininál láttunk. (Az allegória további kifejtése az lenne, hogy a hét kapu a *trivium* és a *quadrivium*, a patak pedig az ékesszólás.)

Költészet és tudomány

Annál, hogy Dante nem ragaszkodott egy adott rendhez, helyesebb azt mondani, hogy újra és újra nekirugaszkodva a tökéletes summa vagy enciklopédia megalkotására tett kísérletet, mely magának a teremtésnek lenne az utánzása. Egyedül így remélhette feloldani azt az ellentmondást is, hogy ugyanaz az elv, vagyis a különböző tudásterületek közti homológia és az univerzum egészét átható analógia elve különböző alkalmazásai esetében más-más eredményhez vezet. Arra a meggyőződésre jutott, hogy egy ilyen summát csak a költészet segítségével lehet megalkotni. Megfordította tehát korának felfogását a tudomány és a költészet viszonyáról, melyet Tamás is vallott: a költészetet a *doctrina infima* helyzetéből a bölcsesség csúcsára helyezte. Az *Is-teni színjátékot* a Szentírás folytatásaként olyan summának vagy enciklopédiának szánta, mely egy példaszerű egyedi történet struktúrájában rendezi el az égi és a földi, a túlvilági és evilági dolgok eredetéről és természetéről, a bűnről és az erényről, a kárhozatról és az üdvözülésről alkotott tudásunk teljességét.

Totalitás és fragmentáció

Mit jelent a „posztmodern”?

1969-ben született Miskolcon. 1994-ben szentelték pappá, majd a római Gergely Egyetemen tanult. 2000-ben kérte felvételét a jezsuita rendbe. Jelenleg a Collegium Germanicum et Hungaricum spirituális Rómában.

Az elmúlt évtizedek¹ tudományos, művészeti és általában intellektuális közéletének egyik divatszavát vesszük az alábbiakban górcső alá. A posztmodern eleinte észrevétlenül, majd egyre öntudatosabban vert gyökeret a legkülönbözőbb tudományágak művelőinek szóhasználatában, beleértve a szakmai *establishment* képviselőit is, jórészt azonban anélkül, hogy fogalmát meghatározták volna. Mára a hullám mintha alábbhagyott volna; s az időbeli távolság talán lehetővé teszi — ha nem is az „elfogulatlan objektivitást”, de legalábbis — a jelenség alábbi, értékelő megközelítését.

I. A „posztmodern” mint jelenség — kísérlet a körülírásra

1. Általános megközelítés — a posztmodern mindenekelőtt filozófiai kérdés

¹Jóllehet J.-Fr. Lyotard programadó műve 1979-ben jelent meg (*La condition postmoderne*. Minuit, Paris 1979; magyarul: *A posztmodern állapot*. Századvég – Gond, Budapest 1993), a „posztmodern” kifejezés elsőként 1934-ben, egyidőben tűnt fel F. De Onis spanyol kritikus *Antologia de la Poesia Españolaamericana* c. és A. Toynbee amerikai történész *A Study of History* c. könyvében; az első esetben egy költészeti irányzat jelölésére,

Tekintettel a témával foglalkozó kiterjedt irodalomra, melyben már a pusztta tájékozódás is komoly nehézséget okozhat,² alkalmasnak látszik egy tartalmi-történeti megállapítással kezdenem: feltűnő, hogy eredetét tekintve a „posztmodern” nem a spekulatív diszciplínákhoz, hanem az alkalmazott és kritikai tudományokhoz (így elsősorban az építészethez, a történettudományhoz és az irodalomkritikához) kapcsolódik; ha úgy tetszik a *gyakorlati élet* terméke.³ Jóllehet a kifejezés gyorsan elterjedt a szaktudományok, mindenekelőtt a szellem- és társadalomtudományok (pl. az esztétika vagy a szociológia) területén, valamint a művészeti életben (a filmművészettől a fényképezésig), az alaptudományokban (azaz a filozófiában és a teológiában) csak pillanatnyi fáziskéséssel nyert polgárjogot. A reflexió magukat a tényleges élet folyamában jelentkező adatokat értelmezve jutott arra a következtetésre, hogy azok immár nem illeszthetők bele a korábbi értelmezési keretbe, hanem új fogalmi kategóriát kívánnak. A posztmodern mindenekelőtt a „jelenidejűség” megjelölésére vált használatossá, amennyiben az olyan adatokat és jelenségeket produkált, amelyek szétfeszíteni látszottak a korábbi, megszokott életvilág mátrixát.

A posztmodernre vonatkozó kérdés ezen a ponton átfordul a mindenkori ittlétünkre vonatkozó kérdésbe: „Hol vagyok?”, „Mi alkotja a jelenemet?”, sőt egyenesen: „Ki vagyok én, itt és most, ezek között a körülmények között?” Ezeket, s az ilyen jellegű általános kérdéseket pedig — amennyiben igaz Hegel észrevétele, miszerint a filozófiának az ember önmagával és tulajdon történeté-

mely az irodalmi modernizmus „túlzásaira” reagált, a másodikban pedig a nyugati civilizáció újabb történelmi fázisának címszavaként, amely 1875-ben a *fin de siècle* imperializmusával, avagy a nemzetállamoknak egy a „globális interakció perspektívájába” való átmenetével vette kezdetét. (M. Köhler: „Postmodernismus”: Ein begriffsgeschichtlicher Überblick. In: „Amerikastudien/American Studies”, n. 22, 1977, 8–18.)

²Segítségül az olasz nyelvű irodalomból ízelítők: A. Nitrola: *Cos'è il „postmoderno”? In: Pluralismo e postmoderno. Le sfide alla religione*. Centro Pro Unione, Roma, 1997; a fogalom történetéről és a terminológiai tisztázására tett kísérlethez vö.:

M. Köhler: „Postmodernismo”: un panorama storico-concettuale.

2. A modern jellegzetességei

In: *Postmoderno e letteratura; Percorsi e visioni della critica in America*, P. Carnavetta – P. Spedicato (szerk.), Milano, 1984, 109–122.; a problematika áttekintéséhez lásd még: I. Hassan: „La questione

vel kapcsolatos tudatosságnak kell lennie⁴ — az emberiség ősidők óta a *filozófiai* eszmélődés alapkérdéseinek tekinti (amennyiben pedig Heideggerrel valljuk, hogy a „filozófia [...] kérdézés”,⁵ úgy választ e kérdésekre csak *teológiai* reflexiók keretben várhatunk). Az ilyen típusú kérdésfeltevésekre általánosan jellemző, hogy közvetlen, gyakorlati szempontból haszontalanok, empirikusan pedig igazolhatatlanok (amiként cáfolhatatlanok is). Ennek ellenére — avagy éppen, mert ilyenek — kétségkívül mélyen érintik saját önazonosságunkat és önértelmezésünket; a velük kapcsolatos álláspont kialakítása mozgásba hozza valamennyi belső szellemi képességünket (hagyományosan: az értelemi, érzelmi és akarati potenciát). A filozófiai kérdések tehát végső soron egzisztenciális állásfoglalásra késztetnek, röviden: valamennyi *optio philosophica* (filozófiai döntés) dolga.

Mindebből egyúttal az is nyilvánvaló, hogy annak, aki a posztmodern meghatározására vállalkozik, sokszoros nehézséggel kell szembenéznie: A.) egyrészt figyelemre méltó fogalmi zűrzavaron kell úrrá lennie, mely abból fakad, hogy a történelmi kultúra és a szellemi élet önmagában is rendkívül sokrétű és összetett jelenség; B.) másrészt — a jelenidejűség okán — számolnia kell a kritikai távolság hermeneutikai feltételének teljesíthetlenségével; C.) végül pedig be kell látnia, hogy végső soron az értelmező folyamat során önmaga sem marad érintetlen: — *fabula narrat etiam de te!* — a kérdés megválaszolása során nem adódik az elfogulatlan külső szemlélő pozíciója: magának a vizsgálódónak is be kell szállnia a „játékba”. Aki a posztmodernről nyilatkozik, egyúttal önmagáról is vall.

Sokan találják alkalmasnak a posztmodern fogalmát aktuális ittlétünk, mai önmagunk és körülményeink kifejezésére; ám hasonlóképp sokan intézik el egyszerű kézlegyintéssel, mint az újdonsághajhászó fontoskodás, az értelmiségi nyughatatlanság kifejeződését, sőt egyenesen, mint a történelmietlen gondolkodásmód ékes bizonyítékát, s vele szemben a történelmi folytonosság mellett törnek lándzsát.

Annak érdekében, hogy a posztmodern jelenséget körül tudjuk írni, hasznosnak látszik számot vetni azzal a jelenség-együttessel, amivel már nevében is szembehelyezkedik. Honnan ered tehát a modern? Mik a jellemzői? Mivel a mai ember világérzékelésének feltételei kétségkívül itt alakultak ki, elengedhetetlennek látszik, hogy utánajárjunk a modernitást meghatározó jellemzőknek.

A modern gyökerei messzire nyúlnak. Szociológiai szempontból mindenekelőtt az a minőségi ugrás szembeötlő, amely a technika- és szellemtörténetben az újkor hajnalán következett be.⁶ Bár a folyamatnak már korábbi előzményei vannak — amennyiben az új felfedezések és belátások feltételeit már évszázadokkal korábban előkészítette a humanizmus, mint a

del postmodernismo". In: AA. VV., *Postmoderno e letteratura*. 99–106.;

G. Patella: *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*. Roma, Studium, 1990; valamint egy gyűjteményes kötetet: *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*. G. Mari (szerk.), Milano, Feltrinelli, 1987.; G. Fornero: *Postmoderno e filosofia*. In: N. Abbagnano: *Storia della filosofia*, vol. 10. (szerk. G. Fornero e Fr. Restaino), Tea, Milano, 1994. 3–48.

³A tudományok — általunk is alapvetően követett — felosztását lásd.: A. Anzenbacher: *Bevezetés a filozófiába*. Herder, Budapest, 1993, 37.

⁴Vö. G. Fr. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 3. Aufl., Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1952, 38.

⁵Vö. M. Heidegger: *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*. Niemeyer, Tübingen, 1971, 118.; ford.: *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Twins, Budapest, 1993, 208.

reneszánsz szellemi önmegalapozása —, a közvetlen előzményeket olyan filozófusok munkája jelentette, mint a racionalista Descartes és Spinoza, valamint az empirista Hobbes, Locke és Hume. A voltaképpeni robbanás azonban, mely a modernitás kialakulásához vezetett, végső soron talán mindössze három jelentős tényezőhöz köthető. Elsőként a *felvilágosodást* kell emlétenünk. A.) A 17–18. században, különösen angol, francia és német gondolkodók működésének eredményeként kezdetét vette a hagyomány és általában mindenfajta korábbi tekintély kétségbe vonásának korábban soha nem látott mértékű folyamata. A tradícióval való szembehelyezkedést az ész mindenhatóságának meghirdetése és az általa irányított történelem haladásába vetett feltétlen hit kialakulása kísérte. Ezzel összefüggésben vált lehetővé az emberiség jelentékeny hányada számára egy új, személyesen megalapozott gondolkodásmód, annak minden, a maga teljességében aligha belátható következményével. Ezzel csaknem egy időben jelenős technikai felfedezéseket tettek — s ezzel már is a második számú feltételnél, az *ipari forradalomnál* járunk. B.) 1769-ben pörögni kezdett az első szövőszék, megteremtve ezzel a modern ipari társadalom kialakulásának feltételeit. Az új társadalom immár a régitől jelentősen különböző törvényszerűségek szerint működött; a gyors ütemű városiasodás mind kisebb társadalmi kontrollt tett lehetővé, az ezzel együtt járó humánetológiai és tudásszociológiai változásokkal. C.) Végül, de nem utolsósorban, 1789-ben kitört a *francia forradalom*, amely mind társadalmi, mind politikai téren további, aligha eltúlozható jelentőségű, gyökeres változásokat hozott. Hármasszövegében (*liberté, égalité, fraternité*) — jóllehet a sajátos történelmi feltételek következtében erősen antiklerikális felhanggal — nyilvánvalóan az Evangélium szunnyadó tüze kapott lánggra, hosszú távon lehetővé téve azoknak a csírájában már jó 2000 éve készenlétben álló antropológiai belátásoknak is gyakorlattá válását, melyeket a görög demokráciák hirdettek meg: az emberi méltóságon alapuló egyenjogúság filozófiai gondolatát, és ehhez kötődően az ember azon jogának elismerését, hogy sorsát a saját kezébe vegye.

A fentiek alapján tehát modernen a valósághoz való viszonyulás azon módját értjük, amely a 15–16. századtól kezdve fokozatosan alakult ki az európai kultúrkörben, s amelynek két legjellemzőbb vonása a történelem fejlődésébe vetett hit és a tudományos-technikai forradalom kibontakozása, annak máig tartó tudásszociológiai hatástörténetével. Érdemes felfigyelnünk emellett arra a tényre is, hogy a modern (és a hozzá — alkalmasint a szembenállás módján — szorosan kapcsolódó posztmodern is) a zsidó-keresztény kinyilatkoztatás előkészítette talajon sarjadt ki; s ez valószínűleg nem is történhetett volna másként. Nem tekintünk el attól a vallás- és kultúrtörténeti evidenciától, hogy a történelem lineáris lefolyásának tapasztalatát a zsidó-keresztény ki-

⁶Vö. J. Morel.: *Glaube hat Zukunft*. Tyrolia, Innsbruck, 1998, 18.

nyilatkoztatás készítette elő, s ez tette lehetővé azt a gondolatot is, hogy — amiként azt a modern kor embere rendszerint reflektálatlan evidenciaként elfogadta — a történelem a fokozatos kibontakozás felé tart, „jobbá válik”. Ez a gondolat közösnek bizonyul a középkori teológusok világképében csakúgy, mint a felvilágosodás enciklopédistáinál, vagy a marxista teoretikusok műveiben: a történelmi fejlődés valóságos, értelmes folyamat; legyen bár végcélja a megvalósítandó Isten országa vagy az osztály nélküli társadalom. Korunk közgondolkodásában e tekintetben is mintha törést állapíthatnánk meg, amely első pillantásra az antik kozmikus-ciklikus világképpel való szakítás újszerűségéhez és jelentőségéhez mérhető: a zsidó-keresztény teológia fokozatos szekularizálódásának folyamata odáig vezetett, hogy mára a modernizált (nyugati) társadalom széles rétegeiben eltűnt (ill. eltűnőben van) a történelem egységének, jelentésének és értelmének tudata.

A folyamat — természetesen — a *szekularizáció* jelenségével van összefüggésben, amin itt azon folyamat tovább folytatódását (és beteljesedését) értjük, amelyet ismét csak a kereszténység szent szövegei tettek lehetővé: a kinyilatkoztatás volt az, amely megfosztotta isteni mivoltától a természetet, amikor Isten alkotásának jelentette ki a Napot, a Holdat és a csillagokat.⁷ Az érzékelhető világ mítosztalanítását szabadon (és szükségképpen) követhette azután a tudományok önállósulása. A politikai hatalom deszakralizálása, mely eszmetörténetileg ugyanebbe a folyamatba tartozik, azzal vette kezdetét, hogy a zsidó teológusok szerint Isten vezette ki népét Egyiptomból, majd azzal az értelmezéssel folytatódott, amellyel Izrael a próféta és a királyság feszültségét érzékelte. A világ mítosztalanítása — a természet és a politika után — az erkölcs mítosztalanításával teljesedett ki: a Sínai hegyen kötött szövetség értéktelennek nyilvánította a bálványokat, melyek meggátolnák az egyetlen voltaképpeni értéket, Isten imádását. A földi dolgok, „értékek” viszonylagossá válása innen terjed azután tovább: az erkölcsi norma a mai morálfilozófiai közmeggyőződés szerint immár nem azért kötelezi az embert, mert parancs vagy tilalom formájában valamely tekintély mondja ki, hanem mert az emberi lét értelemszerű megvalósításához nyújt eligazítást. A modern — s ekképpen a posztmodern is — eszerint történelmünk és egzisztenciánk vallási alapjaiban gyökerezik. De hogyan folytatódott ez a folyamat? S mire vezetett mindmáig?

3. A posztmodern jellegzetességei

Korunk emberének tapasztalata, hogy világunk korábban elképzelhetetlen mértékben felgyorsult, folytonos változásban van. Ehhez járulnak továbbá a 20. és 21. század emberi tapasztalatai a két világháborúról, a gázkamrák embertelenségéről, a szocialista világrend összeomlásáról, az atomkonfliktus, a világméretű terrorizmus, a globális bűnözés és az ökológiai katasztrófa fenyegető ve-

⁷Vö. G. Fr. Hegel:
*Előadások a
világtörténet
filozófiájáról*. Akadémia
Kiadó, Budapest
1966, 357.

⁸Vö. P. Ricoeur:
Dell'interpretazione.
Saggio su Freud.
Genova, 1991, 42–46.

szélyéről. Ezek az alaptapasztalatok vezettek olyan kategóriák elő-
térbe kerüléséhez, amelyeket részben korábban is ismert a gondol-
kodás története, ám amelyek újrafelfedezése és radikalizálódása
gyökerében új szellemi légkört teremtett. A „gyanú mesterei”
(Marx, Nietzsche és Freud)⁸ kikezdték a modern ember önnön ma-
gabiztosságát és haladásba vetett hitét. De vajon milyen új kategó-
riák látszanak alkalmasnak a mai ember élettapasztalatának filo-
zófiai leírására?

⁹Vö. J.-Fr. Lyotard:
A posztmodern állapot.
i. m. 146.

A modernnel szemben a posztmodern komolyan igyekszik
venni az emberi végességet, annak minden következményével
együtt. Ennek értelmében: A.) bizalmatlansági indítványt nyújt
be minden *totalitárius makro-tudással* szemben, melynek különbö-
ző formái az ún. „nagy elbeszélésekben”⁹ (pl. a kereszténység-
ben, a techno-tudományban, a metafizikában, a különböző ideo-
lógiákban: kapitalizmus, szocializmus stb.) öltöttek testet. Ezek
spekulatív foglalatok és egyesítése a hegeli metafizika, mint e
„metanarratíva” (Lyotard) legjellemzőbb esete. Az abszolutisztis-
kus vagy „erős” filozófiai megalapozás eszméjét felváltják a raci-
onalitás „gyenge” (Vattimo) vagy „instabil” (Lyotard) formái,
melyek nem engednek hozzáférést semmiféle végső, mozdulatlan
alap tapasztalatának tematizálásához. B.) A gyökeres szekulari-
záció beteljesedéseként a történelem immár elveszíti *célra irányít-
ottságát*, majd egységes *értelmét* is; ebben az értelemben beszél-
nek egyes teoretikusok a történelem „végéről”. A posztmodern
olyan radikális értelemben kívánja meghaladni a historicizmust,
hogy magát a meghaladást teszi kérdéssé (ill. szándékai szerint
lehetetlenné): immár magát a történelem szekularizálásának mo-
dern gondolatát kívánja szekularizálni. Az emberiség radikális
emancipációjának be nem vallott (ill. olykor egyenesen tagadott)
óhaja itt lép működésbe: ez pedig csak azon az áron (ill. éppen
azáltal) mehet végbe, hogyha megtagadnak tőle bármiféle üdvözi-
tő üzenetet, sőt az üzenet meghallásának lehetőségét is; legyen
bár szó akár immanens (politikai, egzisztenciális vagy művészi),
akár — s talán még inkább — bármiféle vallási megváltás ígére-
téről. C.) Radikalizált értelmében továbbá a posztmodern meg-
kívánja valósítani az átmenetet az „egység” paradigmájától a *sok-
féleség* irányába. Tudatosan törekszik a „nyelvi játékok heteronó-
miájának” (Lyotard) elérésére; hiszen „nem egy világ van, hanem
sok” (Vattimo). A széttördelés (*fragmentáció*), a részterületiesedés
(*regionalizáció*), a mérték-telenítés (*dekanonizáció*), a keverék-képzés
(*hibridizáció*), a farsangosítás (*karnevalizáció*), a szétválasztás (*disszo-
ciáció*) mind olyan fogalmak, melyekkel a modernitás ironikus,
színpadias (*performance!*), gyökeresen evilági, lebontó-felépítése
(*de-konstrukció*), posztmodern átalakítása végbemehet. Ennek a
célkitűzésnek társadalom-politikai vetülete lehet például az a
követelmény, hogy erkölcsi értékítélet és különbségtétel nélkül
támogatásra érdemes minden hátrányos megkülönböztetést szen-

¹⁰Vö. G. Vattimo: *La società trasparente*. Harzanti, Torino, 1989.

¹¹„A megértés megformálását nevezzük értelmezésnek”

M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 148.; ford.: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989, 289.

¹²G. Vattimo: „*Ermeneutica nuova koinè*”. In: *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg/Sellier, Torino, 1989, 38–48.

védő kisebbség (színes bőrűek, homoszexuálisok, alternatív csoportok, nők, szekták stb.), annak érdekében, hogy a kialakuló társadalom mind komplexebb és átláthatatlanabb, mind érzékenyebb és „izgatóbb” legyen. Ennek eszköze a multimédia és a digitális kommunikáció.¹⁰ Ezek révén valósulhat meg hatékonyan a helyi, a részleges, a sokféle, a más, a különböző, az összemérhetetlen rehabilitációja — vagy éppen kultusza. D.) Nincs abszolút ismeret — minden megismerés: értelmezés.¹¹ Legyen szó bár gondolkodásról, érzékelésről vagy cselekvésről: gyökerében és elkerülhetetlenül, már eleve és mindig is interpretáljuk a világot mint emberi tevékenységünk, életterünk színhelyét. A posztmodern *koinéja*,¹² egyetemes nyelve ezért a *hermeneutika*. Ezen többé nem hagyományos (származékos) értelemben, szövegek megértésének művészetét, azaz a történeti szellemtudományok módszertanát kell érteni, hanem — mindenekelőtt a Heidegger által megújított, jóval radikálisabb értelemben¹³ — a világ (ill. a valóság) megismerésének egyedül lehetséges, felülmúlhatatlanul interpretatív módját.

II. Létezik-e a posztmodern?

1. A „Történelem vége”? — avagy a posztmodernitás érvényes valóság-vonatkozásának elemei

¹³Vö.: M. Heidegger: *Lét és idő*. i. m. 135.

¹⁴Az általános közvélekedéssel ellentétben Voltaire, Helvétius és Diderot nem volt egyértelműen ateista! — vö. Nyíri T.: *Az újkori ateizmus története* — egyetemi jegyzet, kézirat.

Az emberiség eszmetörténelmében esetenként évszázadokig tart, amíg egyes eredmények vulgarizálódnak, széles körben ismertségre és elismertségre tesznek szert. Érvényes volt ez a felvilágosodás modern eszméire is. A francia felvilágosult szabadgondolkodók (J. O. de la Mettrie, Dietrich d'Holbach)¹⁴ még a tudomány nevében támadták Isten eszméjét; ateizmusuknak globális politikai töltetet a 20. század letűnt ideológiai adtak; mára viszont az önhitt racionalitás magabiztossága azokkal együtt került a történelem sülyesztőjébe. Mire a felvilágosodás egykor keveseknek fenntartott eredményei (a hagyomány tekintélyének megkérdőjelezése, a tudomány haladásába vetett optimista hit, az istenhit „tudományos” kritikája stb.) széles körben elfogadottakká váltak, a magas tudomány berkein belül olyan eredmények láttak napvilágot, melyek hatására eredeti formájukban jóformán senki sem vallja azokat többé. Manapság az emberi élet végtelen meghosszabbíthatóságáról beszélni talán már a tudományos-fantasztikus irodalomban is anakronizmusnak hatna. Sőt, a mai tudományosság éppenséggel ellenkező tendenciákat követ: a tradíció és a tekintélyek rehabilitálása, az emberi ész korlátainak elfogadása, a történelem több nézőpontú szemlélete stb. olyan toposzok, melyek — talán nem túlzás ezt állítani — joggal tekinthetők egyfajta posztmodern tudati átalakulás eredményeinek.

A későújkori életvilág legmeghatározóbb eleme az ember végességének és halandó voltának élménye. Jórészt a múlt század természet- és szellemtudományos eredményei — a fizika (kvantummechanika, relativitáselmélet) és a matematika (Gödel-tétel) forradalmi felismerései, valamint a filozófia „hermeneutikai for-

¹⁵A filozófiatörténet e Schleiermacherrel kezdődő szakaszának klasszikus toposzát érdekesen fogalmazza újra G. Vattimo: „a hermeneutika robbanása” formával; vö. *Esiti dell'ermeneutica*. In: *Al di là del soggetto*. Feltrinelli, Milano, 1981.; ford.: *A hermeneutika eredményei*. In: *Olasz filozófiai hermeneutika*. Atheneum – T-Twins, Budapest, 151.

dulata”¹⁵ a közelmúlt történelmi drámaival (Auschwitz, Hiroshima, Ruanda) együtt — egyre inkább az „átmenetiségnek” és az emberi egzisztencia törekénységének érzését keltették az események átélőjében: semmi sem állandó, minden történetileg meghatározott. Ennek következtében, fokozatosan, ám gyökerében kérdőjeleződtek meg olyan megingathatatlanak tűnő meggyőződések, mint amilyen a szubjektum mindeddig kétségbevonhatatlanul bizonyosnak vélt stabilitása, vagy az „elfogulatlan megfigyelő” modern mítosza. Ha a modernitás kezdetét az a meggyőződés jelentette, hogy, bár a világ változik, ám legalább a gondolkodó szubjektum (Descartes-nál, de bizonyos értelemben még Kantnál is) — éppen mint e változás mértéke — mindvégig változatlan marad, akkor újabban ennek a meggyőződésnek a csak fokozatosan terjedő, de annál gyökeresebb átalakulását kell diagnosztizálnunk. E változás annak az igazságnak a súlya alatt történik, hogy — kétségkívül — bármely megismerés során a megfigyelő „alany” maga is történeti lénynek bizonyul; elkerülhetetlenül azzal együtt változik, amit megfigyel. Ezt a felismerést tovább erősítették a szociológia, a pszichológia és a kulturális antropológia megfigyelései, annyira, hogy jelentősége fokozatosan túlnőtt a szaktudományok illetékességi körén, és általános szellemi-kulturális érvényre tett szert. E változás okkal tekinthető „minőségi jellegűnek”, paradigmaticusnak, mely csakugyan új — ha úgy tetszik — posztmodern irányba mutat.

Ugyanilyen esszenciális, lényegi változásnak tűnik, hogy a történelem fokozatosan a sok szempontúvá válás (*pluridimensionalizálódás*) folyamatán megy keresztül. A globalizáció révén kitágult világszínpadon, a nemzetközi politika és gazdaság, a kultúra vagy a sport területén immár az ún. harmadik világ országai is jelentkeznek, miután sikeresen mozgósították humán erőforrásaikat, hogy most már teljes jogú partnerként, rosszabb esetben versenytársként lépjenek fel a nagy hagyományú nyugati típusú demokráciák mellett, vagy azokkal szemben.

A fejlődésnek jól kivehetőek az árnyoldalai is: láttuk, hogy a modernitás eredményei közt szerepel a történelem mítoszتانítása. Az események gondviselés irányította folyamatának tapasztalatától a modern ember lépésről-lépésre jutott el arra a fokra, amelyen a történelem immár nem tűnik értelmes és jelentéssel telt dimenzióval; és ezen is túl: mára nagyon sok kortársunk számára a világba vetett lény dermesztő elidegenedésének és otthontalanságának színtere lett. A másik szembeötlő, az előbbivel összefüggő jelenség a posztmodern — az inkább pragmatikus, amerikai formával szemben inkább az európai változathoz kötődő¹⁶ — nihilisztikus felhangja. Az emberiség eszmétörténetében ez azonban aligha számít új jelenségnek; hiszen nem voltak-e az erkölcs, a történelem és általában az élet értelmében kétkedő egyes gondolkodók az ókor óta, dokumentálhatóan (a

¹⁶N. Abbagnano: *Storia della filosofia*. i. m. 16.

szofistáktól kezdve a cinikusokon és szkeptikusokon át) az európai kultúra minden formációjában, s azon kívül is (gondoljunk csak az indiai Payasi „materialista”, vagy Sanjaya Belatthiputta radikális szkeptikus iskolájára)? Az ateizmus (ill. a nihilizmus) kultúrtörténete azt mutatja, hogy a jelenkori ateizmus legfeljebb mennyiségi mutatóit tekintve számít példátlan jelenségnek; s e relatív arányszámok a dialektikus és történelmi materializmus politikai formációjának bukása nyomán, a volt szovjet utód-államokban bekövetkezett vallásos újjászületés következtében pedig mára alighanem jelentősen meg is változtak.

Az ezredforduló közeledtével a világcivilizációban domináns szerepet játszó Nyugat jóformán a kultúra minden területén eszkatologikus, sőt végidőt jósoló (*apokaliptikus*) megnyilvánulásokat produkált. A Nagy Jubileumi Év elmúltával sem csökkentek jelentősen e válságot jelző megnyilvánulások. Ugyanakkor továbbra is kétségesnek tűnik, vajon lehetséges-e beszélni a posztmodern profétái által lényeges jegyekként megjelölt jelenségekről („jelentésvesztés”, a „metafizika” vagy a „kereszténység vége” stb.) *minden kultúra* vonatkozásában. Aligha szabad persze lebecsülni a kulturális változásokkal járó kognitív, tudat átalakító hatásokat. Csakhogy a szociológusok két egyidejűleg zajló, ám egymással ellentétes irányba ható tendenciára hívják fel a figyelmet: egyszerre zajlik a világ egységesülésének, integrációjának, valamint fragmentalizálódásának, szétaprózódásának folyamata; s ez kétségkívül (fele-) részben igazolni látszik egyes posztmodern teoretikusok helyzetfelmérését. Ugyanakkor épp az utóbbi évtizedek természet- és humántudományos kutatásainak (valamint reálpolitikai tapasztalatainak) fényében vált gyanússá és illuzórikussá az emberi természet megváltoztatására (ill. figyelmen kívül hagyására) irányuló minden olyan törekvés, amely annak önkényes és határtalan átalakításának lehetőségével számol.¹⁷

Várható, hogy a felfokozott millenniumi várakozások kultúrtörténeti feltételeinek megszűnésével — melyek titokzatos utakon és módokon, jórészt tudattalanul, hatottak-hatnak korunk vezető értelmiségieire (tudósaira, művészeire) is — idővel alábbhagy a „divatként” jelentkező posztmodern áramlat is. A történelem végét — a bombasztikus előrejelzések¹⁸ ellenére — mindeddig nem értük el. Ám, hogy — addig is — a változás megállna, azt aligha hihetnénk. Bármilyen álláspontra helyezkedjünk is vele kapcsolatban: az emberiség történelme (beleértve az eszmetörténelmet is) felgyorsult tempóban, olykor valódi paradigmaváltások (minőségi változások) állomásain keresztül, tovább folytatódik.

Miután néhány kiemelt szempont alapján megvizsgáltuk, vajon mennyiben látszik megalapozottnak a posztmodern kapcsán valódi újdonságról beszélni, most erkölcsi kategóriák után kérdezzünk. Ez olyasmi, amitől a tudományosság érvényes normái szerint a

¹⁷Ez utóbbi olyan ideológia, amelyet hagyományosan az ún. „baloldali” irányultságú politikai szerveződések szoktak magukénak vallani. (Vö. Fr. Fukuyama: *Das Ende des Menschen*. Deutsche Verlags – Anstalt, Stuttgart – München, pl. 30.

¹⁸Vö. Fr. Fukuyama a történelem végét jósoló könyve 1992-ben jelent meg, majd vált világhírűvé. A szóösszetétel elterjedt az ún. „gyenge gondolkodás”-on belül is; vö. G. Reale – D. Antiseri: *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3. vol. La Scuola, Brescia, 1994, 511.

2. Jó-e a posztmodern? — kísérlet egy létező jelenség erkölcsi értékelésére

szaktudósnak szinte kötelezően tartózkodnia kell; a filozófus (ill. a teológus) azonban megengedheti magának — sőt, ez éppenséggel kötelessége! —, hogy kutatása során a valóság minél szélesebb spektrumát vegye figyelembe.

¹⁹Hogy a „nihilizmus apológiája” (in: G. Vattimo: *La fine della modernità*. Garziani, Milano, 1985, 27–38.) mennyiben időszerű, az éppenséggel filozófiai állásfoglalás dolga. A nihilizmus negatív teológiaként olvasva bizonyos adalékokkal is szolgálhat a keresztény gondolkodás számára.

²⁰Vö. N. Abbagnano: i. m. 29.

²¹Vö. Fr. Fukuyama az „új biológiáról”. In: *A nagy szétbomlás*. Európa, Budapest, 215–217.

A posztmodern korábban felvázolt evilágiságának (immanenzizmusának), ill. nihilizmusának erkölcsi megítélésére nem érdemes sok szót vesztegetnem; az aligha érdemes apológiára.¹⁹ Ezzel összefüggésben azonban más, káros, sőt romboló jelenségek is megfigyelhetők. A kortárs olasz posztmodern filozófiai gondolkodásban a legkomolyabb spekulatív eredményeket felmutató²⁰ G. Vattimo, az ún. „gyenge gondolkodás” (*pensiero debole*) névadója és apostola — aki egyébként jelenleg számos bizottság tagjaként hivatott a választók érdekeit képviselni az Európa Parlamentben is — vezérgondolatainak árnyalt bemutatása meghaladja e tanulmány kereteit. Jogosnak tűnik azonban a kétely azaz kapcsolatban, hogy „metafizika”, sőt „kereszténység utáni”, elsősorban Nietzsche és Heidegger nihilista olvasatán alapuló, s ekképpen minden „erős”, normatív gondolati megalapozás-kísérletet lehetetlennek nyilvánító értelmezése mennyiben tekinthető a világméretű terrorizmus korában elfogadható, hosszú távú alternatívának. Gyanús továbbá, hogy — amennyiben a posztmodern központi kategóriáját, az „értelemelgyengülést” egész korunk jellemzőjének tekintjük — vajon nem kockázatos-e, ha figyelmen kívül hagyunk olyan széles körű, ellentétes hatásokat, mint amilyen például a világszerte mind politikai, mind — ezzel összefüggésben — vallási téren szemlélatomást erősödő konzervatív mozgalmak és fundamentalista áramlatok jelensége. A világrend 2001. szeptember 11-ét követő átrendeződése nyomán kialakult „új rend” aligha fog kedvezni a széles körben gyakorolt tolerancia, és általában a pedagógiai vagy társadalmi *laissez faire* tendenciáinak. Az „erős” irányzatok máris tapasztalható látványos előretörése vajon nem jele-e sokkal inkább annak az egyetemesen és elementárisan jelentkező antropológiai igénynek, mely önazonosságunk védelmében szükségképpen teremt eszmerendszereket (melyeknek ideológiába fordulása ugyan reális, de nem elkerülhetetlen veszély)? A *homo sapiens* ezen hajlama pedig — ismét csak — az empirikus tények magyarázata érdekében mintha elkerülhetetlenül vezetné a szaktudósokat is az — egyebek között *homo metaphysicus*ként értett — „emberi természet” hipotéziséhez.²¹

S hogy mi a helyzet ebben a szellemi környezetben az egyházzal? A posztmodern a szellemi élet minden területén történik. A szó bizonyos értelmében legalábbis, s jobbára csak meghatározott geopolitikai koordináták között, elkerülhetetlenül hat életkörülményeink változásán keresztül tudatunkra is. Nem tehetünk úgy, mintha nem lenne közünk hozzá. A keresztény körökben elterjedt tartózkodó álláspont, mely szerint az eddigi tapasztalatok alapján

²²Legismertebb képviselőik J. Derrida, G. Vattimo, J.-Fr. Lyotard, I. Hassan, W. Welsch stb.

²³Vö. pl.: H.-G. Gadamer: *Igazság és módszer*. i. m. 198.

nem bizonyítható, sőt igen kétségesnek látszik, vajon a magát posztmodernnek tekintő gondolkodásnak²² van-e pozitív hozadéka a kereszténység számára, vaknak bizonyul a máris megmutatókövetkezményekre. Hiszen nemcsak tanulhatunk, de nyilvánvalóan máris tanultunk tőle: a hatása alá kerültünk! Az egyházi tudományosságban a legutóbb az újszolasztikus filozófia és teológia által képviselt merev metafizikai kategóriák mintha fellazulni látszanának. A profán szellemi élet pedig — egyebek között például a hagyomány és általában a tekintélyek rehabilitálása által²³ — mintha a modernitás tendenciáinak megfordulását eredményezné, ezzel a korábbinál kedvezőbb feltételeket biztosítva akár a múlt értékeinek differenciáltabb, értékmegőrzőbb megközelítése, akár a hit (újra-) megtalálása számára.

Nem árt tudatosítani, hogy a II. Vatikáni zsinat által megvalósított „posztmodern fordulat” az egyházon belüli kollegialitás szellemét hozta, amiként más felekezetekkel kapcsolatban az ökumenizmust; a világgal és az idegen vallásokkal való párbeszédet, s minden téren az „enyhülés” oly sokak által áhított és üdvözölt, üdítő levegőjét. Nem számít többé bűnnek a más felekezetek templomában tett látogatás; megengedett, sőt ajánlott az ökumenikus imaalkalom. Hány keresztény számára jelentette ez a zsinat kapcsán a Lélek működésének látható jelét és bizonyítékát, hiszen a valódi evangéliumi értékek radikális térnyerését eredményezte; erős jele volt továbbá a keresztény nagykorúság nyílt elismerésének és komolyan vételésének; a jóindulatú, hittől távol élők részéről pedig a Katolikus Egyház szavahihetőségének látványos erősödését hozta.

Hogy az egyház érett volt-e ezekre a változásokra, vitatható. Az azonban kétségtelen, hogy bár a fenti leírás szükségképpen általánosít, s így elkerülhetetlenül tartalmaz bizonyos leegyszerűsítéseket is, hiba volna mindebben nem észrevennünk a profán szellemi életben végbemenő tendenciózus változások részleges hatását; amiként az is hiba volna, ha az átalakulást pusztán ezek eredményének, esetleg egyenesen negatív hatásának tekintenénk. (Amiként az időközben felerősödő — s akárhányszor magával a zsinattal is szembehelyezkedő — újkonzervatív áramlatokat ugyanígy nem lehet-e joggal éppen a posztmodernre adott reakció számlájára írni?)

Aki a posztmodernről beszél, önmagáról vall; és pedig elkerülhetetlenül — mondtuk korábban. Mi marad más hátra, mint-hogy magunk is letegyük a voksot a kérdőre vont jelenséggel kapcsolatban.

3. Végkövetkeztetések: személyes állásfoglalás

Mármost: létezik-e a posztmodern? Mi a válasz az alapkérdésre? Nos: a szóhasználat megléte értelmében — nyilvánvalóan igen. Kritikusan szólva: valószínűnek tűnik, hogy ez a frazeológia részben arra hivatott, hogy hűen kifejezze az „első világ” jóléti bizton-

²⁴Itt jegyezzük meg, hogy a magyar posztmodern teoretikus, Vajda Mihály meghatározása első pillantásra plauzibilisnek, ám valójában túlságosan általánosnak és elnagyoltnak tűnik. Vajda feltűnően eltekint a kulcsfogalmának körülíró meghatározásától ill. pontosításától, s végső soron ezáltal azt kockáztatja, hogy egyrészt a nyugati világban élő átlagemberek nagy részét a „posztmodern” kategóriába sorolja (pl. azon az alapon, hogy az illető hisz a horoszkópban vagy a kártyajóslásban), másrészt, hogy nem ad útmutatást a „világértelmezések” összeütközésének esetére, amennyiben adós marad a „tudományosság” túli további igazságkritériumok felmutatásával. Ezt írja: „Modern az a világkorszak, amelyben az európai emberiség — Nietzschevel és Heideggerrel szólva — már megölte Istent, hogy magát tekintse Istennek: ez a felvilágosodás kora. A posztmodern nem a modern tagadása, hanem csupán univerzális érvényességének megkérdőjelezése. Nem a felvilágosodás racionalizmusa az egyedül érvényes. Mellette azt kiegészítően vagy korlátozóan, más világmagyarázatok is ér-

sága hasznélvezői, valamint az intellektuális (művészeti és egyetemi) elit dekadenciára hajló egzisztenciái közül is sokaknak szellemi és gyakorlati élettapasztalatát. Ha ezek közé keresztények is tartoznak (amiként valóban tartoznak), úgy a posztmodern: keresztény reflexió is — s kell is, hogy az legyen.

Persze, kézenfekvő a megállapítás: az, hogy van-e posztmodern, éppenséggel azon múlik, mit értünk a szón.²⁴ Ha pedig így áll a dolog, akkor hangsúlyoznunk kell, hogy létezik a szónak egy az elterjedtnél szubtilisebb, mélyebb jelentése is. Ezt az értelmezést követve a fentiekben arra tettem kísérletet, hogy — egyrészt — belépjek a posztmodernnel folytatott párbeszédbe (pontosabban: felismertessem, hogy abban már eleve, a kezdet — ti. a reflexió — kezdetétől mindig is benne álltam!), másrészt úgy próbáltam igazságot szolgáltatni neki, hogy nem pusztán negatív értelemben, elítélőleg hozzam szóba, hanem megpróbáljam a jelenség egy lehetséges pozitív olvasatát is feltárni, hogy ezáltal mintegy hagyjam magam annak mércéjével megmérteni. Ebben az értelemben pedig a posztmodern *részleges érvénnyel (valóságreferenciával)* bíró kifejezésnek bizonyult: A.) Aligha adhatunk igazat azoknak, akik szerint valami radikálisan új: a visszafordíthatatlan érték- és mértékvesztés kora köszöntött volna be, amely a legrafináltabb (ti. hermeneutikai) relativizmussal, sőt a nihilizmussal volna egyjelentésű. E nézetek a marginális jelenségek közé tartoznak, avagy — mivel nem szolgálják az élet kultúráját, avagy pragmatikusan a túlélést — minden valószínűség szerint elszigetelődésre és elsorvadásra vannak ítélve.²⁵ Ugyanígy — rejtett önellentmondásossága révén — vitatható azok véleménye, akik egy radikalizált hermeneutika alapján beszélnek a modernitás központi fogalmainak (a felvilágosult ész, a tudomány, a haladás, a demokrácia stb.) visszafordíthatatlan kríziséről. A modernből visszafelé (a premodernbe) nem vezet járható út; a felajánlott alternatív utak pedig — úgy tűnik — sehová sem vezetnek. B.) Ám — másrészt — intellektuális becsületességgel kényszerítve vagyunk arra, hogy számot vessünk a modern világ technikai és szellemi fejlődésének — ha úgy tetszik: posztmodern — következményeivel: a világ egységesülésével (globalizáció), a hírközlés és közlekedés forradalmasodásával (televíziózás, mobil-telefon, világháló), a nyugati kalkulatív értelem (számítógép) dominancia-igényével —, s ezek tudatformáló hatásával. A globalizáció politikai szinten valódi, minőségi változást hozó következménye, a voltaképpeni paradigmaváltás, nézetem szerint abban áll, hogy a monolitikus, kompetitív, az egy- ill. a kétpólusú világrend (a „*Ceterum censeo, Karthaginem esse delendam*” elve szerinti) váltakozása tartósan átadni látszik helyét egy stabilan többpólusú formának, mely a globális rendszer működésének demokratikus átalakulását vonja maga után. A fejlődési folyamat óhatatlanul egy sokközpontú világmo-

vényesek lehetnek. Aki úgy véli például, hogy a tudomány az egyedül érvényes világértelmezés, az a modernitás álláspontját képviseli. Aki a tudományt hamis világmagyarázatnak tekinti, az premodern állásponton áll. Aki viszont azt állítja, hogy a kétségtelenül érvényes tudományos világértelmezés mellett más világmagyarázatok is lehetségesek és érvényesek, az már a posztmodernet képviseli." Vö. *A posztmodern* Heidegger. T-Twins – Lukács Archivum – Századvég, Budapest, 1993, 9.

²⁵Sok érv szól amellett, hogy a posztmodern nihilista tendenciáit kérszéletű jelenségnek tartjuk; erre utal egyebek között G. Vattimo viszonylag csekély recepciója Olaszországban kívül.

²⁶„...az időbeliség végeessége a jelenvaló lét történetiségének rejtett alapja"; M. Heidegger: *Lét és idő*. i. m. 619.

dell: egy plurálisabb, toleránsabb, a történeti gondolkodás iránt érzékenyebb ontológia, ill. az erre épülő társadalomelméletek kialakulásának kedvez. A folyamat — a mellék- és kerülőutak ellenére — jól nyomon követhető; s — az emberiség történetének optimista forgatókönyve szerint — egy a biztonságos jogállamiságra és az emberi méltóság tiszteletére épülő jóléti nemzetállamok mintájára felépülő „jóléti világ” kialakulása felé tart. (Aki ezen értékeket nem tartja egyetemesen érvényesnek, annak nagy valószínűséggel tartósan még sohasem kellett nélkülöznie azokat.) Az egyetlen, korántsem elhanyagolható bizonytalansági tényező: vajon a visszafordíthatatlanul egységesülni látszó világ *túléli-e* fejlődése jelen fázisának megkésett gyermekbetegségeit. Persze az, hogy mindez a valláserkölcsei gondolkodás megerősödése nélkül is végbemehetne, mindazonáltal kétségesnek látszik.

Sok jel mutat arra, hogy az emberiség történetében valóban korszakhatárhoz érkeztünk. Valahogy úgy, ahogyan annak idején — *kultúrtörténetileg* — határt jelölt ki a humanizmus, a felvilágosodás és a romantika; vagy éppen a pozitivizmus, az egzisztencializmus és a strukturalizmus; s talán ennél radikálisabb — *kultúrfilozófiai* — értelemben is (mint ahogy beszélhetünk Gutenberg-utáni, poszt-indusztriális, -kolonialista, -liberális ill. poszt-kommunista korról). Számomra lehetségesnek tűnik a „posztmodern” sokjelentésű szónak életképes, előre vivő jelentést tulajdonítani. Más jelentésárnyalatok viszont, nézetem szerint, csak egy túlfinomult, kifáradt régióra: a nyugati világra, a fehér ember kultúrájára jellemzőek; várhatóan efemer, átmeneti megnyilvánulások csupán.

A feloldhatatlan feszültség abban áll, hogy egyszerre kell törekednünk arra, hogy tartózkodjunk a jelenkor új jelenségeinek egyoldalú, a saját kultúránk látószögéből történő értékelésétől (bármennyire hajlamos is e kultúra — jelenlegi gazdasági, katonai, politikai dominanciája és átmeneti egyeduralma révén — magát univerzális érvényűnek feltüntetni); másrészt, hogy valójában nem adódik — és elvileg nem is adódhat — más nézőpont: a történelemből nem vezet kiút (lévén véges időbeliségünk a rejtett alapja).²⁶ Az új, a miénktől különböző kilátásokkal gazdagító „idegen” kultúrák emancipációja, az egypólusú világrend (posztmodern) átalakulása azonban folyamatban van. Hogy mindez milyen további hatással lesz hétköznapi (így lelki-) életünkre; szellemi eszmélődésünkre (így teológiánkra); és társadalmunkra (valamint *benne, de nem belőle* élő egyházunkra); azt jobbra csak találgathatjuk. Az egyház életének jele a változás, önazonosságának az állandóság. Hűség és kihívás. A kettő kényes egyensúlya immár több mint 2000 éve dinamikus, dialektikus és dialogikus formában valósul meg, Krisztus Lelkének a vezetésével, aki tevékeny egyházában (1Kor 12,4–11).

Ahol nem lehet házat építeni

KEMÉNY KATALIN

Hamvas Béláné Kemény Katalin, író, költő, esszéista ez év januárjában hunyt el 94 éves korában. A Kortárs Könyvkiadó gondozásában hamarosan megjelenő, 1970-ben keletkezett és *A hely ismerője* címet viselő kézirat egyik fejezetével búcsúzunk tőle. (A szerk.)

Ráció béklyózta értelmünkkel nehéz felfogni, hogy bár a paradicsom a helyek helye, azaz maga a *hely*, az mégsem a teljes teremtet világot jelenti. Nem a hat nap teremtetését jelenti, hanem abban — nem annyira az elhatárolt, mint inkább a kiemelt, de még inkább — a besugárzott részt. És ez az ember számára adatott kert mégis határtalan. Nem elhatárolt, ami azt is jelenti, hogy „az előbbi napok” teremtetőműve belőle nem eleve kizárt, mivel ez a *hely* (az idő szempontjából) az összes előbbi mozzanat betetőzése, épp úgy, amint Isten nyugalmából, az ünnepből sem hiányzik a teremtetés hat napja. A hetedik nap Isten visszazárulása önmagába s ezzel a megnyilvánulás hatos kiterjedése fölé emelkedése.

Ilyen szüntelen ünnep a paradicsomi kert s benne az emberi élet. Ezért ez a hely nem is különbözik magától az embertől. A szakadatlan összeköttetés éppen az érintetlen fa által maga a helybenlét, a beteljesedett nyugalom. Böhme azt mondja: az ember otthona az egész kozmosz volt. Határtalan, mivel az ember annyi teremtetett napot von ünnepébe, amennyit az időtlen együttlétbe tud emelni. A nyugalom, az otthonlét nem ismer határt, hiszen mindenütt *ott* van, s ez az ott nem egyéb, mint a felső forrásból való szüntelen táplálkozás. Ezt jelenti az, amit a magyar szöveg oly szép egyértelműséggel mond: „és adá neki a paradicsomot házául”.

És ez jelenti egyúttal azt, hogy a határt az Istentől elszakadó Ádám-Éva állította, aki azzal, hogy *különb* akart lenni, vélt szabadságért szabadságát eltékozolta: *elkülönült*. A kígyóéletnek, a pusztán természeti létnek határa kérlelhetetlen, s ők, határtalan létükből kilépve, azt a szó szoros értelmében megszegve, tüstént nemcsak határt vontak maguk elé, hanem ugyanazzal a tettel mindjárt a határon kívül estek: a félelem terébe, „a külső sötétségbe”. A külső tér félelmetes. A külső tér Istent takarja. A tér, a meg nem teremtetett világ, a sivatag összeszorítja a lélegzetet. A sivatagba vesző saját rémületét, a rémület szülte démonokat téveszti össze Istennel... Noha Isten megközelítése és az ő közeledése ellenében ez a tér határt húz, a sivatagba vesző mégis azt hiszi, ez a tér határtalan. Ha szorongat is a lélegzet, ugyan ki nyugodna bele az elveszettségbe, ki ne keresné utolsó leheletéig a kiutat a homokhullámok írta útvesztőből az iránytalan térben? Irány nincs, s amikor azt vélné, már úton van a hely, az elveszett

felé, már el is tévedt. Számára, akit a határtalan fenyeget, elnyele-
téssel a homok szomszárja által, egyetlen irány lehetősége maradt. De
hogyan indulni felfelé ott, ahol a magasságot porfelfő takarja?

„Nincs tér Isten nélkül”. De a sivatagjáróban, hacsak nem válik
maga is visszavonhatatlanul sivataggá, egyetlen kérdés ég: vajon a
sivatag nem az a kivételes, az az Isten híjával sóvárgó sívár hely-e,
amelyet — nagyon is emberi nyelven szólva — Isten elfelejtett
megteremteni? Mindenekelőtt két alapvető tény, s lévén emberi
alaptudás, azt is mondhatnók, két közhely. A teremtés előtt lehet
khaosz, vagy tejőceán, vagy nevezzék bárhogy a rendezetlen min-
denséget, de sivatagról sem a teremtésmítoszok, sem a szent köny-
vek kinyilatkoztatásai, sem azok nem tudnak, akikben az imagi-
náció fénye a kezdetekig merült. Még inkább lehetne sötét és vilá-
gos „terekről” beszélni, a sötétről, mint ami „nem fogadta be a vi-
lágosságot”, tehát meg sem teremtődött. A sötét mindenképpen
kiterjedettebbnek tűnik, egyszerűen azért, mert mérhetetlen a po-
tenciák gazdagságában, de nem megformált, s nem utolsósorban
azért, mert legyünk bár még oly átvilágítottak, legyünk bár oly
mélyen átsugározva a teremtés fényével, a kísértés állandóan a söté-
tétbe való zuhanással fenyeget bennünket. Ezzel egyértelmű a má-
sik tény. A hely a megszentelt tér, ahol Isten jelenléte érezhető, azaz
amit Isten megérint, és ahol ezt az érintést érezzük. A teremtés nem
egyéb, mint mindannak, ami nem létező, valósággá, Isten helyévé
érintése. Mivel Isten maga az, aki a még nem létezőt létezővé érinti,
ebben a találkozásban a megérintő és megérintett nem különbözik.
Mindebből már magától következik, hogy eredeti helyünk a terem-
tésben, sőt maga a hely a paradicsom.

Ezek után szólhatunk két szerzőről, akiknek műve, ha kimondott
tárgya szerint nem is a sivatag, de gondolatmenetük s az abból le-
vonható következtetés egyenesen odavezet. Az egyik Guénon *A
mennyeiség uralma* című könyvének Kain és Ábel fejezete. A másik
Ellul *Sans feu ni lieu (Tűzhely és szállás nélkül)* írása a földi város dé-
monikus és eleve halálra ítélt voltáról.

Guénon szerint a fizikusok tévednek, amikor a teret és időt
elválaszthatatlannak gondolják, hisz e kettő viszonyát a fordított
arányú koordináció jellemzi. Az idő elhasználja a teret, és ez az
összehúzó mozdulat szemben áll a spaciális kiterjedéssel. Ebben
a folyamatban azonban az idő felgyorsul. Mivel az idő természe-
te nem kvantitatív, hanem kvalitatív, ezért nem is homogén. Kö-
vetkezésképpen az időciklusok természete és a térhez való vi-
szonya is változó. Végül beáll a pillanat, amikor a tartam
megszűnik, minthogy az idő elfogyasztotta önmagát. Ez a fázis
azonban azonos azzal a pillanattal, amikor az idő rovására ismét
a kvantitatív tér visszanyeri az uralmát. Ilyen kölcsönös folya-
mat jellemzi a világciklusokat, és ez a kozmologikus értelme az

időt szolgáló, pásztorkodó Ábel bukásának, a földet művelő, a teret szolgáló Kain bosszújának és felülkerekedésének. Utóbbi esetben a tér nyeli el az időt. A világfolyamat e váltakozás nélkül megszűnne. Ahhoz, hogy a kölcsönös kiegyenlítődés megtörténjék, szükség van Ábel halálára. Ábelére, aki az idő természetének megfelelően vért áldozott, s ezért vérért kellett adnia.

Guénon gondolatmenete bármennyire világos, bennünket, akik kétezer év óta „az utolsó idő” értelmét éppen a körforgástól, az ismétléstől való feloldásban keressük, semmiképpen sem elégíti ki. A kalpák váltakozása, az idő uralma a tér felett és viszont, nem egyéb, mint a nietzschei örök visszatérés tana, azé a Nietzscheé, aki ellen Guénon oly hevesen tiltakozik. A körforgás nem más, mint egyik isten halála, hogy a másiknak helyet adjon, ami látszólag igazolná Kain gyilkosságát. Isten azonban nem igazolta Kaint: nemcsak arra gondolok, hogy Isten Kain áldozatát már eleve sem fogadta el, hanem arra is, hogy a testvérgyilkosságot követően Isten jelet tesz Kainra.

Hogy a gyilkosság istengyilkosság, azt Kain maga tudja a legjobban: „aki rámtalál, megöl”. Isten a jelet nemcsak bélyegként, de emlékeztetőül is teszi Kainra, s egyszersmind védelmül. Épp ő az, és senki más, akinek a bűnt jóvá kell tennie. Kain homlokán a jelt mindenki látja, kivéve őt magát: vagyis sem jóvá tenni nem tudja a bűnét, sem Istenben bízva nyugalmat találni. A gyilkosság szétrombolja a helyet, s ő, ha mást nem is, azt pontosan tudja, hogy akinek nincs helye, az halálra van ítélve. Ha Guénon értelmezésében Ábel az idő, Kain a tér, és ha a megteremtett világ helyeit az idő-tér koordinált viszonya jellemzi, úgy Ábel halálával keletkezik a sivatag. A holt ugyanis az idejét vesztett tér. Holt nem létezett, nem lehetett a teremtés előtt, csak a halált hozó zuhanás után. Ez a holt, ez a sivatag, ez a száműzetés helye, ez a nem-hely, a végképp eltávolodott paradicsom. Ha eddig Ábel volt a vándor, most Kain válik kóborlóvá. De nem úgy, mint öccse, aki bárhová terelte a nyáját, sehol sem volt idegen, mert Isten vele ment, és ő Istennel. Böhmétől tudjuk, hogy a teremtés teremtetőjéhez képest rész, de önmagában egész, amennyiben a teremtetővel együtt *halad*. Ábel neve azt jelenti: „az erő, aki megy”, aki az idővel úgy halad, hogy nem válik le az örök időről, tehát él. Ábel valójában öregebb, mint Kain, mert közelebb van a paradicsomi állapothoz és szilárdabban áll a teremtésben. Ez az öregség fiatalabb volta. Kain a gyilkossággal az életet megszakította, ami egyszerre elszökken előle, de ő, a nem élő még élni kíván, és a védelmet, de kizárást is jelentő bélyeggel a homlokán elhagyja a művelt földet, s kóborlása során Nod földjére érkezik. Nod (ilyen nevű helyet nem ismer a földrajz!) maga a senki földje, maga a nem-hely, a sivatag. Nod földje, hogy itt kapcsolódjunk be Ellul gondolatmenetébe, az ószövetségi könyvek alapján Édentől keletre fekszik. Kain ott keresi kele-

ten, azaz a kezdeteknél és önerejéből az új meggyökeresedést, a helyet, ami csak az övé. De éppen ott akar letelepedni, ahonnan csak elindulni lehet, megtelepedni nem. Kain istent keres magának. Ez áll helykeresése, ez kóborlása mögött. Az örökkévalóságot kívánja, Kain-voltát azonban nem vetkőzi le, s így indulása mindvégig csak indulás marad. Arra van kárhoztatva, hogy szüntelenül annak az Istennek színét keresse, akiben nem hisz, s bolyongásában céljától csak egyre inkább távolodik. „Hogy az átkot elviselhetővé tegye, test szerint megismeri feleségét, és várost alapít. A két aktus nem különbözik, mert a város és a gyermek neve azonos. Mindkettő Henok, azaz kezdet, alapítás. Ez a kezdet szemben áll a teremtéssel, a *r'eschittel*. Bolyongása a város-építéssel, a maga alapította állandó hellyel meg is szűnik. Isten Édenje helyébe a sajátját helyezi. Ezzel Isten feltételelessé és fölöslegessé és irreálissá változik. A történet kezdete a gyilkosság, s ez azonos a védelemül épített város kezdetével. A város egyrészt elzárkózás Isten elől, másrészt ellenségesség kezdete a külvilággal szemben.” „A prehistóriáról első és egyetlen bizonyítékunk a halál. A halál megtörténte előtti történésekről semmit sem tudhatunk, és a halál, a bűneset következménye először a gyilkossággal valósul meg. Ezzel a gyilkossággal a paradicsom a mítosz kódéba vész.” Káin ráteszi kezét a teremtésre, azt a maga akaratára alá hajtja, ebből a hatalomátvételtől, ebből a görcsből születik a város és az egész urbánus civilizáció. Utóbbi viszont azonos a háborús civilizációval, amit az is bizonyít, hogy a hódítók és az építők ugyanazok. A bibliai városok nevét elemezve Ellul majd' valamennyiben kimutatja az ellenséges, a romboló szándékra utaló elemet, s valamennyit, a mai metropoliszokig bezáróan, Bábelként, azaz zavarként, egymás kizárásának és meg nem értésének helyeként határoz meg. A város — mint a háború és a civilizáció szintézise — eleve pusztulásra ítéltetett. Az ember, azaz a Kain építette várossal szembeállítja az Égi Jeruzsálemet, az utolsó várost, amelynek neve azt jelenti: az Örökkévaló jelen van. Ezt a várost azonban a szent helyen az igazak számára az Úr maga építi, és a két, a pusztulásra kárhoztatott földi és az égi Jeruzsálem között sem folytonosság nincs, sem kapcsolat. „Jézusnak nincs egyetlen jó szava sem a városra” — erősíti meg Ellul valamennyi város elátkozott voltát. „A sátán a kísértésben a szent várost csalétkül használja.” „Az ember fiának, Isten szolgájának földi állapota a vándorlás mindenféle tető és tűzhely nélkül.” A Messiást sohasem látjuk nyugodt családi légkörben. „Jézus a Kain hozta átkot teljesen magára veszi, és a teljes bolyongást valószínűsíti meg. A mennyek országát alapította meg a földön, és elutasította az épített várost, az ellenteremtést.” Jézus egyetlen oltságot fogadott el: Isten szavát és Isten jegyét saját magán.

Aki csak napokat is töltött nagyvárosban — s talán még inkább, mint az, aki ott élve maga is annak személytelen sodrába

zsibbadt —, nem kételkedik az Ellul leírta város démonikus jellegében. Tüstént ráismer benne a kaini vonásokra, az ellenséges-ségre, a közönyre, a kegyetlen szenvedélyre vagy jeges érintésre, s mindarra, ami nemcsak elválasztó falat emel az egyes emberek közé, de kényszeríti is egyéni arcuk levetésére, esetleg bontakozó személyiségük leköszörülésére. Egyszóval felismeri benne az elveszejtő sivatagot. Ennek ellenére jó okunk van arra, hogy ne fogadjuk el ezt a szerző kínálta sivár képet. A sátán valóban a várost és a templomot használja csalétkül, de az építés eredetében nem pszeudoépítés, nem csalétek. Jézus a kufárok kikergeti a templomból, s ez a tett hivatkozás a templom eredendő szent voltára. Ha ellenáll a kísértésnek, azzal kimondja, hogy a szent helyet elárulni maga a bűn. Amikor azonban betért az emberek házába, olyankor azt a teljes szeretet fényével árasztotta el, s ezzel megerősítette, hogy a ház áldás a számunkra. Neki nem volt szüksége rá — azaz dehogynem: Istennek is szüksége van önmaga kimondására! Nincs olyan építés, és nincs olyan mű idelenn, amelynek ősmintája ne fenn lenne. Ha Ellul főérvét a város ellen az Evangéliumból meríti, úgy ellenérvül ide kívánczik Senard megvilágosító erejű szófejtése Betlehemről, a születés helyéről. Beth annyit tesz, mint takaró, ház. El jelentése Isten. Tehát Betlehem, a város nem más, mint Isten otthona. És hogy a ház-város az egység és az egyesülés milyen teljességét szimbolizálja, ahhoz érdemes Senard további elemzésére figyelni: A zodiákusz középpontjában a jászol a gyermekkel megfelel az elemek világában a *quinta essentiának*;^{*} Mária a víz, azaz a primordiális vizek, a nyugalom és a türelem; József az, „aki megy”, a szél, a levegő, a mozgás; a tehén a föld; a szamár az, aki visz, a változások eleme, a tűz. Íme az öt elem, ami egyaránt összetevője a városnak, a háznak és ennek a nagy világnak.

Nem fogadhatjuk tehát el, hogy a földi és az égi Jeruzsálem közt ne lenne összekötő kapocs. Ha ugyanis az nem az, az igazi építőknek s nem azok igazából, akkor vajon miből épülne? Kain városában azonban, és erre igen könnyű rájönnünk, nem a centripetális mozdulat a jellemző, hanem a centrifugális, azaz a hangsúly nem a lelkek eggyé olvadására esik, hanem — mint valamennyi védekező tettben — a megsokszorozódásra és szét-szóródásra: nem a megtérésre, hanem a kihívásra.

Ábelnek viszont egyáltalán nem volt szüksége házra, mert vitte őt a hely, és az együttlétben vitte ő magával a helyet. Kainnak a hely elvesztésével már nemcsak egy házra lett szüksége, hanem egy egész városra, hogy Isten haragja elől el tudjon menekülni. Utódai a sivatag elől menekülve és a sivatag ellenében várat és várost építettek, de mivel a sivatagból nem léptek ki (a sivatagba és a sivatagból építettek), az égi város képét eltorzították. Vannak azonban, akik Kain sivatagja elől, a támadó-védekező város elől a nyugalom és várakozás házába rejtőznek. A

*A hindu terminológiában ez az ötödik elem az *akasha*, az éter, a potenciákat tartalmazó, pozitív űr, tehát az, amit az előbbieken mi a kimeríthetetlen ponttal kíséreltünk meg érzékelteni.

romba dűlő, a sivataggá omló építmények és az égi város között összekötő híd a ház, ahol olyan derűben melegszünk, mintha már az örök városban lennénk. Mert a ház a várakozás háza, és a várakozás ahhoz vezet el, amire várunk.

Azt mondtuk, a teremtest megelőzően nincs sivatag. És emlékezünk az imént Guénontól idézett mondatra: „az idő és tér fordított koordinációban halad”, s ezzel kapcsolatban megállapítására: Kain bosszúja a tér győzelme az idő felett. Isten azonban nem teret és nem időt teremt, hanem helyet önmaga számára. Úgy kell legyen, hogy az emberi alkotás is a helyet keresi. A hely még kiegészítő értelemben sincs ellentétben az idővel. A hely az idő és tér összjátéka. A hely az időt magába fogadott tér. A tér kizárólagos uralma (mint itt, a testvérgyilkosság esetében) megszünteti a helyet, és ott marad a sivatag, az üres, a terméketlen, a meztelen térség. De ahol az idő kerül túlsúlyba, sőt kizárólagosságra törekszik, mint a zsúfolódó, rohanó, zibongó metropoliszban, ott is sivatag keletkezik. Meztelen tér vagy meztelen idő, mindkettő az önmaga ürességétől való feloldást várja. Benépesít és beépít és felöltöztet a tér geometriája és az idő ritmusa. A tiszta geometria ritmus nélkül még nem alkot helyet. És az idő sem alkot ritmust a tér ágya nélkül, csak elsűvít. A tér a ritmusban átveszi az idő mozgását, és nyugalomával megfékezi az időt. A tér és idő ölelkező aránya az út. A sivatag, akár nyomtalan fővénytenger, akár nyugtalan labirintus, úttalan, mert a sivatag nem a hely előtti tér, hanem a megrontott hely. Utat vesztett, aki nem talál haza, az út pedig vagy elvész, vagy a házban végződik. E földi világban a hely, a nyugalom és végső várakozás tiszta alakja az otthon. Otthon az hely, ahol hosszú távollét után mindent megtalálunk, ahol minden a helyén. Minden a helyén azt is jelenti, hogy minden a maga idejében, vagyis ahol és amikor a szimultán jelenlét megvalósul. A szimultán jelenlét, a tér és idő minden lépésben és minden nyugvásban harmonikus játéka maradéktalanul a zenében élhető meg. Ha a muzsika csak hangból és ütemből (időből) állna, akkor kvantitativé, geometrikusan mérhető lenne — és bár mérhető így is, ám az, ami valóban muzsikává teszi, nem más, mint a mérhető és nem mérhető szabályos, de megismételhetetlen találkozása. Lehetne ebben a dalban egy félhang feljebb, egy másik lejjebb? Semmiképpen. És mégis, a harmóniának ugyanazt a rendjét követve sem lehetne megismételni ezt az éneket, még elénekelni sem lehetne kétszer ugyanúgy. Hasonlóképpen a hely az otthonban van jelen, melyben a tér és idő olyan megfoghatatlan rendben és szabadságban simul egymásba, hogy a kívül és belül nem megkülönböztethető benne. A nagy zenemű és a földi helyek helye, az otthon nem a tér és az idő fölé emelkedik, hanem szétbonthatatlan egységben foglalja magába a kettő egészét. Ezt abban a percben éljük meg, amikor a zene elhallgatott, vagy amikor

hosszú távollét után belépünk otthonunkba, és az összhang teljében gondolataink között is eltűnnek a válaszfalak, nem is gondolunk semmit, mert felébredtek csak magunkról és az egész sivatagvilágról megfedkezve vagyunk, amikor teljesen házzá — egyszerre befogadóvá és ajándékozóvá — válunk.

A világkorszakok, rövidebb távon a föld, az emberi történet folyama valóban példázza a hely felülkerekedését az időn és viszont. (Például a pásztorkodás és a földművelés, a békés és harcos korszakok váltakozása esetében.) Mindez azonban csak a látszatidőre, a maya-időre érvényes. A tér csak a rövidült perspektíva idejét szívja fel, miként ennek a maya-időnek elfogyása sem az igazi helyet valósítja meg. Nem, mert ez a váltakozás (Böhme szavával) a turba alakzata: bármilyen viharos mozgás jellemezze is, végeredményben csak ismétl(őd)és, tehát rostokolás. Ez az értelme annak, amit csak egyszer mondtál ki, de amit a turba minden pillanatában tudtál: ez a világ nem hely, hanem csupán állapot.

De mi is az, amit itt helynek mondhatunk? Magától értődő könnyedséggel ejtjük ki: helyben vagyunk, helyre teszünk, ez helyes, az helytelen, majd helyre hozom. Ha a szó használója nem is, de a nyelv maga gondolkodik. Pontosabban a gondolatnál mélyebb tudása lesz a gondolat medre és szülője. És itt nem csupán a szavak „eredeti” értelmére célzunk, amit Kung Cétől kezdve a tradíció féltői oly lázasan és nem ritkán görcsösen kutattak. Tény ugyan, hogy a létromlással együtt jár a nyelvromlás is, ám az is tény, hogy a nyelv forrása nem apad ki, és ha változott alakban is, de a nyelv *emlékezik* — nem annyira saját esetleg már elkopott alakzataira, mint inkább arra a forrásra, amely őt szüntelenül táplálja. A nyelv valósága nemcsak a múltja, hanem a jelene is.

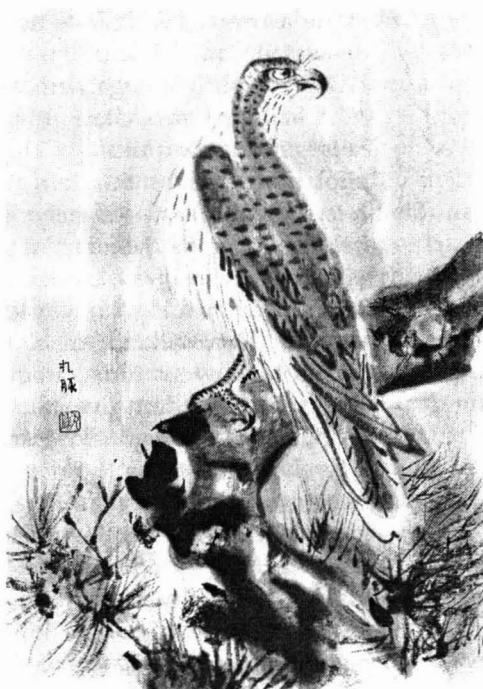
A hely szó használata minden esetben arra vall, hogy a nyelv kétséget kizáróan tud egy eredeti, normális, romlásmentes létről, ahol mindenki és minden *ott* van a lényegének megfelelő helyen, ott, ahol lénye és helye fedi egymást. Ez a hely-ben levés a helyes lét, a jó. Mindaz, ami ettől elhajlik, hely-telen: vagyis nincs a helyén, nem azonos önmagával. Ez az, amikor „a világ sarkából kifordul”. A nyelv tehát, a szó tanúsága tud, nem az elveszett, de az állandóan elvesző és állandóan aktuális paradicsomról. A nyelv tudja, hogy ha a paradicsomból nem maradt meg több az Ádám-Éva talpára ragadt földnél, az Kainnak köszönhető, a tévelygőnek, a száműzöttnek, a hely nélkülinek. De a nyelv azt is tudja, hogyan lehet hely-re hozni, helyé-re tenni valamit, tudja, hogy az elveszett helyet meg lehet találni, hogyan lehet hazatérni: helyre hozni, jóvá tenni. Mi sem természetesebb. Ha a paradicsommal helyünket veszítettük, akkor az út vissza semmi egyéb, mint helyrehozás, megtérés. Az út megtalálása a labirintusban. És a különös (vagy inkább természetes) az, hogy mindenki tudja, mi a *hely*-es, mi az, ami helyt áll, mikor

jár a helyes úton. Senki sincs tehát, aki ne tudna visszatérni. Ez a tudás az imagináció ajándéka, mert az imagináció nem képzelgés vagy önkényes fantazmagória, hanem ébresztése és felébresztése bennünk az eredeti, a valóságos helynek. Ha a világszövevény nem hely, hanem állapot, azt a hely és idő aránytalan, kusza összefonódottsága, átvilágítatlan volta okozza. Nem állandóság, nem megállás, csak rostokolás az átmeneti állapotban, még akkor is, ha a zavarra a külső csend még egy maya-fátylat vet, és Kain sivatagában némi oázissal kecsegtet... Hol van még innen az a csend, amely véglegesnek mondható, és nem csak *ideiglenesnek*, nem csak kontingensnek! A valóságot meglátó imagináció éppen ezt az állapotot, a félrealitást szünteti meg, amikor a helyet elfedő sokaságot, a maya-illúziót nem valótlanként, hanem hiú sokaságként azonosítja. Kain városa a sokaságé, a hely-idő zavaré. Ez elől menekülünk a magányba. De hiába, ha a sokaságot magunkban oda is magunkkal visszük. Helyben akkor vagyunk, ha a sokaságban felismerjük, ahogy a hinduk mondják, a nagy Mayint, a nagy varázslót, és a sokaság varázslatában az Egyet, akinek ez a sok mind-mind arca és ruhája. A nyelv ezt a tudást rejt és felfedi. Amikor a német például azt mondja: „Statt finden”, vagy a francia azt: „avoir lieu” (megtalálni, illetve bírni a helyet), azzal azt jelzi, hogy aminek megvan a helye, az *megtörtént*.

Közreadja
Szántó F. István

A végső történés az út idejének elfelejtése és elhullatása, s ez nem más, mint az idő megtalálása. Ez az elfelejtés a mindentudás.

Balogh Márton:
Fenyő és héja —
Szesszon
(16. sz.) nyomán



Szótáram frissítése

1952-ben született Debrecenben. Író, festő, fordító, pszichológus. 1987 óta Japánban él.

(1) Azt álmodtam, hogy meglátogattak a szüleim itt, ahol lakom, Tokióban. Utaztunk a Jamanote körvasúton, afféle 6-os villamoson a város belső kerületeiben, amikor egyszer csak apám azt mondta, hogy ő most *hon*-t akar nézni (ez könyvet jelent japánul), és el is indult egy könyvesboltba.

Ébredéskor csodálkoztam, hogy egy szó — egyetlen egy — japánul hangzott el. Lejegyzés közben vettem észre, hogy a *hon* hangsor magyarul is értelmes. Íme, álruhában tűnt fel, s így a tudatalattim mindkét nyelvbeli jelentésével képes volt élni. Szüleim a tokiói városnézést félbeszakítva a honra hívták fel a figyelmemet.

(2) *hon* fn. irod. 1. Haza, szülőföld. /rég Otthon. 2. *Vminek a ~a:* vminek a hazája. A boldogság ~a. [- *honn* 'otthon']

(3) Képzletben is sokat utazgattam akkoriban, mert be akartam mutatni írásban a hévvonalat, amely mellett lakom. Az Inokasira vonal 17 megállójáról, a hozzájuk tartozó 17 városrészeiről egyenként valamilyen emléket jegyeztem le. Feltűnt, hogy éppen a saját negyedemben leginkább csak az állomás peronjáról ejtek szót: álllok fenn a vágány mellett vonatra várva, fűelve-szemlélődve.

Miért a peron? Miért nem a templomok vagy a park? Miért nem a strand, kedves utcáim, fáim, éttermeim és boltosaim, a városnegyed jellegzetes figurái? Vajon miért tetszik nekem annyira ez a vasúti töltés? Biztos, hogy nem csak a hortenziák miatt, melyek júniusban dúsan belepik. Nem csak a tip-top állomásépület és a kis tér miatt, ahonnan útra szoktam indulni, kalandra fel, s ahová olyan megnyugtató hazaérkezni. Nem csak a vonatkocsik tisztasága és csinosága vonz, s hogy jó odafönn várni a szabad peronon, lenézni az üzletekre, bámulni a tágas eget, a felhőket, az esti holdat, míg fölcseng a sorompó ismerős hangja.

Végre eszembe jutott: nagyapám vasutas volt. A falusi állomás is ilyen magas töltésen állt, és nagyszüleim kertje ugyanilyen irányba esett a sínektől, mint amerre most lakom. Így vártam vonatra gyerekként, néztem le a rétre, a kertre, játszóhelyeinkre.

A régi mintázatra rávetült ez a mostani. Józsára — Tókjó. A negyed, ahol lakom, immár bennem van, nem kívülem. Ma már számomra nincs is külön Japán, s a kérdést, Na, és hogy tetszik Japán? — ma így hallom:

Na, és hogy tetszik az élet?

(4) Később ráébredtem egy másik magyarázatra is. A peront jelentő japán szó: *hómu*. De ugyanígy ejtik és írják az angolból átvett *home* (otthon) szót is. Idomult a japán nyelvhez, önállóan is használják és számos összetételben meghonosodott.

Hon és peron. A két jövevényszó alakra azonos, csak a szövegösszefüggés különbözteti meg őket. Tudatom mélyén csöndben egybeötvöződtek talán már évekkel ezelőtt.

(5) A könyv írásjele, ez az ősi kínai piktogram (fa, gyökerestől), a japán nyelvben több értelmű. Jelentheti valaminek a forrását, eredetét. Így szerepel a Japán országnévben is, a Nap írásjele után. Így lesz ez a Kínától keletre eső szigetcsoporthoz *Nyi-hon* (*Nipponnak* is ejtik), az a hely, ahonnan a Nap ered, vagyis *a Nap hona*. E hangsornak tehát keleti hazámban is van a miénkéhez hasonló jelentése.

(6) Az én honomról már nem lehet római betűs szövegben mindezt elmondani, rajzolni kell az írásjeleket. A negyed neve, ahol lakom — Nyisi-Ei-Fuku. Nyisi: nyugat; Ei: örök; Fuku: áldás, boldogság, szerencse. Nyugat-Örökáldás. Lehetne akár *a boldogság ~a* — vagy lehet önkéntes száműzetésem vidéke. Egy biztos, ez is olyan város, ahol *nyelvében él a homeless*.

Szülföldemtől távol, gondolatban közel, otthonom: a nyelv, amit magammal hoztam. Szűkebb lett annyival, amit már elvesztettem belőle, ám gazdagodott is attól, hogy más páratartalmú levegő járja, másfajta fény süt rá. Tágasabb lett mindazzal, ami a tengerentúli évek élményeiből hozzáépült. Nyárikonyha, nyúlketrec.

(7) Szótáram élő, lélegző, naponta megkopó és frissülő. Én és te — értjük egymást, holott talán egyetlen szavam sem maradéktalanul azonos a te szótárad megfelelő szavával. Honvágyam nem azonos a te honvágyaddal. Az én ~om nem azonos a te ~oddal. Az agyam és a szívem szervesen hozzánövészett olyan jelentéseket is, melyek csupán otthoni fülemmel nem lennének érzékelhetőek.

Mi célra vagyunk a világon? Hogy otthon legyünk benne. Álllok egy nyitott peronon, várom a vonatomat. Lenn, a sorompó túloldalán egy új könyvesbolt. Rajta a tábla, egyetlen piros írásjel: hon.

Fa, gyökerestől

(1) Juharfa

A város szívében laktunk, a híres templom tövében. Akkoriban még négyen voltunk testvérek, fiúk, és négy fa állt az udvarban.

Négy fiúnak négy fa. Elosztottuk őket egyszer az erőviszonyoktól ihletve: mi, a két nagy, kiválaszthattuk a két arányos, jó helyen állót — én a juhart, melyet a kergén egy réges-régi sérülés fűrgén megmászhatóvá tett —, a két kicsié pedig a két hatalmas, reménytelenül magas törzsű fa lett. A százados madárcseresznyefát, mely az udvar sarkában helyezkedett el és legalább árnyékot adott, a két és fél éves öcsénk kapta, a legkisebb királyfi.

A juhar úgy élt közöttünk az udvar közepén, hogy szerepet kért a focizásból is, kerülgettük, passzolhattunk neki, s ő részrehajlás nélkül segítette és hátráltatta mindkét csapatot. Futás közben számításba kellett venni, színesebbé tette a cseleinket. Lombjai közül a szomszéd háztető fölött le tudtuk olvasni a templom toronyóráját, ellenkező irányban pedig, egy magas téglafalon túl, bizonyos rálátást engedett egy paplak titokzatos, csendes kertjére. Az egyik ágán némi elszántsággal el lehetett üldögegni és akár rajztáblát vagy olvasnivalót is fölvihattunk, csak éppen fészket nem sikerült rá rakni.

A fáramászós életkor túlpártjára érkezve (új lakáshoz jutott a megnagyobbodott család) sorsukra hagytuk az udvart, a fáinkat, egy másik részébe költöztünk a városnak. Óvatosan kerültem aztán a régi tájékot, csak akkor hibáztam végül, amikor bontották a házunkat és körben a háztömböt, és én szerettem volna még megmutatni a kedvesemnek. Az utolsó utáni pillanatban érkezünk: a csonka szobafalak mellmagasságig értek. Vakolat-, deszka- és téglatörmelék, száraz porhullámok. Kivágták persze a fákat is, a négy fát — bizonyára tövestől.

Teltek-múltak az évek, egy másik sarkában raktam fészket a világnak és évente-kétévente repültem csak látogatóba a szülővárosomba. Egy ilyen alkalommal néhány vakmerő szárnycspással visszamerészkedtem az egykori udvar tájára, és mit látok: kisarjadt és kihajtott ott, nagyjából a négy fa helyén bizonyos gyökerekből — egy könyvesbolt.

Szellős volt a lombkoronája, jól meg lehetett pihenni sűrűn telepakolt ágain. Zavartalanul olvashattam-nézelődhettem benne álldogálva. Egyik ágán gyerekkönyvek, a másikon irodalmi folyóiratok, amott diákoknak szánt szépirodalmi sorozat; színes albumok; egy izmos nagy ágon magyar és magyarra fordított külföl-

di irodalom. Nyelvkönyvek is akadtak, sőt egy szerény kis fürt idegen nyelvű regényekből; egy sarokban még lemezek is termettek. Történelmi írások, várostörténet, száz év előtti képeslapok szépia színű újranyomásai — kapható volt itt olyan tudás is, ami éppen erről a kis földdarabról szólt, itt sarjadt a város szívében.

Egy darabka hon. Ettől kezdve minden hazlátogatáskor elröppentem ide, része lett szertartásomnak, s csak úgy nyugodhattam meg, ha körbenézek és egy félórára megpihenek az ágain. Úgy esett, hogy épp itt böngésztem önfeledten egy folyóiratot azon a nevezetessé vált napon, amikor eljutott lassan a tudatomig, hogy miért szól a rádió és miért van már régóta a hírekre kapcsolva. Fölemeltem a fejem — szeptemberi délután volt 2001-ben, a New York-i ikertornyok pusztulásának órája.

Az idén már hiába kerestem lombos könyvesboltomat a butikok, divatüzletek között. Kiszáradt — felfalta az aljnövényzet.

Nemrég álombam újra az udvarunkban álltam, nagyjából azon a ponton, ahol egykor a juharfa. A házunk a hátam mögött húzódott meg, homályban, de nyugalom volt bennem afelől, hogy ott minden megvan. A szomszéd kert irányába néztem: végig a házak, kerítések mind eltűntek már, ám a helyükön nem bontási törmelék maradt, hanem vastag moha, borostyánindák, elvadult szép zöld növényzet, mint évszázados várromokon, háborítatlan bozót és kaszálni való magas fű. Éppen bújócskáztak ott ismerős gyerekek, a húnyó fiú egy fának fordulva számolt. Észrevettek, de nem hívtak és én nem moccantam feléjük. Álltam csak, mint a juhar, szemlélődve.

(2) Cseresznyefa

Áprilisi reggel a tokiói Nyisi-Eifuku állomáson. Egyenruhás-egyentáskás diáklány száll fel mellettem a hévre. Nem kapaszkodik, gyakorlottan egyensúlyoz a kezében tartott házi feladattal, egy angol fogalmazással.

Köröttünk skatulyából húzott öltönyös, kosztümös hivatalba utazók. Bonszai-méretű zsebkönyveket olvasók, telefonba üzenetet pötyögtetők, fülhallgatón rádiót hallgatók. Lányok, akik szemhéj-árnyalatukat még röptében megigazítják tükörfedelű pallettából, s férfiak, akik apróra hajtogatják újságjukat, origamin edzett kezűgyességgel, tapintatosan, hogy csak az éppen olvasott szövegfelület foglalja a teret.

Az angol fogalmazás több lapra elkészített gyönyörű munka. Minden mondat szellősen, szabadon hagyott sor után kezdődik. Folyóírás szinte kalligrafikusan gondos betűkkel, szemmel látha-

tóan a tisztázat tisztázata. Megrebbenne a kezemben egy képzeletbeli ceruza, betoldanék amott egy névelőt... Ám ebben a pillanatban szíven talál: éppen arról a környékről szól a Wadabori park mentén, ahol én is lakom. Közeli szomszédok lehetünk. Egy évtizede költöztem ide; ez a lányka pár évvel azelőtt született. My Home. Vallomás a szüleiről, a házukról. A patakunkról, a part mentén futó fasorunkról.

... Apám minden nap sétál a parkban. ...

Jobbjában a lapokat tartja, a semmibe fókuszál és már csak egy-egy villanásnyira kell a szövegre pillantania. Nem kell tartania a mai órától.

Mennyivel gazdagabban érezhet annál, amit ezen az új nyelven el képes mondani... Kopog, kopog a nyisi-eifukui vallomás — nem a meghitt, rajzos japán írásjelekkel és nem főntről lefelé futó sorokban, hanem zsinórban egymásba kapaszkodó római betűkkel, szokatlan szavakkal — melyek egyre biztosabban a sajátjaivá válnak majd. Egyszer, évek múlva egy fontos pillanatban, a világ egy más táján — micsoda öröm lesz az! — meg fogja a szavait érteni valaki.

... Egy cseresznyevirágfa van a házunk előtt. Öreg fa. ...

(3) Ahol a madár se jár

Messzire meglátott egy roppant nagy élőfát — mintha a tetejében egy nagy sas libegne. Közelébb menyen a fához, hát látja, hogy egy nagy sas annak a nagy fának a tetejében lévő ágait úgy rugdossa, ugyan poszátolnak szerteszéjjel az ágak — mikor elbámészkodnék rajta, a sas csak magát gondolja, leszáll melléje a királyfinak, köröszkül bukik a fején, lesz belőle egy király, s azt kérdi a királyfitól:

— Te mit bámulsz, öcsém?

— Hát biz én csak azt bámulom, hogy te miért rugdosod ezt a nagy fa tetejét!

Erre a saskirály azt mondja:

— Látod-e, én arra vagyok kárhoztatva, hogy se én, se semmi hozzám tartozó zelletségöm meg ne halhassunk addig, míg ezt a nagy élőfát innét tőstől-gyökerestől ki nem rugdosom sas képiben. Azért járok ide mindennap dolgozni vele. De már este van, ma többet nem dolgozom, hanem hazamegyek, s tégödet is, mint utazót, s mint formádból látom, királyfit jószívvel látlak hálóba szegény házamhoz.

ISKY ANDRÁS

Útra kelni, zarándokolni

1957-ben született Marosvásárhelyen. Költő, író, dramaturg, szerkesztő. Legutóbbi írását 2003. 8. számunkban közzétettük.

Van egy könyv, Balogh B. Márton jegyzi, *Japán fürdő* a címe (JAK–Kijarat, Budapest, 1999). A szerzőjéről annyit tudunk, amikor a könyvet kézhez vesszük Tillmann J. A. baráti és figyelemfelhívó ajándékaként, amennyit a fül elárul felőle: Balogh B. Márton 1952-ben született Debrecenben, 1987-ben érkezett Japánba. 1996-ban Tokióban jelent meg első kötete, melyet Hani Kjókóval közösen írt, „*Tóku-kara kita kagami*” (*Messziről jött tükör*) címmel. Ennyit bíz ránk a fül: akinek van füle, hallja.

Egy könyv, amely észrevétlen maradna, maradhatna előttünk; kell hozzá egy baráti közvetítés, egy kéz, amely megnyitja előttünk a betett könyvet, és megszegi számunkra töretlen idejét. Novellák, útleírások, a (nem utolsósorban) keleti bölcsességi irodalom darabjai, mondásra szánt töredékek gyűjteménye, körültekintő, de semmi esetre sem rafinált, sőt meglepően „mindent bevalló”, élénk tevő, bemutató szerkesztésben. Zarándok-(lat)-regény, ha egyáltalán szükséges műfaji állásfoglalásra kényszerítenünk magunkat. A beszélő: beszélgető; irodalmi formáról lévén szó: az elbeszélő Én, az az Ő tehát, aki a szó-váltás jelen idejű aktusában Te-vé válik, nem kényszeríti beszélgetőtársát, az olvasót az élettény avagy biografikus mozzanat, valamint a fikció szembeállítására.

A zarándok-attitűd: forma-követés. Forma-követés a forma megtalálása, és a megtalált formában való részesülés reményében. A könyv tehát olvasható a forma-probléma, tehát voltaképpen az egyetlen igazán egzisztenciális, noha persze az egyetlen igazán esztétikai aspektus felmutatásaként. Olykor az Én beszél a novellákban, olykor Bancsi lép élénk, benne az Ő történeteit követjük nyomon, az Ő gondolatait gondoljuk (meg). Mindazonáltal ez nem két személy: Balogh B. Márton „*itthoni*” és „*otthoni*” színhelyei minduntalan egymásra tekintenek, tüneményes tükrökként, amelyek megsokszorozzák, mondhatni fikcionalizálják a középük álló szereplőt.

„Nem” — ez a könyv első szava. „Nem jövök többé a templomba, nem így imádkozom” — mondja a *Világjáték* beszélője. Az írás alcíme: előszó. Előszó: bevezető a tulajdonképpeni könyvhöz. A *Világjáték* az elhatározás szituációját írja le, amelyet aztán az elindulás, útra kelés, a zarándoklat követ, a nagy futás, mondhatni, mindazonáltal itt semmi esetre sem a sietésre, rohanásra kell gondolni, leg-

kevésbé sem riadt kelet-európai menekülésére, hanem a hosszú távokra jellemző „nyugodt”, sőt mi több: „lassú” ritmus fölvetelére.

Az elhatározás „a tér sarkán álló barokk templomban” éri az elbeszélőt, ahová be szokott térni tanulás után, „téli estén, az Egyetemi Könyvtárból jövet”. A mise, a félhomály, a füstölő, a fonnyadó virágok és az öregasszony-illat „otthonos hangulatot” áraszt, ennél fogva megnyugtat ugyan, de arra is erőt ad, hogy éles kérdések fogalmazódjanak meg: „Egy ilyen alkalommal megakadt a pillantásom egy férfin — nagykabátban állt valahol oldalt, az arcát alig láthattam —, kortalannak tűnt és teljesen jelentéktelennek. Vajon mi lenne, ha ez a férfi eltűnne? — jutott eszembe. Ha egyik pillanatról a másikra fölszívódna, és semmivé válna? Úrt hagyna-e maga után? Kell-e ez a férfi is ahhoz, hogy a teremtes teljes legyen? Kell-e minden és mindenki? Vagy egyesek akár el is tűnhetnek, és megy a világ zökkenő nélkül? Van-e, aki eltűnhet?”

A „Nem” imaformába helyezett kifejtése a *Kaddis a meg nem született gyermekért* című Kertész Imre-regény is. Ennek a regénynek az útja a „Nem”-től az „Ámen”-ig tart: két végszó, egymás bizonytalanul visszhangzó (rím)párjaként, a könyv legelején és legvégén. Ebből a műből tudjuk meg, hogy a „Nem” ellentéte nem az „Igen” — a kijelölt út sem e két végpont között kanyarog —, hanem az „Ámen”, tehát az „úgy legyen”, ami pedig eredendően egy feladat elvállalására utal. Az „Ámen” csak az isteni beszédben lehet első szó, annak a személynek a megszólalásában, aki maga az „Ámen”, aki tehát ebben a szóban önmagát mondja ki.

A *Japán fürdő* professzionális tömörségű előszavának motívumai a könyv egészét átszövik, a különböző faktúrájú írásokat egyetlen írásművé alakítva. A *Világjáték* voltaképpen egy festmény születésének a története — *A hit nélkül maradt ember temploma* —, ez vezeti be a könyv futás-történeteit, amelyek mindegyike a maga módján „Van-e, aki eltűnhet?” kérdésével szembesíti a beszélőt vagy a beszélgető feleket. És mivel a maga nemében egyedülálló könyvvel van dolgunk — nem útleírás, nem a hivatásos utazó, nem a mindennütt otthon levő, szabad világpolgár könyve, és nem kíváncsi- vagy emigráns, vagy menekülés-regény —, könnyen eltűnhet és észrevétlen maradhat Balogh B. Márton szinguláris gesztusa. A belső utak könyve, mondhatni, a *Japán fürdő*, a forma keresésének a története. „Igazi utunk az életben belül vezet” — írja Thomas Merton.

A „nem így imádkozom”-ban a határozószó eleve a formára irányítja a figyelmet, a festmény címe pedig a hit és a forma összetartozását mutatja fel: a forma elhagyása a hit elhagyásával áll párban, a forma megtalálása pedig egybeesik a hit újból való beáradásának a pillanatával. „A hagyomány szerint a buddhizmus zen irányzata akkor született, amikor egyszer Buddha úgy tartott »beszédet«, hogy egyetlen szó nélkül csak felmutatott egy

szál lótvuszvirágot a hallgatóságnak. Azok persze nem tudták mire vélni. Csak egyetlenegy valaki: ő elmosolyodott. Buddha látta, hogy ő megértette az üzenetet.”

A zárándoklat forma-követés a megcselekedhető forma megtalálása reményében. Megcselekedhető az a forma, forma tehát a szó valódi értelmében, amely óhatatlanul el is vész, szerte is foszlik, „ki is ürül”, önmagát megsemmisítve meg is merevedik. Az tehát, amely újra és újra kimozdít, útra tesz, kikényszerít, elszakít, bizony még önmagától is: a megtalált forma ugyanis alapvetően a forma vissza-keresésében realizálódik. Az úton levésben. A mozgásban. A megszólíthatóságban. Ez pedig a szó hagyományos értelmében mindennek előtt a test aktivitását feltételezi: a test megjelenése, önmagának való megmutatkozása a forma terében. A test ebben a folyamatban maga is formát keres, és formát talál.

Erre az útra lép halála évében, az univerzális forma keresése kockázatos ösvényére, 1968-ban Thomas Merton, a szédületes spirituális kisugárzású trappista szerzetes. „A közeledés formáiról tünődtem”, írja, amikor útra kel. Az elindulása körüli skandalumokat, amelyeket a hitehagyás gyanúja szít, az *Ázsiai útínapló* elé helyezett „Körlevél a barátaimnak 1968 szeptemberében” is jelzi: „A híresztelésekből már bizonyára tudjátok ennek az okát, s ezért legjobb, ha magam tisztázom a helyzetemet. Különben a pletykák egészen eltorzítják a valódi képet — amint ez már korábban megtörtént.”

Elhatározása és elindulása pillanatában már hatalmas életmű áll Thomas Merton mögött, az „élet-mű” részének tekintve az életformát mint műalkotást is: a hallgatás éveit; az írástól való megszűnés szabadságát; sokéves remeteségét; majd visszatérését az írott szóhoz, a megszólalásokhoz tanítványi körben, sőt a nyilvánosság előtt is. Am újabb fölkerekedésekor így ír mégis, kimondva maga is azt a „nem”-et, ami nélkül nincs fölkerekedés: „végre rátérhettem a magam igazi útjára, annyi éves várakozás és tünődés és haszontalan tépelődés után.” Egy novemberi bejegyzés tanúsága szerint pedig, amely a Dalai Lámával való találkozását és bensőséges beszélgetését követte, amikor is sokak tanítójából ismét tanítvány lesz („főleg gondjaimról beszéltem”): „Még mindig nyílt kérdésnek látom a saját életemet és jövőmet.”

Az egzotikum az a csupa-forma: nem cselekedhető meg, legfeljebb csak fogyasztható, sőt elfogyasztható. Az egzotikus szituációban az idegenség, a nem oda és nem együvé tartozás jelente exponálódik. A zárándoklat minden egyes résztvevőjére áll, amit Balogh B. Márton *Csöndes Éj a Zöld Lótusz Orom kávéházban* című kínai naplójában találunk: „halandók, nem idegenek”. De ez is felismerés, nem eleve tudás, amin azt értjük, hogy a tudásnak az a formája, amely egyedül az úton levés és a találkozás szituációjá-

ban születhet: „Két öreg állt meg mellettünk, leszálltak biciklijükről, hogy váltsanak pár szót — emberek vagyunk mi is akárcsak ők; halandók, nem *idegenek* —, s egy kicsit együtt nézzük a tájat, melyre lassan le is szállt az este.”

„Mi nyugatiak csak realista formákat teremtettünk. Azaz egyáltalán nem teremtettünk formát a szó valódi értelmében. Abban a pillanatban, ha valaki a 'forma' szót a színház kapcsán használja, máris megjelenik Ázsia képzete” — mondja Ariane Mnouchkine, a Théâtre du Soleil alapítója és mestere. A realista forma terhe Arisztotelész gyorskezü, azonnali, végtére is hitetlen értelmezéseként újra és újra a színházi kifejezőmód nyakába szakad, a valóságutánzást pusztán naturalista tettként tudjuk felfogni, mintha Arisztotelész színházi kultúrája az európai színjátszás naturalista-realista fordulata *után* született előadásokon pallérozódott volna.

A realista forma Mnouchkine szerint nem forma, a forma a teremtés útján jön létre, mondja. Amiből az is következik, hogy a formát nem létrehozni kell, nem kitalálni, hanem: megtalálni. A forma nem az újdonság, hanem a mindenkori. Kezdetben volt a forma, de helyesebb, ha az írjuk: kezdetben van a forma. A forma ebben a van-ban van, formát teremteni tehát nem jelenthet egyebet, mint a „kezdetben”, a mindig megélvőben részesülni.

Megtalálni a formát: mi mást jelentene ez, mint útra kelni és zarándokolni. A formát csak megkeresni és megtalálni lehet, semmi esetre sem birtokolni. Hiszen a forma megtalálása a forma megcselekvését jelenti, a kimozdulás és elindulás a zarándoklatra, az már maga a megcselekvés módja, de legalábbis ígérete, amely azonban, a hagyomány tanítása szerint beteljesedett, reánk váró ígélet. (Thomas Merton: „Mindez azonban nem egyéni kegyelmen (...) fordul. Általában úgy érhető el, ha valaki vállalja a 'hagyományos vallási út' fegyelmét és elindul rajta.”) A kimozdulás és odahagyás tetteben máris megjelenik a formával lényegi összetartozásban levő kockázat, nem utolsósorban a nevetségesség kockázata, a szó valódi értelmében, tehetnénk hozzá magunk is.

Balogh B. Márton könyve visszajára fordított Robinson-regényként is olvasható, az elbeszélő megszeli a történeteként. A 20. század második felében a pop-kultúra szintjén is nyilvánvalóvá vált, hogy az európai (keresztény) kultúra tartós hajótörés állapotában van (a hajó hagyományosan a keresztény egyház szimbóluma), nem Robinsonnak kell „civilizálnia” Pénteket, hanem Péntekre hárul Robinson „spiritualizálásának” csaknem reménytelennek mutató feladata. Robinson keresi Pénteket, sőt keresvén keresi, meg is találja a Csöndes Éj nevű tokiói diáklány személyében. „Valóban pénteki napon ismertem meg...” Amikor Csöndes Éj megkérdi tőle, mit jelent számára Tokió, a következő választ adja: „— Tokió? Robinson-sziget — feleltem. — Úgy élek itt, mint egy lakatlan szigeten. Mint Robinson, mielőtt találkozott volna Péntekkel.”

Csöndes Éj elbeszélőnk kalauzává válik Kínában, ezen az úton hull rá a teremtés elfogadásának vékony fénysugara, a korábban már idézett halandóságban fölfedezett egyetemes-emberi közösség. Később, az *Illik hozzád az új cipőd* címet viselő, két darabból álló novella-ciklusban tovább mélyül a teremtés elfogadásának az élménye: „Lehet, hogy mégiscsak jól van megteremtve a világ?” Az elbeszélő itt számol le rituálisan — Bancsi maszkját öltve magára — M.-mel, egykori tanítójával, „atyai mesterével, (a) derűs és bölcs kereszténnyel”, akinek nem állt módjában a szemlélődés nyugalmával megajándékozni tanítványát, csak a magyarázat, evangéliumi kifejezéssel élve, „megízettlenült sóját” nyújtja át neki: „Mert, hogy a világban valami nem stimmel — folytatta M. —, hogy valami el lett rontva, azt, ugye nem kell bizonyítani? (...) M. akkor néhány mondat után egyszer csak kibukkant egy jól kikövezett, keresztény gondolati útra. Hova is? Az eredendő bűnre? Édentől keletre? Jézusra? (...) Így hát, tűnődött magában (Bancsi), a teljesség bizonyára létezik, még sincs a világ elrontva, hanem éppen így kelek, ahogy van, s a teremtést kritizálni talán nem más, mint alulértésültség meg gyávaság.” Figyelemre méltó a mester felemlegetésében a hit-hitetlenség pengéjén egyensúlyozó Dosztojevszkij szöveg-reminiscencia beépítése: mint valami mementó jelöli ki az elszakadás-pont visszakeresésének lehetséges kulturális toposztát.

Thomas Merton a „mélybe hatoló érintkezésre” teszi fel az életét, és a „szavak előtti”, valamint a „szavakon túli” „végső tapasztalat csöndjében”, ebben az „igazi egyesülésben” reméli megtalálni azt az univerzálisan közöst, aminek az alapján a nagyobb megértés áldásaiban részesülhetünk.

A hetvenes években a túlhajtott teológiai racionalizmus eljut legvégső határáig, a teológia odaadóan mitológiátlanítja a szent szöveget, a hitélményt a korszerűtlenség, a veszedelmes vagy megmosolyogtató miszticizmus vádja illeti. A kinyilatkoztatást az idő objektív null-pontjának ismeri el ugyan, de odahagyja, mozdulatlanságra ítélve, miáltal megszűnik a magát a világban, másokban, a teremtést pedig a személyesen létező Istenben felismerő egyén origójává, forma-forrásává, tehát mindig itt-lévővé, velünk-tartóvá lenni. Az „egyszer volt”, de „folyamatosan történő” isteni megszólalás paradoxonát a *tertium non datur* hitetlen logikája nem veszi be. Gazdagabb spiritualitást kínál a Heisenberg utáni fizika, mint a vallás. A tapasztalatot a magyarázat helyettesíti, a hit relacionális, dialógikus, beszélgetés-szerű (*theo-lógia*), úton-levő attitűdjét a kor-szerűség kritériuma helyettesíti. Üres fecsegés, ki-meríthetetlen szóáradat, olcsó vitatkozás, írja Merton. A hitvallást — tehát a hit megvallásának a botrányát — a távolságtartó, letisztult, elszemélytelenedett, mindenható dogmatikum: a reménytelenség evangéliuma uralja. Az újítás furorja elrekeszti a forrásokat. (Thomas Merton *Zen and the Birds of Appetite* című

könyvében említést tesz Dr. John C. H. Wu-ról, aki a János evangéliumának első mondatát így fordítja: „Kezdetben volt a Tao.”)

Szélesre tárulnak Kelet kapui. „Másik oldala is van ennek a hegynek” — írja naplójában Merton, a Kancsenjunga magasából tekintve rá a világra. A novemberi, egyik utolsó bejegyzés eksztatikus állapotra vall: „Ez Kancsenjunga tanúságtétele. Az apátlan öreg Melkizedek tanúságtétele. Az örök és az áldozatok előtti idő tanúsága. A törvény nélküli tanúságtétel. Az új szövetség. A kör bezárul. A nap keleten nyugszik le.” John Donne: „Látnék Napot, kelvén leáldozót, / S áldoztán fölkelt végtelen napot.” Nem érdektelen itt a vers címe sem: *Nagypéntek, 1613. Nyugat felé utazva.*

Merton napja kisvártatva, tulajdonképpen napok múltán lebukik, egy iszonytató, az értelmezés hatályán kívül álló *deus ex machina* következtében, a Calcuttában rendezett Első Lelki Csúcstalálkozó után, Bangkokban. A „hirtelen és váratlan halálról” a bangkoki konferencián részt vett hat trappista küldött tudósít, a Getszemáni apátság előjárójának címzett levélben: „A szieszta végén találtunk rá: hanyatt feküdt a padlón, mellén egy elektromos ventilátorral. A ventilátor még mindig áram alatt volt. Jobboldalán és karján mély égési seb s néhány vágás látszott. Koponyája hátsó része is vérzett. (...) Ekkor azonban már igen nehéz volt tisztázni, hogy mi okozta a halálát.”

„Úgy futok, mint nem bizonytalanra”, olvassuk a Korintusiakhoz írt első levélben. A megelőlegezett, „homályos” forma ráhárul a futásra, akkora intenzitással olykor, hogy a pályán levő állni látszik, és a végső forma, az „eredeti realitás” (Eugène Ionesco) rohan felé, kimondhatatlan erővel. A vonzás az elindulással azt a mindenestől fogva értelmetlen szót mondatja ki elsőként, hogy: „Nem.” A „Nem” mindazonáltal legkivált esztétikai létmódként áll elénk, és olyan éles és sötét egyszerre, hogy elsőre elfedi a mögötte megbúvó „theo-lógikumot”: ami a teológia nyelvéből hiányzik, annak kimondása-felmutatása rendszerint az esztétikumra hárul. Ionescóval vitázva, az abszurd mesterét tulajdonképpen a realista forma nevében fulminánsan visszautasítva az *Observer* hasábjain Kenneth Tynan Cyrill Conolly-t idézi: „a nyugat kertjeiben záróra van”. Ebben a szócsatában használja Ionesco az „eredeti realitás” szó szerkezetét, amelyet meg sem hallanak a „humanista eretnekség” talaján állók. Ki a humanista eretnek? Tynan szerint az, aki „bízik a logikában és bízik az emberben”: ezt a definíciót még le lehetett írni 1958-ban is, a tudományos alapokon megszervezett diktatúrák ismeretében. Ionesco abszurdja — a *Székek*, a *Kopasz énekesnő*, a *Jacques vagy a behódolás*, a *lecke*, a *Szomjúság és Éhség* — ehhez mérten törékeny, gyöngé és gyöngéd, kifejezetten halk szavú, szorongásos, de azért eltökélt suttogása a „Nem”-nek.

A *Japán fürdő* gazdag motívum-készlete, a belső szimmetriákra, váratlan felbukkanásokra játszó, egyszerre könnyű és áttetsző, és

egyszerre sűrű szövésű textúrája az *Eljutni a Dohányozni tilosig* című novellában éri el a legmagasabb pontját. Emblematisz írás, a kilencvenes évek magyar novellisztikájának legjobb darabjai közé tartozik, aligha kétséges. Az *Eljutni a Dohányozni tilosig* a strand-történetek harmadik darabja, előtte tokiói, még előtte az otthoni (nagyerdei) strandot idézi fel a szerző. Az első strand-novella (*Tervek, füstök*) Pápai nevű retteget pártember, gimnázium-igazgató személyén keresztül a reménytelen és kilátástalan hetvenes évekbeli vidéki Magyarországot idézi fel, azt a kérdést kísértve meg ismét, amely a teremtés állapotára kérdez rá voltaképpen: „Van-e, aki eltűnhet?” Kitörölhető-e az az idő, lenullázható-e a teremtésből a csabai kolbászokkal elviselhetővé hazudott diktatúra, a személyes létezés szemszögéből nézve legalábbis? Pápai, ez a harsány, szenvedélyes kolbászevő, a kisszerű politikai hatalmat is a maga oldalára hajtó kisvárosi figura, aki „egy reggelinél szinte egészségesen fordult le a székről, s mire földet ért, már nem élt”: „eltűnhet”? A „megoldást” az elbeszélő Pápai titokban véghezvitt, üdvösség-szerző jótettében találja meg (lakást utal ki az iskola tantermében szorongó családnak), a temetési beszédre is rájátszó záradék himnikus-ironikus hangnemben búcsúzik a végétére is „kicses, könnyű halál” ajándékában részesült egykori ismerőstől: „Titkos jötevőnk voltál hát, te füstös, nyers, morális pacák.”

A harmadik darab, az *Eljutni a Dohányozni tilosig* az élményt, a test aktivitását a hit-tapasztalattal köti össze. Két „Dohányozni tilos” tábla szerepel a novellában, az edzőterem falán van az egyik, „régés-régi tilalom, melyet soha, senki nem vett már észre, csak a hiánya tűnt volna fel”, a másik, az igazi „az irtás sarkán áll”, a futást az a távoli pont jelentette, semmi esetre sem a közelít, a csak szavakkal teljesíthetőt. „Amikor (az edző) elhaladtában megkérdezte Krasznait, kifutott-e már egyáltalán és meddig?, ő szemrebbenés nélkül vágta rá: — Igen. A Dohányozni tilosig.” A régés-régi tilalom és az igazi „Dohányozni tilos” felirat abban különbözik, hogy az első lehetővé és szükségessé teszi a futás, a kimozdulás, az áthelyeződés tétének a megspórolását a reá való pusztá és hibátlan hivatkozás révén. Míg a „friss deszkára festett” második összeköti a tudást az élménnyel, az olvasást a kimozdulással, végső értelme szerint pedig a megértést a forma megcselekvésével, konkrét, valóságos véghezvitelével.

A futás Balogh B. Márton könyvét egységes egésszé szervező metonímia: „futni, futni messzire, messzire, még messzebbre (...), a tengeren is túl, még a kereszténységen is túl — talán egy rejtelmes és igaz vallás nyelvén — meghallom a titkos ígét, bölcs tanítást, amelynek jóvoltából ráébredek, hogyan is kell élnem.”

Van egy futás, mindegyre felötlük bennünk, az evangéliumokban is. De ha azt hinnénk, amolyan lekerekítő-összegző futással, konfliktust-feloldó drámai kimozdulással, patetikus lélekszakadással volna dolgunk, akkor bizony tévedünk, alighanem.

Lukács doktor tudósítása szerint Péter apostol a nagy futó, János szerint „a másik tanítvány” (a szemérmes elbeszélő) is vele tart. Lukács: „Péter azonban felkelvén elfuta a sírhoz, és behajlván látá, hogy csak a lepedők vannak ott; és elméne, magában csodálkozván e dolgon.” Az evangéliumi futás: futni az üres sírhoz, eljutni addig, behajolni és meggyőződni (vagy megvilágosodni, ha úgy tetszik).

Mi felől, mégis? Hát hogy „nincsen ott”, a sír üres, legfeljebb a temetésre emlékeztető (Veronika-)vásznaak néznek vissza ránk. A bekövetkezett halál „tisztá tényénél” az üres sír traumája folytonos magyarázkodásra kényszerít, holott ezt az úrt szavakkal betölteni biztosan nem lehet, és nem is szükséges.

Lehet-e erre az „ürességre”, erre az „eltűnésre” jó hírt alapozni? A kérdést minden bizonnyal nem megválaszolni kell. Elfutni és behajolni: pusztán ennyi a feladat. A többi, a tagadás tettében is jeleskedő férfiú „csodálkozása” (*thaumadzo*: áhítattal telítődik): ráadás.

子供軒屋の窓が北向きだったので、方角はともわかリヤオカウた。窓ガラスを磨き、広場の真ん中に銅像が見え、その像を台座から頼のほうに細くなる紐石の針と老文ろと、その先はベリチルツア通りから大森公園を指して、方オカウ、つまり東側には僕の通った小中学校の校舎。そして左、西側にはフカ、リシア映画館とカサラン派の大学がある。二百年前アレンマンに生入でいて偉大な詩人ゴッティの銅像は、最初から、その顔が僕が首飾を戴った大学のほうに向くよう造らんで、ベリチルツアが目を向けている方向が西。



Balogh Márton:
A régi Kálvin tér
Debrecenben

Bombázás

Kezemet fogva hallgatod apám történetét, mint itt ez a szoba, akkora helyiségben feküdt a fal mellett, aki a Duna felé menekült, lőtte az alászálló repülő; találat érte a légópincét is, hiába rohant volna oda, meséli neked apám, s nézi, hogyan fogod kezemet, a fal mellett, és nem hull ránk egyetlen bomba se.

Fecske

Látom, ahogy tekintetteddel követed a fecske röptét, háromszor szállt be a nyitott ablakon és került körbe azt a németországi szobát; akkor ért Győrbe nagymama, s lebombázott házat talált, hallgatod anyám történetét, aki esténként mindig sírt, míg meg nem születtem.

Walkershofen

Sírtunk mint a gyerekek, meséli neked anyám, ölelték egymást apámmal, véget ért, túléltek a háborút, zokogva álltak a falu főutcáján; miért is szégyellték volna a szabadító sírást, mi pedig miért is szégyellnénk létünk háláját, hogy könnyeikre potyognak örömünk könnyei.

A Fekete Kocsi emberei

LÁBASS ENDRE

*Sir Thomas More, John Stow, és egy reneszánsz
embervadászat története*

1957-ben született Buda-
pesten. Író, festő. Leg-
utóbbi írását 2004. 2.
számunkban közöltük.

*A nagyvárosban éltem, hol a börcék
Déltájt, mikor magasba hág a nap,
Üvöltenek és mint megannyi torzkép
Az ember-arcok görcsbe ránganak.
Középkorban, fényén egy régi délnek,
Szólt a harang, letérdelt a paraszt,
Ők így imádkoztak, kik mostan élnek,
Csak pénzt kiáltva, jajt és bús panaszt,
Ijedt számokkal istenről vitáznak,
Az új istenről, „adnak”, egyre „vesznek”,
Hódolnak az aranynak és a láznak,
Magasba szállnak, s a mélybe vesznek.*

Kosztolányi Dezső: *A nagyvárosban
éltem* (részlet)¹

¹E vers Kosztolányi
Dezső *Kenyér és bor*
című kötetének *Az áldot-
tak* című első fejezeté-
ben jelent meg először,
1920-ban, a Tevan
kiadásában.

²G. M. Trevelyan:
*English Social History. A
Survey of Six Centuries,
Chaucer to Quenn
Victoria*. I. ed.: 1944.,
repr. ed. Penguin Books,
1979. részlet, ford.: L.E.

„Az első brit régiségbúvár, John Leland eljövetelét, ha akarjuk, biztos jeleként vehetjük annak, hogy a középkor valóban elmúlt, és csupán visszatekintések tárgya már. Leland 1532–43-ig, közel tíz esztendőn át szélteben-hosszában bebarangolta VIII. Henrik királyságát, szorgosan felkutatta s megfigyelte mind az újdonságokat és régiségeket. Sok minden virágzó dolgokat megemléített, de volt szeme és szíve a múlt számára is, észrevette:

»Idő kezétől elcsúfítva, büszke-gazdag kornak elnyűtt drágasága sírba dől.«

Sok hatalmas tornyot látott földig rombolva, romos kastélyokat, városok leomlott falait, s házbontókat, amint az apátságok te-
tején éppen munkához kezdenek.”²

Leland nem élte meg, hogy kézírataiból nyomtatott könyv szülessen, a pusztulófélben lévő irathalomról azonban szerencsére másolatot készített London topográfusa, John Stow, és rajta keresztül Leland anyaga is beépült a reneszánsz krónikások egész sorának munkáiba, így Shakespeare forrásaiba is.

John Stow valamikor az 1525. esztendő környékén született Londonban, apja és nagyapja gyertyaöntő mesterek voltak — ők látták el a cornhilli Szent Mihály-templomot lámpaolajjal és gyertyákkal. John azonban — ahelyett, hogy a jövedelmező családi hivatást folytatta volna — előbb a szabók céhébe lépett, majd — ahelyett, hogy kabátokat szabott volna — régi kézírato-

kat kezdett gyűjteni, ezután pedig — ahelyett, hogy egyszerű gyűjtő maradt volna — szülővárosa topográfiájával kezdett foglalkozni. Végül — minden utólagos, sanda várakozással ellentétben — halhatatlan lett. 1598-ban ugyanis írt egy könyvet, mely híressé tette: „London Áttekintése. Tartalmazza ama város Eredetét, Régiségét, Növekedését, Modern állapotát, s leírását, írott az 1598. esztendőben John Stow Londoni Polgár által (...)”

Élete során Mr. Stow egyéb könyveket is írt, sőt mások munkáit is kiadta. Több mint hetvenesztendős volt, amikor e városkönyve először megjelent. Ebben, saját műve mellett, egy értékes forrást is közölt: a négyszáz esztendővel azelőtt élt William Fitzstephen *Descriptio Londoniæ* című dolgozatának latin szövegét kötete végére illesztette, sőt, külön oldalon — az olvasókhoz címzett ajánlasként — emléklapot is szentelt a szerzőnek. Leland kéziratának megmentése mellett neki köszönhetjük tehát azt is, amit Fitzstephen krónikájából tudunk a 12. századi londoni emberek focizási és korcsolyázási szokásairól. Manapság éppen e krónika okán dicsekedhetnek a felvágós ánglusok, hogy London rajza a középkori világ legelső várostopográfiája. Persze mindennek végtelenül sok előzménye van, maga Stow írja, művének mintája William Lambard (Lambarde) 1576-ban megjelent remek *Kent bejárása* (*Perambulation of Kent*) című helyrajza volt.

Sokan szerették a magas, vékony bácsikát, John Stow-t, jó barátja volt például William Camden, aki a század hetvenes-nyolcvanas éveiben keresztül-kasul utazta egész Britanniát, s kutatásainak eredményét 1586-ban elegáns latin könyvben tette közzé.³ Camdent 1593-ban kinevezték a Westminster School igazgatójának — itt tanította Ben Jonsont és az ifjú Robert Cottont, a Cottonian Library majdani alapítóját is —, később történettudományi tanszéket alapított az oxfordi egyetemen. Főműve, a *Britannia* megyéről megyére bemutatja az egész országot, ezt használta referenciaként Defoe is britanniai körutazása írásakor.

Stow jó barátja volt a manapság már főleg aranycsinálóként híres Dr. Dee-nek is; egyik tisztelője, barátja, Fleetwood, még a képét is kifüggesztette dolgozószobájában: *Johannes Stowe, Antiquarius Angliæ*. Az öreg nagyon büszke volt erre, egy régi naplóíró szerint megjegyezte: Drága uram, sok fáradsággal ki is érdemeltem e címet. Valóban, saját kezűleg lemásolta Leland kéziratának nagy részét, és összes pénzét is kéziratokra költötte — nem csoda, hogy egy ideig csak jóakarói támogatásából bírta fenntartani magát.

Nemcsak a múlt, de a jövőre is gondolt — nem várta meg, hogy gyűjteménye szétszóródjon, kéziratanyagát eladta Camdennek, így ezek többsége nyilván Sir Robert Cotton kéziratgyűjteményébe került Camden halála után. Nem mellékes történet ez, a világ egyik legnagyobb könyvtárának születésével kapcsolatos:

„A British Múzeum két nagy gyűjteményben találja fel hatalmas könyvtára nucleusát, Sir Robert Bruce Cotton és Sir Hans Sloane könyvtáraiban. Az előbbi a tulajdonos házában tartották, Westminsterben, a régi palota közelében, s ő ott is halt meg 1631-ben. A

³E könyvet
1610 (1611?)-ben
Dr. Philemon Holland
ültette át angol nyelvre
Britannia, a chorographical description of the flourishing Kingdoms of England, Scotland, and Ireland from the earliest antiquity címen,
ám néhány, az eredetitől
lényegesen eltérő, saját
véleménye beiktatásával.

ház helyén ma a Parlament áll. R. Lapthorne, a Cotton Ház egy látogatója 1692-ben azt mondja a könyvtárról:

»Igen magas, ám meglehetősen keskeny volt, úgy emlékszem, nem egész hat lábnyi széles, és huszonhat lábnál nem hosszabb. A könyvek mindkét oldalon épp elviselhető magasságig értek, így egy átlag méretű ember elérhette a legmagasabb polcot is. A könyvek fölött a római császárok állanak, mármint a fejeik bronzszobrai, ez szolgált a katalógusok megnevezésére.«

Ugyanezek az elnevezések használatosak manapság a British Múzeumban is, vagyis a könyvszekrények a római császárokról kapták nevüket, Augustus, Claudius, Vespasian etc. A Cotton Ház lepusztult, 1727-ben az Essex Házban béreltek helyiséget, a Stranden, hogy biztonságosabban tárolhassák a nyirkosságtól már veszélyeztetett könyveket. 1730-ban visszaszállították őket Westminsterbe, s elraktározták az Ashburnham Házban, mely még ma is áll a Dean's Yardban. 1731-ben komoly tűz ütött ki az utóbbiban, s a könyvtár közel állt a teljes pusztuláshoz. Itt maradt, míg át nem szállították a British Múzeumba. A Cotton Bizottság volt az, mely 1750-ben felirattal folyamodott egy nemzeti könyvtár és múzeum alapításának érdekében.”⁴

⁴An Encyclopaedia of
London. Edited by
William Kent F S A,
Revised by Godfrey
Thompson, J. M. Dent
Sons, first publ. 1937,
revised 1970., art.
Libraries, részlet,
ford.: L. E.

London első komoly topográfusa, John Stow egész munkás élete jutalmául egy koldulási engedélyt kapott I. Jakab királytól, az utókor azonban ezúttal romantikusnak bizonyult, szép, örökké megújuló, költői emléket állított neki.

A St. Mary Axe Leadenhall Street-i elágazásánál St. Andrew Undershaft templomához érünk. Odabent található a City egyik leghíresebb, igen régi emléke, John Stow fekete márvány és alabástrom síremléke, melyet özvegye készíttetett. Stow 1605. április 5-én halt meg, halála évfordulóján ma is minden évben emlék-istentiszteletet tart a Lord Mayor és a Testület. A város krónikásának alabástrom kezébe ilyenkor mindig egy szép új lúdtollat helyeznek.

Az András-templom megkülönböztető jelzőjének történetéről a következőt írja maga John Stow:

„Ama kerület északnyugati sarkában, a mondott főútvonal mellett áll Szent András apostol szép temploma, melyet egy a nevéhez toldott *undershaft* szó különböztet meg a többi azonos nevű templomtól, így hát St. Andrew Undershaft [Gerenda alatti Szent András] a neve, mivel a régi időkben az volt a szokásban, hogy minden év május első napjának reggelén egy jó hosszú gerendát, azaz májuszfát állítottak fel itt, az utca közepén, éppen a templom déli oldala mellett, mely rúd, mikor felállították és végét a földbe ásták, magasabb volt a templomtoronynál is. Egy hiú és dicsekvő fickóról írva Geoffrey Chaucer is említette ezt az oszlopot.

A gerendát többé már sosem állították fel ama Rossz Május-nap óta (mely a tanoncok s egyéb fiatal személyek közt az idegenek ellen 1517-ben kitört zavargás után kapta nevét), hanem a

⁵Az ún. *Paul's Cross* díszes, nyolcszögletű szószék volt a Szent Pál-székesegyház északi sarkában. Már 1194-ben említették, a régi London legnagyobb nyilvános pulpítusa volt négy és félszáz esztendőn át. Carlyle „a középkor *Times*ának” nevezte, Shakespeare említi a III. Richárdban, és Sir Thomas More is írt róla e király kapcsán. Ma csak pár oktagonálisan kirakott kő jelzi helyét.

⁶John Stow: *The Survey of London*. London: J. M. Dent & Sons LTD., No. 589 of Everyman's Library, részlet, ford.: L. E.

⁷William Maitland: *The history of London, from its foundation by the Romans to the present time*. 1739. részlet, ford.: L. E.

(A cikk eredeti központozását, nagybetűit és kurzíválsait meghagytam. L. E.)

házak ajtóit fölé akasztották, hosszában egy sor ház ereszei alá, melyet e rúdról *Gerenda köznek* neveztek el (s mely a Rochester híd tulajdona), a Lime Street kerületében. Szóval, mint mondtam, ott lógott vaskampókon sok éven át, egészen VI. Edward király uralkodásának harmadik évéig, mikor is egy bizonyos Sir Stephen, a Szent Katalin-templom kurátora, ígét hirdetvén a Pál-keresztnél,⁵ azt mondotta ott, hogy ebből a gerendából egy bálványt csináltak, mikor Szent András templomát *gerenda alattinak* nevezték el, követelte hát, hogy a templom nevét változtassák meg, nemkülönben a hétnek napjait, az összes nap legyen attól fogva »halnap«, kivéve a pénteket és a szombatot, s a Farsang utója és Húsvét közötti időszak kivételével legyen folyamatos a böjt. Gyakorta láttam ezt az embert, amint mondott templomának szószékétől elpártolva egy magas szilfa alatt szónokolt, a templomkert kellős közepén, majd bemenvén a templomba, az oltárt elmellőzve, a főmisét angol nyelven egy sír fölött állva mondotta, észak felé fordulva. Halottam ígét hirdetni a Pál-keresztnél, s előre láttam, mi következik; mert ama vasárnapnak délutánján a mondott híd lakói, kiknek ajtóit fölött a gerenda függött, miután jól beebédeltek, s erősnek érezték magukat, további segéderőket toboroztak, s hatalmas munkával lecibálták a gerendát a kampókról, hol harminckét esztendeig nyugton volt, darabokra vagdosták, minden polgár a háza hosszának megfelelő darabot nyiszált le belőle, aztán szétosztották annyi felé, ahányan a sikátor derék lakói voltak. Ekképpen darabolták fel a *bálványt* (ahogy a jóember nevezte), majd elégették a tuskókat.”⁶

Érdekelt, mit rosszalkodhattak 1517-ben, azon a Rossz Május-napon a Szent András-templom környékének polgárai, hogy többé sosem kaptak májusfát. A következőt írta erről London-könyvében⁷ William Maitland:

„Úgy két Esztendővel ezelőtt történt az Eset — amely miatt a Májusi Örömnünnep elé a *Rossz Epithetont* illesztették, s attól fogva *Rossz Május-napként* emlegették azt a Napot —, VIII. Henrik uralkodásának kilencedik Esztendejében. Nagy Háborgás és rosszindulatú Gyűlölködés ütötte fel fejét a londoni City Angol polgárai között az Idegenek [főleg franciák] ellen; nevezetesen, a Mesteremberek jogaikban sértve érezték magukat, mivel Némely Idegeneknek az előjáróság megengedte, hogy a városban Üzletet nyisanak és Mesterségüket folytassák a Király Hűbéreseinek komoly Hátrányára s Elszegényedésére: E Lázongás nőttön-nőtt, míg végül bizonyos *John Lincolne*, egy Bróker [azaz Alkusz] annyira belelovalta magát a Dologba, hogy *Virágvasárnap* körül, vagy *Április* ötödikén, e Szavakkal állított be egy bizonyos Dr. *Standish*-hez; »Uram, tudom, hogy ön ígét hirdet a *Kórházban Húsvét* hetének *Hétfőjén*; s az az igazság, hogy az *Angol embereket*, Kereskedőket s másokat is, már tönkreteszik az Idegenek, akiknek már több Szabadságuk van e Földön, mint jómagunknak, ami nem csak a józan

Ésszel, de e Királyság Jólétével is ellenkezik. Könyörgök hát önnek, említse meg mindezt a Szentbeszédben, s így cselekedvén Hálára kötelezi a Polgármesteremet és összes Társait.« Ezután átnyújtott a mondott Doktornak egy Listát, mely bővebben tárgyalta az Ügyet: Hanem Doktor *Standish*, bölcsen belátva, hogy ha Eként cselekszik, sok felesleges Kellemetlenség születhet a dologból, visszaadta a Listát, és egyszerűen azt mondta *Lincolne-nak*, hogy semmi ilyesmi Ügyet nem kíván a Szentbeszédébe keverni.

Mire a mondott *Lincolne* elment Dr. *Bell*hez, ama *Kórház* egyik Kanonokjához, tudván, hogy az *Húsvét* Hetének *Szerdáján* ígét hirdet a *Kórházban*, s megkérte, olvassa fel az Iratot a Szószékről. Az Irat az Idegenektől elszenvedett Sérelmek leírását tartalmazta, hogy amazok a Mesterektől a Megélhetést, a Kereskedőktől pedig a Kapcsolatokat elveszik, s mindennek Helyreállításához a Köznép összefogása szükségeltetik; mert miként mindenkit érint a Sérelem, segítő Kezet is akképpen kell nyújtania mindenkinek: Dr. *Bell* e veszélyes tartalmú Levelet, vagy legalábbis annak nagy részét fel is olvasta, prédikációját e Mondattal kezdve; *Cælum Cæli Domino, Terram autem dedit Filiis Hominum*, azaz: A Mennyek a Mennyek Urának, de a Föld az Ember gyermekének adatott vala: S e Szövegből megmutatta, hogyan adatott e Föld az Angol embereknek, s miként a Madarak megvédik Fészküket, olyképpen kell az Angol embereknek védeniük és fenntartaniuk magukat, az Idegeneket pedig a Közjó Tiszteletben tartására szorítaniuk: S e szövegrészből: *Pugna pro Patria*, azaz *Harcoldni a Hazáért*, pedig azt hozta ki, hogy (Isten Törvénye szerint) jogos harcolni Hazájukért, s ilyképpen finoman az Idegenek elleni harcra szólította fel a Népet. E Szentbeszédtől sok hibbantak felbuzdultak, s már nyíltan felzúdulást gerjesztettek: S hogy valóban akadt egynémely kellemetlenség az utóbbi időkben, amit az Idegenek okoztak a *londoni Cityben*, az csak még tovább tüzelte az indulatokat.

Április huszonnyolcadik Napján némely ifjak a *Cityből* beleköttek bizonyos Idegenekbe az *Utcán*: Némelyeket megvertek, másokat a *Csatornába* hajítottak; mire a Polgármester pár Angolt, úgy mint *Stephen Studleyt*, *Skinbert*, *Stevenson Bettset* s másokat *Börtönbe* csukattott.

Ekkor, ember meg nem mondhatja, miként, de lábra kelt a híresztelés, hogy *Május-napon* a *Cityben* meg fogják gyilkolni az összes Idegent, e hírre aztán néhány Idegen el is menekült a *Cityből*.

A Híresztelések a Királyi Tanácsnak is Tudomására jutottak; úgyhogy a Lord Kardinális a Polgármesterért s a Városi Tanács többi tagjaiért küldetett, s tudomásukra hozta, mit hallott.

A Polgármester, mint aki mit sem tud a Dologról, azt mondta a Kardinálisnak, hogy ő nem kétli, csakis Békében lehet kormányozni a *Cityt*.

A Kardinális is így gondolta, s elővigyázatosságot javasolt, ha bármiféle Zavargás terve a Lord Major tudomására jutna, annak ügyes Politikával vegye elejét még időben.

A Polgármester Délután négy körül lépett ki a Kardinális Házából, Húsvét előestéjén, s egyből a Tanácstagokért küldetett a *Guildhallba* [a Városháza]; mégis este hét lett, mire a Gyűlés összehívhatott. Az eseményeket megvitatva néhányan szükségesnek vélték, hogy a becsületes Polgárok közül alapos Őrizetet állítsanak, mely majd a Bűnözők útját állhatja, ha valóban Gaztettekre vete-mednének: Mások ellenkező Véleményen voltak, s jobbnak vélték, ha Mindenki becsukja az Ajtaját, s otthon tartja a Szolgáloít. Nyolc körül a Jegyzőt mindezen Véleményekkel elküldték a Kardinális-hoz, ki átgondolván az ügyet, az utóbbi álláspont mellett döntött: És akkor a Jegyző és *Sir Thomas More*, London későbbi Sheriff-helyettese s a Királyi Tanács tagja fél kilenckor visszatértek a *Guildhallba*, előadták a Királyi Tanács Óhaját; mire minden Tanácstag futárt küldetett a maga Kerületébe, hogy kilenc óra után senki ne lépjen ki a Házából, hanem tartsa csukva az Ajtóit, s Szolgáloít is tartsa bent Reggel kilenc óráig.”

Sir Thomas More ekkor harminckilenc éves, az *Utópia* az előző évben jelent meg. 1501 óta jól kereső ügyvéd Londonban, 1504-től a parlament tagja, mindezek mellett hetedik éve a City békebírója, e minőségében szerepelt a fenti eseményekben. A következő évben VIII. Henrik királyi titkos tanácsosnak nevezte ki, ekkortól felhagyott az ügyvédi gyakorlattal. Nemsokára vidékre, a Temze-parti Chelsea-be költözött, napi két óra csónakázással ért a Citybe, illetve haza. Utolsó útjára is a Temzén eveztek vele csónakosai. 1534-ben a Towerbe került, rabsága alatt írta *Dialogue of Comfort against Tribulation* (Balsorsban való vigasztalásról szóló párbeszéd) című művét, mely két magyar nemes párbeszéde; az öreg bölcs Antal unokaöccsével, Vincével beszélget a török veszedelemről. Sir Thomas ismerte a magyar helyzetet, 1527-ben ő válaszolt Henrik nevében I. Ferdinánd király követének segítségért kéri beszédére. Az angolok sajnálkoztak a kontinensen tapasztalható széthúzás miatt, ám természetesen nem segítettek.⁸ De térjünk vissza ama régi májusba.

⁸A Temze-parti, kertes Chelsea-ben, a Cheyne Row-n élt a viktoriánus korban Thomas Carlyle, az Upper Cheyne Row-n pedig barátja, Leigh Hunt.

„Amint *Sir John Mundy* Tanácsnok az esti parancs kiadása után éppen Kerületéből jött, *Cheapben* észrevett két Suhancot, akik a Bucklersnél játszottak, s körülöttük egy jó csomó Báméskodót; a Rendelet, úgy tűnt, nem jutott mindenkinek a tudomására: Így felszólította őket, hagyják abba; s miután pedig egyikük megkérdezte: Miért?, az *Őrszobára* küldte volna őket, ám a Tanoncok ellenálltak a Tanácstagnak, körülállták a Játékosokat, s azt ordították: *Tanoncok, Tanoncok! Dorongokat, Botokat!* s ekkor minden Ajtó mögül Husángok s egyéb Fegyverek kerültek elő, úgyhogy a Tanácstag jobbnak látta elfutni. Ekkor annyi Népség sereglett elő a város minden Sarkából, Szolgálok, Csónakosok, Inasok s effélék, hogy tizenegy órára már hat-hétszázan gyűltek össze a *Cheapen*; s a Szent Pál temetője felől is jöttek vagy háromezren. Csak gyűltek mindenünnen, betörték az *Őrszobára*, kieresztették a Rabokat, kiket a Polgár-

mester az Idegenek zaklatásáért záratott oda; átvonultak a *Newgate* börtönbe is, kiszabadították a hasonló Okból odazárt *Studleyt* és *Bettset*. A Polgármester és a Sherifek mindennek tanúi voltak, s a Király Nevében felszólították a tömeget, de rájuk sem bagóztak.

Egyre nagyobb tömegbe gyülekezvén, átzúdultak a *St. Nicholas's Shamblesen*, ekkor a Szent Márton-kapunál *Sir Thomas More* s néhány társa felszólították őket, térjenek vissza Otthonaikba, amit azok megtagadtak; s a Szent Mártonból Botokat és Köveket dobáltak, melyek *Sir Thomas More* néhány társát, például egy *Nicholas Dennis* nevű Ört, megsebesítettek, ezen felbátorodva azt üvöltözték, *Le velük*; és ekkor az egész Csőcselék a Szent Márton környékének Ablakaira és Ajtóira rontott, s minden mozdíthatót elraboltak. Ezután berontottak a *Cornhillre*, a *Leadenhalltól* keletre az úgynevezett *Zöldkapu Házba*, ahol egy bizonyos *Mewtas*, egy *Picard*, azaz *Francia* lakott néhány honfitársával. Ezeket kirabolták, s ha *Mewtast* elkapják, levágták volna a Fejét.

Előzőnlöttek minden utcát, és kirabolták az Idegenek Házait, s ez így ment egészen Hajnali három óráig, akkor kezdtek hazaszálingózni; de útközben elkapták őket a Polgármester emberei, s mindet bezárták a *Towerbe*, a *Newgate-be* és az *Őrszobára*, szám szerint Háromszázat.

A Kardinális *Sir Thomas Parre* által értesülvén a hírekről, azonnal a Királyhoz menesztette őt *Richmondba*; s az haladéktalanul kiküldött, mérjék fel, milyen Állapotok vannak a Cityben. Mind-ezen Forrongások alatt *Sir Roger Cholmeley*, a *Tower* Parancsnoka lövetett néhányat a City irányába, de senki sem rémült halálra. Reggel öt óra körül *Shrewsbury* és *Surrey* Grófjai, *Thomas Dockery*, a Szent János Nagy Priorja, *George Nevil*, Lord *Abergavenny* és mások Londonba értek, az összes Erővel, amit csak össze tudtak szedni; így tett az *Inns of Court* is: de, mire ők odaértek volna, a Randalírozásnak nyoma sem volt.

Ekkor, a Foglyok kihallgatásakor, fény derült *Doctor Bell* Szentbeszédére, s a *Towerbe* küldték. Elrendelték, hogy *Norfolk* Herceg s más Lordok Vizsgálóbizottságot hozzanak létre a Zendülés Megtorlására. Május másodikán a Bizottság tagjai, a Polgármester, a Tanácsstagok és a Bírák a *Guildhallba* gyűltek, s a zavargás sok résztvevője ellen vádat emeltek; s Ártatlanságuk bizonyítására egy napot adtak nekik, Május negyedikéig.

Amely Napon, a Lord Major, *Norfolk* hercege, *Surrey* Grófja, és mások, a *Guildhallban* gyűltek össze. *Norfolk* Grófja ezerszáz Emberral a Citybe ment, az Elfogottakat megkötözve vonszolták végig az Utcákon; néhány Férfit, néhány épp csak tizenhárom-tizennégy éves Legényt, Szám szerint kétszázhetvennyolc Személyt. Aznap *John Lincolne-t* és néhány mást vád alá helyeztek; Következő Nap tizenhármukat kínpadra, akasztófára és felnagyelésre ítélték; mely Kivégzéshez tíz Pár akasztófát állítottak fel a City külömb-külömb Helyein, úgy mint az *Algate*, *Blanchapleton*, *Grass-Street*, *Leadenhall*,

valamint a *Newgate*, a *St. Martin*, az *Aldersgate* és a *Bishopsgate* Őrszobái előtt: És ezen Bitófákat Kerekre szerelték, hogy Utcáról Utcára húzassák, Ajtótól Ajtóig, ahogy az Elfogottakat kivégezték.

Május hetedik napján *Lincolne-t Sherwint* és a két *Betts Testvért* néhány Társukkal egyetemben bűnösnek találtak, s az előbbieket szerint elnyerték Büntetésüket, rövidesen a Cheapside-i Vesztőhelyre hurcolták őket Ketrecben; elsőként *Lincolne-t* végezték ki; de mikor a többieket elővezették volna, megérkezett a Királyi Halasztás; mire a tömeg lelkesen azt kiabálta, *Isten óvja a Királyt*; s erre a Foglyokat visszavezették a Börtönbe, hol a Király további Döntésére vártak.

Ezek után visszarendelték az összes Fegyveres Embereket, kik a Cityt őrizték; ami reményt öntött a Polgárokba, hogy nem oly nagy irántuk a Király haragja, mint hitték. (...)

Kilenc óra tájt elrendelték a Foglyok elővezetését, mely meg is történt; behozták őket Szíjakkal összefűzve, Hurokkal nyakukban, Szám szerint négyszáz Embert és Tizenegy Nőszemélyt, egyiket a másik után; mely Látvány úgy megindította a jelenlévő Nemesek némelyikét, hogy közbenjártak a Királynál Kegyelemért.

Mikor a terem végre elcsendesült, s mindannyian a Király előtt állottak, a Kardinális keményen megszidta a Polgármestert, az Elöljárókat, és a Község képviselőit hanyagságukért; s akkor Beszédét a Foglyokhoz intézve, azt mondotta nekik, Hogy a Királyság Törvényei, valamint Őfelsége Koronája és Méltósága elleni Támadásért Halált érdemelnek: Mire mind fájdalmas Zokogásban törtek ki, mondván, *Kegyelem, Felséges Úr, Kegyelem*; ami úgyneműre megindította Királyt, hogy a Lordok Közbenjárására megkegyelmezett nekik; mire lett nagy Kiáltozás, Üdvölgözés, Kalapjaikat feldobálták a Hall Mennyezetéig, azt kiáltozva, *Isten óvja a Királyt*. Mikor e hír szélében elterjedt, sokan, kik részt vettek a Felkelésben, saját elszántukból odajöttek Hurokkal a Nyakukban, hogy a Király Kegyelmeiben részesüljenek. (...) E Társaságot aztán elnevezték a *Fekete Kocsi* embereinek [a guruló bitókról]; az a Nap pedig, melyen e Felkelés történt, attól az időtől fogva jelen Korunkig a *Rossz Május-nap* Nevet viseli.”⁹

⁹Walter Besant:
Westminster. London,
Chatto & Windus, 1907,
részlet, ford.: L. E.

¹⁰R. W. Chambers:
Thomas More.
Peregrine Books ed.,
1965.

Sir Thomas More életének is nevezetes eseménye volt az *Evil May Day*. R. W. Chambers remek More-életrajzában külön fejezetet szentel ennek.¹⁰ Bár téves a kortársak által is hangoztatott vélekedés, hogy ezután került a király szolgálatába, mindenképpen e nappal együtt került a londoniak szívébe. Ezt egy Erzsébet uralkodásának vége felé készült színmű is bizonyítja, a *Sir Thomas More*, melyet többen írtak, s majdnem biztosan köztük volt Shakespeare is. A főként Hall Krónikáját átdolgozó darab épp a felkelés leírásával indul, láthatjuk, Londonban szerették a későbbi kancellárt. Az volt az általános nézet, hogy előbb megpróbálta lenyugtatni a lázongókat, majd, mikor ez már majdnem sikerült, de a szerencsétlen kódolás mindent elrontott, közbenjárt a királynál az elítéltek életéért. A londoni tömeg idegengyűlöletét bemutató rész minden valószínűség szerint épp Shakespeare munkája.

BAKOS GERGELY

Szavaktól a csöndig

Beszélgetés Benoît Standaert bencés szerzetessel

„Történetesen úgy gondolom, hogy az embereket nem lehet tanulmányozni, legföljebb megismerkedhetsz velük, ami egészen más jelent.”

Az idézett mondatot C. S. Lewis olyasvalakinek írta, akit kizárólag levelei alapján ismert, s bár magam életem egyik legnagyobb ajándékának tartom, hogy személyesen megismerkedhettem Benoît Standaert atyával, az itt következő beszélgetés szövege — legalábbis részben — mégis levelezésünk alapján született. Ez a kissé szokatlan körülmény némi magyarázatot kíván.

Benoît atyával 2002 nyarán ismerkedtünk meg Belgiumban. Mégsem akkor találkoztunk először. A kilencvenes évek elején egy rendi testvérem meghívására és kíséretében Benoît atya már járt Magyarországon — többek között Pannonhalmán is. Ekkori élményeire utalunk a beszélgetésben. 2003 márciusában pedig Benoît atya lelkigyakorlatot tartott Budapesten, a Szent Benedek Tanulmányi Házban. Ekkor vetette föl egy interjú kérdését Rochlitz Kyra, a Vigilia munkatársa, azonban a látogatás rövidsége és a feszes program miatt erre akkor nem került sor. Mivel április hónapban hosszabb időre visszatértem Belgiumba, abban egyeztünk meg, hogy az interjút ott készítem el.

2003 Húsvétja után egészen szeptemberig havonta találkoztunk Benoît atyával. Jóllehet beszélgetéseink nem az interjú körül forogtak, az mégis belőlük nőtt ki, mégpedig a következő módon. Írásban juttattam el hozzá kérdéseimet — melyek közül természetesen többet ismeretségünk inspirált —, ő pedig magnószalagra rögzítette válaszait. A kérdések és a válaszok nyelve egyaránt angol volt. A teljes szöveget aztán — már itthon, Magyarországon — magam állítottam össze, s ez lényegében a kérdéseimet valamint az ő válaszait tartalmazta. A végleges angol szöveget Benoît atya személyesen javította, s a fordítás egyes nehézségeivel kapcsolatban is segítségemre volt.

Végezetül hadd idézzem közös munkákkal kapcsolatos levelének végét:

¹Kol 4,6: „Beszédek legyen mindenkor kedves, sóval fűszerezett, hogy mindenkinek helyesen tudjatok felelni.”

Csak azt akarom mondani, hogy ez a filozófiai-nyelvészeti 'akribéiá'-val fűszerezett kis levelezés fölöttébb kellemes volt számomra (Szent Pál Kolosszei levelének 4. fejezetében említett só teszi ezt¹). Ez még akkor is

*így van, ha il traduttore mindig is valamiképpen traditore marad!
Aludjék hát békében a munka végeztével!*

Szívélyes barátsággal:

Benoît

Fogadja hát a Tisztelt Olvasó az itt következő szöveget olyan szeretettel, amilyennel készült. A fordító pedig hadd aludjék most már tényleg békében!

* * *

Benoît atya, Ön már jó harminc évet élt le bencés szerzetesként a bruges-i Szent András apátságban. Ha most visszatekint, mik voltak életének legfontosabb eseményei? Különösen az érdekel, miért választotta a monasztikus hivatást. S miért éppen ebben az apátságban? Későbbi események, valamint másokkal való találkozások hogyan befolyásolták ezt a döntést?

Igen, 1964. szeptember 12-én érkeztem ide, hogy szerzetes legyek. Majdnem tizenkilenc éves voltam. 2004-ben lesz negyven éve... Valójában azonban már 1957. szeptember 1-én idejöttem a monostorba. Ezen a napon volt nagybátyám, Paul atya papszentelése. Aznap este kezdtem el a középiskolai éveimet itt, az Apátságban. Így hát, bizonyos értelemben, 1957 óta az Apátságban vagyok.

Hogy életemben melyek azok az igen fontos események, amelyek befolyásolták döntésemet?

Nem is tudom... Gyermekkorom óta élt bennem egy bizonyos vágy arra, hogy teljesen Istennek, Krisztusnak éljek, és ezt a teljes odaadást a papság képében gondoltam el. Ebben a bencés házban tanultam, s mivel rokonszenvesnek találtam mindazokat a szerzeteseket, akik a középiskolában tanítottak, gimnáziumi éveim végén egyszerűen beléptem a noviciátusba. Természetesen ezek között a szerzetesek között jó barátokra és lelki mesterekre találtam, s velük egy közösségben akartam lenni, mivel úgy éreztem: egészségesen gondolkodó és megértő emberek. Abban az időben a monostor közössége nagy volt: több mint 129 szerzetesnek volt cellája a házban, és több mint 100 még Kongóban dolgozott.

Betegségem bizonyosan olyan esemény, amely befolyással volt egész életemre. Mikor úgy tizenhat-tizenhét éves voltam, megbémultam (a vírusos fertőzés, amit akkor — 1962-ben — kaptam, ma Guillan-Barré névre hallgat) és körülbelül egy esztendőbe tellett, amíg újra képes voltam mindkét lábamat egy kicsit erőteljesebben ugyanolyan módon mozgatni. Ez alatt az időszak alatt egy mély meglátásra jutottam el, amely mindent érintett. Különösen is erőteljesen érzékeltem, hogy mit jelent Krisztus, a szenvedő Krisztus számomra és mindenki számára, az egész univerzum számára.

Nem mondhatnám, hogy nehéz döntést hoztam, amikor csatlakoztam a monostorhoz. Azt azonban elmondhatom, hogy később, amikor két évet a jezsuitáknál töltöttem Antwerpenben, s filozófiát és klasszika-filológiát tanultam a közösségükben, döntést hoztam, mégpedig egy negatív döntést azáltal, hogy nem csatlakoztam hozzájuk... Ugyanez történt, amikor Jeruzsálemben a domonkosoknál laktam az „École Biblique”-ben, illetve Nijme-

genben az Albertinumban. Nagyon sokat kaptam tőlük — mind a jezsuitáktól, mind a domonkosoktól —, mégsem voltam boldogtalan azért, mert különböztem tőlük, hogy bencés voltam, s egyáltalán nem vonzottak belépésre ezek a rendek. Newman mondotta valahol, hogy a szerzeteséletben a bencések a gyermekek, a domonkosok és a ferencesek a serdülők, s a jezsuiták a fölnőttek. Nos, ez a gyermeklét mindig is jobban tetszett nekem, mint bármelyik kategória a másik kettő közül.

Mit jelent a bencés élet az Ön számára? Véleménye szerint ez az életforma üzen-e még valamit a világnak? Vajon időszerű-e ma egy olyan életmód, amely szinte egyidős a kereszténységgel? S ha igen, miben áll időszerűsége?

Nos, a Regulát tanulmányozva mindig is vonzott ennek a dokumentumnak a kiegyensúlyozottsága. Hasonló vonzást gyakoroltak rám a Regula korábbi hagyományokra visszanyúló monasztikus gyökerei. Ezek a gyökerek egyértelműen Cassianushoz, Ágostonhoz, illetve Nagy Szent Vazulhoz vezetnek. Természetesen a Regula önmagában is megáll és olvasható egy olyan életmód dokumentumaként, amelyet az ember átvesz. Azonban ebből a dokumentumból egy egész életfilozófia hallható ki. Ez az életbölcsség a sivatagi atyáktól, Vazul, Cassianus összegzéseiből és sok egyéb hagyományból jön, amiket Benedek sikeresen ötvözött Regulájában.

Vajon üzen-e még valamit a világnak? Mivel egy bölcsességen alapuló életmódról van szó, amely eredeti módon bánik a térrel és idővel, amelynek saját ritmusa van, amely tudatosan kapcsolja össze a benső és a külső dimenziót, valamint az erőset és a gyöngét ugyanabban a közösségben, amely harmonikusan kezeli a sokféleséget és az egységet, amely képes figyelni saját gyöngeségeire egy igazi közösség, egy igazi barátság fölépítése érdekében — nos, mindezek az elemek, úgy gondolom, ma is vonzóak az emberek és a világ számára...

Úgy gondolom, a bencés életforma még egyfajta minőségi társadalmat is jelenthet ott, ahol a környezet nem tudja biztosítani ezt a minőséget. Különösen is olyan országokra gondolok, mint például Kongó vagy a harmadik világ egyéb helyei. Az ilyesfajta viszonyok között egy monostor vonzó kontraszt-társadalommá válhat, ahol a társadalom fölfedezheti, hogyan építheti újjá saját alapvető mintáit. Életritmusa, ökológiai érdeklődése, vendégszeretete, minden és mindenki iránti nyitottsága miatt, ami az idegent és bevándorlót is magában foglalja, a monostor még a nyugati világban is — tehát nálunk, azokban az országokban, ahol élünk — olyan kontraszt-társadalommá válhat, ahol az emberek újra fölfedezhetik az élet igazi értékét.

Hogyan kapcsolható össze a bencés élet a lelkipásztori és a szellemi munkával?

Nagyon valószínű, hogy ilyesfajta kérdésekre csak személyre szabott válasz adható. A történelem, a múlt meghatározó szerepet játszik ezekben a kérdésekben. Egy közösség — amennyiben egy kis közösségről van szó — esetleg a lelkipásztori vagy a szellemi munka egyetlen fő területén dolgozhat: legyen szó akár iskoláról, akár plébániáról, akár lelkiségi központról. Általánosságban

szólva azonban, amint a közösség nagyobb, tagjainak érdeklődése különböző lesz, és mindenkinek magának kell megtalálnia egy bizonyos egyensúlyt. Ugyanakkor minden közösségnek meg kell próbálnia egyensúlyt teremteni a külső és a belső, a jelenlét és a távollét dimenziói között. Mindazonáltal, e feladat mindenképpen feszültségforrást jelent. Ezekben a kérdésekben az alkotószellem lehet döntő ismerv: amennyiben látható, hogy az alkotószellem működik, akkor tudhatjuk, hogy a dimenziók viszonya egészséges.

Lényegesnek látom, hogy képesek legyünk megosztani belül azt, amit kívül éltünk át, s hogy legyenek kicsi, kötetlen társaságok a nagyobb közösségen belül, ahol ezeket a dolgokat megoszthatjuk egymással. A magánnyal bizonyos értelemben mindig számolnunk kell, azonban ez a feszültség lényegileg hozzátartozik a Regulához és a szerzetesi hivatáshoz. Mind a 'κοινός', mind a 'μονός' dimenzió létezik és... egyiknek sem szabad soha teljesen elnyelnie a másikat. Dialektikus kapcsolatban kell lenniük egymással. Azonban minden szerzetesnek saját magának kell fölépíteni az egyensúlyt az életében, és ezt valószínűleg többször is újra meg kell tennie életében: mintegy újra föl kell mérnie a kapcsolatot a magány és a közösség pólusai között.

Benoît atya, Ön tudós és gondolkodó. Meséljen arról, hogy mely tanárok és könyvek voltak leginkább hatással Önre! Mely filozófusok és teológusok voltak a legfontosabbak az Ön számára?

Igen, sokaktól nagyon sokat kaptam — kétségtelenül tudósoktól és tanáraimtól. Így például mikor Antwerpenben (UFSIA) [a jezsuiták antwerpeni egyeteme] tanultam, pusztán a görög nyelv elsajátításában sokat adott Emile de Strycker, a kiváló flamand jezsuita. Soha nem találkoztam olyasvalakivel, aki ilyen jól tudott volna görögül, mint ő, és képes arra, hogy ily nagy gondossággal ismertessen meg a görög nyelvben rejlő összes lehetőséggel. Nagyon jó filozófus is volt egyben. Ugyanott, ugyanazon jezsuita közösségben találkoztam Libert Van Der Kerken atyával, aki fenomenológus volt, s ugyanakkor ragyogó hegelianus gondolkodó. Az a mód, ahogyan ő tudott bármely jelenséget elemezni — kitűnő nyelvi megfogalmazásban —, számomra fölülmúlhatatlan példakép marad: minden pillanatban kreatív volt, egyszer sem ismételte meg ugyanazt a példát. Megdöbbenő, de elmondhatom, hogy abban a két évben, amikor mind a közösségben, mind a tanteremben hallgattam őt, sohasem ismételt meg egy példát sem, pedig rengeteg példát mondott!

Később Jeruzsálemben találkoztam Bentley Layton professzorral, aki sokat segített abban, hogy megtanuljak írni, hogy megtanuljam, hogyan is kell egy gondolatmenetet írásban megfogalmazni. Ez is egy nagyszerű kapcsolat volt.

Abból az időből, amikor Rómában tanultam, főleg Aelred Cody atyára emlékszem vissza mint olyasvalakire, aki igen alaposan olvasott mindenféle szöveget. De mások is voltak, mégpedig sokan. Unalmas dolog volna mindazokat lajstromba szedni és felsorolni, akik segítettek nekem Ágoston vagy más szerzők

alapos tanulmányozásában. Még mostanában is találkozom néhanapján Schillebeeckx atyával Nijmegenben. Mindig meglep frissességével és a legújabb gondolatok iránti nyitottságával, óriási érdeklődésével, amely minden tudományra vagy kutatási területre kiterjed, és a rá jellemző barátság különös sebezhetőségével.

Néhány francia filozófus valóban nagy hatással volt a gondolkodásomra, mint például Lévinas vagy Lavelle. Nabert és Ricoeur úgyszintén. S még továbbra is forgatom Platont, akinek olvasása mindig nagy örömet szerez nekem.

Mikor megkezdtem a noviciátust itt [a Szent András apátságban], elbűvöltek a monasztikus szerzők, s valamiképpen ők is olyan filozófusok, akiket továbbra is ismételten újraolvasok, mint például többek között Johannes Cassianust, Gázai Dorotheát, Johannes Climacust. Az elmúlt években egyre jobban vonzottak a szír atyák — ma sem tudom igazán miért —, mint például Ninivei Izsák, Dalyathai János, Apameai János, vagy a nemrég fölfedezett Martyrius Sardona s a tökéletességről írt traktátusa.

Benoît atya, Ön lelkes olvasója a misztikus szövegeknek is. Szívesen forgat még a kereszténységen kívüli hagyományokból jövő könyveket is, például zen-irodalmat. Vajon mit talál bennük?

Igen, ez igaz. Nem tudom az okát, de érdeklődésem spontán módon mindig is túlterjedt a keresztény vagy teológiai olvasmányokon. Mindent összevetve be kell vallanom, hogy elég kevés keresztény eredetű „magas” teológiai művet olvastam. Inkább a bölcsességi irodalmat kedvelem, bárhonnan származzék is. Szerettem a Bhagavad Gítát, s megpróbálom minden évben legalább egyszer elolvasni. Van több kisebb-nagyobb könyvem a taoista és a zen-filozófia és bölcsesség témaköréből. Ezek a könyvek ébren tartanak: valamiképpen szívesen olvasok olyasmit, amit nem értek meg rögtön, vagy ami egy más háttérből származik, úgyhogy egy bizonyos inkulturációs időre van szükség ahhoz, hogy az ember megértse a lényegét. Az embernek föl kell adnia saját alapvető kategóriáit, és egy kívülálló idegenné kell válnia, hogy fölülmúlja első megértési képességét, és hagyja magát meglepni: az életről és a halálról, a szeretetről és a gyűlöletről egészen másképpen is lehet gondolkodni...

Nem tudom, hogy pontosan mit is kapok ezekből a könyvektől. Csak azt látom, hogy szívesen olvasom őket: ébren tartanak. Ez a fajta olvasás mintegy szélesebb, fölnagyított képet nyújt az életről.

Az előbbi kérdés már érintkezik a mindennapi lelkiélettel. Ön szerint mi a legfontosabb egy szerzetes vagy egy világi személy számára, aki a Lélek szerinti életet él, illetve akar élni?

A legfontosabb, hogy állandóan éberek legyünk, nyitott, áttetsző tudattal. Azt a szerzetest illetve azt a világi személyt, aki a Lélek szerinti életet akar élni, minden egyes gyakorlatnak abban kell segítenie, hogy megmaradjon a nyitott, éber tudatosságnak ebben az állapotában. Ezt a sok különböző gyakorlatot három címszó alá sorolhatjuk. Mindenekelőtt a *lectio divinát* kell gyakorolnunk minden nap. Ez a gyakorlat megnyitja szellemünket Isten fénye, Isten jelenléte és Isten akarata iránt. A gyakorlott emlékezet pedig lehetővé teszi, hogy az egész nap folyamán vissza tudjunk térni ahhoz a fényhez, amit kora reggel kaptunk, s amit kora reggel értettünk

²Szent Benedek Regula
lája 35,1 (vö. 35,6).

³Részletesebben lásd
Benoît Standaert:
A világ három oszlopa.
Útikönyv a XXI. század
zarándokának. (Ford.:
Mártonffy Marcell.)
Bencés Kiadó és
Terjesztő Kft.,
Pannonhalma, 2000.

*Milyen a kapcsolata az
új lelkiségi mozgalmakkal, például a karizmatikusokkal, Taizével, a San' Egidióval stb.? Véleménye szerint miben rejlik különleges erejük?*

meg. A második lényeges dolog az imádság: gyakorolni egy imaformát, kezdetben talán a napi imák egy kötött formáját, de azután imaéletünkben lassan föl kell nőnünk egyfajta állandó éberséghez. Görögül a „figyelem” és az „imádság” szavai — 'προδοχη' és 'προευχη' — hasonlóan hangzanak. Össze lehet őket keverni, ahogyan az nemegyszer meg is történik némely régi kéziratban. Ha figyelünk, akkor belső életünk éber és magabiztos, és a Lélek működése számára áttetszővé lesz. Végül pedig az a dimenzió következik, amit Benedek „szolgálat”-nak hív — abban az értelemben, hogy „a testvérek szolgáljanak egymásnak”.² Úgy gondolom, erre a dimenzióra minden életformában bizonyos időt kell szánnunk — időt szánni a barátaink, a szegények, a segítségre szorulóknak, a vendégek, az idegenek, a gyermekek, az idősek, a fiatalok számára.

Biztosan észre fogod venni, hogy itt a „világ három oszlopáról” van szó. Igaz, Simeon híres mondásában szerepelnek, s itt egy bencés és tágabb, keresztény összefüggésben láthatjuk őket: a tanulás oszlopát, a *lectio divinát*, az imádság oszlopát és a szeretet cselekedeteiben tanúsított szolgálat oszlopát.³

A legtöbb, amit tehetünk, hogy emlékezzünk ezekre az oszlopokra és változtatjuk őket. Ha nem is pontosan ugyanabban a sorrendben, de legalább folyamatosan mozgásban vagyunk az egyiktől a másik felé. Ekkor az élet növekszik és tartása lesz — erre a bölcsességre tanít bennünket ez a régi rabbinikus mondás.

Az új lelkiségi mozgalmak valóban itt vannak, és mindenütt találkozzunk velük: a San' Egidióval itt Antwerpenben vagy Rómában, Taizé imacsoportokkal, egyéb karizmatikus és neokatekumen közösségekkel — Rómában; sőt még Indiában is találkoztam velük. És oly sok más példa is akad, mint a „Légionnaire du Christ”, a „Communione e Liberazione”... Ott van aztán a Nyolc Boldogság Közössége, a Jeruzsálem Közösség — amely Párizsban indult el, de már jelen van Brüsszelben is — és az Emmánuel közösség. Az ember látja őket és hall róluk. Már tudomásul kell venni jelenlétüket. 25 éve hozzátartoznak az egyház életének képéhez.

Legtöbb esetben a velük való kapcsolatom jónak mondható. Mély benyomást tesz rám az, hogy képesek lelkesíteni a fiatalokat, és arra ösztönözni őket, hogy gyakran egy igen hagyományos életformát éljenek, mégis egészséges lelkülettel... Bölcs dolog lehet nem felednünk a mozgalmaknak ezt az összetevőjét. Ez segíthet bennünket abban, hogy a monostor és a világ közötti határok kevésbé kemények legyenek, és ne annyira az ellentétken alapuljanak. Hogy az ifjúságnak is lehet érzéke azokhoz az értékekhez, amiket mi élünk. Jan Kerkhofs egyház-szociológus mondta egyszer szerzetesközösségek előtt a következőt: „Jól tesszitek, ha nem hanyagoljátok el csoportotok úgynevezett »harmadik rendjét«, és egy mozgalom irányában fejlődtek tovább.”

A mozgalmak egyik jellegzetessége az instabilitás: állandóan mozgásban vannak, és a fiatalok szeretik ezt. A mi életünk (a stabilitás fogadalmával) ebből a szempontból eléggé nehéz lehet, hiszen általában mint közösségek századok óta egy helyben maradunk, és nem mozgunk olyan sokat. A mozgalmak abban is különböznek tőlünk, hogy a belépés és a taggá válás rendje nem annyira szigorúan megszervezett, mint nálunk a noviciátus és a fogadalmak. Ők másként közelítik meg a közös javak megosztását és a közösségben való részesedést. Ezeken a dolgokon el kell gondolkodnunk. Aztán meg amikor az egész társadalom a városban nevelkedik, ezek a mozgalmak képesek arra, hogy testvéreket és nővéreket, sőt házasságokat is egyesítsenek egyetlen mozgalomban. Ezen szintén el kellene gondolkodnunk, gondosan odafigyelve rájuk, s ki tudja, akár még tanulva is tőlük.

Véleménye szerint nyugati kultúránk a 21. század elején különösen is közömbös a vallással szemben, vagy éppen séggel vallásellenes? Miután ilyen hosszú ideig éltünk egy szekuláris kultúrában, milyen reményünk lehet nekünk, keresztényeknek? Mik az esélyei a valóság vallásos szemléletének illetve a vallásos életnek manapság? És vajon milyen veszélyek leselkednek rá?

⁴Magyarul lásd John Main O.S.B.: *A szemlélődés útja*. (Ford.: Pál Cecilia, Richter Kálmán, Scharek Edit.) (Marana Tha Sorozat 98.), Marana Tha 2000 Alapítvány, 2003, valamint *Jöjj el, Uram — az Úr eljött! John Main 52 meditációs beszéde*. (Ford.: Szász Irma.) (Magnificat könyvek), Filosz, Budapest, 2003.

Természetesen a világi kultúra, illetve a szekularizált társadalom tényleg létezik, ugyanakkor új, mi több, régi vallásos igények bukkannak föl újra itt is, ott is, s nekünk mindezzel szembesülnünk kell. Ahogy én látom, a legjellemzőbb az, hogy az embereket érdekli a lelkiélet, és ebből a szempontból jó kérdéseket tesznek föl. Ahogy valaki nálunk, Belgiumban fogalmazta meg, a lényeg a következő: „Egyszerű, hétköznapi emberek jó kérdéseket tesznek föl, azonban ezekre a kérdésekre az egyház válaszai nem megfelelőek, sőt, egyre kevésbé megfelelőek!” Úgyhogy egyfajta új kulturális megterésre van szükségünk, és meg kell értenünk, mit is jelent ez az óriási éhség a lelkiélet, lelkiség, benső élet, értelmes létezés iránt — a „bennem lévő Másikkal, aki több, mint én magam vagyok”.

Úgy tűnik, az embereknek arra van szükségük, hogy az érzékelés mélyebb szintjeinek tudatára ébredjenek. Ösztönösen és erősen érzik, hogy ebbe az irányba kell kifejleszteniük egy életformát. S így a tágabb értelemben vett monasztikus hagyományunk — bencés és nem bencés — segítségünkre lehet abban, hogy csatlakozzunk hozzájuk, s egyre közelebb vigyük őket szívünk legbensőbb mélyéhez. Különösen a csönd kultúrájára gondolok, és a keleti hagyományra, mint például a zen meditáció, vagy Keletnek és Nyugatnak arra a sajátos összekapcsolására, amelyet John Main (1926–1982) íásaiban találunk.⁴ Ezek nem kevés kortársunk számára jelenhetnek segítséget.

Az elmúlt hónapokban egy bencés atya, John Main műveit alaposabban áttanulmányoztam, s arra a következtetésre jutottam, hogy benne a Nyugat igazi lelki mesterével van dolgunk! Biztos vagyok benne, hogy tekintélye csak nőni fog ebben az új évszázadban. Különösen a világiak (valójában többen, mint a szerzetesek) értékeli nagyra tanítását. Írásainak minden egyes oldala folyamatosan a tapasztalattal való közvetlen kapcsolatról tanúskodik. Közvetlen kapcsolatban van a csönd benső magvával, áttetsző és isteni ihletettségű. Úgyhogy, legalábbis szerintem, új távlatokat nyit meg.

Ön belgaként egy olyan országban él, amelynek legalább két kultúrája van, egy flamand és egy vallon. Gyermekkorától fogva elsajátította mind a francia, mind a flamand nyelvet. Fiatal szerzetesként élt Afrikában is. Később igen vegyes összetételű csoportokat tanított, akiknek tagjai a világ legkülönbözőbb részéből származtak. Milyen az idegen kultúrákkal kapcsolatos tapasztalata? Hogyan gazdagíthatják a mi európai, keresztény örökségünket? S mi, európaiak mit nyújthatunk nekik? Főként afrikai élményei érdekelnek.

*Önnek mint nyugat-európainak mi a kapcsolata Kelet-Európával? Természetesen az érdekel, hogy milyen élmények érték Lengyelországban, és különösen Magyarországon. Ön szerint mi-
ben reménykedhet az*

Valóban, gyermekkoromtól fogva különböző kultúrákban élek, minimum két nyelvvel és többféle gondolkodásmóddal. Később jártam Afrikában, Olaszországban, Izraelben, sőt Hollandiában is — ez utóbbi, összehasonlítva azzal, amit itt, Belgiumban a saját flamand vagy francia nyelvű kultúrámnak nevezhetnék, teljesen más világ.

Azaz sok országban voltam idegen és vendég. S rájöttem, hogy egy idegen kultúra vendégeként a leghelyesebb, ha én magam fogadom el a Másikat — anélkül, hogy számítanék egyáltalán bármifajta elfogadásra. Minél inkább vagyunk képesek az elfogadásra, annál inkább fognak minket is elfogadni.

Nálunk, a Gaudium et Spes Lelkipásztori Intézetben [a Szent András apátság egykori intézete] több mint huszonkét éven át élttem együtt főleg afrikaiakkal és latin-amerikaiakkal, s több alkalommal, azt hiszem mintegy tízszer magam is jártam Afrikában. Különböző helyeken. S valóban, sokat kaptam tőlük, s lassan kezdem nagyra értékelni kultúrájukat: nagyszerű beszélgetőpartnerek, kiváló lelki érettség és emberség jellemzi őket. Nagyon sokat tanulhatunk tőlük. Fölnyithatják szemünket arra is, hogy meglásuk saját kultúránk árnyoldalait, mi több, fölismerjük a kultúránkban meglévő erőszakot... Hogy milyen nehéz is számunkra valóban tisztelettel közeledni a Másik másságához...

Amikor Indiában jártam, valaki a következőket mondta nekem: „Amikor ti, nyugatiak eljöttök hozzánk — legyen szó akár mérnökről, akár orvosról vagy papról —, mindig félelem tölt el bennünket! Mert előbb vagy utóbb azt kell hallanunk, hogy műszaki tudásunk nevetséges, orvostudományunk semmit sem ér és vallásunk bálványimádó.” Nos, ez a mondás segített abban, hogy belássam, milyen erőszakosan közelíti meg saját kultúrámat a másikat. Természetesen vannak olyan nagyszerű emberek is, akik Nyugatról érkezve képesek a különböző kultúrák eltérései között hidat verni és képesek kombinálni mindkét kultúra — Kelet és Nyugat — kincseit, s valami olyasmit hoznak létre, ami nem rombol a Másik számára. Azonban tudatában kell lennünk annak, hogy milyen nagy mértékben vak és totalitárius a mi nyugati, sőt, a mi keresztény gondolkodásunk, amivel a valóságot próbáljuk megérteni.

Igen, valahányszor Keletre jöttem, nagy történelmi leckékben volt részem — egy olyan történelemről tanulhattam, amit mi már elfelejtettünk! Igaz ez mind Magyarországgal, mind Lengyelországgal kapcsolatban. Így aztán föltettem magamnak a kérdést: „Hogyan lehetséges, hogy én nyugat-európai vagyok egy olyan történelem nélkül, amely messzebbre nyúlik vissza, mint a II. Vatikáni zsinat az egyház szempontjából, vagy a második világháború a társadalom szempontjából, vagy esetleg mint a francia forradalom, amely a korábbi századokkal való gyökeres szakítást jelentett?” Kelet-Európában az emberek minden nehézség nélkül visszamennek egé-

az egyház itt, s milyen
veszélyek leselkednek
rá?

szen a tizenegyedik századig, és össze tudnak kapcsolni mindent,
ami ma történik, a korábbi századokkal.

Így például erősen érződik, hogy a magyar egyház története a Trentói zsinatban gyökerezik, s ezt mi Nyugaton általában nem vagyunk képesek értékelni vagy megérteni. Hosszú időbe fog telni, amíg valóban találkozhatunk egymással, mivel olyan különböző utakon fejlődünk. A II. Vatikáni zsinat még mindig nagyon sokat jelent a nyugati egyház számára — még akkor is így van ez, ha különösen az imént említett mozgalmakban a zsinati megújulással szembeni erőteljes kritikával találkozhatunk. Közben azonban nem is sejtjük, hogy Kelet-Európa, sőt a kelet-európai katolikus világ még bele sem szagolt a zsinat főzte „pudingba”...

Szóval, időbe fog telni, míg egy egyház leszünk. Ehhez találkozások kellene, és a lelkipásztori tapasztalatok valódi, közvetlen kicserélése. Talán a mozgalmak hidat jelenthetnek Kelet és Nyugat között... Egy fontos pont, amit minden bizonnyal ki kell aknázni, a nyugati ökumenikus tapasztalat, amely meglepetéssel szolgálhat azoknak, akik Keletről jönnek. S e tekintetben szintén tanulhatunk egymástól, és jobban megérthetjük, hogyan kell viselkednünk a protestánsokkal és különösen az ortodoxokkal.

Beszéljen a barátságról!
Mit jelent az Ön életében a barátság?

⁵Vö. Benoît Standaert:
i. m. 98–99.

Igen, igazad van. Nemcsak az életemben fontos a barátság, hanem a gondolkodásom számára is. Meggyőződésem, hogy a benedeki regulát követő és az ágostoni regulában is gyökerező monasztikus élet mintája a barátság klasszikus, ókori elmélete volt — a püthagóreus, a platóni és epikureus barátság-fölfogások. Ez az Újszövetségben is megtalálható, különösen is Lukácsnál, de Jánosnál is.⁵ Néhány monasztikus írásban rendszeres kifejtését találjuk, különösen is Ágoston műveiben. Mielőtt még keresztény lett volna, Ágoston már átélte a monasztikus értelemben vett barátságot. Amint néhány tudós mondja, Ágoston szerzetes volt, mégpedig egy barátságos szerzetes, olyan szerzetes, akinek mások barátságában volt része — abban az előkelő értelemben, amit az arisztotelészi elmélet mondott a barátságról. Csak akkor lehetünk barátok, ha közösen osztozunk a legmagasabb rendű erényben, s Ágoston látomása szerint azért vagyunk barátok, mert közösen részünk van abban a Szépségben, aki itt áll közöttünk — abban a Szépségben, aki a Bölcsesség és aki maga Krisztus. Vagyis úgy kerülünk közelebb egymáshoz, hogy mindannyian ugyanazt a Szépséget szeretjük, aki a Bölcsesség és maga Krisztus.

... Még mindig erről álmodom, ha szabad így fogalmaznom, illetve ápolom a monasztikus élet eme utópikus dimenzióját, amely mindenekelőtt a monasztikus élet közösségi dimenziójában megvalósuló közös osztozást jelent, és a legmagasabb rendű, a legmagasabb értékekre irányul: a Bölcsességre, a Szépségre és magára Krisztusra.

„Száz szónak is egy a vége” — tartja egy magyar szólás. Mindezt összevetve úgy gondolom, ennek a beszélgetésnek csöndben kell végződnie. Pár szóval bevezetné e csöndet számunkra?

A csöndről...! Talán Ida Gerhardt egy költeményét fogom idézni. S rád hagyom, hogy visszaadd a legalkalmasabb magyar átírásban...

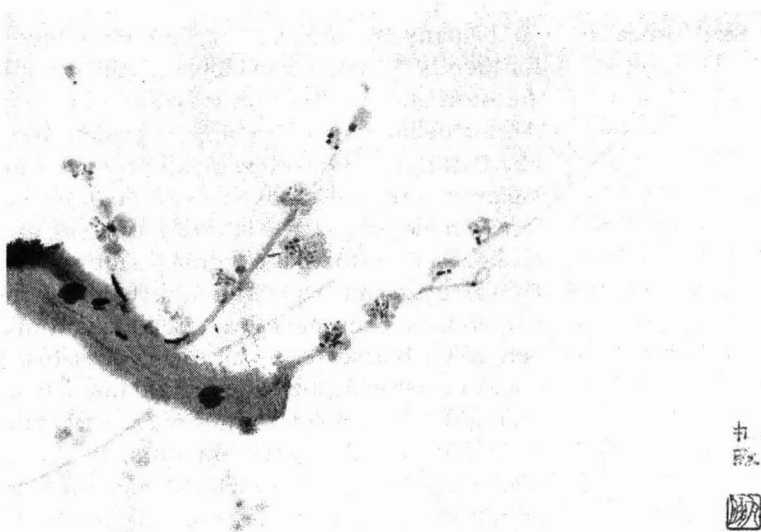
Szabadulás

Mélységes csöndbe merülve
akár egy hal,
akár egy hal,
lélegezve a vízben
vizet, mely lélegzet s kezdet is egyben.

Mélységes csöndben szabadon
akár egy hal,
akár egy hal,
uszonnyal és farokúszóval súlytalan úton
a víz hűsét súrolván.

Mélységes csöndben együgyű tartózkodással
akár a hal,
akár a hal,
mely lételemét ismeri csak
az Egyetlent, aki volt és aki van.

Csőndben lenni nem jelent mást, mint egyszerűen lenni. Lélegezni. Hálával. Békében, az Ó békéjében.



Balogh Márton:
Születő szilva

ROCHLITZ KYRA

Törékeny találkozás

K. Margitnak

1.

1968-ban született Budapestén. Az ELTE BTK-n magyart és filozófiát tanult. Jelenleg a Pannonicum Bencés Gimnázium és a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára, a Vigilia munkatársa. Legutóbbi írását 2003. 9. számunkban közöltük.

„Mi az igazság?” A római helytartó ’vállat vonva’ teszi föl a kérdést. Hogyan tehetne bárki is ’tanúságot’ arról, ami legfeljebb töredékeiben nyilvánul meg a kereső ember előtt? Adatik-e más választásunk, mint beérni minden közelítés esetlegességével, vagy a biztos tudás önhittségében újra és újra egymás torkának esni? Létezhet-e olyan állítás, amely mindenki számára elfogadható? Ki beszélhet Isten országáról, ha sem hatalma, sem jól kidolgozott érvei nincsenek? Honnét való a nyugalom, amellyel vádlóira tekint? Aki bírói székében ül, s aki előtte áll, egymáshoz szólnak ugyan, de közöttük mégsem jön létre találkozás. Bulgakov regényében Pilátus kétezer éven át gyötrődik jóvátehetetlen mulasztása miatt. ’Valamit elfelejtett megvitatni’ azzal, akit halálra ítélt? Korábban egységes világa hullott darabokra e félbe maradt beszélgetés során. Ami teljesnek látszott, menthetetlenül széttörött. Álmatlan teliholdak végtelenjébe zárva, magára hagyottan motyog kérdései kőszavakban. ’Tizenkétezer hold azért a régi egyetlenegyért’... A büntetésben talán épp az a legfájdalmasabb, hogy nem tudható: várakozás-e ez, vagy örök reménytelenség csupán. Mégsem kétséges, hogy az idő múlásával valami megváltozik. Amikor a ’hégemón’ az oly régóta várt ’holdsugárösvényen’ végre megindul a szabadulás felé, többé már nem válaszokat, hanem egy személyt keres.

* * *

A készenlét több mint várakozás vagy figyelem. Türelem az idő eljövételéhez, éberség el nem mulasztásához, bátorság a pillanat megragadásához és képesség annak megőrzésére. Sokszor elég egy észre nem vett lehetőség, egy meg nem értett üzenet, egy rosszul vagy rosszkor kimondott szó, vagy egy félresikerült mozdulat, és az érintés áttetsző tisztasága elhomályosul. A saját csöndjébe zárt ember nem tud, s talán nem is próbál szabaddá válni a kommunikációra, mert félti önnön integritását. Attól tart, ha odaadja, egyben el is veszíti magát. Meglehet, rejtőzködő énjét még sohasem szólították meg. Ezért minden tőle telhetőt megtesz másokért, de ő maga nincs jelen a kapcsolataiban igazán. Megszokott viselkedési minták, kész válaszok birodalmában él. A csalódás kockázatával szemben védelmet ígérő magány, a fájdalmas, ám

mégis otthonos belső világ nagyobb biztonságot jelent számára, mint az ismeretlen vizekre sodró nyitottság. Hiszen a föltárló valóság elkerülhetetlenül magában rejtje az elutasítás kockázatát; a leplezetlen Arc kiszolgáltatottá, az őszinteség védtelenné, a bizalom sebezhetővé tesz. A tőlünk óhatatlanul különböző *másik* gyakran pusztá létével is fenyegetésnek hat.

* * *

A személy integritása nélkül nincs találkozás. Csak az léphet valóságos kapcsolatba másokkal, aki önmagáról tudja, hogy kicsoda. Az Ószövetségben Izrael számára ez a tudás a *tisztaság őrzésében* áll. Isten szabadító kegyelme a Törvényhez, a bölcsesség forrásához vezet. Amikor az Úr kiválaszt magának egy népet, azt lefoglalja, megszenteli. A Biblia itt még inkább szentségről, mint tökéletességről beszél. „Szentek legyetek, mert én szent vagyok” (Lev 11,45; 19,2). Ez a követelmény mindenekelőtt fizikai teljességre kötelez. Az áldozati adományként fölajánlott állatok csak egészségesek lehetnek, a pap (Lev 21,17–23) testi foglalkozás nélkül való. Személyek esetében a fizikai teljességhez erkölcsi kiválóság is társul. Tökéletes szívvel, teljes őszinteséggel és hűséggel kell Jahvét szolgálni. Aki a szövetséget meg akarja tartani, engedelmeskedik a parancsoknak, küzd a rossz ellen, és igyekszik eltávolítani a gonoszt az igazak közül. A Törvény megtartása így válik Izrael identitásának alapjává (Zsolt 119).

A megtérő ember eszerint gyöngeségében sem marad tanácstalan. A tanúságtétel meghaladja ugyan erejét, de ez nem jelenti azt, hogy nincs mihez mérnie tetteit. Amennyiben a bölcsesség forrásából kíván meríteni, maga mögött kell hagynia bálványait. A szentség útja egyértelműnek és megbízhatónak látszik. Ám ha valaki megfélemez leke ismeretlen, sötétben rejtőző oldaláról, annak életébe éppen *igaz* volta állít csapdát. A tökéletesség igézete könnyen kísértéssé alakul át. Arra csábít, hogy az egyén vagy a maga erejéből próbálja fölépíteni Isten országát a világban, vagy önmagában kívánja érvényre juttatni azt. A *forradalmár* útja az ember alkotta világ és szabadság poklába vezet. Másokat megítélve az igazság birtokosának gondolja magát, de közben Goethe bűvészinasához hasonlóan kezéből rendre elszabadulnak a szellemek. A *farizeus* törekvése az önmegváltás illúziójába ránt. A Törvény ajándékozója helyett annak megtartójára összpontosít. Mielőtt észrevenné, saját erénye rabja lesz.

2.

Mi az igazság? — Pilátus kérdése a szomorú és tanácstalan emmauszi tanítványok kérdése is. Beszélgetnek, vitatkoznak; nem értik, ami történt. A názáreti Jézust, akiben hittek, a főpapok isten-

káromlónak bélyegezve halálra adták. A remény, amely a Megváltó érkezésének hírére töltötte el őket, talán örökre elveszett. S akkor mellékük szegődik egy idegen: láthatólag az egyetlen Jeruzsálemben, aki még nem tudja, hogy a messiási ígéretek vélt beteljesítőjét megfeszítették. A találkozás első pillanataiban úgy tűnik, mondandója itt csak a tanítványoknak lehet. Föltárlják lelkük zűrzavarát, az érthetlent, reményük megtörtségét. Az ismeretlen szelíd és együtt érző figyelemmel hallgatja őket, miközben egyre távolodnak Jeruzsálemtől.

‘Mi az igazság?’ Jézus meghalt vagy velük beszél? A találkozás fényében a *vagy* hirtelen észre cserélődik föl. Ami széthullott, a kenyértörésben *teljessé* válik, s a töredékes a közös asztal körül ülők számára egészként nyilvánul meg.

* * *

Amikor két ember bizalmat ébreszt egymásban, útjuk a kiszámíthatatlan világába téved. Sem a tőlük különbözővel, sem önmagukkal nem kerülhetik el a találkozást. A meghittség minden formája provokáció. Aki azonban saját belső csöndjét áttörve nyitottá válik a befogadásra, tudva-tudatlanul az ígélet földjének kapujában találja magát. Olykor egy-egy találkozás az élet teljességének ígéréssel ajándékoz meg. A szerelem és a barátság legszentebb pillanataiban a személy a benne rejlő ismeretlen gazdagságát fedezi föl a másik gesztusaiban. Az Arc elevensége magával ragad, leplezetlen valódisága beteljesülés, tekintete szülőföld. A mondhatatlan mögé lépve szólít, a pusztaság lét és az erőlködés nélküli figyelem intenzitása révén azonnal megérez minden belső változást, zavarodottságot vagy megújulást. Semmi nem marad rejtve előtte, néz és lát, amiként van, mindent. Igent mond arra, ami töredékes, szeretettel betölti a hiányt. Könnyedén jár ki-be azon a szűk hasadékon, amely a lélek mélységei felé vezet. Megengedi a gyöngeséget. Saját árnyékának sötétjével egyesítve az esendő az elfogadottság hullámaiba merül. Végre akként ismerik, ami. Egyedi létezésében soha nem tapasztalt bizonyosságot nyer, a megszokott idegenség helyébe valószínűtlen otthonosság kerül.

* * *

Amikor Jézus kinyilatkoztatja, hogy a háromszor szent Isten a szeretet Istene, a tökéletesség követelményének új értelmet ad. „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok is tökéletes” (Mt 5,48). A hangsúly az integritás őrzéséről Isten ajándékainak továbbadására kerül. „Szeressétek egymást, mert ez a tökéletesség köteleke” (Kol 3,14). Kapcsolatba lépni a másikkal, a különbözővel, vállalni az érintés kockázatát annyi, mint lelépni a sebezhetetlen igazság önvédő talapatáról. Krisztus eljövételétől, halálától és föltámadásától kezdve a törvény betöltése a *szeretet* (Róm 13,10). Máté szó-

vegösszefüggése rámutat, hogy e szeretet még az ellenségre, az üldözőkre, így értelemszerűen a bennünk lakozó ellenségre és bűnösre is kiterjed. Ha valaki a teljesség felé törekszik, akkor *egész-sége* a bukások tapasztalatát is tartalmazza. Aki szeret, óhatatlanul hibázni fog. Lukács evangéliumának párhuzamos helyén a 'tökéletesség' szó helyén az 'irgalom' áll (Lk 6,36). Az ellenség-szeretet parancsának meghallása ezért a *sötét felebaráttal* való barátkozásban veszi kezdetét.

A valóság dualista megközelítése két, összeilleszthetetlen dimenzióra bontja az életet. A jó megítéli és kiveti a rosszat. Ellenértés erők harcában erény és bűn soha nem fognak egymással kezdet. A személy belső hasadtságának átélése kizárólag a gyöngeség tagadásának útján kerülhető el. Időről időre megelégedünk arról, hogy az Evangélium korántsem egy idealizált világról beszél. Vajon mit jelent a megváltás akkor, ha valaki semmilyen tekintetben nem éli át a szabadítást? Hogyan gyógyítható az, aki nem tudja, hogy beteg? Jézus hatástalan mindazokra, akik igaznak hiszik magukat. Egészen más viszont találkozása a bűnösökkel, akik számára nyilvánvaló, hogy rászorulnak irgalmára. Nem tart nekik erkölcsi prédikációt. Nem beszél arról, hogy mi a helyes, és mi helytelen. Soha nem szégyenít meg és nem is ítél el senkit, aki födetlen arccal áll elé. Közösséget vállal az erőtlenséggel, miként a botrányossal is. A körülötte lévő *megvetettek* pusztá jelenlététől tisztulnak meg. A követésre vállalkozó tanítványok, a meggyógyított betegek és az új élettel megajándékozott bűnösök kérdése még véletlenül sem az *igazság természetére* vonatkozik. „Mester, hol lakol?” (Jn 1,38) Kimondva vagy kimondatlanul, az *együtt-lét* utáni sóvárgás tölti be szívüket. Vágyuk a tudás birtoklása helyett a találkozásban megtapasztalt kegyelemre irányul: Jézussal szeretnének menni, nála akarnak maradni, jelenlétébe kívánnak merítkezni a nap minden órájában. Meghívottságuk nem a büntelenségre, hanem a bizalomra adott válasz. *'Uram, nem vagyok méltó...'* A kafarnaumi százados mondata nem földre sújt, hanem fölemel. Semmit nem kell kiérdemelnie annak, aki hiszi, hogy Isten Fia bármit megtehet (Mt 8,8). S közben észrevétlenül a korábban elengedett kérdés örök feszültsége is oldódni kezd. *Mi az igazság?* A Megfeszítettben előttünk áll.

EGY HOSSZÚ ÉLET TITKA Franz König bíboros (1905–2004)

A keresztény ember a hit embere. A közelmúltban (2004. március 13-án hajnalban) elhunyt bíboros egyetemes módon volt élete során keresztény. Épp ezért e rövid megemlékezésben a legfontosabbat szeretném előrebocsátani: mélységes istenhittől élő, mindenki felé nyitott ember volt. A hívő ember útját nemcsak sok öröm, de számos nehézség, feladatok vállalása és végzése is fémjelzi. Igen, mert a hit mindig kérdéseket tesz fel, válaszokat, döntéseket követel. Velejárója, az őszinte nyitottság és az erre való készség nem könnyű feladat. Vigyázó szemmel, érzékeny hallással kell Isten útjaira, hívó és küldő szavára ügyelni. Az elhunyt bíboros hosszú élete során Isten szavára és az életben oly fontos emberi tapasztalatokra, a kérdésekre válaszokat kereső és adó ember volt. Mindenki, aki távolabbról vagy közvetlenebbül megismerhette őt, frásai, közszereplése vagy személyes kapcsolatai révén, az Isten és az emberek felé mindig nyitott, figyelő és szót váltani képes, valódi dialógus partnert fedezhetett fel benne. Tudom, a dialógus szó napjainkban devalválódott. De nem válik értékvesztetté akkor, ha a párbeszéd folytatók mindegyike megszívleli König tanácsát: aki ennek a feladatnak végzésére vállalkozik, ha nem lesz elégséges kitartása és türelme, könnyen elkedvetlenedik. Eredményeket hozó párbeszédet csak az tud vállalni és végezni, aki mélységesen hisz az igazság és élet forrásában, Istenben. Az egyén, de a kisebb-nagyobb közösség számára is ez az egyetlen biztosíték arra, hogy a párbeszédre vállalkozók ne beszéljenek el egymás feje fölött, hogy valódi szellemi találkozás és gazdagodás kísérje törekvésüket. És még valami. König szívesen idézte és követte is Blaise Pascal tanácsát: „...Aki a központról elfeledkezik, aki letért a biztonságos közép felé vezető útról, az egyhamar embertelenné válik. Az emberi lélek nagysága éppen abban rejlik, hogy felismeri a központ fontosságát, és meg tud maradni abban.”

A hit alapigazságait, egyháza tanítását König mindig szeme előtt tartotta, mégsem vált soha merev, „egycarú” emberré. Sokszínű egyéniségét nem lehet semmiféle kategóriába belee-
erőltetni. Nyitott, nagylelkű és szívű ember volt, de — ha kellett — tudott szigorú is lenni. Mindig a megegyezés, a kiengesztelődés lehetőségét kereste, a konfliktusokat a lehetőségek

szerint kerülte. Egyik sokat emlegetett televíziós interjújában mondta: Nyitott szívvel fordulok mindenki felé. Nem vagyok sem a Néppártnak, sem a Szociáldemokrata Pártnak, sem a munkavállalóknak vagy munkaadóknak, sem a gyári munkásoknak vagy a földművelőknek, sem a városi lakóknak vagy épp a vidéken élőknek püspöke. Mindenkinek püspöke akarok lenni. König gondolkodásmódját, megnyilatkozásait vagy épp tetteit — s ezt különösen nagyra értékelhetjük — soha sem valamelyik párt, annak vonalvezetése vagy bármilyen emberi csoport határozta meg. Szót tudott váltani és gyakran szót is értett a két világháború között s azt követően az egyházellenes fölfogású szociáldemokratákkal, vezetőjükkel Bruno Kreiskyvel — de a tiltakozókkal együtt ment demonstrálni az utcára, amikor a „vörösök” lazítani akarták az abortuszt tiltó törvényt. (Ausztriában a Néppártot sokan „feketékné”, a szociáldemokratákat pedig „vörösöknek” nevezik.) Minden nyitottsága, embert megbecsülő magatartása mellett König bíborosról soha senki sem állíthatta, hogy nem a hitében gyökerező igazságnak volt elkötelezettje.

A múlt század katolikus főpapjai, teológusai és világi tudósai közül König bíboros volt az egyik első, aki felismerte, hogy a megosztott kereszténység egyre inkább elveszíti hitelét és tekintélyét. Ez a felismerés vezette abban, hogy meggyőződéses támogatójává váljék a keresztény egyházak ökumenikus törekvéseinek. De ebben a munkájában is mindig „a mélyre evezett”. Soha nem elégedett meg a külsőséges „testvéri ölekezéssel”. Igényelte, előmozdította és gyakran vezette is a keresztények egymásközi párbeszédét, a Krisztusban való egység gondolatának tettekre váltott gyakorlatát. De ennél tovább tudott menni. Vizsgálta, majd szorgalmazta az egyistenhívő zsidóság és mohamedánok, továbbá a nem keresztény vallások közti párbeszédet. Amikor VI. Pál pápa a II. Vatikáni zsinat végén létrehozta a Nemhívók Titkárságát, König, a Titkárság pápa által kinevezett vezetője már nemcsak a keresztények, a más vallást vallók követői felé tudott nyitott szívvel fordulni, hanem a világ valamennyi Istentől távol álló, né tán vele szembe forduló embere felé is.

König bíborosnak erős hitből fakadó nyitottsága előtt a „vasfüggöny” kapui sem maradhattak zárva. Számos kommunista elnyomás alatt álló országot látogatott meg és — mert az igazságnak elkötelezett ember volt, aki a központ,

azaz az ember (II. János Pál pápa is szívesen használta ezt a kifejezést) felé fordult — ismételtén akart és tudott találkozni, tárgyalni a pártfunkcionáriusokkal, állami vezetőkkel is. Köztudott, hogy 1956 után ő volt az első és egyetlen főpap, aki Mindszenty bíborost önként vállalt száműzetésének helyén, a budapesti amerikai nagykövetségen meglátogatta.

Hosszan szólhatnék König bíborosnak a II. Vatikáni zsinaton vállalt jelentős szerepéről. Csak utalok rá, hogy a világsajtó szemében, de a zsinati atyák és szakteológusok megítélése szerint is — bár ő ezt a szót sohasem használta — az úgynevezett „progresszív” irányzat egyik képviselője volt. Talán egyik legjelentősebb zsinati megnyilatkozása akkor hangzott el, amikor a Szentírás tévedésmentességéről tárgyaltak. Felhívta a zsinati atyák figyelmét — s gondolatai bele is kerültek az isteni kinyilatkoztatásról szóló dokumentumba —, hogy sokkal fontosabb, ha a Szentírást vizsgálva az üdvösségünkre kinyilatkoztatott igazságot tartjuk szem előtt, mintsem a Szentírásban fellelhető, olykor tévesen feljegyzett számadatokat, neveket, pusztán egy adott korhoz kötődő külső formákat. E rövid utalás is felvillanthatja előttünk: König számára nem az úgynevezett „progresszívek” vagy „konzervatívok”, és nem a belső egyházpolitikai frontok voltak jelentősek, hanem az igazság kibontása és a lelkipásztori szempontok.

Illő és helyénvaló lenne, hogy hosszabban szóljak König bíborosról a tudós teológusról, vallástörténészről, lelkipásztorról, egyházi vezetőről, az egyházon belül és kifelé is vállalt diplomáciai munkájáról — és még sok minden másról. Úgy gondolom azonban, hogy kiemelten kell megemlékeznem az ő mélységes ember-szeretetében fogant emberségről. Csak egy-két beszédes példa. Érseki szolgálata idejének első évében pappá szentelt valakit, aki később, 52 éves korában leukémiában meghalt. A szegény beteg úgy érezte, hogy egyháza magára hagyta. Végrendeletében azt kívánta, hogy pap ne kísérje földi útjára. Temessék el csendesen, házvezetőnője mellé, akivel hosszú éveken át együtt élt. A bíboros szomorúan értesült minderről, de tiszteletben akarta tartani a végrendelező akaratát. Temetésén — a sokaság között elvegyülve — mégis részt vett. Egyszerű civilben, fekete kabátban és nadrágban, papi gallérját sállal eltakarva vonult szerényen a gyászolók között. Tapintata az elhunyt volt évfolyamtársait mélyen meghatotta. Hozzájuk csatlakozva csendesen együtt imádkozott velük. Hasonló emberséget és együttérzést tanúsított a bíboros Marcel Pravynak, az országosan, sőt Ausztria határai túl is ismert opera kommentátornak temetésén.

Az elhunyt élettársa kérte, hogy néhány emberei szót mondjon a sírnál. König számára nem jelentett problémát, hogy az őt annyira jellemző *vox humanán* emlékezzék zsidó testvéréről, s az ismert békeköszöntéssel: „Schalom” búcsúzzon tőle.

Amikor a bécsi egyházmegye egyik papja főpásztorának megvallotta, hogy tartós kapcsolataiból három gyermek származik, König ezekkel a szavakkal válaszolt: Hogy mit tesz ezután, azt saját lelkiismeretében kell eldöntenie. Én ön mellett fogok állni, bármiképp is dönt. Igaz, további életét mindkét lehetséges esetben feszültségek fogják kísérni. Az adott helyzetet önnek kell megoldania. Mikor hosszas töprengés után a papi szolgálat folytatásával kívánta további életét alakítani, a bíboros lelkére kötötte: gyermekeiről ezután is köteles gondoskodni, s végezze lelkiismeretesen munkáját. Az illető kitarított döntése mellett, s évek után is hálásan emlegette: a bíboros tudatossá tette bennem, hogy a szabadságot és a felelősséget együtt kell vállalni. Mindehhez még ennyit lehet hozzáfűzni: König jól ismerte a törvényt, s azt is, hogy szabadon és felelősen lehet mellette vagy ellene dönteni. De mélyen meg volt győződve arról is, hogy számos nehéz helyzetben az atyai jóságot és szigort együttesen kell gyakorolni. És tudta azt is, hogy súlyos döntéseknél mindenkit Isten irgalmára kell bízni, senki emberfiának nincs joga másra követ dobni, vagy mást elítélni.

Hosszan tudnám még sorolni a bíboros emberségéről és ugyanakkor törvénytiszteletéről tanúskodó eseteket. Még csak egy igen nehéz, sajnos, számos esetben tapasztalható lehetőségre utalok. A lelkipásztorkodásnak nehéz problémája az elváltak és polgárilag újráházasodottak gondozása. König egyik interjújában erről így nyilatkozott: A keresztény házasság felbonthatatlan. De jól tudom, hogy a szétért házasságok gyökerénél sokszor nehéz emberi problémák vannak, olyanok is, melyeknél aligha lehet súlyos vétekről beszélni. Igen sok emberi tragédiával találkozhatunk, melyeknél esetről-esetre kell dönteni, kell a lelkiismeret szavát figyelembe venni és kell segítséget nyújtani. Pusztán a törvény ismerete nem elégséges. A végső döntést sohasem az emberi szó, belátás, esetleg értetlenség, hanem mindig az isteni irgalom hozza meg. Ki tudná megmondani, hogy hány és hány esetben nem az „objektív törvény”, hanem a lelkiismeret szava lehet döntő.

König bíborosnak számos könyvét, írását olvastam, előadását hallottam. Mégis, engedtesék meg, hogy néhány szóval utaljak vele való személyes tapasztalataimra. Természetesen csak egy-kettőre a sok közül. Elhunyt rendtársam és

barátom, a bécsi „skótok” apátja, Bonifaz Sellinger említette egyszer neki, hogy alkalmilag fogadjon. Az „alkalom” a múlt század hatvanas éveinek végén érkezett el, s azóta húsz éven át lehettem többször is vendége. Mindig négy-szemközt fogadott, s a köteles tiszteletadás mellett soha sem kellett, hogy feszélyezzen magas egyházi rangja. Kérdéseit csodálatos intelligenciával és tapintattal tette fel, számos ügyben nagyon őszintén mondta el véleményét. A megértő tapintat egyben követelő volt, csakis őszinte és meggyőződésből fakadó válaszokat adhattam, pedig olykor — abban az időben — a kérdések néha „rázósak” is voltak. Az évek során ismételtlen megtisztelt azzal, hogy ebédvendége lehettem. Két alkalmat leszámítva mindig ketten ültünk az asztalnál. Utolsó négy szemközti találkozásunkra már nem az érseki palotában, hanem a bécsi Irgalmas Nővérek által vezetett idősek otthonában kialakított szerény, ötödik emeleti lakásában került sor. A „rutin” azonban maradt: közös beszélgetés, majd ebéd. Rendkívül megtisztelő, egyben megható is volt számomra, hogy az akkor már nyolcvan felett járó bíboros személyesen kísért le a lépcsőn, s hamiskás mosollyal

adott át a sarkon várakozó taxi sofőrjének: Jól vigyázzon, kedves vendégemet szállítja.

König bíboros szerény, együtt érző, szelíden barátságos, de egyben a szükséges távolságot is tartó ember volt. Majdnem 99 évet élt, ebből 73 évet papi, majd 51 évet püspöki, illetőleg érsek-bíborosi szolgálatban. Amikor 80 éves korában úgy döntött, hogy a „hivatalos” munkától végleg visszavonul, így búcsúzott el a papságtól és a hívektől: Köszönetet mondok az egyházhoz közelállókna, de a távolállókna is. Nemcsak arra igyekeztem, hogy jelen legyek számotokra, szöletek is sokat kaptam és tanultam. Majd Szent Ágostont idézve folytatta: Megrémít, hogy mi vagyok számotokra, de megvigasztal, hogy együtt vagyok veletek. Számotokra püspök voltam, veletek keresztény. Az előbbi a hivatalt jelöli, az utóbbi az isteni kegyelmet. Az előbbi veszedelmeket rejt magában, az utóbbi az üdvösséget közvetíti. Úgy gondolom, e néhány mondatban rejlik mélységesen megélt, istenhitében gyökerező, Isten felé vezető életének titka.

SZENNAY ANDRÁS

Franz König bíboros:

*Krisztus egyháza legyen
meghívó egyház, a nyitott kapuk egyháza,
meleget adó, anyai kapuk egyháza,
a nemzedékek egyháza,
a holtak, az élők és a meg nem születettek egyháza,
azoknak az egyháza, akik előttünk jártak, akik velünk élnek, és akik utánunk jönnek,
a megértés és együttérzés, az együttgondolkodás,
az együttörvendezés, az együttsszenvedés egyháza.
Olyan egyház, amely együtt nevet és együtt sír az emberekkel,
olyan egyház, amelynek semmi sem idegen, s amely maga sem idegen,
olyan egyház, amely, mint az édesanya, tud várni a gyermekeire,
olyan egyház, amely keresi a gyermekeit és utánuk megy,
olyan egyház, amely ott keresi föl a gyermekeit, ahol vannak:
a munkában, a szórakozásban, a gyárkapuban, a futballpályán s házuk négy fala közt.
Az ünnepek egyháza és a köznapi apróságok egyháza,
olyan egyház, amely nem tárgyal és nem alkudozik,
amely nem szab feltételeket, nem kíván előzetes teljesítményeket,
olyan egyház, amely nem politizál,
olyan egyház, amely nem kér erkölcsi bizonyítványt, de nem is állít ki ilyet.
A kicsinyek, a szegények és megterheltek, a nyomorultak és meggörnyedtek egyháza,
azoké, akik zátonyra futottak és zátonyra futnak életükben, hivatásukban, házasságukban,
azoknak az egyháza, akik árnyékban élnek, akik sírnak és szomorkodnak,
a méltóak egyháza, de a méltatlanoké is, a szentek egyháza, de a bűnösöké is,
nem a jámbor szólamok egyháza, hanem a csendes segítő tetté, a nép egyháza.*

Bánhegyi B. Miksa fordítása

ÓRIGENÉSZ: A PRINCIPIUMOKRÓL I-II.

Amennyiben meg kívánjuk nevezni a keresztény szellemi fejlődést az első századokban döntő módon meghatározó személyiséget, Pál apostol után csakis Órigenész jöhet számításba. Ő ugyanis az a Kr. u. kb. 185 körül, Alexandriában született szerző, aki mind a mai napig a keleti kereszténység legnagyobb teológusának tekinthető. Ugyanakkor ő az ókeresztény kor azon lángelméje, kinek munkássága, amelynek középpontjában a Szentírás lankadatlan kutatása állt, a teológia minden terén (Bibliakutatás, Szentírás-magyarázat, teológiai rendszer kidolgozása és lelkeségi teológia) fordulópontot jelentett.

Pesthy Monika, Kránitz Mihály és Somos Róbert jóvoltából most már a magyar olvasó is megismerkedhet azzal a művel, amely először kísérelte meg rendszerbe foglalni a keresztény tanítást olyan alapvető kérdésekre vonatkozóan, mint Isten, az anyag, a világ, az ember, a szellemi lények vagy a szabad akarat. Ezt, a szerzőjének mind az életében, mind a halála után a legtöbb nehézséget okozó alkotást azonban nem a későbbi századok rendszerbe foglalt teológiája alapján kell megítélni (és egyes részében esetleg elítélni), hanem a korát megelőző, vagyis a 2. század teológiai vitáinak a fényében kell szemlélni. Csakis így ismerhető fel igazán a mű nagysága és fontossága. Minden érdeme és a fordítás újdonsága ellenére is, talán ez a történelmi-, teológiai környezeten-kívüliség jelenti a jelen kiadvány legszembetűnőbb hiányosságát. A rövid, több esetben is vitatható, illetve a tudományos kutatás által túlhaladott állításokat is tartalmazó (például hogy az apja neve Leóndész, a kereszténység és a gnózis megkülönböztetése, hogy Pantainosz és Kelemen utóda lett volna, hogy pappá szentelték — abban az időben ugyanis a presbyterium tagjává válni mást jelentett —, hogy görög egyházatya lenne) előszó alapján ugyanis az ókeresztény korban járatlan olvasó sem a művet, sem pedig a szerzőt nem igazán tudja behatárolni. A megértést nehezíti még a jegyzetek szinte teljes hiánya (a IV. könyvet részben leszámítva), hiszen a szentírási hivatkozások megjelölése a legnagyobb jóindulattal sem nevezhető jegyzetrendszernek.

Ugyancsak problematikus a fordítás alapjául szolgáló szöveg meghatározása is: „a magyar fordítás — olvassuk az előszóban — a párhuzamos szövegek közül (Órigenész eredeti műve

ugyanis elveszett, s így azt csak idézet-törödékek, illetve latin fordítás formájában ismerjük) csak a jobbiknak ítéltet tartalmazza, luxus lenne ugyanis mind az egész Rufinus-fordítást, mind a *Philokalia* görög szövegét, s Jusztinianosz és Jeromos idézeteit is bemutatni” (17). Így nem egészen egyértelmű, hogy hol milyen forrásszöveg került fordításra, illetve milyen kritériumok alapján ítéltetett „jobbiknak” egy párhuzamokkal rendelkező szöveg. Talán érdemes lett volna odafigyelni a Marguerite Harl, Gilles Dorival és Alain Le Boulluec által készített francia fordításra is (Párizs, 1976), amelynek bevezetőjében a fordítók figyelmeztetnek a Paul Koetschau által 1913-ban megjelentetett kritikai szöveg messzerséges voltára, és az annak használatából fakadó veszélyekre.

Annak ellenére, hogy a nyugati kiadások és fordítások továbbra is nélkülözhetetlenek maradnak az érdemleges munkához, kétségtelen, hogy Órigenész egyik alapvető művének a magyar fordítása örvendetes eseményként üdvözlhető, hiszen a hazai olvasóközönség számára elősegítheti annak a szerzőnek a jobb megismerését, aki nélkül a keresztény teológia és lelkiség ma teljesen más arcot mutatna. (Ford.: Pesthy Monika, Kránitz Mihály, Somos Róbert; *Catena. Fordítások, 5; Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó*, Budapest, 2003)

JAKAB ATTILA

AZ IRODALOMTUDÓS ÖNARCKÉPE Kenyeres Zoltán: Korok, pályák, művek

Kenyeres Zoltán nemzedéke egyik legfelkészültebb, legmélyebben gondolkodó tagja. Előszörban a huszadik század magyar irodalmának kutatója, de otthonos a világirodalom párhuzamos jelenségei között is, s mindegyik írásában kitekint múltunknak azokra a jelenségeire, törekvéseire, amelyek valamiképp előkészítették, előlegezték a 20. század magyar irodalmának legfontosabb alkotásait. Válogatott tanulmányai kivételesen szép köntösben jelentek meg, *Korok, pályák, művek* címmel, s e cím egyben a kötet három ciklusára is utal, s azt is mutatja, hogy a tanulmányok szerzője sokakkal ellentétben a pályák és művek korának, történelmi hátterének megismertetését is megkerülhetetlen feladatának érzi. A korok és az irodalmi törekvések hite szerint összekapcsolódnak, mint ahogy legkedvesebb folyóiratának, a

Nyugatnak Ignótus által írt bevezető tanulmánya, a *Kelet Népe* sem véletlenül utal vissza Széchenyire.

Irigylésre méltó, hogy Kenyeres Zoltán nem retusálja arcképét, fiatalabb korának vonásait sem leplezi, változtatás nélkül vállalja — vállalhatja — korábbi önmagát, azok közül az írásai közül is válogatva, amelyek annak idején vihart keltek az irodalomtudományban, vagy éppen napjainkban kelthetnek ellenérzéseket. Az előbbiek közül itt olvashatjuk a megjelenésekor viták keresztüztüzébe került „püspöklila könyvről”, Esterházy Péter *Termelési regényéről* írt esszéjét, azt pedig talán fölösleges bizonygatnunk, hogy Lukács Györgyről szólni némi bátorságot igényel. Csak egyetértéssel méltathatjuk Kenyeresnek azt a törekvését, hogy az ő olvasata szerint értékes műveket igyekszik visszaperelni a meglehetősen vitatható magyar irodalmi kánonba. Ezek a tanulmányai (Balázs Béla *Dialógusa*, Kassák Lajos *Misillő királysága*, Schöpfung Aladár: *A pirosruhás nő*, Szabó Pál: *Talpalatnyi föld. Egy regényszerkezet lehetőségei*, Sötér István: *Alligátor-ballada*) annak a példái, hogy kár volna lemondanunk értékeinkről futó kordivatoknak engedve, s még nagyobb hiba a magyar irodalomban nagytakarítást kezdeményezni az európaiság jelszavával. Portalánítani igen — ezt teszi Kenyeres Zoltán —, de fölöslegesnek vélt alkotásokat szemétre vetni, azt nem! Gondoljuk meg: Sötér Istvánról, a prózaíróról halála óta alig jelent meg méltatás, jóleső érzéssel nyugtázhadjuk, hogy e korábbi tanulmány ismét ráirányítja a figyelmet eredeti stílusára. Schöpfung itt tárgyalt regényét apáink nemzedéke még nagyra becsülte, azóta alig esett szó róla. Még az általam kevésbé kedvelt *Talpalatnyi földről* is elgondolkodtató észrevételeket olvashatunk.

Ebben a ciklusban az említett Esterházy-esszé mellett a Juhász Ferencről írtak a legizgalmasabbak és a legeredetibbek. A *megváltó aranykard* megjelenése után írt tanulmányban — Kenyeres Zoltán méltatásaira aligha illik a recenzio megnevezés — egészen váratlan képzetársításokra bukkanunk, amelyek Juhász Ferenc költészetének ismeretében nem is annyira meglepőek, s alighanem célba találnak. És bölcsen tette Kenyeres, hogy a sorba beválogatta Tandori Dezső *Törédék Hamletnek* című kötetéről szóló elemzését, a modern magyar líra felszabadítója ugyanis épp Tandori volt (természetesen Weöres Sándor alapvetően fontos kezdeményezése nyomán), beszédmódjának újszerűségéről kitűnő megfigyeléseket olvashatunk, csak sajnálni lehet, hogy a kritika nem haladt tovább e nyomvonalon, sőt, egyre kevesebb szó esik a költő újszerűségéről. Ez a tanulmánya is arról

győző meg, hogy Kenyeres Zoltán lehetne a kortárs magyar irodalom legavatottabb elemzője, sajnos azonban újabban csak egész kivételes esetben vállalkozik napjaink irodalmának szemlészésére.

A *Pályák* ciklus meglepetésekkel is szolgál. 1980-ból való a Thuróczy János életét és működését bemutató tanulmány, amely a 15. századba vezet, és az első olyan történetírónk, aki *Chronica Hungarorum* című művében „világi” nézőpontból tekintette át a magyarság történetét „az egyre számottevőbb szerepre igényt tartó köznemességnek volt jellegzetes képviselője”, és „az ennek köréből kialakuló jogász értelmiségnek is sajátlagos típusát testesítette meg”. Hogy kerül az írók közé egy történész? Részben a kor ízlése, részben szemléletének ihletettsége, érzékeny leírásai utalják e körbe, s érdekessége az is, hogy a magyar történetírói hagyományban kiemelkedően fontosnak mutatott hadi erényeknél meghatározóbbnak mutatta a keresztény életértékeket. Pedig az ő korában még hadi sikereink is erőssé tették hazánkat. Némi nosztalgiával olvashatjuk a szép és beleérző írás befejezésében: „A jövő nagy, nyitott kapu, s a feléje vezető úton, ahogy Thuróczy látja, mint egy dűsan rakott szekér, méltóság-teljesen közeledik az ország. Mit ország, birodalom!” Aztán mi lettünk a „szegény hazánk”, de Kenyeres Zoltán szemléletére jellemző, hogy régebbi korok meghatározó személyiségeit idéző írásaiban azokat állítja elének — köztük Kazinczyt, Széchenyit —, akik e hazát ilyen vagy olyan módon ismét naggyá és öntudatos-sá akarták formálni. Az ő európai látókörükre és bölcsességükre bizony manapság is szükségünk volna.

Apáink nemzedékének irodalmi gondolkodását alapvetően határozta meg Horváth János, akiről ugyancsak izgalmas tanulmány szerepel e ciklusban. Izgalmassá teszi az a tény is, hogy megismerhetjük legjelentékenyebb kortársait, a Nyugat nagyjait szárnra bocsájtó Négyesy Lászlót, aki Horváth János pályáját is egyengette, s találó jellemzését adja az elképzeléseivel rengeteg új szempontot adó Riedl Frigyesnek is (aki viszont Sík Sándoréka tett nagy hatást). Amit Horváth Jánosról, tudományos erkölcséről és jelleméről mond, minden nevelő-tudós-nak példaadás lehet: „A tiszta tudományt és az erkölcsi humanizmust képviselte az egyre komoruló időkben, egyenessége, megingathatatlan jelleme, roppant tudása és józan ítéletmondása legendássá nőtt az évtizedek alatt.” A kezdet kezdetén közéletiséggel is kacérkodó Horváth János máig csodálattal említett műveiben a nemes értelemben vett konzervativizmus

legnagyobb alakjai közé tartozott, ezért is volt, maradt nézőpontja meghatározója a nemzeti klasszicizmus s annak értékrendje, az a klasszikus ízlés, amelyet Petőfi képviselt. A továbbiakat fenntartással figyelte, igazat adhatunk Kenyeres Zoltánnak: a modern irodalom kutatására nem ösztönözte kortársait, azok más elveket követtek, de kivételes hatását mutatja, hogy sok-sok tanítványa épp e modern irodalomnak lett jeles képviselője és kutatója.

Aki számára a Nyugat oly sokat jelent, mint Kenyeres Zoltánnak, előbb-utóbb mindenképp szembetalálja magát Babits Mihállyal. Róla két tanulmány is olvasható a kötetben, sőt, a gyűjtemény egyik legizgalmasabbja a *Babits és a metafizikus hagyomány*. Kenyeres Zoltán értelmezése szerint a hagyomány „alternatívák közössége” és nem hierarchikus; a metafizikus szemlélet lényege szerint valaminek, idő- és emberfölöttinek tételezése és elfogadása. Kicsit szomorú, de alighanem igaz a szerzőnek az a meglátása, hogy napjainkban „a metafizikus gondolkodás hullámvölgyében vagyunk”. Ám a századelőn ez volt az újszerűség egyik kritériuma az irodalomban (amelyet nem téveszthetünk össze a politikával!), és Babitsnál is megfigyelhető — első sorban 1920-tól — a metafizikus szemlélet által nyert biztonság és célítás. Ez a tanulmány a kötet legtömörebb írása, de reméljük, a benne vázaltszerűen felrajzoltakat Babits és az ironikus Kosztolányi vonatkozásában is bővebben fejti ki majd a szerző.

Nem kevés kíváncsisággal láttam neki a Lukács György magyar tanulmányait taglaló írásnak. Részben azért, mert híve ugyan nem voltam, nem is vagyok, de szellemi (nem erkölcsi!) nagyságát aligha lehet vitatni. Másrészt a tárgyalt periódusban — 1945-ig — született, a magyar irodalommal kapcsolatos megnyilatkozásaiban egyre inkább érezni elfogultságait, bár a kezdetekben Adyt méltatta, és kiállt Kosztolányi, Babits, Móricz és Kaffka Margit mellett, azaz ha a Nyugatot mozgalomnak tekintjük, e korszakában ő is hozzá tartozott, hiszen a Nyugat és a Huszadik Század bizonyos kérdésekben azonos álláspontot képviselt. Kenyeres Zoltán okkal hangoztatja, hogy Lukács nemcsak kifejezési formának tekintette az irodalmat, hanem cselekvésnek, tettnek, változtatásnak. (Erről tanúskodik a Nyugatban közzétett Novalis-esszéje is.) S ez az igénye vezetett oda, hogy a klasszikus értékeket nemcsak értelmezte, hanem átértelmezte is, azaz ideologikus szempontú képét adta a magyar irodalomnak, amelyben egyre élesebben váltak el egymástól az általa elmentésnek mutatott írói törekvések, s egyre erőteljesebben hangsúlyozta a forradalmi ha-

gyomány jelentőségét és folyamatosságát. Ez azzal járt, hogy szembefordult saját ifjúkori ízlésével is, elvetette a „polgárinak” minősített alkotókat. 1929-től aztán megírtkultak a magyar irodalommal foglalkozó írásai, a Szovjetunióban élt, igyekezete a „túlélésre” korlátozódott. (A Szovjetunióban élő magyar írók veszélyeztetett helyzete köztudomású.) Három kérdést vélek nyitottnak. Egyrészt: vajon nem teoretikus hajlamai magyarázzák-e szűkkeblűségét? Másrészt: nem érezte-e fontosabbnak az ideológiát, mint a műalkotás értékeit? Harmadrészt: a Szovjetunióból volt-e elegendő rálátása kora magyar irodalmi törekvéseire, nem érvényesült-e írásaiban már említett polarizáló hajlama? Ezekkel a kérdésekkel tapintatosan Kenyeres Zoltán is szembesül, s az irodalomtudomány egészének ugyancsak szembesülnie kell, kivált ha 1945 után született írásait is számba vesszük, s meggondoljuk, hogy ellentétpárjainak negatív oldalán kik és milyen alkotások szerepeltek (és hullottak ki a kor magyar irodalmából).

A *Korok* ciklusba sorolt tanulmányokról nem szólnék részletesen, ezek nagyobb része mára beépült irodalomszemléletünkbe. A Nyugat periódusait Kenyeres szemével látjuk, s talán kevesen tudják, születése idején mennyire fontos volt az akkor még gyanakvással szemlélt harmadik nemzedék fogadtatásáról szóló tanulmánya, s milyen termékenyítőeknek bizonyultak az „újholdas” költészetről szóló írás fogalmai. S akár kortörténeti dokumentumnak is tekinthetjük 1992-ben írt, az akkori lírai szemléletváltással foglalkozó esszéjét. Eltűnődhet az olvasós, azóta merre tart a magyar líra, uralkodik-e benne az a sokféleség, amely Kenyeres Zoltán vonzó ideálja, s amely kitűnő, izgalmas gyűjteményét oly vonzóvá, tanulságossá teszi. (*Akadémiai Kiadó*, Budapest, 2004)

RÓNAY LÁSZLÓ

„SZAVAK VANNAK ITT, MEG EGY KÖLTŐ.”

Visky András: Júlia. Párbeszéd a szerelemről

A címbeli idézet a monodráma könyvváltozatának előszavából, Esterházy Pétertől származik. Ha figyelembe vesszük a (manapság egyébként is divatos) különféle olvasási stratégiák lehetőségeit, akkor valóban lehet úgy is értelmezni a szöveget, mint szavak egymásutánját. Ez fejezi ki a legautentikusabban azt, amit (Orbán Ottó után szabadon) a „költészet hatalmá”-nak szokás nevezni. A szavak lehetnek egyszerűek meg súlyosak. Itt csak súlyos szavak vannak. Úgy

súlyosak, hogy közben egyszerűek is, és ez nem ellentmondás. Az a kijelentés például, hogy „Az ember úgy van kitalálva / hogy ne hallgathassa meg a saját szívét” (24), élettani szempontból végtelenül egyszerűen hangzik; a drámában mégis súlyos jelentéssel bír. Arról nem is beszélve, hogy a színdarab — később könyv — eredetileg egy hangjátékpályázatra készült alkotás (Visky pedig a kiemelt díjazottak egyike), ahol szintén csak a szavak ereje lehet a legfőbb kifejező eszköz. Még akkor is, ha ezek valójában nem is konkrétan kimondott szavak, hanem belső gondolatok.

A szerző a témát tekintve ugyancsak egyszerű és súlyos is egyszerre. Saját családtörténetét dolgozza fel — középpontban egy anyával, akit ’56 után elszakítanak a börtönre ítélt férjétől és hét gyermekével a román Gulágra telepítik ki. Súlyossá az a történelmi háttér teszi a darabot, hogy hogyan is képes ezt lélektanilag feldolgozni a főhős. A válasz a címben rejlik: diskurzus „fölfele”, Istennel, és belső kapcsolatteremtés önmagával, emlékeivel, azzal a mégis csak jóbi sorssal, ami számára kiméretett. Probléma akkor van, amikor nem jönnek válaszok, és többnyire maga kényszerül felelni a saját maga által feltett kérdésekre. Ilyenkor „fölfele” is ironizál. „Már párthatározat is született föléd / Nem vagy”. (91) Később aztán az Istennel való beszélgetés és a hit kérdése a szerelem gondolköre által végleg letisztul és megszilárdul. „A szerelmet azt biztosan Te találta ki”. (45) Júlia ugyanolyan intenzitású szerelmi élményt él meg amikor Istennel beszél, amikor a több éve nem látott férjére gondol, és akkor is, amikor az éhséget legyőzni próbáló gyermekeinek énekel. Tehát ez legalább „... egy szerelmi háromszög / ami nekem jutott / a férjem / Te / meg én”; és ha a gyermekeket is bele vesszük, akkor máris négyszögge tágulnak az egyenesek. Az egy pontból induló egyenesek viszont, mint geometriai értelemben vett sugarak, hol kisebb, hol nagyobb koncentrikus köröket rajzolnak. Így sugárzik szét Júlia szerepeinek sokasága: anya („Ha éhesek énekelek nekik / és történeteket mesélek / Ha betegek énekelek nekik / Láttam rajtuk a félelmet / Ez most egészen más volt, mint eddig”) (19); feleség („Én is te vagyok érted / Én nem egy másik / te vagyok / és te én vagy / nem egy másik”) (45); — és mindezek felett áll a Nő: a női Jób. Ezekhez a szerepekhez pedig súlyos feladatok tartoznak.

A darabban felbukkannak olyan szimbólumok is, melyek a történelmi kor befolyásának hatására átalakult jelentéstartománnyal rendelkeznek. A konkrét élethelyzet például felmentést ad némely törvény és parancsoltat megszegésére. Így módosulhat a „Ne lopj!” — „Ne lopj

nappal”-ra. (80) Azért csak éjjel lehet, mert nappal „az örök felszólítás nélkül lőnek”. (79) Éjjel viszont zsenge, nyers kukoricát lopni éhenhalás ellen: azt lehet. Az az élethelyzet kényszere. „Törvényt módosítás”. (80)

A mű színpadi változata Tompa Gábor rendezésében került színre a Thália Stúdióban, a címszerepben Szilágyi Enikővel. Ebben a „színházban” a díszlet, az eszköz és tárgynélküliség dominál. A már sokszor említett „szavak”-on kívül a legfontosabb szerepe az irányoknak van. „Júlia hallja, amit felülről vagy belülről, felülről és belülről mondanak neki.” (9) A színész nő pedig gondolatokká váltja az „üres” tér irányában és kiterjedéseiben megformált szavakat. Ebben a lelki kitarulkozásban valójában a kifinomult arcjáték és a majdnem végig lehunyva tartott szem különös hangsúlyt kap. És elég csak arra gondolnunk, hogy ez a kifejezőmód is mennyire egyszerű és mennyire súlyos is egyszerre... (Fekete Sas Kiadó — Magyar Rádió Rt., Budapest, 2003)

HANTI KRISZTINA

BÁTHORI CSABA: ÜVEGFILM

Az Üvegfilm című kötet régi és új versei a líra alkímiájának üstjeiből valók. Nemcsak azért, mert van közöttük igazi remek és furcsa szabálytalan is, vagyis nemcsak az ’eredmény’ szempontjából, hanem azért is, mert mintha szándékosan az alkímia bizonyos törvényszerűségeire játszanának rá. Az ’ami lent az fent, ami bent az kint’ törvényére és a ’minden mindenné alakulhat’ ideájára. Legalábbis a lírai én által bejárt látható és láthatatlan (belső) terek összefüggései, a metaforák képi és fogalmi síkjainak meglepő távol-ságai, az alogikus viszonyok megmutatását célzó költői intenció erre enged következtetni. Amint az alkímia előtte jár a kanonizálódó tudománynak, ősbib, kiforratlanabb, regulázatlanabb annál, mégis inspiráló ereje kétségtelen, úgy Báthori Csaba versei is rést hagynak önmaguk és a líra reguláris, kanonikus alkotásai közt. A poézis határait, a versnyelv teherbíró képességének végpontját keresik, a folytonos formálódás, a ’kész’, a ’befejezett’ előtti állapot ábrázolása révén. Ez a stáció pedig a bizonytalanság stációja. Jelzik ezt a költői témák (úton levés, a friss gyász lélekállapota, szakítások, kétkedés Istenség, az öregedés testi jeleiről), a különböző esztétikai-poétikai megoldások (szabálytalan formák, megvont rímek, concetto sorozatok, grammatikai szabálytalanságok), a versstrukturáló elvek (a kiépülő majd megszakított látvány, a fent és a lent közötti labilis térviszony

versszervező szerepe stb.). Az *Üvegfilm* versei ugyanakkor arról tanúskodnak, hogy a költemény mint írás nemcsak tükre, de ellentétje is a bizonytalannak. Mégpedig azért, mert általa a költő nemcsak felidézi a végpont nélküli folytonosságot, hanem meg is örökíti, s ezzel végső soron lezárja, ontológiai státusát megszünteti. Az írás ezért az élet megerősítésére hivatott: mert jelenségeire reflektál, mert perel velük, mert rögzíti és megőrzi azokat. Mintha a lírai én általa lenne biztosabb önmaga valóságosságában. Összekapcsolódik tehát az írás és az élet, ám összefonódik velük a hit és a halál is. „*Kiírni magunkat / e világból. Mire eltűnünk, / hosszabb a hitünk, és másé // (...) Időben mind láthatóbb a vers, az ember.*” (Ami könnyű, ami nehéz).

Báthori Csaba kötetének egyik legmeghatározóbb és eredeti költői megoldása a látvány vertikális irányú kiépüléséhez köthető. Verseinek terideje ugyanis leggyakrabban a fent-lent pólusa közt teremődik meg, és valamely konkrét képi- vagy táj-élményből átfordul az érzékileg megtapasztalható, illetve az azon túli metafizikus ellentétének témájába. Bár a transzcendens megismerésíthetőségének, Isten léte feltételezésének problematikusságáról is szólnak a versek, mégis a lenti világ magától értetődő és szükségszerűen létező folytatásaként, kiterjedéseként aposztrofálják a fentit. Sirályok röpte (*Parti sété*), égbetörő kiszáradt ciprusok (*Kiszáradt ciprusra fut a rózsá*), az emberi tekintet irányára (*Felülnézet, alulnézet*) a maguk természetes módján kapcsolják össze a tér pólusait. Annál is inkább, mert a Báthori-versben a „lenti”, emberi szférának tökéletlenségét nem ellensúlyozza a „magas”, hanem folytatja. Az erővesztettség, a hajdaninak a jelenben már nem funkcionáló tevékenységei, jelei kapcsolódnak hozzá. „*Tátongó*”, sőt „*istentelen magas*”-ról, „*hamisság*”-ról szólnak a versek: „*Felülről minden kicsi és hamis (...) Helyesnek, hamisnak mutatkozik / a világ annak, aki túl magasra / vagy túl mélyre hatol, furakodik / szövetébe*” (*Felülnézet, alulnézet*); „*Csak holtak vezetnek magasra / törekvő elevent. / Élő halandó létrehozza / halálát odafent (Kiszáradt ciprusra fut a rózsá).*” A *Felülnézet, alulnézet* „*maradék*” szava ugyanakkor értékvesztésről árulkodik — „*Néha felülről lenézni, s alulról / felnézni: az isten maradéka / ez bennem*” — vagyis közvetetten mégis felidézi a tradicionálisan öröklődő értékrendet, eredendőnek és feljebbvalónak tétel- lezi az istenit. Mint ahogy a kötet nyitóverse is a

„*tátongó magasba*” kitűzött s benne biztonságot remélő én lélekállapotáról tudósít, záró verse pedig az elveszettség tényének keserű tudomásulvételéről, mindemellett a keresés, a megtapasztalhatóság reményének fel nem adásáról is: „*Az utolsó ágon csüng, / ott legpirosabb a cseresznye. / Újra meg újra az a pár / villan és tűz most a szemembe. // Elérhető-e vajon / az a végső egy mozdulatban? / Felérem a megfoghatót, / bár az érthető is megfoghatatlan*” (*Teremtés*). Báthori Csaba versvilága az emberi és nem-emberi koordináta-rendszerében alternatívát is kínál. A látvány most a lentről fölfelé helyett bentről kifelé vezet: „*A gátakon, a kerítésen / túl szívébe torkoll a mohó szem. / Egyre messzebb hátrál a térbe, / hogy benti Napját kint elérje*” (*Európai miniatűrök*), vagy kintől befelé: „*a hang (...) átzúg az aortán*” (*Kristály és örvény*). S mivel „*felülről nem lehet meghallani / a sár, a másvilág üzenetét. / Csak vízszintesen hallható az ég*” (*Európai miniatűrök*), ezért a mindennapok sok apró, horizontális tárgya, az egyszerű tevékenységek (például autózás, tisztálkodás, strandolás, bevásárlás) felértékelődnek. Ezzel, tehát a hajdani érték elvesztésével állhat összefüggésben, hogy a látvány kiépülése akadályba ütközik, a konkrét képi élmény helyét absztrakt fogalom vagy látomás tölti be („*látás a látomás szívében*”). Az én megsokszorozódik, önmaga belső világában keresi mindazt, aminek kint csak a hiányát leli. A költői intenció a minden-napiság totalizálására irányul: „*csak azok vegyének észre, / akiknek önmaguk léte elég*” (*A Lehel*), a versnyelv a grammatikai szabálytalanságokkal, a helyenkénti alulretorizáltsággal, a beszédszerűség érzetét kelti. Az olvasó szinte látja és hallja az önmagát kibeszélő lírai én gesztusait, legyintéseit, vállrándításait — a versek a szokottnál ezt valamiképp erőteljesebben kódolják. Például a gyakori hapaxokkal („*félreérzés*”, „*hölgyhús-készlet*”, „*lányszáraz*”), a helyenként a beszédszerűség szabadságát, kötetlenségét idéző merész metaforákkal, concettókkal („*vattacukor szösz kódok*”, „*zsugorszált fénycsík*”, „*halá-lod hírmagja végtelen lövés*”) vagy éppen a szentenciózus bölcselkedésekkel.

Az *Üvegfilm* versei érdekes költői eljárásokat tartalmaznak a kötetet strukturáló „bizonytalanság” poétikájának érzékeltetésére, továbbá figyelemre méltó a látvány, a transzcendens és az én megosztottsága egymásra vetülésének szempontjából. (Kalligram, Pozsony, 2003)

VARGA EMŐKE

SOMMAIRE

Sommes théologiques

- VIKTÓRIA HEDVIG DEÁK: La somme théologique de saint Thomas d'Aquin et la théologie de la Somme
- JÁNOS KELEMEN: Les sommes scholastiques et la synthèse de Dante
- FERENC PATSCH: Totalité et fragmentation
- Essais de Katalin Kemény, Endre Lábass et András Visky
- ANDRÁS SZENNAY: Le secret d'une longue vie. Le cardinal Franz König
- Entretien avec Benoît Standaert OSB

INHALT

Theologische Summen

- VIKTÓRIA HEDVIG DEÁK: Die theologische Summe von Thomas von Aquin und ihre Theologie
- JÁNOS KELEMEN: Die scholastischen Summen und die Dantesche Synthese
- FERENC PATSCH: Totalität und Fragmentation
- Essay von Katalin Kemény, Endre Lábass und András Visky
- ANDRÁS SZENNAY: Das Geheimnis eines langen Lebens. Franz Kardinal König
- Gespräch mit Benoît Standaert OSB

CONTENTS

The Theological „Summae“

- VIKTÓRIA HEDVIG DEÁK: The Theological Summa of Thomas Aquinas and the Theology of the „Summa“
- JÁNOS KELEMEN: The Summae of Scholasticism and the Synthesis of Dante
- FERENC PATSCH: Totality and Fragmentation
- Essays by Katalin Kemény, Endre Lábass and András Visky
- ANDRÁS SZENNAY: The Secret of a Long Life. Cardinal Franz König
- Interview with Benoît Standaert OSB

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Munkatársak: DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG (Egyháztörténet), 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.

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 2.520,- Ft, fél évre 1.260,- Ft, negyed évre 630,- Ft. Egy szám ára 240,- 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: 240 Ft

VIGILIA

SZEMLE

ÓRIGENÉSZ	A princípiumokról I-II.
KENYERES ZOLTÁN	Korok, pályák, művek
ISKY ANDRÁS	Júlia. Párbeszéd a szerelemről
BÁTHORI CSABA	Üvegfilm

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Hanti Krisztina, Jakab Attila,
Rónay László és Varga Emőke

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Kereszténység Kínában
- Lélektan és spiritualitás
- Európa és kereszténység
- Fried István, Halasi Zoltán,
Orosz Athanáz, Pór Péter
és Tüskés Tibor tanulmánya
- Albert Zsuzsa, Kálnay Adél,
Lászlóffy Aladár, Rába György,
Tandori Dezső és Vasadi Péter írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425