

VIGILIA

2005 / 8



„Üdvösséghezók”

KARAFFA JÁNOS: **Ítélet és üdvösség a prófétai igehirdetésben**

HORKAY HÖRCHER FERENC: **Politikai üdvösségtanok**

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS: **A film üdvösségajánlata**

**Határ Győző, Lászlóffy Aladár, Makay Ida
és Nádassdi Éva versei**

VASADI PÉTER: **Jegyzetlapok. Generációk dialógusa; az mi?**

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ: **A filozófia mint út**

Beszélgetés Maróth Miklóssal

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Boldogság és/vagy üdvösség	611
----------------	----------------------------	-----

„ÜDVÖSSÉGHOZÓK”

KARAFFA JÁNOS: HORKAY	Ítélet és üdvösség a prófétai igehirdetésben	612
HÖRCHER FERENC:	Politikai üdvösségtanok. Valláshoz hasonló evilági hatalomgyakorlás a modernitásban	621
LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	A film üdvösségajánlata	631

SZÉPÍRÁS

LÁSZLÓFFY ALADÁR:	Egy esti kozmikus kanyarban (<i>vers</i>)	638
KILIÁN ISTVÁN:	Ágoston Julián (<i>tanulmány</i>)	639
VASADI PÉTER:	Jegyzetlapok. Generációk dialógusa; az mi? (<i>esszé</i>)	648
HATÁR GYÖZÖ:	Jákoblétra; Elesni jó; Csutorás (<i>versek</i>)	650
DARU GÁBOR:	Hit és hitetlenség útjai Márai Naplóiban (<i>tanulmány</i>)	653
MAKAY IDA:	Visszhangot ver; A Nap helyén; Megperdültek (<i>versek</i>)	661
NÁDASDI ÉVA:	Az éjszaka tüzeiben (<i>vers</i>)	662
SZABICS GÁBOR:	A városi ember Pilinszky írásaiban (<i>tanulmány</i>)	663

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

■	Maróth Miklóssal	669
---	------------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ:	A filozófia mint út	678
----------------------	---------------------	-----

KRITIKA

MAKAI PÉTER:	A távol tartott globalizáció. Rüdiger Safranski: <i>Mennyi globalizációt bír el az ember?</i>	684
--------------	--	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	687
---	-----

Boldogság és/vagy üdvösség

LUKÁCS LÁSZLÓ

A 20. század nyolcvanas éveiben nagyigényű könyvsorozatot adott ki a Herder Kiadó: *A keresztény hit a modern társadalomban*. Ennek egyik tanulmányát ketten írták, *Világtörténet és üdvösségtörténet* címmel. Az egyik szerző a híres német történész, Golo Mann, Thomas Mann fia, a másik pedig Karl Rahner. Az agnosztikus, melankóliára és önmarcangolásra hajló Golo Mann szerint a történelemnek nincs átfogó értelme, legföljebb egyes események, teljesítmények mondhatók értelmesnek. Ráadásul az ember nemcsak értelmeset és hasznosat tud alkotni történelmi cselekvésével, hanem még több gonoszt és értelmetlent.

Rahner az örök életet valló keresztény hitből indul ki: a történelemnek (és minden egyes emberéletnek) van célja és értelme. Ez fölötte áll minden emberi törekvésnek. Ajándékba kapjuk a teremtő Isten szeretetéből, aki az üdvösség történetét szötte bele az emberiség (és minden egyes ember) történetébe. Az üdvösség így nem pusztán a történelem horizontján túl derengő reménység, hanem kapcsolatban áll evilági életünkkel.

Cicero írja: „A boldog élet keresése az egyetlen tárgy, amelyet a filozófia maga elé tűzhet.” Belénk van írva a boldogság vágya, és minden eszközzel törekednünk is kell arra, hogy az élet szebbé tegyük. Evilági boldogság és túlvilági üdvösség azonban nem zárja ki egymást, sőt szorosan összetartoznak, bár lényegesen különböznek is. Földi boldogulásunkat segítheti az, hogy tudjuk: van célja és értelme az életnek, mégpedig nemcsak a sikeres és örömteli szakaszoknak, hanem a fájdalmas, sőt tragikus eseményeknek is. Mert ez a földi élet torkollik bele feltámadottan az öröklétbe, a szeretetnek és boldogságnak abba a teljességébe, amelyet magunktól elérni ugyan nem vagyunk képesek, de elfogadni igen — Attól, aki magához fogadott bennünket.

Hamis az a nézet, amely leértékeli az életet és a történelmet, és csak káoszt és szenvedést lát benne. De hamisnak bizonyulnak azok a törekvések is, amelyek már itt a földön létre akarják hozni az üdvösséget, a hiánytalan és véget nem érő boldogságot. A boldogság nem fosztható meg transzcendens dimenziójától, az üdvösség nem szűkíthető le a halál utáni állapotra.

Szent Iréneusz szerint: „gloria Dei vivens homo”. „Éppen abban áll Isten nagysága és dicsősége, hogy az ember életet, valódi, üdvösséges életet talál.” Ez az élet már most elkezdődik, beteljesülése azonban csak a történelmen túl adatik meg az embernek.

Ítélet és üdvösség a prófétai igehirdetésben

KARAFFA JÁNOS

A szerző a Pozsony-Nagyszombati Főegyházmegye papja. Teológiai tanulmányait Budapesten, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karán végezte, 2002-ben védte meg doktori disszertációját.

¹K. Koch: *Die Propheten*. I. Stuttgart, 1995, 11–16.

²O. H. Steck: *Gott in der Zeit entdecken: die Prophetenbücher des Alten Testaments als Vorbild für Theologie und Kirche*. Neukirchen-Vluyn, 2001, 161–166.

³R. Rentdorff: *Theologie des Alten Testaments I*. Neukirchen, 1999, 98–145.

⁴G. Fohrer: *Geschichte der israelitischen Religion*. Berlin, 1968, 270.

I. A prófétai ítélethirdetés kibontakozása

Izraelben található meg a prófétáknak az a sora Ámosztól Ezekielig, akik Istennek saját népével szembeni közbelépését hirdették meg ítélet formájában. Az ítéletes prófécia olyan egyedülálló vallási jelenség, amely Izrael történetének bizonyos szakaszában bontakozott ki.¹ Ezt a szakaszt időben a királyság kezdetétől a végéig határolhatjuk be, még ha annak bizonyosan elő- és utótörténete is van.² Izrael vallástörténetében csakúgy, mint a választott nép történetében, ebben a bizonyos fázisban a királyság mellett az ítéletes prófécianak volt meghatározó szerepe.³

Az ítéletes prófécia megjelenését vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a próféták szembeszegültek a hagyományos vallásossággal és teológiával, amelyek biztosítottak érezték az üdvösséget.

A próféták hite Jahve új felfogásában alapozódott meg. Személyes tapasztalás titkából született, amelynek lényege, hogy az embernek le kell mondania saját terveiről, és teljesen Jahvének kell alávetnie magát. A próféták ugyanakkor átérték, hogy az isteni hatalom nem teszi az embert akarata nélküli szolgává, hanem személyes döntés elé állítja. Igent vagy nemet mondhat Jahve akaratára, teljesen újjászülethet, vagy teljesen a régi maradhat.

Így tekintettek a próféták a mindennapi emberi magatartásra: a biztonságra, a nyugalomra, az önelégültségre, amely a ráhagyatkozó bizalom és a Jahve akaratára szerinti maradéktalan önátadás helyét foglalja el. Az ilyenfajta életmód következményeire figyelmeztettek, és olyan döntésre hívták meg az embereket, amellyel olyan új életmódot választanak, amilyenben maguk a próféták is éltek, és amely mindenki számára nyitva áll, aki el kívánja érni.⁴

II. Az ítélethirdetés kiváltó okai

Az ítéletes prófécia egyes szakaszaiban — minden különbözőség ellenére — közös vonások jelentős számát mutatja, s így mint egybetartozó valóság szemlélhető. Ez az egybetartozás olyan alapvető

**Jahve és Izrael
különleges kapcsolata**

⁵J. Conrad:
*Überlegungen zur
Bedeutung und Aktualität
der Unheilsbotschaft der
vorexilischen
Schriftpropheten.* In:
*Zwischen Gericht und
Heil.* (Szerk. G. Wallis.)
Berlin, 1987, 91–105.

⁶E. Kutsch: *Bund I.
Alles Testament.* TRE
VII, Berlin, 1981,
397–403.

⁷G. Baumann: *Liebe und
Gewalt.* SBB 185
(2000), 75.: „Berit und
Ehe stehen in manchen
alttestamentlichen Texten
nebeneinander. Einige
terminologische
Verbindungen bzw.
Überschneidungen
zwischen beiden
Metaphern bekräftigen
die Verwandtschaft
zwischen ihnen.”

⁸E. S. Gerstenberger:
*Herrschen oder Lieben –
zum Verhältnis der
Geschlechter im A. T.*
In: *FS H. W. Wolff.*
1981, 335–347.

⁹H. D. Preuss: *Theologie
des Alten Testaments I.*
Stuttgart, 1992, 89–97.

¹⁰R. Rentdorff:
i. m. 126–132.

kiindulási pontokon nyugszik, amelyek mérvadóak minden ítéletes próféta igehirdetése számára.⁵

Az első kiindulási pont annak tudatosítása, hogy Jahve partnerévé választotta Izraelt. Izrael különleges kapcsolatban áll Istennel, olyan szoros és teljes kötődésben, amely a kölcsönös bizalom és mély egyetértésen alapul, s amely leginkább a szövetség gondolatában ölt testet.⁶ Ezt a kapcsolatot gyakran ábrázolják képszerűen az emberi kapcsolatok mintájára: szemléltetik mint az apa és a fiú (Oz 11,1; Iz 1,2; Jer 3,19) vagy mint a vőlegény és a menyasszony (Oz 2; Jer 2,1–3) kapcsolatát. A házasság-metafora használata a prófétáknál hasonlóságokat mutat a szövetség gondolatával, amint arra tanulmányában G. Baumann is rámutat.⁷ Jahve és Izrael különleges kapcsolatának a kezdetét a próféták többsége az Egyiptomból való kivonulás idejére teszi (Ám 9,7; Oz 11,1), Ozeás és Jeremiás viszont ehhez kapcsolja a pusztában való vándorlás idejét is (Oz 2,16; Jer 2,1–3).

A Jahve és Izrael közti kapcsolat természetesen nem egyenértékű kapcsolat, mint ahogy a kortársak felfogása szerint nem volt egyenrangú az apa-fiú, illetve a vőlegény-menyasszony kapcsolat sem. Az akkori társadalmi rendben az apa volt a családfő, akinek még felnőtt fia is alávetették magukat, felesége pedig nem volt vele egyenjogú, hanem jogi és gazdasági szempontból is függött tőle.⁸ Ez azonban még nem jelentette, hogy kizárt lett volna egyfajta úgynevezett „partneri viszony”. A családban és a házasságban a családfőtől függő fél nem volt csupán a ház urának kiszolgáltatott, szabad akaratától megfosztott tárgy. Mindezzel azt akarták kifejezni, hogy Isten Izrael ura, akinek akarata és tekintélye határozza meg ennek a kapcsolatnak formáját és szabályait. Izrael mindig Jahvétől függ, amennyiben az általa rendelt törvényhez és az Ő akaratához kell igazodnia.⁹

Izraelnek Isten akarata szerint a hozzá való személyes kötéldést kellett átélnie, és annak szorosságát bizalommal, s az ebből fakadó engedelmisséggel kifejeznie. Isten kezdettől fogva így rendelkezett, és ezen az elkövetkezőkben sem változtatott semmilyen körülmények közt.

Izrael azonban hűtlen maradt Istennel való kapcsolatában, mégpedig két síkon is: a közvetlen Isten-kapcsolatban, s az emberek közti szférában, a társadalomban tanúsított magatartásával is. A hűség megszakításának idejét különbözőképpen határozzák meg az egyes hagyományok, azonban mindenképp a távolabbi múltba helyezik. Jahve nem adott alapot a hűség megszegéséhez, ez Izrael bűne volt, mivel nem úgy viselkedett Istenhez fűződő viszonyában, ahogy az elvárható lett volna.

A próféták igehirdetéséből nyilvánvaló, hogy Izrael elsősorban az úgynevezett „más istenekhez” — Baálokhoz való hozzáfordulással vétett a Jahve iránti hűséggel szemben.¹⁰ Bár Izraelben nem az a meggyőződés élt, hogy a más istenekhez való

¹¹H. D. Preuss:
i. m. 124–132.

¹²G. Baumann:
i. m. 91–110.

¹³J. Conrad: i. m. 97.

fordulás egyben a Jahvéval szembeni végleges szakítást is jelentette volna, az ítéletes próféták igehirdetésükben mégsem voltak toleránsak az ilyen kétszínű magatartással szemben.¹¹ Amennyiben a próféták mégis radikális módon vetették Izrael szemére a hűség megszegését, annak a háttérében súlyos jelentőséggel bíró eseménynek kellett lennie. Ozeás próféta igehirdetését vizsgálva megállapíthatjuk, hogy Izrael Baálhoz vagy a Baálokhoz fordult, aki a kánaániták istene volt. Ozeás a házasságtöréssel szemlélteti Izrael magatartását, és bálványimádását paráznalkodásként bélyegzi meg¹² (Oz 5,3; 6,10; 9,1). A próféta ostorozza azt a magatartást, amely idegen elképzelések szerint formálja Izrael egyetlen Istenének arcát, s ezzel megfosztja igazi mivoltától.¹³

Izrael számára Isten egy olyan istenséggé válik, akit fel lehet használni saját céljaik érvényesítése érdekében. Ez az Isten már nem partner többé, s éppen ezért nem kell neki engedelmeskedni, hanem jóindulatát a kultusz segítségével meg lehet vásárolni. A próféták éppen ezért az Istentől való eltávolodás egyik útjának éppen a kultuszt tekintették, amelynek keretében a Jahvéval szembeni hűtlenség nyilvánult meg a különböző szentélyekben és az istentiszteletek folyamán.

A kultusz bírálata

¹⁴R. Albertz:
*Religionsgeschichte
Israels in alttestament-
licher Zeit I.* Göttingen,
1996, 267–275.

Ritkán bíráltak egy vallási rendszert annyira éles, néha már-már mértéktelen kritikával, mint a próféták az izraelita kultuszt.¹⁴ a népi kultusz Jahvétól való elpártolás és bűn, ezért ez az oka a bekövetkező büntető ítéletnek (Oz 2,15). Bünt jelentenek az oltárok, a bálványoszlopok és az állatáldozatok (Oz 8,11–13; 10,1). Bűnnek számít az istenség szimbólumaként használt bikaszobrok felállítására is (Oz 8,4b–6). Ez a kultusz házasságtörés és paráznaság, ezért nem lehet csodálkozni, hogy ha a tisztátalan érzés az egész életre kiterjed. Nem kisebb a papok bűne sem, akik a kultusz révén félrevezetik az embereket, és kizsákmányolják őket, s a kultuszt csak e célból pártolják (Oz 4,7–10; 5,1).

A kultikus kötelességek végrehajtása

¹⁵K. Koch:
i. m. 134–138.

¹⁶R. Rentdorff:
*Priesterliche
Kulttheologie und
prophetische
Kultpolemik.* ThLZ 81
(1956), 339–342.

A próféták nem csak azért küzdöttek a kultusz ellen, mert kánaánita elemek éltek benne, és Jahvét a megfoghatóhoz kötötték, valamint a hozzá vezető utat mágikus módon keresték. Fontos ok volt az is, hogy a nép a kultikus kötelességek végrehajtására korlátozta magát, és azokat elvégezve Jahve iránti szolgálatait teljesítettnek hitte: a betanult rituálét követve azt vélték, hogy teljes engedmességet tanúsítottak (Iz 29,13). A kultuszban való gyakori részvétel, az adományok és az áldozatok bőkezű felajánlása a megelégedettség és biztonság érzését nyújtották, ami ellen már Ámosz is elkeseredetten föl szólalt¹⁵ (Ám 4,4).

A prófétáknak a kultikus üzenet ellen forduló haragját főleg az a megállapítás táplálta, hogy a nép nem vette komolyan Jahve etikai követeléseit, hanem a kultuszban vagy a templomban vélte felfedezni Jahve közelségét és védelmét¹⁶ (Jer 7,1–15). Ezért állították a próféták a kultusz elé az etikai követelményeket, amelyeknek a mindennapi életet kellett formálniuk és meghatároz-

¹⁷E. Würthwein: *Kultpolemik oder Kultbescheid?* Göttingen, 1970, 140–160.

¹⁸H. W. Hertzberg: *Die prophetische Kritik am Kult.* ThLZ 75 (1950), 219–226.

Az etikai követelmények hangsúlyozása

¹⁹W. H. Schmidt: *Alttestamentlicher Glaube.* Neukirchen-Vluyn, 1996, 339–340.

²⁰G. Fohrer: i. m. 281.

²¹H. D. Preuss: i. m. 202–212.

²²G. Wallis: *Prophet und Ämter im Alten Testament.* In: *Zwischen Gericht und Heil.* (Szerk. G. Wallis.) Berlin, 1987, 19–22.

Az isteni akaratnak való odaadás

²³J. Reindl: *Zum Verständnis der Prophetie Ezechiels.* In: *Zwischen Gericht und Heil.* (Szerk. G. Wallis.) Berlin, 1987, 58–90.

niuk (Ám 5,21–24). Ugyanakkor a kultuszt, mint az üdvösség eszközét határozottan elutasították (Iz 1,10–17), ezzel azonban nem állították félre a kultusz minden formáját.¹⁷ Sokkal inkább azt akarták kifejezni, hogy bűnös dolog a mindennapokban Jahve akarata ellen cselekedni, s mégis áldozatot bemutatni, hogy ennek a véteknek pusztuláshoz kell vezetnie, és hogy ebben a helyzetben a kultusz nem használható fel az ítélet elhárítására.¹⁸

A próféták nem azért hangsúlyozták az etikai követelményeket, mert azok maguknál fogva vagy önmagukban értékesek, illetve törvény által megparancsoltak lettek volna, hanem mivel kifejeződik bennük az isteni követelmény az emberekre vonatkozóan, Jahve akarata áll mögöttük.

Hasonló alapgagatartásból ered a próféták kultusz iránti kritikája.¹⁹ Azért léptek fel ellene, mert Jahve becsapásának tűnt számukra. Ugyanis a nép nem vette komolyan Istenét, és nem hagyta, hogy Ő legyen életének meghatározó hatalma, hanem az isteni akarattal ellenkező életmódot élt. A kultusz csak úgy maradhat fenn, ha az egész magatartás igaznak bizonyul — hirdették. Ám mivel a vallásosság csak a kultuszra korlátozódott, és az élet egyébként ellentmondott neki, a próféták bűnként kárhoztatták a kultuszt; megtérést, jogot és igazságosságot követelve.²⁰

A próféták számára nem a kultusz vagy az erkölcs önmagában, hanem a Jahvéhoz kötődő és az általa megtartott ember volt a döntő. Azért küzdöttek a kultusz ellen, mert abban a hitetlen ember jogokra tartott igényt Jahvéval szemben, ahelyett, hogy elismerte és követte volna akaratát. A jó megtételére, a jogra és az igazságosságra szólítottak föl, mert abban ismerték fel elsősorban az embernek Jahve által megszabott helyes magatartását.²¹

Ha Isten uralma és az Istennel való közösség határoznák meg az egész életet, és megmutatkoznának az igazságosságban és a felebaráti szeretetben, akkor egy bizonyos kultusz is igazolható lenne, mint eme hitnek a kifejezése és Jahve magasztos fölségének tisztelete. Csak annak a hívőnek a kultusza kedves Jahve előtt, akinek az egész életét az isteni akarat formálja. A próféták nem a kultuszon akartak javítani, hanem az isteni akaratnak való odaadás által az egész emberi életben akartak változást előidézni.²² Csak mikor az ítélet Júda és Jeruzsálem fölött ténylegesen beteljesült, és a nép egy része száműzetésben élt, akkor látott neki Ezeziel, hogy programszerűen rögzítse az új kultuszt, amely érvényességé vált az ítélet és deportáció által megtisztított Izrael számára.²³

A próféták nemcsak a közvetlen Isten-kapcsolatban megnyilvánuló hűtlensége miatt ítélték el Izraelt, hanem a társadalmi élet területén megmutatkozó visszáságok miatt is. A jogrend és az állam, a királyság kritikája is alapjául szolgált az ítéletes prófécia kibontakozásának.

A jogrend kérdésében való prófétai állásfoglalást elsősorban az jellemzi, hogy a próféták kipellengéreztek a jog semmibe vételét

²⁴G. Wallis: i. m.
In: *Zwischen Gericht
und Heil.*
(Szerk. G. Wallis.)
Berlin, 1987, 23–24.

A társadalmi élet visszásságainak elítélése

²⁵J. Conrad: i. m.
In: *Zwischen Gericht
und Heil.*
(Szerk. G. Wallis.)
Berlin, 1987, 99.

²⁶R. Albertz:
i. m. 257–261.

„Tegyétek a jót, és ne a rosszat!”

²⁷K. Koch:
i. m. 205–211.

²⁸J. A. Soggin:
*Bevezetés az Ószövet-
ségbe.* (Ford. Hoffmann
Béla és Víg István.)
Kálvin Kiadó, Budapest,
1999, 246–250.

²⁹K. Seybold: *Das
davidische Königtum im
Zeugnis der Propheten.*
Göttingen, 1972.

és a törvények áthágását.²⁴ Ugyanis mindez a Jahve-vallás képviselői számára nemcsak a politikai és etikai hanyatlás világos ismertetőjegyét, hanem ebből kifolyólag a jogot legitimáló Jahve semmibe vételét és a tőle való elpártolást is jelentette. A jogot ott vették semmibe, ahol bensőleg szakítottak Jahvéval, és nem akartak többé tudni Isten uralmáról és az Istennel való közösségről.

A próféták elítélték azokat a visszásságokat, amelyek nyilvánvalóak voltak, s amelyeket kortársaik is érzékeltek. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy a prófétai kritikában nemcsak a kétes egzisztenciájú egyének és a hatalmával visszaélő vezető réteg túlkapásainak és önkényeskedésének eredményét szemlélhetjük, hanem egy hosszabb és folytonos fejlődés eredményét is. Ebben a fejlődésben mutatkoztak meg egyes társadalmi törvényszerűségek hatásai, amelyek alól Izrael sem vonhatta ki magát, hiszen az ókori keleti népek közösségének szerves része volt.²⁵

A próféták belátták, hogy az említett visszásságokkal szemben nem lehet azáltal fellépni, hogy az érvényben lévő jogrendhez tartják magukat.²⁶ Bűn, ha minden esetben keményszívűen a törvény betűje szerint járnak el, valamint ha a törvény szelleme és értelme nem érdekli őket, sem pedig a szívükre nem hallgatnak a külsőséges és mechanikus jogalkalmazással szemben (Iz 29,13).

A jog területén is a teljesen Jahve igényeihez alkalmazkodó magatartás a kívánatos, amely tárgyi teljesítmény és a törvény külsődleges teljesítése helyett személyes odaadásban nyilvánul meg, az isteni akaratnak megfelelően. Az ember helyes viselkedésének példáját nyújtja egy átfogó alapkövetelmény alapján az Iz 1,16b–17: „Ne tegyetek többé rosszat, tanuljatok meg jót tenni: keressétek az igazságot, segítsétek az elnyomottakat, szolgáltatatok igazságot az árvának, s védelmezzétek az özvegyet.”

Az ilyen fellépés az elnyomottak, az árvák és az özvegyek jogaiért eredetileg a király kötelessége volt, ahogy azt Hammurabi kódexe, az ugariti szövegek és Izrael számára a Zsolt 72,24 mutatják. Később azonban ezt minden izraelita kötelességként magyarázták. Izajás más irányba tett meg egy fontos lépést.²⁷ Az ő első és alapvető követelménye: Tegyétek a jót és ne a rosszat! A régi jog egyes rendelkezései helyére most egy koncentrált, az egész embert igénylő alapkövetelmény lépett: jót tenni. Az ezáltal fémjelzett alapmagatartásnak a mindennapi életben, az egyéni viselkedésben kellett igazolódnia és hatását kifejtenie.

Ahol Izrael elzárkózott ettől az alapvető igénytől, ott a próféták ellentétben találták magukat a jogi elveknek a tisztán külsődleges és helytelen alkalmazásával, valamint a nevezett alapkövetelménytől és alapmagatartástól való elfordulással.²⁸

A prófétai kritika az állam és annak politikája ellen is irányult, elsősorban a királyság ellen, amely az állam képviselője és politikájának meghatározója volt.²⁹ Mivel a király Jahvénak felelős, és neki szigorú számadással tartozik, éles támadásokat kell eltűrnie, ha a

szerencsétlenség bekövetkezte miatta fenyeget. Ha nem hagyja magát rendreutasítani, őt magát és ennek következtében az egész népet is szerencsétlenség fenyegeti. Akkor a királyság áldásból átokká változik, Jahve ajándékából büntetéssé, úgyhogy a nép nem remélhet tőle semmi jót. Sőt, Jahve büntető eszközként használja azt a nép számára. Erre a célra használja fel a királyokat, távolítja el őket, és másokkal helyettesíti, ha nem tesznek eleget akaratának (Oz 13,9–11), tehát a királyság az Ő ítéletének eszközzé válik.

A bel- és a külpolitika bírálata

³⁰L. Rost: *Das Problem der Weltmacht in der alttestamentlichen Prophetie*. ThLZ 90 (1965), 241–250.

Az állam számos kiindulási pontot nyújtott a prófétáknak kritikájuk számára.³⁰ Így ítélték el néha a belpolitika tisztességtelen módszereit (Iz 3,12–15; Jer 22,13–17), közöttük a valláspolitikáét is. Szemmel láthatóan nem értettek egyet a szinkretizmussal összekötött Jahve-vallás államvallássá emelésével, valamint a trón és oltár szövetségével. Az ő kultusz elleni harcuk jórészt bizonyára abból indult ki, hogy azt az államvallás támogatása miatt úzték, és az annak segítségével követett politika javára használták ki.

Később elítélték a külpolitikát is — ezt a hűtlen és cselszövő ideodázást —, amelynek segítségével Júda és Izrael szerepet akart játszani a nagyhatalmak között. Ugyanis minden politika, amely öntelt hatalomvágyában szerepet kíván játszani a világ színpadán, ám a világ tulajdonképpeni Urát figyelmen kívül hagyja, már előzetesen kudarcra van ítélve. Ezért a háború sem lehet többé a politika eszköze. A próféták sokkal inkább Izrael bűne kifejeződéséért értékelték, mely éppen alkalmas arra, hogy mint lesújtó figyelmeztetés a megtérést szolgálja, vagy büntetésként értelmezzék az elpusztító ítélet napján.³¹

A jogrend és az állam tevékenységének területén tapasztalható visszasságok a próféták számára egyben az Istennel szembeni hűség megsértését is jelentették. Istent ugyanis ebben a rendszerben Izrael állam istenségnek tekintette, akinek a feladata csupán a fennálló államrend és hatalmi struktúrák biztosítása lehetett. Isten szuverenitását és mindenhatóságát komolyan kétségbe vonta ez a fajta felfogás.

Az ítéletes prófécia harmadik kiindulási pontja annak a tudatosítása, hogy a hűség megszegésének következménye a pusztító ítélet. Ez, mint Jahve reakciója következik be a felsorolt okok miatt. Ennek a reakciónak egyik fontos jellemzője a „harag”,³² amely kifejezi azt is, hogy nem pusztán racionalis vagy jogi alapon történő leszámolásról van szó.

Ez a bizonyos harag jellemzi Jahve magatartását azóta, hogy Izrael hűtlenné vált, s a hűtlenség mindennemű bizonyítéka és következménye újra kiváltja az isteni haragot. Ez a harag határozza meg tulajdonképpen Jahve és a nép kölcsönös viszonyát is. Az ítélet kiterjed egész Izraelre, és annak következményeként Izrael addigi formájában meg fog szűnni — szögezi le az ítéletes prófécia. Jahve és Izrael kapcsolata külsőleg is megszűnik, az ítélet, amely elkerülhetetlen,³³ teljes és végleges lesz, s utána Izrael megszűnik Isten népe lenni.

³¹J. A. Soggin: *Der prophetische Gedanke über den heiligen Krieg als Gericht gegen Israel*. VT 10 (1960), 79–83.

Az ítélet mint a bűn következménye

³²J. Jeremias: *Die Reue Gottes*. BThS 31, Neukirchen-Vluyn, 1997, 52–58.

³³J. Jeremias: i. m. 48–51.

III. Az ítélethirdetés kizárólagosságának kérdése — az üdvösség alternatívája

³⁴H. D. Preuss:
i. m. 288–292.

Amikor a prófétai igehirdetés szerves részeként szemléljük az ítélet hirdetését, akkor felmerül a kérdés, hogy a próféták csak és kizárólag az ítéletet hirdették-e?³⁴ Ha mindezt a bibliai hagyomány egészében szemléljük, akkor láthatjuk, hogy a próféták által közvetített isteni üzenetnek elválaszthatatlan részét képezi az ítélethirdetés és az üdvösség meghirdetése is. Ahogy a próféták az isteni ítélet hírnökei voltak, úgy egyben a megmentő, gyógyító, megbocsátó és szabadító Isten üzenetét is hordozták. Isten ítéletét és irgalmasságát egyaránt megjelenítették Izrael történetében: mindkettő jelen volt Izrael életében, de a történelem bizonyos időszakában másképp nyilvánul meg, és más arányban van jelen az ítélet és az üdvösség hirdetése is.

Az üdvprófécia kibontakozásának szakaszai

³⁵C. Westerman: *Der Weg der Verheissung durch das AT*. ThB 55 (1974), 230–249.

Az üdvprófécia kibontakozását történetileg három szakaszban szemlélhetjük. A korai időszakban az írópróféták megjelenéséig sokféle hagyományformával találkozunk Izrael történetében, amelyek közül az egyik éppen a korai üdvprófécia. Ennek kezdetén a különféle ígéretek állnak, amelyek a föld megszerzésére, az áldásra és a sokasodásra vonatkoznak. A Deuteronomiumban ezek az ígéretek egybeolvadnak az exodus-ígérettel, és feltételekhez kötött ígéreteké válnak.³⁵

³⁶C. Westerman: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen, 1985, 126.

Az ítéletes prófécia kibontakozásának időszakában — Ámosztól Jeruzsálem 587-es pusztulásáig — az üdvösségre vonatkozó ígéretek csak részlegesek és behatároltak. Az egyes fenyegető prófétai mondások után azonban gyakran megfigyelhetünk úgynevezett hozzákapcsolt üdvígéreteket.³⁶ Ezek általában a jövőbeni üdvös állapot ábrázolásai, amelyekre jellemző, hogy a megváltozott jövőbeni valóság transzcendálja a jelen állapotot (például Iz, 2,4 vagy Iz 11,6).

Az autenticitás kérdése

Az ítéletes próféciában tagadhatatlanul megtalálható üdvösséghirdetéssel kapcsolatban felvetődik az autenticitás kérdése is. Vajon az üdvösséghirdetés magától a prófétától, esetleg tanítványaitól vagy netán a későbbi redakciós átdolgozásokból származik?

Az üdvösségre vonatkozó prófétai üzenetnek kétségkívül jelentős része későbbi, és a próféta igehirdetéséhez úgy fűzték hozzá — mint azt a nyelvezet, a forma és a tartalom is elárulja. Azonban egészében véve nem vitathatjuk el az ítéletes prófétáktól sem az üdvösségre vonatkozó ígéretek meghirdetését, annál is inkább, mert a fogság utáni prófécia gyakran régebbi üdv-elvárásokat használ fel igehirdetésében, és azokat gondolja tovább (Deutero-Izajás, Trito-Izajás). Az üdvösséghirdetésre vonatkozó különböző prófétai mondások az autenticitás tekintetében egyenként vizsgálandók, és megítélésük általában vitatott. Mindenesetre különlegesen jelentős lehet annak a kérdésnek a vizsgálata, hogy vajon a prófétai üzenet kiegyensúlyozatlanságokat és

ellentmondásokat tartalmaz-e — figyelembe véve, hogy az egyes próféták gyakran ellentmondásos módon hirdették meg a jövőt —, vagy pedig az ítélet-és üdvösség hirdetés kölcsönös tárgyi összefüggésben vannak egymással.³⁷ A téma behatóbb vizsgálatára ezen dolgozat keretében nincs lehetőség.

Ítéletes prófécia és üdvprófécia

³⁷E. Zenger: *Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels*. In: *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart, 1998, 373.

³⁸J. L. Crenshaw: *Prophetic Conflict*. BZAW 124 (1971).

Azt is fontos megemlítenünk, hogy az ítéletes próféták működésének idejében létezett úgynevezett üdvprófécia is, amely kapcsolatban állhatott a királyi udvarral, vagy a templomi körökkel.³⁸ Az üdvprófécianak a létéről tehát szinte csak az ítéletes próféták ellenük folytatott polémiaijából értesülünk (Jer 26,1 köv.), de valószínűnek tarthatjuk, hogy működésük sokkal kiterjedtebb és pozitívabb volt, mint ahogy azt az ítéletes próféták beállítják.³⁹

Az 587-es katasztrófa megerősítette az ítéletes prófécia igehirdetésének valóságát, és ezzel bebizonyította az udvari üdvprófécia tévedését. A prófétai igehirdetésnek ezen a ponton át kellett fordulnia az üdvösség hirdetésébe. Ezekiel és Deutero-Izajás ennek az ítéletes próféciát követő üdvprófécianak a képviselői. Ezekiel maga is ítéletes prófétaként működött a babiloni fogságig, Deutero-Izajás viszont igehirdetésében megerősíti az ítéletes prófécia igazát, s ehhez kapcsolja saját igehirdetését. Deutero-Izajás ugyanakkor megmarad az ítéletes próféták utódjának is, amennyiben meghirdeti az isteni ítéletet a népek és isteneik számára.

A fogság utáni időszak

⁴⁰W. Zimmerli: *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*. Stuttgart, 1999, 123–129.

⁴¹P. Altmann: *Erwählungstheologie und Universalismus im AT*. BZAW 92 (1964).

A fogság utáni időkben a prófécia már csak ritkán beszél ítéletről, és az eljövendő üdvösség kerül az igehirdetés előterébe, amelynek beteljesülése Isten népének engedelmességétől függ.⁴⁰ Ebben az időben is felhangzik ugyan a népek elpusztítására vonatkozó ígéret (Iz 65), ugyanakkor azzal egy szinten a népek számára is felcsillan az üdvösség lehetősége (Iz 19). Ezzel megmutatkozik az az univerzalizmus, amellyel Isten az egész emberiség felé fordul.⁴¹

A próféták mindig eljutottak arra a felismerésre, hogy nem az ítélet az, amit Jahve tulajdonképpen akar. Ezekiel ezt klasszikus módon fejezte ki: „Talán öröömööm telik a bűnös halálában, s nem akarom inkább, hogy letérjen útjáról és éljen?” (Ez 18,23). Így hát az ítélet nem elkerülhetetlen, amennyire nem megváltoztathatatlan a bűnös életmód sem. Emiatt vették észre a próféták az új üdvösség lehetőségét is: az ember lehetőségét, aki Jahve akaratát tökéletesen teljesíti, úgyhogy Jahve valóban uralkodik a világban.

A fent említettek fényében figyelembe kell vennünk azt is, hogy bár a fogság előtti idők nagy egyéni prófétáinál egy sor üdvígérettel találkozunk, azok száma azonban szerényebb, mint az intó és fenyegető mondásoké. Ahol azonban lehetségesnek tartották a próféták az üdvösséget, azt elsősorban az ember benső megújulásában látták. Nem vártak külső megdicsőülést. Ahogy a próféták meghívásuk által rátaláltak erre a hitre, úgy hasonló módon mindenki másnak is sikerülhet eljutnia Isten ismeretére.⁴² Ezután Jahve akaratát az emberek bensőjébe helyezi, úgyhogy azok maguktól teljesítik majd azt (Jer 31,31–34).

⁴²H. W. Wolff: *Erkenntnis Gottes im AT*. EvTh 15 (1955), 426–431.

Megtérés és megváltás

⁴³C. Westerman:
i. m. 38.

⁴⁴H. W. Wolff: *Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Prophetie*. ZThK 48 (1951), 129–148.

⁴⁵W. H. Schmidt:
i. m. 58–60.

⁴⁶G. Fohrer: i. m. 276.

⁴⁷K. Koch: *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit*. EvTh 26 (1966), 217–239.

⁴⁸J. M. Schmidt:
Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas. VT 21 (1971), 66–90.

⁴⁹J. Conrad:
Überlegungen zur Bedeutung und Aktualität der Unheilsbotschaft der vorexilischen Schriftpropheten. In: *Zwischen Gericht und Heil*. (Szerk. G. Wallis.) Berlin, 1987, 103.

⁵⁰J. Reindl: *Zum Verständnis der Prophetie Ezechiels*. In: *Zwischen Gericht und Heil*. (Szerk. G. Wallis.) Berlin, 1987, 78–90.

Az ítélet és az üdvösség kapcsolatának áttekintésénél egy meghatározó elvet kell figyelembe vennünk: a prófétai igehirdetés témája a bűnösök és a tulajdonképpen halálra szánt emberek lehetséges megmentése volt.⁴³

Az első válasz arra a kérdésre, hogyan érhető el a megmen-tés, a megtérésre való felhívás volt, amely megtalálható a nagy egyéni prófétáknál. Térjetelek meg, azt jelenti: el a gonosz, bűnös életmódtól; ahhoz a különleges életmódhoz, amelyet a bizalom és az odaadás fémjelez, Isten uralma alatt, az Istennel való közösségben! Ha az ember végrehajtja az ilyen megtérést, Jahve kegyes lesz hozzá. A próféta jelenében jelenik meg ez a megtérés, és jelenét döntés elé állítja: teljesen megújulni vagy egészen a régieknek maradni — annak minden következményével.⁴⁴

Emellett egy másik vonalat vehetünk észre: Ozeástól, Jere-miáson keresztül Ezekielig és Deutero-Izajásig. Az ő szavuk nem a megtérésé, hanem a megváltásé. Először mindent Jahve megvál-tó tettetől kell várnunk, utána következhet csak az emberi cse-lekvés. Ez azt jelentette, hogy el kell magunkat határoznunk, el kell fogadnunk Jahve megbocsátó és megváltó hatalmát, és új életmódra kell hagynunk vezetni magunkat⁴⁵ (Ez 36,25–27).

Természetesen a megtérés és a megváltás nem választhatóak el szigorúan egymástól, és nem egymást kizáró ellentétek. Hisz mindkettő az ember megváltozását feltételezi, és csak két külön-böző ábrázolása ugyanazon változásnak. A hangsúly vagy az emberi tevékenységen, vagy Jahve tevékenységén van. A megté-rés azt jelenti, hogy az ember megszabadul a bűnbeesettségtől, feladja a bűnös életmódot, és minden adottságával a Jahve által mutatott helyes irányt követi. A megváltás azt jelenti, hogy Jahve az emberben minden Tőle eltávolítót átalakít és hagy átalakulni, valamint az ember minden készségét a helyes irányba tereli.⁴⁶

Ennek tekintetében követelték meg a próféták az emberektől a helyes döntést, mert Jahve annak megfelelően cselekszik, hacsak egyszer-ször nem tekint el attól, és megtesz vagy mellőz va-lamit saját dicsősége vagy szeretete miatt. Jahve megbocsátó készsége és az emberi beleegyezés egybetartoznak, és két aspek-tusát vagy részét képezik egyetlen folyamatnak: a bűnös és ha-lálra szánt ember megmentésének, aki megragadja a megtérés lehetőségét vagy a megváltás ajándékát.⁴⁷ Az ellenkező oldalról nézve ugyanilyen összhang található a hitetlenek és a szem-beszegülők halálos krízisében: az ember szembeszegülése és a Jahve által okozott elvakítás és elkábítás egyre mélyebben rom-lásba döntik a megtérni nem akarót⁴⁸ (Iz 6,9; 29,9).

A prófétai igehirdetés egészét vizsgálva a fentiek alapján le-szögezhetjük, hogy az ítélethirdetés radikális volta nem vonható kétségbe.⁴⁹ Az üdvösség hirdetése a prófétáknál annak a re-ménynek a kifejeződése, hogy Jahve irgalma a visszavonhatatlan ítélet ellenére is új kezdetet teremt Izrael számára.⁵⁰

HORKAY HÖRCHER
FERENC

Politikai üdvösségtanok

Valláshoz hasonló evilági hatalomgyakorlás a modernitásban

Ajánlom e tanulmányt a huszadik századi politikai üdvönytanonok áldozatainak

I.

1964-ben született Budapesten. Eszmetörténész, a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen esztétikát és államtant oktat. Legutóbbi írását 2003. 3. számunkban közöltük.

Mióta az emberi társadalmakban léteznek a hatalom valamifajta intézményesült formája, a hatalmasok segítségért és támogatásért fordultak az égiekhez. A politikai legitimitás és a túlvilági hit összefüggése ennyiben nyilvánvaló. Minden olyan világnézet, amely nyitott a transzcendens dimenziójára, rákényszeríti a hatalmat arra, hogy legitimitációját túlvilági forrásból eredeztesse. Az alábbi gondolatmenetnek azonban nem ez a közhely lesz a témája. Sokkal inkább arra keressük majd a választ, hogy miként szolgálhat ürügyül a túlvilági támaszték evilági torz, kegyetlen és emberellenes politikai konstrukciók megalkotására. Ezzel a problémakörrel kapcsolatban a következő kérdések adódnak:

— Létezik-e valamifajta természetes választóvonal az üdvösségtanokra való hagyományos hivatkozás, és a vallásosságot evilági „haszna” miatt megidéző politikai felfogásmód között?

— A politikai üdvösségtanok pusztán a hit radikalizmusát terjesztik ki a politika szférájára (ennyiben tehát „naivak”), vagy az üdvösségre való hivatkozás inkább csak keveset takaró lepel a hatalmi aspirációk elkendőzésére?

— Természetes jelenség-e az, hogy a vallás az intézményesülés egy adott fázisában az evilági hatalomhoz hasonlóan elkezd túlhatalomra törni?

— Van-e valami lényegi köze a politikai üdvösségtanként mutatkozó zsarnoki hatalomnak ahhoz a radikalizmushoz, mely az üdvösségtanokat általában jellemzi — a saját szférájukban?

Történeti példák

A kifejtés során két történeti példával fogunk foglalkozni. Először a politikai üdvösségtanok egyik látszatra meglepő esetét tárgyaljuk. Az orosz kommunizmusról lesz szó, mely ugyan ideológiája szerint ateista és vallásellenes, Nyikolaj Bergyajev értelmezése szerint azonban a keresztény vallásosság számos elemét felmutatja, s megváltástana a keresztény radikalizmus torz formájaként értelmezhető. A dolgozat második részében azt fogjuk megvizsgálni, hogy miként és milyen megfontolásokon alapulva fejlődött ki Nyugaton az állam és az egyház(ak) viszonyának

¹Az 1874-ben, arisztokrata családban született Bergyajev katonaiskolai tapasztalata után a Kijevi Egyetemen még a századforduló előtt a marxizmussal is megismerkedett. Marxista meggyőződése és ebből fakadó agitációs tevékenysége miatt száműzték Kijevből. Hamarosan azonban — Bulgakovval együtt — kiábrándul a marxizusból, és szakít a mozgalommal. Mi több, 1909-ben részt vesz azon a nagy szimpóziumon, mely az orosz ortodox egyház és vallás értelmiségi rehabilitációját szolgálta — a világháború és a kommunista forradalom kitörése előtt. A bolsevik forradalmárok a Moszkvai Egyetem filozófia professzorának nevezik ki, de csakhamar elvesztetté válik, független véleményalkotása miatt. A kommunista hatalom kétszer is bebörtönzi, majd száműzi az országból. Először Berlinben, majd Párizsban tanít filozófiát — gondolkodásmódja sok tekintetben közel kerül az ekkoriban kibontakozó francia vallásos egzisztencializmushoz.

²Az orosz kommunizmus értelme és eredete. Századvég, Budapest, 1989.

egy másik — persze szintén nem problémátlan — kapcsolódási módja. E témakörben a koraujkori szekularizáció, a reformáció és a vallásháborúk azon következményét vesszük szemügyre, amit hagyományosan az állam és az egyház elválasztásaként emlegetünk az euró-atlanti kultúrkörben. Végül egy tipikusnak mondható lengyel-katolikus gondolkodó felfogására térünk ki röviden. Czesław Miłosz nézőpontjából jól látható a keleti és a nyugati gondolkodásmód összefüggése.

II.

Nyikolaj Bergyajev Franciaországban élt orosz emigráns egzisztencialista filozófus,¹ aki külön könyvet szentel az orosz kommunizmus eredete vizsgálatának.² Ez az eszmetörténeti tanulmány, mely először németül jelent meg 1937-ben,³ megpróbálja beágyazni az orosz kommunizmust a vallásos orosz lélek történetébe. Szerinte nem kezdődött semmi gyökeresen új az orosz forradalommal, épp ellenkezőleg, az orosz néplélek évszázados dinamikájából szépen megérthető születése és kifejlődése is: „az orosz kommunizmus... nem más, mint a régi orosz messianisztikus eszme transzformációja és deformációja” (200). E messianizmus eredete az orosz állam születéséig vezethető vissza. Bergyajev az orosz népi öntudatot „az ősi pogány természeti elv, a végtelen orosz föld képéből táplálkozó őserő” és „a túlvilág felé forduló, bizánci eredetű orthodox aszkézis” konfliktusából származtatja (10). A határtalanság e két formája az orosz föld természetes hatalmasságából fakad, szemben a nyugati világ korlátok közé zárt természetével. Az „orosz lélek alapját képező vallásosság” jellemzői közé a következő tulajdonságokat sorolja Bergyajev: „a dogmatizmus, az aszketizmus, az áldozat és szenvedés tűrése a hit nevében — bármi legyen is a hit tárgya —, vágy a transzcendencia iránt...” (11). A vallásos hevület gyakran csap át e lélekben társadalmi irányba. Az orosz, ha hisz, apokaliptikus hitű, ha nem hisz, nihilista — e két tudatforma Bergyajev szerint ugyanazon érzület kétféle megnyilvánulási formája. A messianisztikus hit politikai vetülete történelmileg a Moszkvai Birodalom, ahol a vallás és a nemzetiség oly szorosan összekapcsolódott: „a messianisztikus szemlélet is éppoly jellemző az orthodoxiára, akárcsak a judaizmusra” (12). Nem véletlen, hogy Rettenetes Iván sem pusztán az államot akarta kormányozni, hanem igazi törekvése a „lélek megváltása” (12).

Az ortodoxián belüli vallásos szkizmának azért tulajdonít jelentőséget Bergyajev (a reformációhoz hasonlóan), mert a protestantizmussal párhuzamosan kibontakozó vallási kritika lényege az volt, hogy az Antikrisztus egyszerre szállta meg az egyházat és az államot. Az Antikrisztus történeti megtestesülése a néplélek szerint maga Nagy Péter volt, aki nem egyszerűen forradalmár, hanem bolsevik típusú forradalmár volt. Ő volt az, aki az egyházat teljességgel az állam hatalma alá vetette. Tanulságos,

³Oroszul csak 1955-ben, magyarul pedig 1989-ben került publikálásra. A magyar fordítás megjelenése is azt mutatja, hogy a kelet-európai rendszerváltó értelmiség számára milyen fontos lehetett e mű.

ahogy a felvilágosult uralkodót mintegy Lenin előképeként látatja velünk a szerző: „Mindkét esetben ugyanaz a durvaság és erőszak tapasztalható”, „fönt eldöntött elveket kényszerítenek rá a népre; megtörnek egy szerves fejlődésvonalat, s megtagadják a hagyományokat... ugyanolyan erőszakosan és radikálisan akarják megváltoztatni a civilizáció típusát” (16).

Bergyajev értelmezésében Péter a nyugati felvilágosodás hatása alá került. A 18. századi francia befolyás Voltaire írásaiban és a szabadkőművesség terjedő hálózatában érhető tetten. Ám e kulturális kölcsönzés nem érintette meg a népet, mely tovább élte szokásos hétköznapijait. Így alakult ki az orosz társadalom végzetes megosztottsága — az arisztokrácia nyugati eszméken nevelkedett, a nép viszont őrizte egyszerű hagyományait. A Nyugat érintése csak a felszínen érződött: a mélyben a szlavofília maradt az uralkodó érzés. A reformok nem érintették az orosz nép hagyományos életformáját. Ennek szerves részét képezték a fájdalmak és a szenvedések, melyeknek elviseléséhez oly fontos segítséget nyújtott a hagyományos orosz vallásosság. Az értelmiség már nem értette e lelket, legfeljebb érezte: számára valami megfoghatatlan, misztikus mélység leledzett az egyszerű ember belső életében. A gazdagok a modern nyugati civilizáció terjedésével vallásos hitüket is elvesztették.

A 19. századra általánossá vált válsághangulatnak fontos összetevője volt a vallásos hit széleskörű megingása. Bergyajev szerint az orosz nép elfogadó és minden ellen lázadó, önsorsrontó ketőssége sajátos helyzetet eredményezett. A spirituális kétarcúság és a lélek vallásos érzülete miatt a gazda(g)ság nem töltött be olyan szerepet az ország közgondolkodásában, mint Nyugaton — Oroszország a 19. századig nem vált burzsoá országgá.

III.

Bergyajev Dosztojevszkijről

Bergyajev történetének következő felidézett szakasza Dosztojevszkij (és Tolsztoj) vallási és politikai felfogását elemzi. Szerinte a nyugati felvilágosodás épp ellenkező hatást váltott ki Oroszországban, mint születése helyén (Nyugaton). Míg Európában a felvilágosodás — ideáltipikusan — egy fix mércékkel meghatározott rendet szült, „az orosz kultúra és civilizáció éppen hogy megsemmisítette a normákat, lerombolta a határokat, szabadjára engedte a forradalom energiáját” (94). E dinamika szülte szerinte Dosztojevszkij és Tolsztoj munkásságát. Dosztojevszkij dionüszoszi lélek (Nietzsche kortársa), aki azonban igen erős profetikus elhivatottsággal is rendelkezik. A konzervativizmus profétája. Tolsztoj viszont Bergyajev szerint anarchista és nihilista.

Dosztojevszkij forradalmár — mégpedig (értelmiségiként) a lélek forradalmára. Krisztusi szocialista, aki egy „teokratikus utópiát” hirdetett meg, „mely tagadja a régi világot, az államot, a polgári rendet” (96). Ez az utópia tehát mindent felforgat — a

lélek békéjét keresve: „Dosztojevszkij a szellem kommunizmusát hirdette meg...” (96).

Bergyajev Tolsztojról

⁴Ez a kérdés párhuzamba állítható azzal a kérdéssel, melyet Lukács György tett fel *Az ész trónfosztása* című könyvében arra vonatkozólag, hogy miként vezethető vissza a német náciizmus „forradalmárainak” gondolkodása a klasszikus német filozófiához. Mindkét gondolatmenet lényege, hogy a szellemi forradalom és az anyagi formát öltött forradalom viszonyát próbálja — kifinomultabban, vagy ideologikusabban — értelmezni.

A kommunizmus mint „vallás”

Hasonlóan radikális Bergyajev olvasatában Tolsztoj megoldási javaslata. Tolsztoj ugyan nem forradalmár — hanem egyszerűen maga a forradalom: „a világrend igazságtalanságának leleplezője, anarchista és nihilista” (95). A politika világának elvetése Tolsztojnál előfeltétele Isten követésének: „ellenéz mindenfajta államrendet”. Bár szemben áll a kommunizmussal, mégis a kommunizmus előfutárának számít: tagadja a múltat, a történelmi tradíciókat, a régi kultúrát, az egyházat, az államot, minden gazdasági és társadalmi egyenlőtlenséget...” (95).

Dosztojevszkij és Tolsztoj is — ki-ki a maga vérmérséklete szerint — az orosz múlt vallásos ihlet vezérelte megtagadójaként jelenik meg Bergyajev történetében. Szerinte a két író tulajdonképpen az orosz értelmiségi két paradigmátikus típusát képviseli — a messianisztikus és a nihilista lázadót. Mindkettő közös jellemzője, hogy metafizikus alapon vetik el a fennálló társadalmi-politikai-kulturális világot. Egyúttal előképei is ők a bolsevik forradalmár értelmiségi típusának, aki igaza biztos tudatában — vagyis az általában vett Igazság nevében — pusztít és rombol.

Végül Bergyajev a leninisták által véghezvitt orosz forradalom tanulságait próbálja összegezni. Arra kíváncsi, hogy az a forró hevület, amely mintegy megszállta a politikai forradalmárokat, mielőtt a Jó nevében pusztítani kezdtek, mennyiben és miért hasonlítható a vallás forradalmárainak lelki beállítódásához. Más szóval, hogy milyen — egyenes vagy görbe — út vezet Dosztojevszkij és Tolsztoj lelki forradalmától — akár az orosz vallásból-cselőkn, Szolovjovon és Merezskovszkijon keresztül — az orosz politikai forradalmárokig.⁴

Rögtön a fejezet elején világossá teszi: „A kommunizmus nem társadalmi rendszerként, hanem vallásként küzd minden más vallás, legfőképp pedig a kereszténység ellen. Egyeduralomra tör: föl akarja váltani a kereszténységet, s arra törekszik, hogy az emberi lélek összes vallási szükségletét egyedül elégítse ki, s egyedül töltsse ki értelemmel az életet.” Ez a Bergyajev által adott jellemzés megegyezik azzal a népi bölcsességgel, melyre a baloldali totalitarizmusok által uralt országok hívő polgárai jutottak, amikor megpróbálták megérteni az őket elnyomó rendszereket. Hiába voltak oly tiszteletre méltóak a szocialisztikus eszmék (köztük olyanok, mint az egyenlőség, az igazságosság, a szegények felszabadítása, melyek maguk is egyértelműen a keresztény tanításból származtak), az a dühödött vakhit, amellyel végrehajtásán ügyködtek, tökéletesen megrontotta az eredeti eszméket. A kommunisztikus hit hívei a kereszténység terjesztésének korai és civilizálatlan módszereit alkalmazták — a 20. században, a népiirtás és a tömeggyilkosság modern technikai vívmányait is felhasználva. A kommunisták elvakult gyűlöletét

és embertelenségét azzal magyarázza Bergyajev, hogy a vallási energiát egy olyan területen engedték érvényesülni, mely attól tökéletesen idegen egyébként. „A kommunisták (...) egész tevékenységüket a vallásos energia átválthatóságára alapozzák, azaz arra, hogy e vallásos energia más, nem vallásos tárgyra is átvihető” (182). Vagyis a politika és a teológia területét, az állam és az egyház felségvizeit, a hit és a közjóért való cselekvés szféráját összekeverik: „a politikát az orthodoxia jegyében értelmezik”, „az állam egyházként funkcionál” (180). Ezért hasonlítja a középkori teokráciához mind a szovjet világot, mind a hitleri harmadik birodalmat a szerző: „Az egyház funkciója tehát az államra száll. A kommunista hatalom is igyekszik gondoskodni alattvalói lelkének megváltásáról...” (181).

Ha összegezni akarjuk Bergyajev történetének tanulságait, azt mondhatjuk: fontos általános tanulságokat is megfogalmaz a 20. századi totalitarizmusok és a vallás viszonyáról. Am sajátos módon nem él a kritikai elemzés során egy számára oly fontos fogalommal, a szabadság kategóriájával. Írásom második felében arra teszek kísérletet, hogy a vallás és a szabadság fogalmának viszonyát elemezve értelmezzem a vallásos hit és a világi hatalom viszonyát, mindkettő veszélyeire is figyelemmel.

IV.

Az orosz történelem tapasztalata arról, hogy a politikában megjelenő vallási hevület miként csap át zsarnokságba, nyilván nem előzmény nélküli: Európában már korábban, több formában is lezajlott valami hasonló. Ezek közül most az angol tapasztalatra térünk ki.

A szigetországban a 17. században lezajlott egy ijesztő társadalmi felfordulást hozó, vallási indítékú polgárháború, melynek tanulságait hamar megfogalmazták az angol politikai gondolkodók. Ezek közé tartozik az egyház és az állam feladat- és jogkörét határozottan elválasztó liberális tanítás.

Hősünk e fejezetben egy Lord Acton nevű 19. századi angol történész lesz. Lord Actont két jelzővel szokták illetni: liberális és katolikus. Lord Acton liberalizmusa azt jelenti, hogy gondolkodásában kitüntetett értéként szerepel az ember szabadsága.⁵ Katolicizmusa pedig annyit tesz, hogy nem pusztán egy álláspont az övé a sok közül Egyház és Állam viszonyáról, hanem olyan álláspont ez, amely a katolikus gondolati hagyomány felől veszi szemügyre e kétféle társulási mód viszonyát.

A vallásos gondolkodás alapvető sajátosságának tartja Acton, hogy „helytől és időtől elvonatkoztatott”.⁶ E sajátos meghatározottságából viszont eleve az következik, hogy „a politikában doktriner gondolkodásra vezet” (602). A vallás az embert az örökkévalóval szembesíti, a politika világa viszont az itt és most adódó helyzettel ütközteti. A vallásos mentalitásra jellemző doktriner gondolkodásnak természetes következménye Acton

⁵Hogy nem egy pusztán gyakorlati értelmű politikai szabadságfogalomról van szó Actonnál, amely teljességgel idegen lenne az előző fejezet kontextusától, azt egy — talán meglepő — utalással szeretném alátámasztani. Török Endre, aki talán legelmélyültebben foglalkozott az orosz vallásbölcseleti hagyomány gondolati értelmezésével, maga is a szabadság fogalmát állította vizsgálódásai középpontjába.

Lord Acton

⁶E fejezet gondolatmenetét Actonnak az egyház témakörére vonatkozó elegyes feljegyzései alapján építem fel. John Emerich Edward Dalberg-Acton, First Baron Acton: *Essays in Religion, Politics, and Morality.* (Szerk. J. Rufus Fears.) Liberty Classics, Indianapolis, 1988, III. kötet, Church, 602–619.

szerint, hogy „nincs olyan bűn, amit ne lett volna kész az ember elkövetni, ha azt gondolta, ezzel vallásos célokat szolgálhat”. Mindez azért különösen veszélyes, mert „minden vallásnak van valamilyen politikai irányultsága vagy tendenciája” (uo.).

De milyen kapcsolat áll fenn vallás és politika között? A korai egyházat elemezve kifejti, szerinte a vallást „meghitt kapcsolat fűzi a társadalom egész szövetéhez” (604). Végző soron minden nemzet identitásának fontos része vallása. Ezért van az, hogy egy társadalmon belül a vallás iránti tolerancia, s vele együtt a vallás sokfélesége csak a társadalom fejlődésének kései szakaszán jelenhet meg, amikor már a politikai közösség identitását nem fenyegeti a vallás(ok)hoz fűződő viszonyának változása.

A vallás és a társadalom közötti kapcsolat szorossága, úgy tűnik, tocqueville-i gondolat Actonnál. Másfelől mintha Gibbon történetét írná újra, amikor a rómaiak vallásosságát elemzi, s azt próbálja megfejtetni, hogyan volt képes az uralkodó nemzet hagyományos vallásosságát kiszorítani a kereszténység. Szerinte ez csak akkor következhetett be, amikor a Római Birodalom már elgyengült, hitét pedig aláásta a filozófia és a kétely szelleme. S mi volt a kereszténység győzelmének a titka? Nem a világi hatalomtól elnyert támogatás! Sokkal inkább az a tény, hogy „az atyák a szabadság eszméjére hivatkoztak” (606). Csak az ágostoni morálfilozófiával szorult egy időre háttérbe a korai kereszténység felszabadító üzenete. De a szabadság története megállíthatatlan. A középkori egyház szerepe e fejlődés során annak felismerése, hogy „a hatalmat korlátozni kell”, s hogy „a kormányzó hatalomnak el kell válnia az ellenőrző hatalomtól” (607). A világi és az egyházi hatalom középkori vetélkedése a kétféle hatalomgyakorlási mód fogalmi megkülönböztetésére tudta rávezetni az európai embert. Másfelől viszont az inkvizíció szégyenletes gyakorlata azt mutatta meg számára, hogy egy olyan eszköztárral rendelkező kormányzat, mint az inkvizícióé, szükségszerűen abszolút hatalmat fog kiépíteni. Acton szerint az inkvizíció a kormányzásról, az engedelmességről, az alávetettségről, nem pedig eszmékről és tanításokról szól. Nem más tehát, mint hatalmi eszköz, s az az eretnokség, amit üldöz, a vallásszabadság eretnoksége. Szerinte az inkvizíció abban tévedett, hogy azt hitte, erőszakkal is hatni tud az emberek lelkiismeretére. Pedig az erőszak a szabadság hiánya, és szabadság hiányában a lelkiismeret nem működőképes. De nemcsak intellektuális hibáról van szó: az inkvizíció morális bűn is. E gondolatokat érdemes lesz még alább összevetni Dosztojevszkij mondandójával a híres Nagy Inkvizítor jelentben.

Acton története a középkort követően eljut lassan az állam és az egyház viszonyának elvi tisztázásához. Szerinte e viszony kétféleképp lehet hibás: az államot az egyháztól sem elválasztani, sem azzal egybekapcsolni nem szabad. „Az igazi szabadság feltétele nem az elválasztás, hanem az állam és az egyház

megkülönböztetett és egymásnak megfelelő, de folyamatos működése és egymásra való visszahatása” (611). Egy másik helyen ugyanezt a gondolatot a következőképp fejti ki: „Az állam és az egyház elválasztása szükséges a szabadsághoz. Ha egyesülnek, az állam intoleráns. Ha teljesen szétválnak, az egyház intoleráns. Egymásra hatásuk szükséges” (617).

Hogy miért volt szükség a két társaság megkülönböztetésére? „Az erőnek erővel kell szembeszólnie. Az az erő, amely képes ellenállni a kormányzati hatalomnak, a közvélemény. Az egyház biztosította ezt az erőt, ez vezette és tette az államtól függetlenné... Az egyház volt a Nyugat egyetlen hatalma, amely ilyesmire képes lehetett” (611–2).

Az egyházi és a világi hatalom rivalizálásának gyümölcse pedig a szabadság: „a vallás szülte a szabadságot — a hatalmi egyensúly révén” (612). Az állam autoritásának korlátozásával a szabadság ügyét mozdította elő az egyház. Bár már az egyház — intézményei révén — korábban is magában hordozta a szabadság számos jegyét (többek közt a választás, a képviselő, az egyenlőség vagy a hagyomány elvét), az az autoritás, melyre törekedett, természetét illetően maga nem különbözött a világi hatalomtól. Az egyház ugyanolyan abszolút intézmény volt története ezen szakaszában, mint ellenlábasa. Kettősük mégis a szabadságot alapozta meg.

Az említett elegyes feljegyzések végül az egyház modern világban elfoglalt helyére kérdeznak rá, s a tolerancia gondolatát elemzik. Acton szerint a modern világ politikai fogalmai nem összeegyeztethetők a katolikus egyházeival. Különösképp jól látszik ez szerinte a szabadság fogalmával kapcsolatban. A katolikus szabadságfogalom ugyanis nem azt jelenti, hogy képesek vagyunk azt tenni, amit szeretnénk, hanem „annak jogát, hogy képesek legyünk azt tenni, amit meg kell tennünk”. Ennyiben elveti a katolicizmus mind a modern, mint az antik állam elméletét. Különösen figyelemreméltó, hogy Acton szerint a modern demokratikus állam (csakúgy, bár más okból, mint a 16–18. századi abszolút állam) nem kedvez a katolikus szabadság fogalomnak. A népfeltség elve ugyanis az államot mindenhatóvá teszi az egyén fölött, a (rousseau-i) általános akarat nevében. A katolicizmus azonban szerinte nem fogad el semmilyen hatalmat, amely felette állna a lélek üdvözülésének. Ám a lélek üdvözülésének támogatására az egyház sem a politika színpadán keresi a megoldásokat.

Világos, hogy Acton gondolkodását egyszerre két forrás is gazdagítja. Egyfelől az angol polgárháború után megszületett belátást osztja, mely szerint a „vallási rajongás” — lásd például Hume irtózását e pszichológiai jelenségtől⁷ — szükségszerűen politikai zsarnoksághoz vezet. A Rómával való szakítás 16. századi traumájától egyenes út vezetett a szigetországban a „pápis-ták” elleni küzdelem fegyveres formájához, a 17. századi polgárháborúhoz. Az erős puritán hite által tüzelt Oliver Cromwell

Az egyház a modern világban

⁷Például *A babonáságról és a rajongásról* című esszéjében, in: *Dávid Hume összes esszéi* I-II. (Ford. Takács Péter.) Atlantisz, Budapest, 1992, I. kötet, 80–85.

saját magát Dürer keresztes lovagjának páncéljában látta, aki hitét a harc vállalása árán is kész megvédelmezni. A polgárháború pusztítása viszont a közvéleményt egyszer és mindenkorra elijesztette a vallásos rajongás és (a katolicizmussal asszociált) babonáság társadalomra veszélyes túlzásaitól. Így fejlődött ki a britek között a 18. századra a vallási tolerancia és pluralizmus ciceroniánus alapú elképzelése, melynek alaptézise a világi és az egyházi hatalom intézményes elválasztása. A hívő Acton gondolkodásában ez a (katolicizmussal történeti okokból szembenálló) brit önmérséklet jól összeegyeztethető volt a szabadság katolikus elképzelésével. Mint sok tekintetben hátrányt szenvedő kisebbségi katolikus, meggyőződéssel vallotta, hogy „a kötelező vallás erőtlén morális motivációként. De az elnyomott vallásosság nem erőtlén. Ellenkezőleg, sokkal hatékonyabb, mint a győzedelmes vallás, melyet az államok tartanak fenn” (617–8).

Acton és Bergyajev

Ez a viszony állam és vallás között tökéletes ellentéte a Bergyajev által diagnosztizált orosz hagyománynak. Acton történelmileg megalapozott célja egyház és állam elválasztásának és együttműködésének intézményes biztosítása, az orosz lélek viszont történelmileg kialakult „vallási rajongása” a vallás által próbálja átszellemíteni, „feltámasztani” vagy „megtériteni” az államot — még Bergyajev saját koncepciójában is. Az angolszász hagyomány veszélye a vallásos érzület és szellemiség végleges háttérbe szorulása — a teljes szekularizáció. Az orosz hagyományé a vallásos rajongás végleges elszabadulása a politika szférájában — a zsarnokság. Kérdés az, hogy van e középút?

V.

A két pólus között valahol félúton áll a lengyel katolicizmus öröksége. Ez a hagyomány a nép szláv eredete és identitása révén erősen kötődik a keleti szláv kultúrához, ám vallási hagyománya és magas kultúrája része Közép-Európának, s azon keresztül a Nyugat hagyományának. Ráadásul a lengyel tapasztalatnak fontos része az orosz elnyomás, mely a második világháborúban egyszerre jelent meg a német megszállással, de a náciizmus bukása után is tovább folytatódott. A lengyel katolicizmus ezért szorosan kapcsolódik a szabadság politikai és egyben metafizikai kérdéséhez is.

Czesław Miłosz

A lengyel értelmiség, mely túlnyomórészt mind a mai napig őrzi katolikus hitét, egyszerre tudja távolságtartó módon és beleérzéssel elemezni azt az orosz vallásos politikát, mely Bergyajev könyvének témája volt. Jó példa erre a gondolkodásmódra Czesław Miłosz. A Nobel-díjas költő valósággal megtestesíti azt a lengyel értelmiségi típust, amelyik a Kelet és a Nyugat kettős kötésében vált oly lenyűgözően kulturálttá és erkölcsössé, tudta megőrizni hitét és azzal együtt józan ítélőképességét — miközben maga sem mentes minden tekintetben az utópizmustól és (különös együttállás ez) a katasztrofizmustól sem.

⁸In: *Az Antikrisztus halála. Lengyel esszék Dosztojevszkijről.* Napkút Kiadó, Budapest, 2004, 17–33. (Ford. Körner Gábor.)

Dosztojevszkij és Sartre

⁹A felvilágosodás és a vallásos rajongásból fakadó forradalmi terror dialektikáját Thomas Mann mutatta meg szépen Settembini, és a Dosztojevszkijért rajongó Lukácsról mintázott Naphta kettősében, *A varázshegyben*, mely az orosz forradalommal egy időben született.

¹⁰Ny. Bergyajev: *Az orosz forradalom démonai.*

Vallásos jellegű politikai cselekvéskényszer

Miłosz fiatalságából nem hiányzott a lázadás az öröklött hit ellen, maga is átesett a Dosztojevszjij hősök intellektuális betegségén, amelyről oly meggyőzően ír *Dosztojevszkij és Sartre* című esszéjében.⁸ Baloldali beállítottságú ifjú költő, aki a spengleri fogantatású katasztrófizmus próféciaját hirdeti, s csakugyan szembesül a földi pokollal — először a náciizmus és a holokauszt élő valóságával, majd pedig a kommunizmus mételyével. Baloldali világszemlélete ugyan egy ideig a kommunisták karjai közé kergeti, ám az ötvenes évek legelején kiábrándul, s megírja *A rabul ejtett értelem* című alapművét, mely a kommunizmusnak az értelmiség felett gyakorolt varázshatalmát leplezi le megdöbbentő erővel. Amerikába emigrál, és a legnagyobb költők sorába emelkedik. Ám szembesül az amerikai életmód sajátosságaival. Meghalni mindenesetre hazatér Krakkóba, mert élete végén megadatik neki az, hogy saját hazájában is megtapasztalhatja a szabadságot.

Miłosz a *Dosztojevszkij és Sartre* című esszéjében igen tömören, mégis nagyon árnyaltan reflektál a Bergyajev által adott orosz értelmiség- és forradalom-kritikára. Dosztojevszkijt olyan művészként jellemzi, akit az (orosz) állam témája kiemelten foglalkoztatott. Szerinte Dosztojevszkij egyszerre szocialista és autoriter gondolkodásának témája az a kérdés, hogy mi történik akkor, ha a nyugati felvilágosodás (Voltaire és a francia forradalom) eszméi annyira megfertőzik az orosz értelmiséget, hogy forradalmat robbantanak ki.⁹ Dosztojevszkij ebben az olvasatban azt ismeri fel, hogy az ateizmus törvényszerűen forradalomhoz vezet. Miłosz szerint XVI. Lajos lefejezése azért jelentős történelmi dátum, mert „ezzel ért véget az azon az általános meggyőződésen alapuló rend, miszerint a király Isten kegyelméből uralkodik, az alatta lévők pedig az ő meghatalmazásából uralkodnak” (21). Ha „Isten halott”, az ember kíván helyére lépni. Dosztojevszkij azt a harcot mutatja be, amely a „szent” Oroszország és hitehagyott értelmisége között zajlik. Autoriter szocializmusa igazából az orosz nép melletti elkötelezettségét jelenti. Miłosz azt is megmutatja, hogyan vezet az út Dosztojevszkijtől a századelő orosz filozófiáján keresztül Lunacsarszkijig: „az októberi orosz forradalom első oktatásügyi komisszára rajongott az *Örödögökért*” (23). Miłosz itt maga is Bergyajevhez fordul, aki kimutatta, hogy „az orosz forradalmiság metafizikai és vallási természetű, nem pedig politikai vagy társadalmi fenomén”¹⁰ (23). A vallási és társadalmi kiábrándultság, a hitként megélt ateizmus vezet el az orosz értelmiséget a forradalmi agresszióig.

Miłosz szerint ez az összefüggés a vallásos hit elapadása, s egy azt pótló vallásos jellegű politikai cselekvéskényszer között megjelenik a 20. századi nyugati értelmiség körében. Egyfajta intellektuális hagymáz vesz erőt az értelmiségieken, melynek legmeglepőbb vonása politikai állásfoglalásaik „szokatlan hevessége”. (Miłosz kifejezése itt nyilvánvalóan visszautal az angolszász

hagyomány rajongás-fogalmára.) A lengyel költő Sartre-t tekinti e típus legkézzelfoghatóbb példájának. Gondosan kimutatja az eszmetörténeti összefüggést ezen értelmiségi típus és az orosz vallásos politikai rajongás között: „az 1930-as években az orosz Alexandre Kojève (Kozsevnyikov) révén Franciaországban divatosá vált hegelianizmus hátterében, amely döntő hatással van Sartre-ra, már ott van Raszkolnyikov elmélete a nagy emberekről, akiknek a történelem megbocsát, ha az ő szolgálatában cselekszenek” (25).

Sartre alakja

Sartre hiperaktív és csapongó politikai radikalizmusa mögött pedig kimutatja azt a „belső ürességet”, mely Ivan Karamazov, a „hatalmas filozófus” kiábrándulása Istenből, s mely az ateista vallásos dühét hívja elő a kései utódból is. *A lét és a semmi* (1943) szerzője értelmetlennek találja az emberen kívüli világot — a többiekben pedig magát a poklot fedezi fel. Ebből a filozófiából eltűnt a keresztény metafizika és a keresztény társadalmi tanítás — helyét az erkölcsi-politikai messianizmus veszi át — a világfelforgató értelmiségi kiválasztottság-tudata. A hatvanas-hetvenes évek terrorista csoportjai és Dosztojevszkij hősei között vont párhuzamot húzza alá az a nagyon erős tétel, amely kimondja: „a terrorizmust Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse és más filozófusok írásai alapozták meg” (29). Az erkölcsi alapon elkövetett erkölcstelenség forrása az a tévhit, amelynek vallásos elkötelezettséggel hódol az értelmiség. A 20. században csakugyan eljött a dosztojevszkiji Antikrisztus, mely a lengyel olvasatban „a keresztény szabadság ideologikus redukciója”.¹¹ Nem meglepő, hogy Miłosz a Nagy Inkvizitor negatív utópiájával zárja esszéjét — azzal a platóni mítosszal, mely félelmetes pontossággal jósolta meg a valláshoz hasonló evilági hatalomgyakorlást a modernitásban. A Dosztojevszkij által vallásos rajongással ócsárolt nyugati értelmiség negatív hite (pontosabban gnózisa) szerint a Természeten a „nemlét hatalmas szelleme” uralkodik, s „aki kormányozni akarja az embereket, kénytelen úgy dönteni, ahogy a Nagy Inkvizitor: együtt kell működnie a gonosszal” (33).

¹¹Ryszard Przybylski
kifejezése, in:
Az Antikrisztus halála,
79–84. 79.

Hit és politika

Miłosz története végsőkéig kiábrándult. A politikába tévedt kiábrándult értelmiségi vallásos bódulatának ábrázolásán keresztül az európai eszmetörténet nagy paradoxonára mutat rá. A zsarnokságok ellen szavát felemelő felvilágosult gondolkodás maga teremti meg egy még elvetemültebb zsarnokság feltételeit. Az isteni legitimitációt nélkülöző hatalom csakugyan Antikrisztusként kezd működni, s legitimitációját a vallásos hitét veszített értelmiség szolgáltatja — vallásos odaadással. Ennek a pusztító látomásnak csak a rajongástól, vagyis a politikai céloktól megszabadított hit, s a vallástól (vagyis a radikalizmustól) megszabadított politika kettősége lehet ellensúlya. Nem véletlen, hogy a lengyel katolicizmus hagyományán nevelkedett II. János Pál pápa egyszerre emelte fel szavát a politikai totalitarizmusok és a Nyugat hitevesztettségé ellen. A katolicizmusban pedig a szabadság hitét mutatta fel.

A film üdvösségajánlata

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS

1963-ban született, a PPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatója. Legutóbbi írását 2004. 3. számunkban közzöltük.

A bizonyosságról való gondolkodás az értelmesség, végelemzésben az élet értelmességének kérdését érinti, ami az üdvösségfogalom irányába (is) vezetheti a reflexiót. Az élet egészét érintő kérdésesség a valóság különböző szeleteit, az emberi nem, a társadalmiság, a személyes élet teljes vonatkozási rendszerét érinti. A művészet mint értelemadó rendszer saját beszédmódján szól e kérdésességről — alkotásai révén beavatkozik, részt vesz szellemi küzdelmeinkben. Egyik munkájában Franz-Xaver Kaufmann lényegi kérdéseket szegez az embernek, annak értelem- és jelentésadó képességét vizsgálva. Néhány, az élet egészével kapcsolatos problémát jelez, amelyeket illetően a művészetnek is valamiféle elhatározásra kell jutnia akár az ábrázolás, akár a kifejezés vonatkozásában. Szerinte ilyen az indulatkötöttségek, vagy a félelemküzdelek; a hétköznapokon kívüli cselekvések irányítása; az esetlegesség-feldolgozás terhe; a közösségképzés és szociális integráció legitimációja; az értelemalapítás és a világ „kozmoszá” formálása; valamint az adott társadalmi viszonyoktól való eltávolodás problémája.¹ Mindegyik kérdés sajátos vizsgálatot igényelne, véleményünk szerint azonban az egész kérdésköteg az istenkérdés pszichológiai, szociológiai, kozmológiai leképeződése, ezért kellő távolságtartással az említett problematikák mindegyikét bevonhatnánk mostani vizsgálódásunk menetébe, hogy árnyalják, elmélyítsék annak eleve előttünk álló kérdésességét. Most mégis csak az értelemadás; másképpen feltéve — a bizonyosság-kérdés; kissé átalakítva — az üdvösségkérdés irányába tájékozódunk.² Az üdvösség a zsidó-keresztény hagyomány szerint istenközelséget jelent, ami részesíti az embert Isten jelenlétének immanens és transzcendens jelenlétével. Mivel a fogalom vallási-teológiai megalapozottságú, amennyiben nem akarjuk a fogalom tartalmi körét túlterhelni, maradjunk e zsidó-keresztény fogalom jelentéstartományának közelében. A film értelemkereső munkájában találkozik a vallási-teológiai természetű kérdésességgel. Nem állítjuk, hogy ez lenne legfőbb találkozási pontja, de azt igen, hogy ez az egyik legfontosabb területe annak a senkiföldjének, amelyen mindannyian, a filmkészítők és a filmnézők is vándorolunk Isten végső jelenléte felé. A filmművészet üdvösségközvetítő vagy e közvetítést elvető kísérleteit már eleve a rahneri, előzetesen megfogalmazott világ-egész értelmeződéseként (is) tekintjük.³ Azt vizsgáljuk, hogy a film mint művészet, a filmművész mint alkotó milyen vonatkozási pontok mentén szem-

¹F.-X. Kaufmann: *Auf der Suche nach Erben der Christenheit*. In: *Uö: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen, 1989, 70skk.

Értelemadás — üdvösségkérdés

²A kérdésről bővebben I. Kirsner: *Erlösung im Film. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen*. Stuttgart – Berlin – Köln, 1996.

³Vö. K. Rahner: *A hit alapjai*. (Ford. Endreffy Zoltán.) Szent István Társulat, Budapest, 1983, 61–109.

**Film és
bizonyosságigény**

besül az előbb jelzett problematikával — kérdéseiben válaszokat keresve, azokat elutasítva. A matematikai, fizikai, majd az ezeket irigységgel követő szellemtudományi, társadalomtudományi egzakttság csak egy bizonyos pontig képes saját illetékességi területén belül maradni. Tekintsünk csak a film 110 évének utolsó évtizedeire: a film (is) az elmúlt század első felében pontosan e területek (egzaktságain) túl kezdett tájékozódni, és az irányzatok, mozgalmak, stílustörténeti korszakok burjánzó sokféleségével próbált „utánamenni” az előbbieken jelzett kérdésességnek. Mi történt akkor, amikor a rendező rádöbbsent arra, hogy a természettudományok bizonyosságkritériumának nem tud eleget tenni? Úgy tűnt, hogy valamiféle külső (technikai) és belső (szakmai, intellektuális) haladás majd meghozza a teremtett valóság teljes emancipációját. Azonban még a teremtett valóság is folyton kicsúszott a tények túl szellősre, érzéketlenre beállított mátrixából. Talán le kellett mondania a művésznek a kérdésesség megválaszolására irányuló igényéről? Ez az igény viszont nem akarás, vagy nem-akarás kérdése: időtlen szomjúságunk erősebb minden aktuális jóllakottságunknál. A rendezőnek talán éppen arról a reményéről, önhittségéről kellett lemondania, ami a (tőle és foglalatosságától lényegileg idegen, mert egzakt) természettudományos bizonyosság iránti irigységéből⁴ táplálkozott? A kérdések megválaszolatlanok maradtak, de a bizonyosságigény tovább kérte a magáét, miközben világos lett, hogy a természettudomány által kínált bizonyosságkritérium még a természettudományos beszédmódon belül is helyi értékű, jelentőségű. A bizonyosságigény megválaszolását kimódoló kritériumról mint igényről való lemondás nem lehetett könnyű a rendező számára, hiszen (épp hogy csak): „a modernizmus hozta meg Európa-szerte a film számára az elismert hatalom és dicsőség glóriáját. Azt a kivételes, jószerint tünékeny pillanatot (nap- és pünkösd királyságét), mikor funkció és forma egy átfogó ars poetica rendjében szerencsésen találkozott, az újítás élharcosává avatva a legfiatalabb, hetedik művészetet. E kegyelmi pillanat fénye vonzotta magához a többi művészet, sőt a humanista tudományok figyelmét is. Ez volt a kor, mikor egy rövid életszakasz idejére a (művész)film termékeny példájává válhatott brechti, barthes-i, freudista-lacani, althausseri, levi-strausszi, foucault-i, feminista elméleteknek.”⁵ Még meg sem szerezte az áhított bizonyosságot, már el is veszítette — reményei beteljesületleneknek bizonyultak. A lemondás nemcsak azt jelentette, hogy a művésznek jórészt le kellett mondania a bizonyosságigényből származó kérdésesség megválaszolására tett direkt kísérleteiről, hanem azt is, hogy e lemondás mellett, épp e lemondással szemben tudatosítania kellett önmaga számára az előbbi bizonyosságigény folyamatosan ólálkodó, kínzó, tagadhatatlan jelenlétét. Igényét arra, hogy értse, megértse önmagát és világát. Paradox helyzet állt elő: a művész mindent kell, hogy akarjon, ugyanakkor önkorlátozást is kell tanúsíta-

⁴Vö. Pilinszky János: *A teremtő képzelet sorsa korunkban*. In: Uő: *Kráter*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1976, 107.

**A bizonyosságigény
folytonos jelenléte**

⁵Bíró Yvette: *A rendetlenség rendje*. Filum, Budapest, 1996, 100–101.

⁶T. Elsaesser: *A német új film.* (Ford. Dobay Ádám et al.) Palatinus, Budapest, 2004, 377.

Művészet és világ-egész

⁷Bövebben tölem (L. K. Á.): *Jegyzet egy passióról.* Iskolakultúra, 2004/6–7. 186–190.

⁸B. Brinkmann-Schaeffer: *Kino statt Kirche? Zur Erforschung der sinngewährenden und religionsbildenden Kraft populärer zeitgenössischer Filme.* Rheinbach, 2000, 196.

⁹M. Heidegger: *A filozófia vége és a gondolkodás feladata.* In: Uő: *...költőien lakozik az ember...".* (Vál. és szerk. Pongrácz Tibor.) Budapest – Szeged, 1994, 255–277.

Kérdésesség és remény

nia. Közben, szinte észrevétlenül a film lemaradt, „a film elbukott a televízióval szemben, ahogy a televízió épp most bukik el a digitális információval szemben. A film szerelmesei közül sokan sajnálkoznak ezen átalakulás és átírás miatt...”⁶

A művészet olyan értelemadó rendszerként tételezi önmagát, amelyik akarva-akaratlanul (lényegéből következően) arra van kényszerítve, hogy a világ-egész értelmére vonatkozóan műalkotásokban megtestesülő kijelentéseket (vagy hallgatásokat, elhallgatásokat) tegyen — ebben is azonosul két másik beszédmód, a filozófia és a vallás radikális kijelentés-igényével. Kényszerítve van arra, (ahogyan a filozófia és a vallás is) hogy „igényt tartson” az „egész” valóságra. Ezen értelem-kényszer szerves része az üdvösségmotívum, ami különböző (esetünkben a zsidó-keresztény) mítoszok radikalitásigényéből származik, és ami mindig kimutatja a foga fehérjét: folyamatosan azzal fenyegeti a művészetet, hogy kijelentéseivel, kompakt, egyetemesnek kijelentett dogmaival felfalja azt.⁷ A művésznek reményben formálódó személylé kellett válnia, mert be kellett látnia, „nem a mítoszok és legendák, nem az elavult vallás modelljei segítenek a »valós életben«, hanem a »valós« ember nagyra törő, felelősséggel bíró, kötelességet vállaló cselekvése.”⁸ Kényszerítve van azért is, mert a filozófia folyamatosan élet nélküli fogalmakká teoretizálja a bölcsesség belső, képi dinamikáját. A képet (a mítosz belső dinamikáját) pedig valakinek meg kell védenie, ha már erről (nagy vonalakban) a filozófia és a vallás is önelégülten lemondott.⁹ (A kiállítások, a filmszemlék, az „élő” képek, a bensőnket megmozgató mozifilmek, ahogy az élő vallási események, helyek — pócsi Mária, Csíksomlyó — vendégül látják a zarándokokat, akik tiszteletüket teszik a remény e látható, képi kifejeződései előtt.) A lemondás művészi aktivitással, reménnyel telítődése a modernitás utáni művész lét iránti kötelezettségének beváltása. Hamis ez a telítődés, amennyiben a művészpróféták, legyen az Rodin, vagy Hermann Nitzsch, beérik a válasz illúziójával a kérdés reménybe helyezett jelenvalóléte helyett. Olcsókká lesznek, mert a feladat elől meghátrálnak: (szenvedélyes) bizonyosságigényük válaszokat teremt, és a (folytonos) válaszadás iránti belső törekvésük erősebb lesz a lemondás iránti kötelezettségük-nél. Nem bírják el a kérdésesség terhét, összetörnek annak reális tétje alatt. Egyébiránt a reményről való lemondás proféciaát tagadó profétai mozdulata ontológiailag nem különbözik a reménnyel való telítődés kifejeződésétől, hiszen mindkettő ugyanarra a meghívásra (kérdésességre) válaszol. Reménnyel kapcsolatos javaslataik viszont esztétikai értelemben szemben állnak egymással: túl sokat vállal magára (és ezzel ízléstelenné lesz) akkor a művészet, ha többet akar (tud-e, akarhat-e többet?) annál, minthogy észrevegye, szemlélje és ábrázolásában (reménnyel telítődve) megragadja a tények mögé száműzött, reményt adó, folyamatosan közeledő

¹⁰S. Sonntag: *A pusztulás képei*. (Vál. Osztovíts Levente. Ford. Göncz Árpád et al.) Európa, Budapest, 1972, 5-43.

Komplex „látásbeszéd”

¹¹Vö. W. Flusser: *Gesten. Versuch einer Phenomenologie*. Frankfurt a.M., 1994.

¹²Montázsnek, vágásnak nevezzük a képsorból összeállítható folyamat megszerkesztését, szerkesztett egységé formálását.

¹³K. Visarius: *Die Sprache des Films. Zur Ästhetik eines Mediums der Moderne*. In: M. Ammon – E. Gottwald (szerk.): *Kino und Kirche im Dialog*. Göttingen, 1996, 26.

Film és eszkaton

¹⁴Bíró Yvette: *A rendtelenség rendje*. I. m. 102.

valóságot.¹⁰ Ha érzelgősségbe, pszichologizálásba, matematizálásba vagy szertartások imitálásába kezd, ismételten csak a tényekig juthat majd el, de nem a valóság dinamikájához. A remény-telítettség megragadása, ábrázolása még akkor is a (film)művészet feladata marad, ha ettől az előbb jelzett eszmetörténeti és tudományelméleti megfontolások hatására az elmúlt időkben álprófétai módon igyekezett megszabadulni. A film rövid, 110 éves története nem a művészet, a társadalmak vagy a különböző meggyőződések stabilitása által meghatározott viszonyok között fejlődött — talán ezért is védtelenebb más, a (művész)generációk teológiája által évszázadok óta érlelődő és alakuló művészeti ágaknál. Willem Flusser egyik művében¹¹ — főképp a filmes Einzensteinre, Jean-Luc Godardra és a bölcseő Gilles Deleuze-re hivatkozva — a montázs¹² filmben kialakított speciális beszéd és tudásformáit elemzi. Ezek a komplex „látásbeszéd” a látás korábbi modelljeit alapvetően változtatták meg, alakították át egészen addig, hogy a látás világa — a montázs filmidőt és benső időt alakító képességén keresztül —, a film lényegileg kapcsolódott a másik, az időt és annak érzetét bensőleg átalakító művészeti ággal, a zenével. A film e sajátos nyitottsága (a látható és a nem látható irányába) révén többet tud és teljesít, mint „az egyszer volt, hol nem volt” típusú konkrét, direkt építkezésű történetek, műalkotások. Elbontja „egy valós, vagy lehetséges irányába tájékozódó történetiség elképzelését, az elmúlt, a jelenlévő, és az eljövendő imaginárius jelene javára.”¹³ Az itt létre jövő (ami elmúlt, ami ugyanakkor eljövendő is) maga az imaginárius jelen, ami az eszkatologikus tér- és időtlenség vég-időt (*eszkatont*) megjelenítő sajátosságait tárja föl: „A film kinyilatkoztatás. Nos, ez a meghatározottság, ez a szilárd morális-szemléleti bázis tört szét, ürült ki az ideológiák alkonyát hozó elmúlt évtizedben. A kiábrándultság nyomába lépő manierizmus, mint mindig, egyszerre tárgy és gondolat, valamint stílus és írásmód válsága. És innen már csak egy lépés a fegyverletétel. A kritikai magatartás konfliktuscentrikusságától, az ambiguitás hangsúlyozásától a meghatározatlanságig nyílt ki a tér.”¹⁴ A film (ha tud és mer kinyilatkoztatás lenni) pontosan azt teszi láthatóvá, ami az *eszkaton* titka, az elnyert jelentés már itt formálódik és a végidő (*eszkaton*) velünk, bennünk alakul. Nem állítjuk, hogy erre a tánc, a zene, a festészet, az irodalom, a festészet (vagy Puskás Öcsi) ne lenne képes, de azt igen, hogy a film teret, időt, mozgást alakító írásmódja eleve és lényegileg ebben az eszkatológiai képességben alakul, fejlődik, úgy, hogy maga a kép válik jelenvalóvá, és nemcsak a belső kép értelmében, hanem a külső esemény érzéki telítettségében is. Ennek legfőbb oka, hogy itt olyan szubjektív objektivitás ábrázol, amit egy technikai eszköz „hajt végre”. Azt látjuk, amit a kamera objektívje lát, illetve amit a vetítő vetít. Minden trükk, effektus a bemenet vagy a kijövetel horizontján ebben a szubjektív objektivitásban érvényesül. A múlt-jelen-eljövendő imaginárius jelene nem más te-

hát, mint az, ami itt zajlik körülöttünk, előttünk, bennünk: „a titok csak a titokban tud létezni, minden réteg újabb rétegekre nyit, egy soha véget nem érő folyamat láncolatában. A rejtvény pusztá logika, ok-okozat kapcsolatára épül, mert rendszere zárt. A rejtély ezzel szemben nem egyelvű, hanem millió ismeretlennel él. Lezáratlan labirintus, lényege a szüntelen hívás: »még tovább«”.¹⁵ A bizonyosság-kritérium elutasításából származó lemondás beismerése mellett tehát a remény telítődésének megragadása (a „még tovább” kifejezése) is feladat marad. A paradoxon kínálja magát: elvethető és továbbgondolható. A film esetében „magának az absztrakciónak a fogalmát azonban kissé pontosabbá kell tennünk. Hamis az a kettősség, mely a konkrét-absztrakt ellentétpárban a kézzelfogható és az elérhetetlen, vagy a fizikai és a mentális valóság sarkpontjait látja. Absztrakt lehet bármely tárgy, ha képes arra, hogy valamely, magán túlmutató tartalmat képviseljen, valamit helyettesítéssel kifejezzen.”¹⁶ E logika alapján tárgy lehet bármi, ami absztraktnak tűnt, vagy amit eddig annak mondtak. Gondoljunk a közelítő erdőre Kurosawa *Véres trónjában*, a madárra Tarkovszkij *Tükörjében*. Bergman egy embert, egy arccal bíró emberi alakot állít a halál helyébe, aki aztán sakkozni kezd a film másik fontos szereplőjével, a lovaggal. A halál nem tudja, mi következik őutána, de emberarcával szemben le lehet ülni, sakkozni lehet vele, és ha alkalom adódik rá, meg is lehet szökni előle. Tarkovszkij madara sem tudja, hogy kerül egy mozgóképi festménybe, aztán meg egy betegágyba, de filmbeli jelenléte önmagát beteljesítő értelmet kap. A közeledő erdő Kurosawánál nem (csak) önmagát hozza egyre közelebb, hanem valami mást is, amivel szembesülni kell majd valamikor. A múlttal és jövővel teljes jelenidő, a végidő imaginárius jelene nyílik ki, tárul föl ebben az eszkatológikus logikában.¹⁷

¹⁵Uo. 90.

A konkrét és az absztrakt

¹⁶Bíró Yvette: *Profán mitológia*. Osiris, Budapest, 1999, 74.

¹⁷A. Tarkovszkij: *Tükör* (1974), I. Bergman: *A hetedik pecsét* (1956), A. Kurosawa: *Véres trón* (1957). Nincs lehetőségünk Cocteau, Dreyer, Bresson, Bunuel, Ozu, vagy Fellini, Cassavetes, Lynch, Egoyan (és a többiek) idevágó próbálkozásainak elemzésére.

Apokaliptika — eszkatológia

¹⁸W. Thiede: *Auferstehung der Toten – Hoffnung ohne Attraktivität?* Göttingen, 1991, 216.

¹⁹II. János Pál Levele a Családokhoz 1994-ben, a Család Évében.

²⁰Vö. Terry Gilliam: *Brazil* című 1985-ben forgatott science-fictionje, amiben a nyugat halálfélelmét kellő gúnnyal jeleníti meg a rendező.

Általános az érdeklődés (a közösségi és egyéni élet minden korszakában) a tekintetben, hogy „van-e még valami a halál után?”¹⁸ A csillagászok, kibernetikusok, fizikusok szerint vége lesz földi életünknek — ez maga a közöttünk élő „kozmológiai eszkaton”, még akkor is, ha egyelőre nem törődünk vele. Szeretnénk beérni a kézzelfogható tényekkel, és eközben a „halál civilizációját”¹⁹ szemléljük. Ezt természetesen a filmrendező is érzékeli.²⁰ Bergman előbbi filmjében, aki a halállal kezd „szemezni”, halálfia lesz. A halál önmagát média-tükrökben tükrözteti, tetszelgése nem ön maga elfogadásából, ön maga reménnyel telítődéséből lesz olyan vonzóvá — ehhez önmagában gyönge lenne. A halál saját civilizációjában folytonosan kiszolgáltatja magát egy olyan erőnek, amelyik — látszólagos és hamis alázatából (és félelméből) következően — arra sem tart igényt, hogy néven nevezék őt. Senkivé válik, olyan senkivé, aki apokaliptikus erejéből következően mindenkinél erősebbnek hiszi, mutatja magát. Apokaliptikát játszik, utolsó ítéletet mímel, csillagközi atomhalál-parádét, és varázslása közben me-

²¹Az utóbbi évek magyar filmalkotásai közül említ-
sük meg Szaladják Ist-
ván: *Aranymadár* (1999)
című kisjátékfilmjét, Dé-
r András: *Kanyaron túl*
(2001), Hajdu Szabolcs:
Tamara (2003),
Mundruczó Kornél: *Kont-
roll* (2003), Mispál Attila:
A Fény ösvényei (2005),
Gárdos Péter: *A Porce-
lánbaba* (2005) című
nagyjátékfilmjét.

²²A gondolatokat egy
érzelmi sokkigazság fé-
nyében kell megérteni.
Eizenstein, az értelmisé-
gi jobban tudta mai kol-
legáinál, hogy egy film
célja sosem lehet a raci-
onális logikára való szo-
ritkozás. Mikor az érzel-
mi és logikai elemek
egységéről beszél, hatá-
rozott megkülönbözteté-
süket hangsúlyozza. A
montázs szerkezet csak
akkor lehet hatásos, ha
ki tudja fejezni az »ér-
zelmi gondolkodás«
titokzatos törvényeit.
Ezért tévedtek azok,
akik féltek Eizenstein
elképzelésétől, erőltet-
nek és utópikusnak
bélyegezve azt. Egyfelől
Eizenstein »az érzelmek
logiká«-járól beszélt,
másfelől úgy tartotta,
hogy a gondolat nem
mindig követi a tények
objektív törvényeit,
hanem rendelkezik egy
saját, mélyen rejlő, belső

redten csodáljuk ostorcsapkodásait. Hallgat Istenről, csak varázs-
lásában pöröl vele, Istennel, akinek neve van, és aki a személyes-
nél személyesebb lét, és akinek neve a lét teljességét jeleníti meg.
A Senki viszont (csalárd alázattal) beéri a névtelenséggel, pontos-
sabban a név nélkülséggel, mert azt gondolja, név (jelentés, lét)
nélkül lenni nagyobb alázatot jelent, mint a nevet (jelentést, életet)
hordozni, vagy titokba rejteni azt és úgy, rejtekezve viselni, ahogy
azt József tette Egyiptom földjén. A nevezetes névtelenség közép-
kori csöndjéből, a névtelen nevezetesség modernitás utáni tumul-
tusa lesz — dermesztő média-hideg. A halál vonagló Salome-tánca
közben az apokaliptikus Senki kiszolgáltatja övét a táncnak. Neki
adja át magát az, aki a halál médiatükör előtti fésülködésében gyö-
nyörködik. Mind e mögött pedig a halál egyetemes civilizációja,
mint valami pénztárgépekből összeálló, mindent számmá alakító
mátrix; szorgosan és elégedetten csönget egy-egy lélek, rendező,
színész, néző reménytelenségbe süllyedésének öröme. A film
művészei (is) folyamatosan a (üdvösségre vonatkozó) reményeik
és reménytelenségük eredőjében rögzítik belső-külső képeiket. A
filmipar nagyrészt még azon dolgozik, hogy ki ne derüljön: a film
is eljátszotta azt a reményünket, amit tőle, belőle akartunk ma-
gunknak. Üdvösséget akartunk tőle, és csak pénzt hozott az aszta-
lunkra, vagy az apokalipszis illetéktelen és illetlen előrángatásával
menekülést az eszkaton jelenidejűségéből. Szerencsére az eszka-
tologikus filmekben nincs több remény, mint az emberben, és a
filmszemléken is csak annak örülünk igazán, hogy vannak embe-
rek, akik műveikben megragadják a remény telítődésének kivéte-
les, képekben rögzíthető pillanatait, és miattuk, műveik miatt va-
lóban érdemes moziba menni.²¹ A rendezőnek is neve van, ahogy
a teremtő Istennek is. A bölcsesség belső, képi dinamikája, és nem
a filozófia; a személyes vallás, és nem a kultúrharcos ábrítások; a
képek reményteli erejéből táplálkozó, nevét vállaló művész ragad
magával az érzelmek logikájának világába.²² Az egész ember, aki-
nek neve van, a szív titkaiban éli át önmaga valós lehetőségeit és
korlátait. Nincs bölcsesség a szív képei nélkül, és a filmi történet-
mondás bölcsességére vonatkozóan is kimondható: a halál minden
valódi történet vége. „Egy történet vége mindig szomorú. Ez ami-
att alakul így, mert a történet végén ismét a többnyire unalmas va-
lóságba leszünk visszabocsátva, és amiatt, mert alapjában minden
történet szomorúan végződik. Egy történet, aminek jelentésteli
vége van, csalárd megtévesztés. És minden valódi történet vége a
halál.”²³ Kemény beszéd, de ha jól akarjuk érteni, látszólagos
radikalitását nem tarthatjuk primitívnek. A felvetett probléma
ugyanis mély összefüggésekre utal, amelyek továbbra sem vonha-
tók ki az értelemadás; másképpen feltéve — a bizonyosság kérdés;
kissé átalakítva — az üdvösségkérdés irányába történő tájékozó-
dásunkból.

jelentéssel is, melyet az alkotó rendel hozzá, azt kívánva, hogy közönsége is elfogadja azt." Bíró Yvette: *A rendetlenség rendje*. i. m. 168.

²³Idez egy filmszöveget I. Kirsner: i. m. 80.

Üdvösségkérdés és értelemkérdés

²⁴Uo. 15.

²⁵Vö. D. Pollack: *Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie*. In: K. Gabriel (szerk.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Gütersloh, 1996, 57skk.

Az itt és most alakuló eszkaton imaginárius jelenléte

²⁶Vö. Arisztotelész: *Poétika*. Budapest, 1992, 18–20.

Mi lehetne a filmművészet üdvösség-hordozó jelentősége? Az ember gondolkodásának és létének szétválasztásakor a posztmodern ugyanúgy, ahogy azt már a dadaizmus megtette, az értelmesség fogalmát kiegészíti az értelmetlenséggel, majd e szembenállást elmélyíti egy továbbital, amikor is szembeállítja az értelmetlenséget az értelem nélküliséggel. Ezzel a szembenállással látszólag még messzebb kerültünk korábbi alapkérdésünktől, ami az értelmesség (bizonyosság) kritériumára vonatkozott. Amióta — az André Bazin által sokat emlegetett — a műben munkáló funkcionális motívumát (ami mégiscsak a film belső világának koherenciáját, tartalmi és formai „ésszerűségét” biztosítja) az új filmanalízis konokul és folyamatosan „ideológiának” bélyegzi, az ésszerűség emlegetése tehát több mint problematikus. Ráadásul az üdvösségkérdés végelemzésben megegyezik az értelemkérdéssel. A film léte saját leghétköznapibb lényegéhez kötődik, amennyiben filmről csak annyiban lehet szó, amennyiben „a filmet nézők nézik” és értik.²⁴ Az értelmesség tételezése Bazinon, Heideggeren, Hegelen keresztül (amennyiben Hegel a művészet funkcióját annak igazság-hordozásában látja) a teljes középkoron, Plótinoszon át egészen Platónig vezet. A „filmet nézők nézik” — ezzel az egyszerű, de lényegi vonatkozással egyébként a második, a posztmodern világ-háború vezérei, filmmegrendelői és tehetséges filmesei, valamint napjaink televíziós, háborús show-műsorainak megrendelői és szolgáltatói is tisztában voltak, vannak. Igazolva az értelmesség kritériumára vonatkozó, filmekben manifesztálódó reményt. A láthatatlan film, a senkinek semmiről sem szóló film ugyanolyan, mint a „láthatatlan vallás”: a láthatatlan vallás talán épp azért nem is látható, mert egyáltalán nem is létezik.²⁵ A filmművészet mint szakmai érdeklődések, hitek és alkotások mentén szerveződő közege, látható, alkotásokban kifejeződő módon tesz tanúságot hitéről, hitetlenségéről. A film nem kerülheti ki (és nem is kerüli ki) a művészet-jellegére nehezedő terhek elhordozását. Előzetes lemondása tehát nem arra vonatkozik, ami kötelessége, hanem arra, ami illetékességi körén túl húzódik. A bizonyosság, a válasz, a bizonygatás nem a rendezőé, de örökös szomjúságának reményre szomjazó, alkotásaiban megnyilatkozó dinamikája — ha tetszik, kinyilatkoztatja az itt és most közöttünk alakuló *eszkaton* imaginárius jelenlétét. Nem áll az ecset, a zeneeszköz, a kamera objektívje és a valóság közé. Ez az objektivitás a valóság új szakadékaiba ránthatja és eddig ismeretlen magasságaiba emelheti a fogyasztót, a nézőt, a befogadót. Amennyiben pedig a film (ábrázolás- és kifejezőmódja) az igazságot hordozza, sikerülhet a (még csak az inspiráció által előhívott) képzeletben jelenlévőt, a leghetesebbet a hihetőn keresztül a valószínű irányába mozdítani.²⁶ A valószínű, az eljövendő pedig a film és a néző jelenidejű valóságává válhat.

LÁSZLÓFFY ALADÁR

Egy esti kozmikus kanyarban

Ez itt bizony már késő este,
előtte megtörtént a múlt.
Ezt a kilátást is kereste,
és annyiszor beletanult.

Csak egyetlenegy ént nem érzett,
egyetlen helyzetig nem ért
akár álmodott, akár vérzett.
Most ezt gyűjti be valamiért.

Mint légy, rajtam átfut a semmi,
mely sorra Róma, reneszánsz
s még annyi minden volt, amennyit
Uram, az efféle szánsz.

Nem új, de végre észrevettem,
mert szélcsend-lelkiismeret
s egy nulla-toll lebeg felettem
és itt maradni sem merek.

Valami majd csak zökken rajtam,
az észrevétlen gázoló,
egy esti kozmikus kanyarban
lehet csak ezért állni jó.

Ágoston Julián

*Fa voltál virág... Eltiport az élet,
kicsit fájsz még — majd egyre kevesebb
hang sír utánad, egyre halkabb ének,
aztán csak csönd, mely lassan betemet.¹*

A szerző irodalomtörténész, alábbi írása Ágoston Julián közeljövőben megjelenő verseskötetének utószava.

Ágoston Julián
(A továbbiakban: ÁJ):
Kórház. Összegyűjtött
versei. (A továbbiakban:
ÖV) 26.

Ágoston Imre Julián 1989. március 18-án távozott el közülünk, hogy azokkal találkozzék újra, akik már előtte elmentek: édesanyjával, akit ő olyan kedvesen csak anyikának nevezett, rendtársaival és barátaival, akikkel megosztotta gondjait, gondolatait, akiktől tanácsot, segítséget kapott, s akiknek ő is adott tanácsot és segítséget. Versét, amelyből idéztem, Zárday Imrének, „a szívek nagy tanárának” ajánlotta. A költemény-ciklus tanúsága szerint a költő szíve ekkor adott először arra vonatkozóan jelzést, hogy az élet véges, hogy sorsunk az elmúlás, hogy a fájdalmak, a megpróbáltatások egyszer majd elmúlnak. A költemény-ciklus keletkezése és a költő halála között azonban majdnem három teljes évtized telt el. Kétségtelen, egyre kevesebb hang sírt utána, s az is igaz, hogy egyre halkabb, de egyre teltebb lett az ének.

Ágoston Julián kiváló irodalomtanár volt, nagyszerű költő, akinek szívéből ezer öröm tárulkozott ki még akkor is, amikor másokban inkább a szomorúság gyülekezett. Élete nem volt szerencsésnek mondható, ő mégis egyre inkább felfedezte, és elárulta, hogy az Isten őt születése pillanatában egy csodás életbe helyezte, s ezt énekelte mindig mindenkinek, minden tehetségével.

Ágoston Julián életútja

Kalocsán született 1909. augusztus 29-én. 1927-ben magára öltötte a ciszterci novíciusok fehér reverendáját. Első, ideiglenes fogadalmát egy évvel később tette le. 1933-ban tett ünnepélyes fogadalmat, 1933-tól 1935-ig bölcsészettudományi tanulmányokat folytatott magyar és latin szakon a Pázmány Péter Tudományegyetemen. 1935-től 1936-ig Előszálláson volt segédlelkész, majd 1936-ban a zirci apát Egerbe helyezte. 1946/47-ben az egri ciszterci gimnázium mellett alakult általános iskola igazgatója lett.² Innen 1949-ben Pécsre helyezte rendfőnöke, s itt a Szent Mór kápolna lelkésze volt. Innen internálták valamennyi pécsi rendtaggal együtt 1950. június 10-én a kunszentmártoni karmelita rendházba. Az iskolák államosítása, majd a szerzetesrendek működési engedélyének megvonása után visszaköltözött Egerbe, s itt egy ideig a csemetekertészetben volt segédmunkás, majd valahogy sikerül lelkészi posztot kapnia Kistályán. 1950 októberében letartóztatták. Pere, ha egyáltalán volt, ugyanolyan koncepció per volt, mint nagyon sok rend- és paptársáé. 1952 decemberében még börtönben ült. Egyesek szerint 1957-ben ismét letartóztatták, erre vonat-

²Schematismus
Congregationis de Zirc
S. Ordinis Cisterciensis
ad annum scholarum
1942/43. Budapest,
1942, 76, 258.; A Ciszterci Rend Zirci Kongregációjának személyi elhelyezése az 1949/50. évre. A zirci apáttól. 300/1949. Szám. Kézirat gyanánt csak rendtagok számára. 3.

³Hetényi Varga Károly: *Szerzetesek a horogkereszt és a vörös csillag árnyékában. 1.* Budapest, 2000, 172–174.

kozóan azonban nincsenek biztos adataink.³ 1963-tól már a biatorbágyi általános iskola tanára volt. Együtt utaztak a később kritikussá, irodalomtörténésszé lett Rónay Lászlóval, aki így szövegezte róla: „Ha jól emlékszem, 7 óra után 7 perckor indult a vonat Kelenföldről, ő Óbudáról jött Kelenföldre, én pedig a Déliből egy másik vonattal. Fél 8 körül szállt le Biatorbágyon. Ezek »haláli« utazások voltak. Őt aztán nem törte le semmi. Jókedvű volt. Vidám. Volt rajta egy szörnyű bőrkabát — talán még abba is temették el, mert azt le nem vette magáról. Nagyon szerény volt. Sohasem érezte, mennyivel okosabb és rátermettebb. Szívélyes és aranyos volt. Soha nem láttam komornak. Egyszer látogattam meg őt óbudai lakásán. Azóta lebontották. Szörnyű hely volt.”⁴

Szakmai pályafutása

⁴*Szívem csücske, atyai barátom volt... Rónay László beszél Ágoston Juliánról.* Lejegyezte: Oláh Gyula. Egri Fehér-fekete, a Ciszterci Diákszövetség Egri Osztályának hírei és a Gárdonyi Gimnázium és Szakközépiskola színes lapja. 2001. Te Deum, VIII. évf. 2. sz. 3–4.

Az egri iskolai évkönyv szerint az 1936/37-es tanévben aktív munkát végzett a Fiala Katolikus Történészek munkaközösségében, tanulmányokat, cikkeket jelentetett meg a Magyar Szemle-ben, a Vasárnapban, a Képes Krónikában, a Szent Mór Emlékkönyvben, s közben a Vasárnap szerkesztőségének beltagja is volt. A következő esztendőben már a Vasárnap mellett a Magyar Szemle szerkesztőségében is beltagként dolgozott. A Gárdonyi Társaságban, a Vas Gereben Társaság tagjaként több tanulmányt, cikket jelentetett meg a fentebb már említett lapokon kívül az Életben, a Korunk Szavában, az Egri Katolikus Tudósítóban, az Eger című lapokban. 1939-ben egyre több folyóiratban publikált: a Napkeletben, a Magyar Jövőben, a Cselekvés Iskolájában, a Családi Körben, s közben különböző társadalmi szervezetekben tartott előadásokat. 1938-ban a Gárdonyi Társaság főtíkára lett. Szám-talan előadást tartott, s ebben az évben Kassán már verseiből is tartott felolvasást. Szerepelt Pécsen a Janus Pannonius Társaságban s Győrött a Kovách Pál Irodalmi és Közművelődési Körben az egyesület tagjai és barátai előtt. 1940/41-ben az országos Balassa Bálint Társaságban, a Prohászka Társaságban is aktív munkát vállalt. Közben újabb írásai jelentek meg a Vasárnap, a Juventus, az Élet, a Képes Krónika című lapokban. 1942-ben az *Esteván* című regényével elnyerte a Maurinum 1000 pengős pályadíját. 1943-ban már a kassai Kazinczy Társaságnak is tagja volt, s egyre több lapban publikált. 1944-ben az egri főegyházmegye könyvbíró bizottságának tagja lett. Egyre másra jelentek meg cikkei, tanulmányai közéleti kérdésekről, s egyre több helyen olvasott fel műveiből. Közben különböző ifjúsági szervezetekben vállalt feladatokat, s azokat becsülettel el is látta.

Közéleti tevékenysége

Egri évei idején nemcsak kiváló tanár volt, hanem a közélet bátor hangú harcosa is. Az Igazság című egri lap 1945. január 18-i száma arról ad hírt, hogy Ágoston Julián a Nevelők Szabadszervezete összejövetelén a szabadság eszméjéről tartott előadást. Február 22-én arról értesülhetünk, az igazolóbizottság elnökéül az öt párt öt jelöltet nevezett meg, a sorsolás szerint a választás a költőre esett. Ugyanez a lap közli az ő nyilatkozatát

is: „Egyetlen elv vezet mindannyiunkat. A magyar nép szeretete. Ártani senkinek nem akarunk. Viszont azokkal szemben, akikre a népellenes magatartás vádja beigazolódt, az igazságosság elve alapján kell eljárunk.” 1945. március 4-én közli a lap, hogy megjelent az *Egri kis kalendárium*, amelynek szerkesztői Ágoston Julián, Ebergényi Tibor és Kardos László voltak.⁵ Ennek *Beköszöntőjében* így nyilatkoztak: „Nem akarunk politizálni. Ma csak egy politika van: minden erőt összefogni, s menteni, ami még menthető. Mi szabadabb magyar utakon akarjuk a kibontakozást. Akarjuk az édesanyák mosolygását, akarjuk a gyerekek csengő kacagását, akarjuk a romokon felépülő egész magyar életet. Mikor első ízben útjára indítjuk az *Egri Kis Kalendáriumot*, ezzel a jövőt építő hittel, ezzel a fáradni nem tudó munkakedvvel és lendülettel kívánunk olvasóinknak egy szebb, egy boldogabb, egy szabadabb magyar újsztendőt.”⁶ Ugyancsak az *Igazság* című lapban olvassuk, hogy március 15-én „jelenik meg a Nemzedékek című egri irodalmi és tudományos és kritikai folyóirat első száma”. Felelős szerkesztője Ebergényi Tibor, főmunkatársak Ágoston Julián, Kardos László, Kiss István, Szabó Sándor.⁷

⁵Igazság, 1945. jan. 18.,
4.; 1945. febr. 22., 3.;
1945. márc. 4.

⁶*Egri Kis Kalendárium*
1945.

⁷Igazság,
1945. márc. 11.

Költői korszakai

Verseit, lírai termését három időszakra lehet bontani. A *Fekete remetességem* három kiadásban is napvilágot látott. Az ebben a kötetben megjelent költeményeit leginkább a formabontás természetes vágya és valamiféle természetes fiatalos erő jellemzi. Mindent el akar mondani, mindent föl akar tárni, ami lelke legmélyén megfogant, s ehhez a kötött forma, a ritmus vagy a rím külső kényszere csak akadályozó erő lett volna. Úgy emlékezem, hogy a szabadversről az ő irodalomóráin hallottam először beszélni, pedig ekkor még alig jutottam túl az elemi iskolai tanulmányokon. Még arról is részletesen beszélt, hogy a központosítás is zavarhatja a költőt, s a központosítás nélküli vers szabad lehetőséget ad olvasóinak arra, hogy a verset szabadon és többféleképpen értelmezzék. Nincs funkciója a mondatkezdő nagybetűnek sem, hogy ez is csak köti az olvasót ahhoz az értelmezéshez, amit a költő képzelt a mondanivalónak. Költészetének másik pontosan körülhatárolható szakasza mindössze háromhónapnyi időt foglal magába. Ekkor a pécsi és több rendház lakóit is az ávosok egy váltásnyi fehérneművel betuszkolták egy leponyvázott teherautóba, s elszállították őket Kunszentmártonba a kármelita rendházba, amely csak néhány ember számára épült. Majd elhelyezték őket a kicsiny cellák szalmazsákjain. Ezalatt a három hónap alatt megfogalmazott verseit rendtársa, Kelecsényi Gábor Ákos őrizte meg számunkra, s bocsátotta kéziratként közlésre az egri jezsuita-ciszterci gimnázium alapításának háromszázadik évfordulóján. Az ebben a füzetben olvasható költeményeiben egyre inkább elfogadva és megvalósítva a formák kényszerét, már egyre tisztultabb hangon, egyszerűen és természetesen szólal meg. Verseiben a rímnek, a ritmusnak funkciója

**Egyetemes igényű
költészete**

van, egyre többször ír szonettet, amely már a terjedelmet is pontosan meghatározza. Ágoston Imre Julián költészete a *Nem vagy magad* című kötetben csak továbbfejlődik, továbbegyszerűsödik. Ehhez a válogatott kötethez Balássy László írt bevezető sorokat: „Ágoston költészete egyetemes igényű költészet. A költő viaskodik a világot romba dönteni akaró erővel, viaskodik a test erőtlenségével, a betegséggel, a mulandósággal; verset ír Máriáról, a magyar mezőknek, kérges kezeknek istenanyjáról”, verset ír a vietnami leányról, akivel egy esztendővel ezelőtt találkozott, s akit a dzsungel nyelt el, és — kemény veretű, mesteri költemények sorozatában — feldübörögnek Kath Onga Mba, fekete Afrika költő-fia, elnyomott népének szószólója messze hangzó vádiratai a mindegyre ismétlődő refrénnel: „*Én Kath Onga Mba a költő vallok, / Vallok, mert minden versem vallomás.*”

Mintha dzsungeldobok tompa gyászütemét, húsba-tépő, csontvelőt szaggató jaj-sikolyát, harcot ébresztő riadóját hallanók, miközben „*még szól a gyár-sziréna / rohanni kell, s nem látlak már ha néha / visszafordulok is az úton néma / rideg falak és pénz és modern rabság*”, „*de nem soká már nálunk is faragják diadaloszlopod, világszabadság*”. A költő lát, és „nincs kibúvás a látott szó alól”, ítél és elítél. Humanizmusa nem lombik humanizmus, hanem meghatározott állásfoglalás — költészete nyelvén. Így vélekedik Balássy László Ágoston Julián alakuló költészetéről. S ehhez nekem már csak annyit kell hozzátennem, hogy e tudós ciszterci pedagógus lírája egyre inkább közéletivé válik, egyre kevesebbet foglalkozik önmagával, nem személyes fájdalma, hanem a közösség egyetemes problémái kötik le, s egyre közelebb érzi magához az Isten-ember édesanyját.

Ebben a kötetben Ágoston Julián költészetének tematikája már egyre szélesebb skálájú, s egyre inkább közeledik az önmagát kereső és felfedező én világából a mindannyiunk szívét melengető, megérintő közösségi költészet tájai felé. Ehhez a kötethez Oláh Gyula segítségével jutottam, aki még annyival is megkönnyítette munkámat, hogy idegyűjtötte azokat a verseket is, amelyek a költő által tervezett kötetből nyilván terjedelmi okok miatt kimaradt. A negyedik kötet tulajdonképpen a maradék. Ide azok a versek kerültek, amelyeket a szerző sem válogatott kötetébe, amelyről talán maga is elfeledkezett, vagy amelyeket már maga sem akart később vállalni.

Fekete remetéségem

Az első kötetének címe: *Fekete remetéségem* (1938). A kötet költeményei — ki merem mondani — meghökkentően terjedelmesek. Megállíthatatlan költői energiáktól feszülő versei tematikai tekintetben egysíkúnak, a magába menekülő költő legszemélyesebb önvallomásának tetszenek. Mintha a magába menekülő remete kínzó, vallomásos önvizsgálatának lehetnék személyes tanúja, amikor ezeket a verseket olvasom. Kötete nyitó versében így vall:

Remeteségbe hajszolom magam...
 Szobám falára íróván vétkeim: életem, ami volt, és ami elveszett.
 Mint a köldöknézők, ahogyan meredten nézik a fonál helyét, amely
 Anyjokban-életükhöz kötötte egykor őket,
 S most meg akarják tudni, miért szakadt el a fonál,
 úgy ülök önmagamban, úgy ülök szemben önmagammal,
 s fürkészem az eltépett fonalak titkait.
 Zárt ajtó mögött a csönd kopog... Jajgatásom nem veri föl az éjszakát.
 Hisz én jajgatok, s azt nem hallhatja meg senki sem.
 Egyedül... most már egészen egyedül... Eddig tán másképp is volt,
 Ezentúl mindig így lesz...
 Egyedül...
 Szívem falán a csönd kopog... Kinek mi köze hozzá?!

„Vétkes vagyok...”

A szerzetbe vonuló fiatalember nyilván azonnal észrevette az emberek arcán a meg nem értést vagy a tájékozatlanságot, amikor így gondolkoznak: minek ment el ez a fiatalember papnak? Mit akarahat ő a kolostor falai között? Neki élnie kellett volna. S Ágoston Julián e költemény írásakor úgy érzi, kolostorba vonulásakor nemcsak a saját életét vesztette el, hanem az élet továbbadásának a lehetőségét is, s ezért is vétkesnek érzi magát: „Mert vétkes vagyok, hogy életnek születtem, s most egyszerre elvesztettem az életet; / vétkes vagyok, mert látok, mert hallok, mert akartam az életet; / vétkes vagyok, mert most sem, sohasem tudok megnyugodni; / vétkes, mert pihenéstelen hajszába sodrom testem, lelkem / vétkes vagyok, mert erről nem tehetek, / s mert az akarattalan, velünk született vétkek mindig véresebbek, / mindig bűnhődésre méltóbbak az akart mocskosságnál. / Vétkes vagyok, mert nem tudok vétket elkövetni, / Mert bűnöm mindennél nagyobb: / soha helyre nem hozható vétkek! — / maga az — — — Élet!”

Hit és kétely

Ágoston Julián pap volt, hite nyilván mély lehetett, s ahogyan természetesnek véli az ember a hívő ember hitét, ugyanolyan természetes a hívő ember pillanatnyi hitetlensége is. Észérvekkel mindenki meg tudja önmagának és másoknak is magyarázni az Abszolútum létét, emberlétünk azonban olykor-olykor közönybe, néha kételybe is botlik. *Kié az én életem* című versét olvasva egy ilyen típusú, szubjektív élményén kaphatjuk rajta a költőt:

Ezer csudák közt futottam: Isten volt velem,
 De én elhagytam őt vagy magam hagytam el koldus éjjelen,
 Amikor az élet fájt, s amikor napba sem mertem emelni két szemem.
 És annyiszor, és annyiszor, hogy nem tudom a napokat,
 Nem látom az éjszakát, és nem látom a nappal aranyát...
 Nem tudom sírjak-é, vagy nevessek-é,
 Mert ősz van újra, s életem már senkié.
 Isten, aki volt, akit most már nem érzek vagy nem tudok,
 Mintha messzire hagyott volna... Emberek
 úgy jönnek hozzám kérni. Most már látom: nem lehet.
 Az élet zsupori, fősvény, fukar,

Fölemészti az elhullajtott kincseket.
Keresem, ami megmaradt, de nem lelem, —
Talán már Isten sincs velem.

S a végső konklúzió? Nincs, csak egy kérdés mered fel a költő lelkében: „Nem tudom, él-é a halálban, ami mostan én vagyok: / talán Isten, talán más ember vagy talán magam? ...! Vagy már — hisz ősz van, sápadt, hervatag — már senki sincs velem...? / Kié az én életem?!”

Szerelmes versei

Nem idegen, nem furcsa, hogy ebben az annyira szubjektív kötetben a véletlen folytán, mint amilyen véletlen volt maga a találkozás is, első szerelme is megjelenik. Lehetséges, hogy a papköltő szerelmes verset írt? Igen, s ez talán nem egyetlen szerelmes verse. A tiszta, transzcendens szerelem felségesen szép színekben jelenik meg a *Fekete remeteségem* című kötetben.

Tizenöt éve láttalak utolszor, — és most!
Szemed-arcod a régi. — Most ketten utazunk, de más-más állomás fele,
És közben — mert így kellett! — találkoztunk.
Te termékenyítő álmaidra vársz, — áldást osztó lett régi gyepőlős én-kezem:
ujjaid gitárhúron futnak selymesen,
mintha gyermeked haját simogatnád,
én a mélységek titkát keresem...

Most megállunk egy pillanatra: te is emlékszel, én is emlékezem...

Az emlék oly mosolygós, oly szivárványos,
(emlékszel? — emlékezem!)
mintha napból loptuk volna a fényt hozzá,
(emlékszel? — emlékezem!)
mintha tavasszal raktuk volna lombjait,
(emlékszel? — emlékezem!)

⁸Első szerelem.
In: *Fekete remeteségem*, 17.
örök tündöklés, zavartalan, csupafény, csupaszín, csupahang:
(emlékszel? — emlékezem!)
első és egyetlen — — — gyerek-szerelem!⁸

Kerítések közül

Második, ki nem adott, csak kéziratban terjedő kötete sokatmondó címet kapott: *Kerítések közül*. A hagyatékot őrző és „kiadó” Kelecsényi Ákos kölcsönözte ezt a címet a költő *Vágy* című verséből, ő írta a sokatmondó bevezető sorokat is, s ő választotta az ide szánt zsolttáridézetet is: „Járjak bár a halál sötét völgyében, Mitől félnék, hisz te velem vagy” (Zsolt 22,4).

Ebben a kötetben már az érett, letisztult hangú költő szólal meg. Mintha a deportálás miatti fájdalma, mintha bizonytalan sorsa kényszerítette volna ki belőle ezt a végtelen egyszerűséget, a vers értelmének dísztelenségét és feltétlen tisztulását. Most már csak egyféleképpen lehet értelmezni a lelkéből kiszakadt verseket. A nyári forróság, a szárazra szikkadt, agyonrepedezett föld láttán rója a költői sorokat. Az egymást kergető, futó felhők, talán a forróságot enyhítő zápor reményét ébresztette fel benne:

Ismerős itt is minden. Forró nyár van,
Száraz meleg szikkasztja lenn a földet,
Az égen fenn a tűző napsugárban
A futó felhők egymásnak köszönnek.

Leláncolt táj: halottas némaságban
pihennek ezer éve álmok, földek...
pihen a gondolat is, vagy halottra váltan
láncát csörgetve aszott földre görnyed.

Meddig tart még így. Lelkek ugarában
mikor szántanak barázdát a könnyek,
mikor lesz vége kínoknak és közönynek?

⁹Nyár. In: ÁJ: Kerítések
közül. (A továbbiakban:
KK) 1950, 3.

Hiszen így megfullad a táj, s a földnek
Szomorú arcán ráncolt kuszaságban
halott arc dermedt jaja sír fel: nyár van.⁹

„Szurokfekete minden
odafönt...”

Nem sokat kell gondolkoznunk a szonett szavainak jelentésén. Tudjuk, mit jelent a leláncolt táj, mit jelent a halott némaság vagy a gondolat pihenése. Értjük a kérdést, hogy mi meddig tart még így, s tudjuk azt is, hogy miért nem lesz vége kínoknak és közönynek. S ahogyan értjük a szavak jelentését, s nem csodálkozunk azon, úgy megsejtjük, hogy miért nem érzi magát otthon a költő gyermekkorra kedvelt táján, az Alföldön, hiszen „nem régi kedvvel van” itt, hisz „azóta minden más lett”, háta mögött már negyven év elmenetelt, s szíve „egyre fáradtabban dobogja, áll a malom, megállt a szélvitortla.”¹⁰ S mintha Egyedül című versében válaszolna azoknak, akik az előbbi költemény mögöttes jelentésében kételkednének. A sötét éjben egyedül hallgatja az éj neszezését, a fojtott csendet. S máris teszi fel a kérdést a költő: „Vagy tán ez a csönd a halál? / Szurokfekete minden odafönt, / S itt lenn a földön nincsen vágy, / Csak könny és jaj, és semmi más...”¹¹

¹⁰Újra az Alföldön.
In: ÁJ: KK, 3–4.

¹¹Egyedül. In: ÁJ: KK,
5–6.

Az éjszaka csendjében zakatoló vonat is fogvatartását juttatja eszébe (*Fut a vonat*). A vonat — írja Ágoston — „Valamit mindig visz magával. Fénye / mér földnyi messzeségből integet, / hív, mindig hív magával messze éjbe. // Hiába hív, én mégsem mehetek, / itt maradok az éjszakában félve, / remegve, mint a megvert kisgyerek.”

Nem vagy magad

Ágoston Julián harmadik kötete a *Nem vagy magad* címet viseli. Mintha maga a költő is érezte volna, hogy a magány megszűnt, hogy emberek milliói veszik körül, akik közül néhány százat, talán ezret ő is ismer, s ezeknek is egy részével baráti viszonyban van. A versnek tehát feladata van, nemcsak saját magáról kell szólnia, hanem az őt körülvevő szép világról, az erdőről, a vízről, a napról, a folyóról, az emberekről, akik így vagy úgy élnek ebben a tájban, aki élnek, hisznek, szeretnek, dolgoznak és meghalnak. Elég a kötet néhány versének címét felsorolni, s máris érezzük mögötte az Isten-teremtette tájat: *Gesztenyevirágzás, Régi nyár, Dunántúli táj, A Mecsek tövében, Aranyoskút, Téli este.*

Megjelennek ebben a kötetben a tiszta szerelem szépséges színei. Természetes, hogy az olvasó azt kérdi, valós történések ihlették-e a papköltőt erre a transzcendens szerelmi lírára, vagy valamiféle emlékek osonnak be olykor szívébe a messzi távoli időből, s ezek ihlették, ihletik a vers megírására. A *Dadogó daktilusok* című verse elárulja, hogy fiatalkori emlékek lobbanak fel újból és újból Ágoston Julián emlékezetében, s ezek váltják ki belőle az írás szörnyű kényszerét. S nem nyugszik, amíg emlékeit ki nem írja magából. Így kérdi a költő remegve, aggódva kedvesét: „Csordul-e néha felém nevetésed Kedves / hallod-e hangom tiszta szavát vagy a távol / szertezilálja légbe a szélbe nevem már...” A következő sorokból az sejlik föl, hogy az egykori kedves tejfehér teste fonlát buzgón lepergetik, vagy inkább lepergették már agg kezek, s állá alá vászonból készül kendő, s e tiszta leány végső elköltözése váltotta ki a költőből a szép szerelem fennkölt érzését. Majd így folytatja: „Mondd Kedves dadogó dalom hallod-e mégis / vagy becsukódtál s árnyaid földre omolva / kúsznak a szívem pitvara táján várják / hogy hatalomra kerülve örökre megöljék / bennem az élet lobogását / ó pedig emlék / csak tova nyárról lesve a szélben / merre vagy merre kacagsz és hallod-e hangom / csobban-e friss neszezéssel a múltból / csobban-e csordul-e néha felém nevetésed Kedves.” S aki nem hinné el, hogy e szerelem egy régi-régi emlék felidézése volt csupán, az olvassa el a kötet következő költeményét, amelynek *Úszik a hold* a címe.

A Mária-tisztelet költeményei

Megjelennek kötetében Mária-tiszteletét dokumentáló, megejtően szép költeményei. Ilyen a *Tavaszi Könyörgés*, a *Hajnali köszöntés*, a *Parasztmadonna* című verse. A *Tavaszi köszöntésben* így szólítja meg az Emberfia édesanyját: „Most feszülő bimbók burkai pattannak sorba Mária / Eléd borulnak drága Nagyasszony, hogy te légy / életünk napringatója te tavaszi köszöntés...” Majd így kéri Máriát: „Friss földeken pöfögve húzó traktorok / Nyomán fekete föld hasad s szertetarulnak szőnyegek / Fiala zöld vetések szárba szökken mosolyát / Hintázzák feléd a tavaszi szélben Szűzanyánk / Magyar mezőknek kérges kezeknek Istenanyja Mária...”

Felrémlik lelkében a háború pokla is: „Békére szomjas agyunk mélyén felködlik vak éjeken / Riadt sikoltással mint szörnyű emlék háború / Ne hagyd hogy akkor kétség tiporjon ránk Mária... / Mi dermedt vágyak öreg őrei csoszszant lábbal járulunk eléd / S kérünk mindünk nevében légy békét szülő szent Anyánk... / Hogy béke és szeretet útjain / Örök találkozóra várjon vadhajítások szelíd oltóvesszeje / Szűzviráganya drága Boldogasszony Mária.”

Lehet-e ennél szebben könyörögni a béke Királynőjéhez, mint ahogyan Ágoston Julián esdi tőle a békét.¹² Milyennek látja Máriát? Nem fehérbe öltözöttnek, aki finom kezén rózsafüzért perget, nem törekeny asszonnynak, nem mennyei szépnek, hanem parasztnadonnának, kinek ölbe tett kezén: „kékes erek kiálló bütykök munkavéste árkok / arcán tűnődés ünnepel piros főkötős fejéről / fekete haj emléke őszes vasfonat / kissé füle alá hullottan, mint palócok /

¹²Tavaszi könyörgés. In:
ÁJ: Nem vagy magad,
34–35.

¹³Parasztmadonna.

In: *ÁJ: Nem vagy magad*, 45.

¹⁴A versek megjelenési ideje: *Új Ember*, 1961. ápr. 2.; *Új Ember*, 1961. máj. 18.; *Új Ember*, 1961. szept. 10.; *Új Ember*, 1961. nov. 26.

*gondgyűrött arcán régi-régi emlék / nyakig zárt ingblúz ritka ráncú szoknya... / örök anyaszem benne féltés s drága / vigyázó szeretet magát sohase látó / boldog mosoly tűnt májusoknak árnya // fekete ősz hajon kis folt csak alig látszó / piros kis főkötő / Parasztmadonna!*¹³

Végül szólnom kell az utolsó kötetéről, amelyet Oláh Gyula állított össze (*Kiadatlan versek*). Ebben található utolsó verse, s azok is, amelyek folyóiratokban, napilapokban jelentek meg Ágoston Imre vagy Pór Bernát név alatt. Valamennyi vers arról tanúskodik, hogy Ágoston Julián sem segédmunkás korában, sem bicskei tanárként nem tagadta meg önmagát. Mária-tiszteletéről újabb versek tanúskodnak: *Tavaszi záporos könyörgés Máriához, Mária-köszöntő, Névnap-i köszöntő, Hajnali harangszó*.¹⁴ Tulajdonképpen az itt felsorolt költemények is érdemesek lennének arra, hogy idézzünk belőlük, ehelyett azonban más utat választunk. 1966-ban, Heiligenkreuzban írta egyik utolsó költeményét, amelyet dr. Székely Tamás orvos őrzött meg. Ebben a versében Julián nem Máriával, nem a kereszten függő Jézussal, hanem az Istennel beszélget. Neki teszi fel a minden embert örökké égető kérdéseket: „Lejössz-e Uram, hogyha hívlak? / Lejössz-e Uram, hogyha várlak? / Lejössz-e hozzám, hogyha kérlek? / Megsimogatod-e fáradt arcom ráncaim elnyítt ifjúságom? / Beborítasz-e égi fénnel? / Hallod-e még dadogó hangom?” Majd végül kéréseit meri eldadogni a költő: „Emlékezz még a szárnyalásra! / Engedd, hogy kúszó alakomra / Ragyogjon ablakaid fénye, / S oszloppá tisztult testem-lelkem / Ragadd magadhoz, Örök Béke!”

Ágoston Julián halála

1966-ban, halála előtt három esztendővel sikerült rövid időre külföldre, Ausztriába utaznia, s ott a ciszterciek ősi fészkeiben megpihennie. Talán Vongray Bódognak köszönhető ez a Julián számára pihentető s megújító utazás. Utolsó verse mindössze néhány rövid sor, még halála előtt küldte el az *Új Ember*nek. Amikor azonban ez megjelent, Ágoston Julián már halott volt. Az őszi, a téli, pilinkéző óról asszociál a költő az elmúlásra:

*Csilló hó és pergő levelek,
De jó volna most szállni veletek
Bezárva ülni vak üvegen át
Nézni a pilinkéző pelyhek ünnepi táncát*

*De jó volna most szállni veletek
Földre fáradó őszi levelek!
Lepihenni a földre, amíg altató
Dalt dalol szívünk fölött
A hó*

1989. március 18-án elhunyt a költő. Nyilván szíve mondta föl a szolgálatot. Ekkor kőszoborrá vált testét s oszloppá tisztult lelkét magához ragadta az Örök Béke. Jelentékeny költő volt, ott a helye a katolikus papköltők között, talán Sík Sándor után, s Mécs László előtt. Egyszer valamennyi költeményét ki kell adnunk, s csak ezek ismeretében ítélezhetnénk róla szabadon és objektíven.

Jegyzetlapok

Generációk dialógusa; az mi?

1926-ban született Budapestben. Költő, író, esszéista. Legutóbbi írását 2005. 5. számunkban közzeltük.

Közösen írtunk egy kis könyvet V. A.-val, aki (jó) költő s esszéíró. Negyvenhárom éves. Én majdnem mégegyszer annyi. Harminchat évvel vagyok nála idősebb. A lényegét érintve, beszélgetéseink témáit, egymás gondolatmenetét, következtetéseit, a belső, szellemi fordulatok végszavait s végkicsengését mindketten erős érdeklődéssel fogadtuk s figyeltük, szemrebbenés nélkül véve tudomást különbözőségünkről; ő olyan, én ilyen. Sőt, kifejezetten élveztük, hogy egészen (vagy látszólag) máshonnan közeledve egy ponthoz, általában „a centrumhoz” érkeztünk. Ennek hangosan is örvendeztünk. És nagyon jól tudjuk *ma*, hogy változtunk valamennyit a beszélgetéseink során; másmilyenként fejeztük be őket, mint ahogy elkezdtük... És akkor jön az okos riporternő, golyóstoll nagyságú mikrofont tart az orrom alá, s kérdezi: mondhatjuk e könyvecske tartalmát a generációk dialógusának? S meghökkentésem végett hirtelen elhallgat. Mert hogy valami nagyon blikkfangosat sikerült találnia. Én persze nem értem, miért hangzik el ilyen — ha egyáltalán létező dologra utalna is, lényegtelen — kérdés? Nem mondhatjuk, felelem, mert a nemzedékek, azt hiszem, nem tudnak egymással beszélgetni...? ...Hát hogy’ képzelem, leül szemben egy sereg huszonéves, meg egy sereg hetvenkörüli? És beszélgetnek? Beszélgethetnek? Erre csak néhány ember képes egyidőben, de leginkább kettő. Ez a kettő viszont bárki lehet. Csecsemő és aggastyán. Gyerek és ősz törzsfőnök. Két gyerek vagy két főlnőt. Kisgyerek és nagygyerek. Két élő, vagy egy élő és egy halott. S két (vagy nagyon sok) halott.

Hogy ezt komolyan mondom-e? A legkomolyabban. Az igazi beszélgetés nem szó-, hanem létcseré. Hogy magyarázzam meg. Nem magyarázom, oly evidens. De a halottak nem beszélnek! Én: honnan tudja? Volt már halott? Nevetés. Majd kényszeres, visszahúzódó mosoly. Figyeljen, mondom. Csak a halottak beszélnek igazán, átsugárzó, „túli” tudással, eszköztelenül; hozzájuk képest mi a sötétségből a *dicsőség fölfénylése* iránt tájékozódva a szó s a gondolat nemes mesterségét gyakoroljuk a hitben... Csodálkozás: hogy ezt nem lehet érteni. Én: érteni? Az még kevés. Ő: akkor a halottak nem halottak. Hanem?, kérdezem... Egy halott az meghalt, kész... Nem, hanem az a halott, akiben már azért nincs élet, mert kiszökött belőle... Ezt én nem hiszem, mondja... Tudom, halkulok el, és én ezen nem szeretnék és nem is akarok változtatni. Szerintem az az ember él, akit az életbe, az életébe vetett hite éltet... Ez mit jelent... Vannak közöttünk telje-

sen életszerű halottak. Járnak-kelenek, esznek, isznak, ölelnek, mégis pang, el-eltűnik, akadozik bennük az élet, vagyis vegetatív folytonosság mozgatja a testüket... Nincs, hogyishívják, olyan ízé, amit szelleminek mondanak?... De van. Zsugorodik. Mind kisebb. Ha nagyobbacska, akkor elnyúló, leveses. Szemmel nem lehet látni. Riadtan keres magának bent egy kis lukacsját. Fél. Tud félni. Él, aszott, pontnyi, menekül. Megszólítatlan... Hogy' lehet- ... Beszélni kell hozzá. Beszélgetni vele. S nekünk egymással.

*

Kissé keserű, mikor elcsomagol. Hogy őszintén szólva, mondja, másra számított. Mire? Hát hogy egy *ennyire*... idős ember valahogy — keresi a szót — megnyugszik. Belenyugszik, ugye?, vetem közbe. Igen, főleg ha nemsokára — megint keresi... — Meghal, ugye?, szólok. Fölragyog az arca: Igen! És már..., de hogy ellene, meg minden, vagyis hogy még mindig, azt nem is igazán értem... Most borul föl bennem a porcelán rozsomák (menyét féle). Nézze, először is: olvasta azt a könyvet, amelyről beszéltünk?... Igen is, nem is... Azt hogyan kell?, én... Átlapoztam, ő... Aha. Ahogy az én feleségem (mostanában nagyon mélyértelműen és romantikusan azt lehelik némely apák, szégyellve a feleség szót — ki tudja, miért — „a kedvesem” [akinek ugyanis gyereket csináltam]), szóval ahogy az én feleségem szokta lapozni a kukába ívelő képes magazínokat: strat-strat-strat-strat, igen?... Hát valahogy úgy... Így bizony ezt nem lehet. Illetve ezt sem lehet. Akkor viszont minden kérdése nemcsak fölszínes, hanem alaptalan is. Úgy is mondhatnám, kedves Eta: hogyan merészeli? Nem, nem velem szemben, Maga miatt. Itt Magáról is szó van. Maga ember. Maga él. Maga az én testvérem. A Maga érettségén vagy tartós, esetleg végleges éretlenségén emberek sorsa múlhat. Nem fontos, hogy nem érti a könyv szövegét. Az sem, hogy nem érdekli. Olvassa. Szembesüljön azzal, amit nem ért, ami nem érdekli. Maga hatezer-millió emberrel egy szádra van fölfűzve... Én? Hogyan!... Úgy, ahogy itt áll. Maga szem a láncolatban. Cél és áttétel is. Számtalan módon kapcsolódik a többihez. Nem mindegy, mit érez. Mit él át. Mit gondol. Mire törekszik. Mit tart fontosnak, mire rántja meg a vállát. Az a könyv, amit átlapozott, vagy jó vagy nem; közömbös. De ne merje nem olvasni, ha beszél róla; ez hamisság... Elég agresszívan hangzik... Igen. Ez agresszív... Nem nagyon szoktam hozzá... Elhiszem... Most menem kell. Maga keresztény? ... Igen... Akkor nem értem.

*

A kaputól visszafelé menet ezt gondoltam: Most kellett volna megértenie, amit eddig nem értett. Mikor a legnagyobb volt *tőle*, *attól* benne a távolság. Tehát az aljazata belül most sem repedezett meg. Stabilitás: ez a lélek legveszélyesebb állapota. Egyensúly a

nem-létben. A létezésbe ékelődött nem-lét ketté hasíthatja a léte-
zést. A nem-lét nem lét. Lehet róla szellemkedni, a lényege ez:
nem. Az öngyilkos létező önfeledt ostobaságában dicsőítheti a
nem-létet. A nem-lét létként tetszeleg. Az Atya a Van. Amit csinál,
az minden ízében Keletkezés. Az Atya a mindig Több-Lét. Nem
apad, nem csökken, csak ha akarja. Akarhatja. Nem könnyít meg
semmit. Sőt, bonyolultabbá tesz. Mégis egyszerűsít. Itt a valóban
lényegtelenek elhullanak, elpárolognak, s a lényegek között, s kö-
rükben másféle (viszonytalan) kapcsolatok szövődnek: hogy vala-
mi könnyű vagy nehéz, inkonkrétta lesz, viszonyíthatatlan. Az Ó
bonyolítása a Van-nak alfajai, nem vethető össze a bűnben s a bűn
által gúzsba kötött világ bonyolultságával. „Nem ad semmiféle
földi kényelmet”, de ad elrejlő sikátorokat, biztosít egy girbe-gur-
ba ösvényt „a jó”-nak, hogy mégis megtörténhessék. Kint is, bent
is. „Nem hoz javulást a világ állapotában, még csak a bűn alkalmait
sem nyesi vissza. Nem hoz fejlődést a társadalmi s morális
viszonyokban.” Ez Eta dolga — volna. S a hatezer-millióé. „Nem
nyúl semmihez, nem változtatja meg az emberiség problémáit...
számos földi dolog talán még nehezebb lesz s kilátástalanabb”;
hánytorog, fölcsap s visszaomol minden a világban. Örvénylik,
formát váltva körbeforog. A hatezer-millió világot az Atya nem
vállalja át. „Ez nem érdekli őt. Egyetlen dolgot akar: a szeretet
gyarapodását”, írja Adrienne von Speyr (Vigilia, 2005. 6. sz.). Ez
az egy azonban mindennek az alapja, s a megoldása is. Mert
„egyedül a szeretet hiteles” (H. U. v. Balthasar).

Etával „lent” kellett elkezdenünk, de nem adott rá elegendő
értelmet (ami most idővel volt egyenlő) ahhoz, hogy „fönt” be is
fejzhessek. Nincs más út: meg kell próbálnunk, „milyen az, Is-
tent szeretni s mégis élni.” (A. v. Speyr)

HATÁR GYŐZŐ

Jákoblétra

*a földöntúli mennyben hol naptártalan
múzeum van örök vasárnap
és forgadatlan múzeumi rendben
párnán paradéznak a tárgyak*

*angyal idéz hogy a Történet Könyvét
történtessem és lapozzam
de vértóli irtózatomban azért
a Hóhér Házában ne lakozzam*

*farkastőrbe szorult nyakamból szem-
száj odafordulsz hol a cinnabarit-
színű hangából hallani Dávid
táncát és zsoltárcimbalmait*

*ím átvilágító közel az érzelmes
isteni párlatok beragyognak
és csóvák kristálylapközepére
szárnyak a harsány Prizmatikonnak*

*

*— — — ó a Bukottnak incselgésein
az én szám az én kinevettetésem!
angyal mérgén élnem s apróvá
szelídülöm a szédülőzésben*

Elesni jó

P. Tornyos Gyula SJ emlékének

*elesni jó, anyám
gyógyító fájdalom
mindent elejteni
földre hullakodom*

*ha ki hamvába hull
hamuval hintekez
a megalázkodás
üdvöz fürdője ez
a megmerülködés
tükrén és lépcsein
mint eltört nádi bot
csuklódó lépteim
a hulló vágycat
teljesületlenül
a meggyónhatatlant
értettem bűnömül
idétlen eszemmel
pártoltam növést
kővé evesített
a kéjenc kevélység*

ó én szegény pára
hadd töredezzem el
ahogy átalkodott
sóvárgás érdemel
Hát — bárgyúbbik Lator
felfogtad jeleit
s vársz míg az Irgalom
majd megátalkodik?

ujjod kígyónyelvét
mint Tamás mereszd el
— mellyel jár a Sebben
s Mesterére ízlel

Csutorás

az élet felölt egy embert
az ember egy emberöltőt
emberöltőknek szentelt
álmát öltik a költők
a vágyak álmokat öltnek
a sorsok sorsjegyet váltanak
kit élet ördöge öl meg
kit anyyala a halálnak

aki él a láz jelöltje
alig kap lángra kilobban
oltogatója előlte
leszáll — a Rendnek roppant
csöndje fogadja a Házban
s ő: mit iker szíve áhít
kidalolhatatlan fohászban
zeneti csont-csutoráit

Hit és hitetlenség útjai Márai Naplóiban

DARU GÁBOR

1973-ban született Buda-
pesten. Egyetemi tanul-
mányait az ELTE BTK
magyar-esztétika szakán
végezte. Két évig a Faludi
Ferenc Akadémia ösztön-
díjasa volt, jelenleg az
ELTE Irodalomtudományi
Doktori Iskola hallgatója.

„...egyszer Salerno környékén sétálva találkoztunk egy sugárzó tekintetű szerzetessel. Márai akkor megkérdezte tőlem: honnan van ebben az emberben ez a békecséges derű? S néhány nap múlva elkérte tőlem az illető szerzetes címét. (Egyébként Tomek Vince volt az.) Úgy tudom, többször is találkoztak, beszélgettek. Márai nem hitetlen, hanem kereső ember volt. S mi azt valljuk, aki keresi, az már meg is találta Istent.”¹

„A nyelv csakis valami olyan dologról szólhat, amelyen az ember (azaz csakis fogalmi lehet), ám azáltal, hogy az embernek szól, soha nem tudhatja, hogy szól-e bármiről is, magát is beleértve, mivel éppen ez a róla-ság (aboutness), a referencialitás az, ami kérdéses.”²

¹Szőnyi Zsuzsa emlékezése in: Czigány György: *Szőnyi Zsuzsa Zebegényben*. Európai Utas, 1999. 3. sz. 59–62.

²Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*. (Ford. Fogarasi György.) Ictus Kiadó – JATE Irodalom-elméleti Csoport, Szeged, 1999, 218.

³Szegedy-Maszák Mihály: *Márai Sándor*. Akadémiai, Budapest, 1991, 46.

⁴Szabó Ferenc SJ: *„Csil-
lag után”. Istenkeresés a
modern irodalomban*.
Válogatott tanulmányok.
Távilatok Szerkesztősége,
Budapest, 1995, 303.

Egyik monográfusa joggal írhatta az 1990-es évek elején, hogy „Márai sosem volt vallásos író...”³ — hagyományos értelemben valóban nem volt az: vívódásai, kétségei és kérdései megfogalmazását tartotta fontosnak. A *Naplók* írásai egyértelműen bizonyítják, hogy Márai Sándort három nagy kérdéskör foglalkoztatta: a művészet — ezen belül az irodalom —, a politika és a vallás.

A modern vallás- és viselkedéstudomány szerint a transzcendenciához való viszony az ember antropológiai sajátossága, s így megkerülhetetlen bármely emberi tevékenység, megnyilatkozás esetében: valamilyen formában, akár hiányként, megjelenik a művészeti alkotásokban is. Ateista író is írhat „vallásos” irodalmat — a képmutató magatartásformák bírálatával, a hazugság és önámítás leleplezésével; egy, az igazságnak jobban megfelelő emberi hozzáállás kialakítása érdekében. Lényegében ez Szabó Ferenc álláspontja, aki szerint Márai kereszténység-kritikája, egyházbírálata, a vallásos magatartással szemben érzett averziója a teológia negatív útja felől értelmezhető.⁴ Márai Sándorhoz valóban közelebb állt a kritikai szemlélet, elutasította a transzcendens-élmény körülkeríthetőségét, az Istenről való köznapi beszéd lehetőségét, nem jellemezte a misztikára való hajlam. A *Naplók* írója a sötétség csöndjében várakozott — de ezt a magányt az emberi kapcsolatok bonyolult szövevényének mély ismerete jellemezte — számára a fényt a művészet, az alkotás, az írás aktusa jelentette. Márai önéletrajzi jellegű írásaiban azonban nem csak a negatív teológia felől értelmezhetően jelenik meg a

vallásos gondolat, számos részlet arról árulkodik, hogy a naplóíró a világ jelenségeiben, és saját életében is felfedezte a transzcendens jelenlétét.

„Istenem, adj erőt, hogy hűséges legyek ahhoz az értelemnél is mélyebb világossághoz, mely lelkemben pislákol, s megmutatja, mit kell tennem, írnom, gondolnom!”

**Gondviselés és
emberi felelősség**

⁵Az idézett
Napló-kötetek
rövidítései: *Napló*
1943–1944: N43–44/
Napló 1945–1957:
N45–57/
1958–1967: N58–67/
Napló 1968–1975:
N68–75/
1976–1983: N76–83/
Napló 1983–1989:
N83–89/
*Ami a
Naplóból kimaradt*
1945–1946: A45–46/
*Ami a
Naplóból
kimaradt* 1947: A47/
*Ami a
Naplóból
kimaradt* 1948: A48/
*Ami a
Naplóból
kimaradt* 1949: A49/
*Ami a
Naplóból
kimaradt*
1950–1951–1952:
A50–52/
Föld, föld!...: F72/.

Az 1943–44-es háborús években írt legelső *Napló*ban Márai feljegyzi: az „ámokfutó gép” gyilkolt a fővárosban, „Csak a csoda segíthet” (N43–44/146).⁵ A diárium bejegyzései szerint a naplóíró hitt a csodában. A *Napló* 1943–1944 kötet lapjain így kiált fel: „Állandó csodák között élek. Milyen vak vagyok néha, hogy nem látom ezt, nem érzékelem! Csodák, minden pillanatban, az összefüggések csodái, az ismétlődés csodái, a rendezés csodái...” (N43–44/55–56). A csoda itt a magasabb irányítás, a transzcendens vezetésének jele, azonban nem automatikus, és magától értetődően nem rendezi el az ember életét, szükség van a cselekvő személy együttműködésére: „van egy pillanat, a csodán belül, ahol — így tetszik — Isten egyedül hagy, reám bízva, hogy döntsek” — írja Márai, majd hozzáteszi: „Ez az én felelősségem pillanata. Ez a felelősség tölti meg tragikus értelemmel az emberi életet” (N43–44/56). Máshol arról elmélkedik, hogy amikor Istenre bízva sorsát, akkor „Isten nem ad föltétlen jogot ehhez” (N43–44/142), mert az Isten az emberre is bízta, hogy alakítsa a sorsát, és akik nem vállalják ezt a feladatot, és mégis Istenre bíznak mindent, „a válságos pillanatban Isten szava nélkül maradnak” (N43–44/142). Transzcendencia és immanencia kényes egyensúlyáról, ember és Isten értelem vezetete együttműködéséről szól a naplóíró. Az alapmeggyőződésének számító gondolat hasonló formában jelenik meg a '45-ös naplóban is: „Mit tanultam negyvenöt év alatt? Van Gondviselés. De van feladat is, melyet nem lehet a Gondviselésre bízni; könyörtelenül el kell végeznünk, egyedül” (A45–46/60). Márainak ez az elképzelése egészen az '60-as évek végéig gondolkodásának sarokköve. Meggyőződésével összhangban rendkívül érzékenyen reagált arra, ha azt látta, hogy a vallást és a hitet az ember a valóság elől való menekülésre használja ahelyett, hogy értelmét és emberi adottságait használná fel a megoldás keresésére. Ugyanakkor azt a szemléletet is visszautasította, amely a vallásos magatartás és az egyházi intézményrendszer bírálatában a transzcendencia megkérdőjelezéséig jutott. A 1943-as napló „imái”, Istennel kapcsolatos megnyilatkozásai a keresztény tanítás Atya-Isten képének tükröződései a személyes hit valóságában.

A gondviselésről és a felsőbb akarat megnyilvánulásáról szóló elmélkedések az ötvenes évek naplóiban a leggyakoribbak. Isten nem volt megtapasztalható a naplóíró számára „emberi fogalmak szerint érzékelhető alakban”, a természetes értelem vezette

⁶E kérdést posztumusz naplóban fogalmazza meg Márai filozófiai perspektívába állítva, amikor arról beszél, hogy az emberiség a „cogito”, a „dubito” megértésével, majd „az antropomorf monotheisztikus istenfogalom” megsemmisítésével a 20. században eljut a deizmus „credo quia absurdum” szemléletéig (N83–89/136). A „credo” után Márai szerint a „feltétlen absurdum” következik (N83–89/136).

**A Biblia szövegeivel
kapcsolatos
feljegyzései**

annak belátására, hogy a világban „emberfölötti, isteni rend” uralkodik (A45–46/43–44). A '60-as évek közepétől írt naplókban a kereszténység Atya-Isten képe halványodik — a megszólításokban például egyáltalán nincs jelen. Márai az általános érvényű *Isten* szón kívül egyedül a *Természetfölötti* kifejezést használja — ez utóbbi pedig nem annyira a keresztény közbeszédre, inkább a filozófiai hagyományra jellemző, és karteziánus megközelítésre utal. A Naplók — és főleg Jézus-regénye, a Harminc ezüstpénz — alapján Jézus személyét egészen külön kezelte, zseni voltáról volt meggyőződve. Istenképzetét mentessé próbálta tenni az antropomorf jegyeitől,⁶ illetve tudatosan nem használt olyan kifejezéseket, szavakat, amelyek az istenképzetet emberi tulajdonságokkal ruháznák fel. „...az isteneket a félelem szülte” (N45–57/47) — idézi Lucretius gondolatát: az isteneket, vagyis az ember készítette bálványokat a félelem szülte, de a naplói ezekben az években még látja a világban — és sorsában tapasztalja — az „eleven rendet”, amely csak egy magasabb rendű Értelem, az Isten műve lehet.

A háborút követő években és az emigráció első éveiben Márai számos reflexiót jegyez fel az évente újraolvasott Biblia szövegeivel kapcsolatban. Bizonyosnak tartja, hogy az Ószövetség „az ős-szöveg”, és „Minden, amit tudunk, ebből következik, erre épül reá.” (A48/11–12). Az Ószövetségnek nincs kifejezhető tanulsága, arra tanít, hogy „az ember nem egészen reménytelen”, és az „Isten vele tart, ha dühösen is”. Kiemeli, hogy Károli Gáspár nyelve úgy hatott rá, mint az „éleny”, „ez a teljes hitelű és erejű magyar nyelv” (A48/11–12). Az Ószövetség történeteit olvasva általában politikai párhuzamokat von: Ezékielnek Góg romlásáról írott szavairól — „Vitézek húsát egyétek, s a föld fedelmeinek vérét igyátok...” (A49/231) — a „pesti kommunista főideológus”, Révai jut eszébe; azzal kapcsolatban, hogy a zsidók az exodus során magukkal vitték az egyiptomiak kincseit, iróniával jegyzi meg, hogy „Az oroszok bibliai nép; ez Pesten is így történt” (A49/236); Ézsaiás, Ezekiel és Habakuk próféták pedig szerinte „zengő, habos szájjal jósolják az atomháború borzalmait.” (A49/250). Az Újszövetség könyvei közül János jelenései mellett Lukács és Máté evangéliumával, valamint Jézus személyével és beszédeivel foglalkozott legtöbbször. Feljegyzi, hogy „Jézus csodálatos szavait (...) áhítattal” olvasta, és — az Ószövetséggel ellentétben — „kritika” nélkül, elbűvölten”, engedve, hogy hasson rá „minden, ami a költészetben mágikus varázs” (A48/13–14). A Jézusnak tulajdonított imát a „világirodalom leg-tökéletesebb kompozíciójának” nevezi, mert „*Minden* benne van, amit az ember Istennek, önmagának és a világnak mondhat” (A50–52/20). Néhány bejegyzés arra utal, hogy emigrációja első éveiben különösen nagy hatással volt rá a hegyi beszéd; 1949-ben ezt jegyzi fel: „Ma reggel először olvastam el »minden

következménnyel« a *Hegyi Beszédet*; sok mindennek kell történni az emberrel, amíg ezt a »szöveget«, egyszer az életében, úgy teljesen és föltétlenül »megérti« (A49/244). A hegyi beszéd stílusát „különösnek, fojtottnak” találja, „Egy ember érzi — az Ember Fia — hogy elkövetkezett a pillanat, amikor minden megérett benne, amikor végre teljes hangzással tud szólni az emberekhez. A képek, a hasonlatok áradnak..., de ő, a Beszélő, visszatartja a hangját, nem mond ki mindent” (A49/244) — írja. Talán ez azon bekezdések egyike, ahol a naplói ró legközelebb kerül az „Ember Fia” titkához — a történeteket irodalomként és lelki olvasmányként is olvasta a naplói ró, a szövegben mindkét megközelítés megtalálható. A bűnbeesés ószövetségi történetére úgy reflektál, hogy „ez nem csak »irodalom«, hanem »megtörtént«” (A49/229); a prédikátor Salamon szavait olvasva viszont azt tartja érdekesnek, „hogyan buggyan fel rögtön, minden sorban a költő” (A49/274). Kiemeli, hogy Salamon könyve „nem prófécia”, hanem „színtiszta, tudatos irodalom. És mindig ez a legtöbb” (A49/274); János Jelenéseit olvasva felkiált: „Milyen dekadensek ezek a hasonlatok, az őrült biblikus költő hasonlatai!” (A49/242). A Példabeszédek könyvének egy versével kapcsolatban a következőket jegyzi fel: „Ha lágyan viseltesd magad a nyomorúság idején: szűk a te erőd... (Péld 23). Egy-egy ilyen mondata, reggel, huszonnégy órára erőt ad. Ez a könyv mégis a legnagyobb erőforrás” (A49/232).

⁷A személyiség erőfeszítésének része az életmódbeli aszkézis és a test fegyelmzése. Többször hangsúlyozza: azt tanulja, hogy „nem haraggal kell elmenni, hanem mosolyogva” (A48/134) A honvágy ellenmérge a „világ, az edzés, a *conditio*” (A48/134–135). Tisztában van vele, hogy a sorssal folyó „sakkparti” részben az idegek harca: „...tíz kilométeres út, erős levegőben. Ez, s a reggeli egyórás séta a Posillipón, pontosan három óra a levegőn; ennyire szükségem van, hogy bírjam ideggel ezt a különös, kényelmes-félelmes, egyszerű-reménytelen élethelyzetet” (A49/242); és hogy a lélek egyensúlyban tartásához szükséges a test féken tartása is: „Egy napig nem eszem, nem dohányszom, gondolkodom. Az ilyen önkéntes böjtök segítenek” (A49/255).

„Csak igen nagy erő és isteni kegyelem vezethet tovább.”

A későbbi visszaemlékezés, a *Föld, föld!*... lapjain erősen stilizált formában jelenik meg az a pillanat, amikor Márai családjával 1948 őszén az Alberg-expresszen átlépi az ennsi hidat és az utolsó között hagyja el Magyarországot: „Ebben a pillanatban — életemben először — csakugyan félelmet éreztem. Megértettem, hogy szabad vagyok. Félni kezdtem” (F/335). Ez a félelem a szabadság élménye: elvesztett valamit, ami a „minden” volt számára, és kapott valamit, ami mindenné válhatott, de még nem volt az övé. „Elbírom-e ezt a reménytelenséget, amely a magyar irodalmat, s így minden soromat fojtogatja, s közbül bírom-e a megélhetés keserves akadályversenyén az iramot?” (A49/49) — a kérdésre a ’49-es napló elején még nem tud felelni. A naplói ró saját interpretációjában az alkotó-gondolkodó művészember életmódbeli külsőségei — sőt a polgári életrend gasztronómiai szokásai —, valamint a polgári-keresztény életvitel mellett kitarthatás egy értékrendhez való ragaszkodás lényeges eleme⁷ (A49/212). Ugyanakkor világosan érzékelhető az a kettősség, amit Márai Sándor az emigrációja utáni években átélt: kiszakadva az otthon ismertségéből, a sikeres író szerepéből, idegen földön a teljes bizonytalanság okozta reménytelenséget és a változás hozta inspiráció kettős hatását élte meg.

**Istenhit és babonás
vakhit**

Az '50–52-es kötetben Márai személyes istenhitének jellegéről is ír: „Az Istenhez, a természetfelettihez való viszonyunkat nem árt időről-időre megvizsgálni, nem uralkodott-e el ebben a viszonyban a babonáság? A babona éppen olyan bűn az Isten, a Természetfeletti szemben, mint a hitetlenség. Hinni kell, feltétlenül, de a hit megnyilvánulása legyen méltó az Istenhez és az emberhez, tehát felesleges hajlongás, eszelős kényszercelekedetek nélkül való. Isten lenézi a babonás vakhitet, ez a meggyőződés. Isten rangot adott az embernek, amikor hitet adott neki, s ezt a rangot kötelességünk külső magatartásunkkal is megbecsülni” (A50–52/8). Márait belső igényessége és ízlése vezette az Istennel való kapcsolat jellegének megítélésében, bizonyos vallásos szemlélet és viselkedésforma kritikájában: elvetette a hit egyszerű, külsődlegesnek ható, inkább a népi vallásosságra jellemző megnyilvánulásait. A „kényszercelekedetek” szó felvetései a vallásos magatartás freudista bírálatát, de ugyanígy a modern pszichológiát magába integráló teológia személyéről, vallásos magatartásról alkotott gondolatát is: érzelmi érettség nélkül nincs igazán érett vallásosság sem, a kettő szorosan egymásba épül.⁸ Márai úgy érezhette, az ember — éppen Istentől kapott rangjánál fogva — nem engedheti meg magának, hogy vallásos formákba meneküljön az élet és a szellem kihívásai, valamint a léttel történő valódi szembenézés kockázata elől. Ugyanakkor meg tudta látni ebben a számára idegen vallásosságban is az értéket. Amikor két posillipói csavargót lát a templomban imádkozni, így ír: „az imának ez az önkívülete, ez a néma és mégis magasfeszültségű könyörgés, e két semmi-embernek ez a föltétlen kapcsolata a Természetfeletti rendkívül különös látvány. Nem lehet elintézni egyszerűen azzal, hogy »Babona«. Akkor sem, ha valóban »babona«... mert ez a fekete láng, ez a hívó-követelő sugárzás, mellyel a Kreatúra a Természetfeletti felé fordul, igen nagy erőket tud cselekedetté változtatni” (A50–52/190). Mindenesetre saját maga részére „szomorúbb, láthatatlanabb, magányosabb, szenvedélyesebb szertartást” követelt meg (A50–52/8–9).

⁸Szentmártoni Mihály:
A személyi érettség felé.
Róma, 1978. /Teológiai
Kiskönyvtár./

⁹A vallásgyakorlás jellegzetesen katolikus vonására, a szentek tiszteletére is van példa a naplóban: '40-es és '50-es években tett észak-italiai utazásai során nem mulasztja el, hogy betérjen Szent Antal városába: „...rövid zarándokút Páduába, a kedves Szenthez. Eddig még mindig segített. Hiszek ebben” (A50–52/47). Ugyanebben az évben, a nagypénteki szertartás jellegzetesen délolasz, színházias látványosságáról írva megjegyzi, hogy San Gerard — akit a magyarok Szent Gellértjével azonosít — szobra előtt ő is szokott fohászzkodni (A50–52/53). Egy helyütt arról a templomról ír, ahol az egyik szentnek „gyűrűjét adta” (A50–52/234) — talán valamiféle felajánló, vagy kérés imára utalhatott itt a naplóíró.

Márai katolikusságát adottságként fogja fel: a konvertita Julien Green „túlbugzó” katolikusságát látva arról ír, hogy számára, aki „született katolikus”, „érthetetlen ez a buzgalom”, ő nem akar „jó” katolikus lenni, beéri azzal, hogy „tökéletlenül — katolikus” (A50–52/264). Márai a „nyájszellem”, a vallási törvények és parancsok erkölcsi tartalmára volt érzékeny, és azok racionális hátterét kereste, távol állt tőle a parancsok kritikátlan elfogadása. Bár a *Naplók* bejegyzései jellegzetesen katolikus hitaktusokra is utalnak,⁹ úgy gondolta, hogy az egyház „kapzsi, türelmetlen, emberi intézmény”, ahol az „isteni” csak néha dereng át, ahogy a „szentek szoborképein dereng át az isteni Idea” (A50–52/68). Széles látókörrrel szemlélte ember és Isten

¹⁰Amerikával még nem történt meg az a vallási *choc*, az a megrázkódás, amelyből a nagy indulatú műveltségek szülnének” (A50–52/284).

¹¹Szimbolikusnak is tekinthető, hogy a korábbi leírások, bejegyzések oly kedvelt helyszíne, a templom, ember és Isten — őszinte, vagy éppen kényszeres — kapcsolatának színhelye, utolsó naplójában mindössze két bekezdésben kap szerepet, egészen más konnotációval, mint korábban. Egy alkalommal feleségével egy San Diego-i étterembe mennek ebédelni, amelyet egy templomból alakítottak ki. Márait a helyiség, ahol „nemrégén még a Szentlélekhez fohászkodtak a hívők”, „barnumszerű produkcióra” emlékezteti, amit fokoz, hogy „ahol nemrégén még orgona szólt, most egy vörös hálóingbe öltöztetett kövér nő hárfázik” (N83–89/33). Márai ezt a „jellegzetesen amerikai show-businessst”, „cowboyos metafizikát” unalmasnak és izetlennek tartja.

¹²„A magánlét teljes kilátástalansága, az örökös számkivettség tudata hívja elő s fokozza végletekig a naplóíróban a tagadás, a rombolás indulatát.”

viszonyát, imádkozni például egy pogány filozófustól tanult: „Imádkozni úgy kell, ahogy Marcus Aurelius tanítja: közvetlenül, cikornyás köntörfalazás nélkül, nevén nevezve a gyermeket. Vagy így, vagy sehogy” (A50–52/35).

„Hallgatni és hallgatni. Tanulj Szent Benedektől. Egyre mélyebben, süketebben, csökönyösebben hallgatni.”

Az 1957-es napló utolsó oldalain az amerikai állampolgárság felvételének érzelmentes leírása szimbolikus eseménnyé avatódik: Márai megkapja az egzisztenciális és politikai biztonságot, szabadságban élt és írhatott Amerikában, de a „nüanszokra” kevésbé érzékeny, másféle kultúrában élő amerikaiak közössége sosem vált vonzóvá számára,¹⁰ a technicizált életforma riasztotta, ezért vágyott az európai táj és kultúra közelségére.¹¹ Egyre kevésbé volt már kinek, és főleg miért írni — mégis írt: naplót, regényt, verset. Írt, nemcsak azért, mert az erkölcsi alapállás, amely emigrációra készítette, megkövetelte tőle, hanem az örökségként elfogadott, és a kulturális hagyományban újra átélt értékszemlélet is erre készítette. E pozícióhoz való ragaszkodás magában hordozta a közönség elvesztésével az utóknak alkotás terhé is, minden negatívumával. A közel harminc éves időszakot érintő kései naplókban az értékesítés, a céltalanság tudatának rezignált hangja jut egyre nagyobb szerephez. Egyes értelmezések szerint az emigrációs lét kilátástalansága, a szülőföldhöz való kapcsolódás reményének végleges elvesztése lehet az egyik oka az egyre pesszimistább hangnak, a minden korábbi értéket visszavonó gesztusnak.¹² A ’60-as, ’70-es évek bejegyzései arról tanúskodnak, hogy az ebből az élethelyzetből adódó érzelmi beállítódás a naplókban létállapottá, világnézetté növekszik, stilizálódik — a „semmi” világgépbe konstruálódásával párhuzamosan.

Márai posztumusz naplójában idézi az *Elmélkedések* tökéletesnek érzett sorát: „rien ne vient du néant, comme rien ne retourne au néant”,¹³ amelyet kiegészít azzal, hogy szerinte egyvalami mégis a „Semmi”-ből érkezik és rövid vargabetű után visszatér” oda: az emberi tudat (N83–89/51). Márai egy ponton mégsem követi ókori íróársát és eltér a 20. századi filozófusok által bejárta úttól is: „A sztoikus belenyugvás a végzetbe számomra túlságosan kényelmes. Szép és nemes tartás, de ismerősebb Faust, aki nem nyugszik és mindig újra kérdez” (N83–89/53). Ebben az összefüggésben a kérdésnek pedig csak akkor van értelme, ha a „tudat” mégsem a „semmibe” tér vissza — ha a gondolkodó a hit aspektusával is szembenéz, hiszen Faust örökké kérdező, nyugtalan szelleme végül misztikus úton éri el célját.

Lőrinczy Huba: „...személyiségnek lenni a legtöbb...” Márai-tanulmányok. Savaria University Press, Szombathely, 1993, 101.

¹³Márai idézi a Marc Aurèle: *Pensée* (Paris, 1925) francia-latin kiadást. „semmi nem jön a semmiből, mint ahogy semmi nem tér vissza a semmibe”. *Napló 1983–1989*, 51. és 198.

¹⁴Rónay György: *Isten tenyerén*. (Napló-részletek, 1951–52.) Vigília, 1984. június, 413–423. Lásd még: Rónay György: *Napló I-II*. Magvető, Budapest, 1989.

A vallással kapcsolatos feljegyzései az utolsó naplóiban

„Isten, ha van, hallgat. Sokat gondolok Istenre.”

Mint egy Bach-kantáta, mély zengésű a posztumusz napló. A halálra figyelő, az életet és a halált a végső mélységből szemlélő ember magánya ez. Már nem megérteni akarja az emberi életet, a véget, csak elfogadni, a maga „föltétlen valóságában”. Mindennapjai azzal telnek, hogy figyel, miként lesz egyre több köze az elmúláshoz: „A halál egészen közel van, leheletét érezni. És ez az ismerőség nem riasztó, inkább megnyugtató” (N83–89/82). Hozzáteszi, hogy a halál misztérium és valóság egyszerre, a valóságot el kell fogadni, a „misztérium előtt szótlannul kell állni, vagy inkább térddepelni” (N83–89/119). Számára mindenféle más magatartás „émelyítő, tisztátalan, nem méltó az egyetlen emberi misztériumhoz, a halálhoz” (N83–89/119). Azt, hogy miért utasítja el a vallások tanítását, egy olvasmányélmény alapján fogalmazza meg utoljára: a Vigília egyik 1984-es számában olvassa Rónay György naplójegyzeteinek válogatását,¹⁴ akinek hitéről azt írja, hogy „Ez a tisztességes, tehetséges és művelt költő bizonyosan őszinte, amikor »hisz«, de ez a kiáltozós, néha sápirozós, merevgörcsös »hit« olyan, mint amit a franciák »menekülés előre« jelzéssel minősítenek. Aki így hisz, nem valami felé tör, csak menekül valamitől. Például a halálfélelem elől. Nem bízom ebben a »hit«-ben, a sópánkodó bizonygatásban, hogy van Gondviselés... Vén fejfel odáig jutottam, hogy nem hiszek semmiben, de nem is tagadom a lehetőségét semminek” (N83–89/36).

A vallásos gondolkodással és magatartással szemben Márai ugyanazt a kritikát érvényesítette utolsó naplójában, amit korábban is: úgy vélte, hogy igazi mozgatórugója a félelem, a menekülés, és nem látta benne az érték megragadásának gesztusát. Márai élete végén nem bízott abban a „hívó” életformában, amelyet korábbi naplói tanulsága szerint maga is megélt különböző formában és élethelyzetekben. A vallással kapcsolatos korábbi szemlélete és magatartása megváltozott: már nem Isten létét reméli, hanem azt, hogy „a Mindenségben van tudatosság”, de abban sem biztos, hogy ez a remény őszinte (N83–89/36). Azzal a vallásossággal kapcsolatban, amely az ő olvasatában „felekezeties, fundamentális”, Gide korábban többször citált mondatát idézi újra: „Paul Claudel azt hiszi, hálókocsiban is lehet a mennyországba utazni” (N83–89/36). (André Gide Márai fiatalkorának egyik fontos olvasmányélménye, személyes ismerőse volt; Claudel műveit pedig ismerte, szerette, még ha vallásosságával nem is tudott azonosulni.)

Márai végigkíséri feleségét a halál felé vezető úton, már maga is beteg, megtörtént ápolja magatehetetlen társát. A szeretett lény elvesztésekor végigéli az elutasítás, az agresszió, a közöny és a megnyugvás — a tanatólogus Elisabeth Kübler-Ross által leírt — stádiumait. A bibliai átokszóltár szerzőjének gesztusát idé-

zik az agg író sorai: „Nem ellágyulás, merengés, semmi. De harag. Néha üvöltő harag. Mert meghalt. Harag az orvosra, mert nem tudott segíteni. Harag az Istenre (ha van), mert nem segített és harag az Istenre (ha nincs), mert miért nincs, mikor segítség kell. Harag az emberekre, mert nem segítettek. És magamra, mert nem tudtam többet tenni. Harag reá, mert meghalt” (N83–89/123). És a teljes kiábrándulás minden korábbi tanításból, amely a halált valahogy megpróbálta megmagyarázni: „...minden hazugság, amit a papok, orvosok, mindenféle emberek valaha is motyogtak a halálról. A halál ténye undorító” (N83–89/132). A magány csendjében haldokló feleségének utolsó szavai — „Minden másképp lesz” (N83–89/113) — többször visszatérnek, a napló vezérmotívumává válva. „Minden másként lesz”: élet és halál rendjének valósága fölülmúl minden korábbi elképzelésünket. Végül arról ír, hogy sem halálvágy, sem halálfélelem nincs benne, „Inkább életfélelem”, hiszen az „egész” mégis, „per saldo, gyönyörű volt” (N83–89/169); „Isten, ha van, hallgat. Sokat gondolok Istenre. Milyen lehet, ha van? Semmi esetre sem olyan, mint a vallások mutatják. Berzsenyi pontosabb. »Szemünk bele nem tekinthet«” (N83–89/166). Ez utóbbi, Istenre vonatkozó kérdés a posztumusz napló kontextusában mély értelmű kérdésként hangzik. A naplóíró jellegzetes, rövidmondatokban megfogalmazott paradoxonba sűrített álláspontja az Istenről való beszéd képtelenségére és botrányára is utal.

„Minden Istenben
van...”

Márai Sándornak nem adatott meg a hit ahhoz, hogy — mint Pilinszky — megfogalmazza az „Et resurrexit tertia die” reményét. Az utolsó közeli családtag, fogadott fia halálát támadásként éli meg: „Minden hazugság, amit a halálról mesélnek. A valóság inzultus, megegyezés ellene csalás. Utálok a papokat, a vallások meséit” (N83–89/161). A végső „ökölcsapásra” már nem a harag, csak az undor hangján válaszol: „A szavak. Isten, kegyelem, gondviselés. Minden, amit papok, bölcselek valaha mondtak. Minden hazugság. Nincs »cél«, sem »értelem«. Csak tények vannak, irgalmatlanul” (N83–89/161). Nem más ez, mint az értelmet meghaladó tényével való birkózás az erő elvesztésének pillanatában. Az utolsó oldalakon végül fontosnak tartja, hogy egy haldokló francia püspök szavát idézze: „Nem búcsúzom, csak előremegyek” (N83–89/175). És a legutolsó, Istenről szóló bekezdés a naplófolyamban: „Minden Istenben van. És mindenben Isten van. Spinozának igaza volt. De Isten nem lehet a »vallások« istene” (N83–89/177). A négy rövidmondat tökéletesen összefoglalja Márai deista szemléletét, a vallás hivatalos intézményeivel szemben érzett, mélyen rögzült fenntartásait.

A naplók már nem tudósítanak — nem tudósíthattak — arról, hogy teljes magányban, magatehetetlenül, súlyos betegen mit élt át az író utolsó napjaiban, óráiban. A posztumusz *Napló* szerint utolsó éveiben tudatosan készült arra, hogy a számára leg-

nagyobb rossznak tartott végső magatehetetlenség állapotát, ha valóban bekövetkezik, elkerülje. 1989. január 15-én, halála előtt néhány hónappal egyetlen mély értelmű, a halál-jegyzetek kontextusában kommentálhatatlan sort jegyez be a naplójába: „Várom a behívót, nem sürgetem, de nem is halogatom. Itt az ideje” (N83–89/183).

Hit és hitetlenség

A naplóíróra is igaz a lelki élet paradoxona: nem lehet Istent megismerni, ha az ember nem vágyakozik rá, és nem lehet vágyakozni rá, ha nem ismerjük. Márai Sándor a gyerekkor vallásos életformájának kereteit hagyta el, hogy a kor tanúja és a hagyomány folytatója lehessen művészetében és életében. 20. századi „emberré” kellett lennie a „megüresedett ég” alatt, hogy az emberről, az embernek írhasson. Megélte a hitet nehéz életszakaszaiban, megtapasztalta a gondviselést mindennapjaiban — de nem vált vallásossá a szó hagyományos értelmében. Később eljutott a semmi tapasztalatáig, és a korábbi hitek tagadásáig — mégsem vált ateistává. „Minden másként van” — írta végül. A kritikai attitűd a radikális istennélküliség állapotának megtapasztalásához vezette, mégis, az utolsó pillanatig odaadóan ápolta feleségét, és az utolsó pillanatig írt. Ez a magatartás pedig, a teljes kiegészés és elhagyatottság, az értelmetlennek érzett lét artikulálásának a vágya mégis értelemadó gesztus, amely nem magyarázható a hivatás erkölcsként való megélésének a személyiségben rejlő mély gyökerezettsége nélkül. Személyiség és mű, magatartás és alkotás elválaszthatatlanul összefonódik — vállalta. Tudta, hogy a művészet is csak a teljesség — vagy annak hiánya — érzékeltetésére, a „látomásra” tesz kísérletet, megoldást nem nyújt. Az irodalomtörténet, a kritika és az olvasói tudat tendenciákra, irányokra, motívumokra figyel, elméleteket állít, mert az egész teljes együttlítására képtelen. A „egészet” jól szimbolizálja a *Naplók* szinte „végtelen” folyama, a gondolatok, hitek ellentmondásossága, egymásba érése és körkörösége: a *Naplók* titka az unikális — a személyességében kifejezhetetlen — személyiség titka.

MAKAY IDA

Visszhangot ver

*Mintha mindig zúgna a dél,
És benne zengne a neved.
Visszhangot ver ereim falán.
Már hiába némítanám.
S hiába néma éjfelek.*

MAKAY IDA

A Nap helyén

Viszlek magammal minden utamon.
S hogy éjbe süllyedt már
A hajótörött virradat:
Alvadtvérsötét az ég,
A fény forrása elapadt.
A Nap helyén csak
villany ég.

Megperdültek

Sötét ólmos mindszei esők.
Időtlen fájdalom zokog.
Ólmos könnyek gyászindulója.
Megperdültek
a gyászdobok.

NÁDASDI ÉVA

Az éjszaka tüzeiben

Egyszerre közel és távol,
a zene hol körülhatárol,
hol megnyílik a hatalmas ég,
szeretnék élni még.

Találj magadra bennem,
mindig feléd törekedtem,
és nem hittem már, mégis
hozzád vezet a fény is.

És az éjszaka tüzeiben
vágyom rád, nem találok helyem,
oda szeretnék, hozzád menni,

Gazdához megkérdezni, hogy mennyi
a test, és mennyi a lélek,
belepusztulok, ha hozzád el nem érek.

A városi ember Pilinszky írásaiban

SZABICS GÁBOR

1972-ben született Budapestén. Egyetemi tanulmányait a miskolci Bölcsészettudományi Kar magyar szakán végezte, jelenleg az ELTE BTK PhD hallgatója.

¹Ez a cím is azok közül való, amelyeket Angyalosi Gergely „nyomatékosító címtípusnak” nevezett el: „Létezik olyan címtípus, amelyet »nyomatékosítónak« lehetne nevezni. Ez történetileg sem új keletű, tulajdonképpen megtakarította a »lényegkereséssel« járó fáradságot.” Angyalosi Gergely: *A meghatározás agóniája*. In: A. G.: *A költő hét bordája*. Latin betűk, Debrecen, 1996, 204.

A lírai én magára utaltsága

²Radnóti Sándor: *A szenvedő misztikus*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 113.

A nagyvárosi ember magánya, a városi lét, mint egyfajta egzisztenciális állapot a modern líra egyik alapélménye. Gyakori költői téma maga a nagyváros is, mint a modern élet helyszíne, közege: ebben a közegben mutatkozik meg a legélesebben a „modern ember” kozmikus magárahagyatottsága és megváltatlansága. Pilinszky János költészetében ez az élmény hangsúlyosan jelen van, a város — mint helyszín és életközeg — pedig gyakori témája prózai műveinek, esszéinek és tárcáinak.

A versekben a nagyvárosi ember problematikája elvont szinten jelenik meg, ami természetesen a költészetnek mint műnemnek a jellegéből is adódik. Talán megengedhető és nem erőszakolt eljárás, ha a „városi embert” mint individuumot a versszubjektumból rekonstruáljuk. Hogy ez a fogalom egyáltalán felmerülhet és vizsgálható Pilinszky verseiben, arra talán a *Nagyvárosi ikonok* ciklus, illetve kötet cím is feljogosítja az elemzőt.¹

A Pilinszky-versből kirajzolódó szubjektumot az elveszettség, kiszolgáltatottság és az étlettel szembeni drámai egyedülállóság jellemzi, világa az egzisztencialista világképpel rokonítható. Egyik legszebb versbeli megfogalmazása ennek a létállapotnak a sokat idézett, sokszor elemzett *Apokrif* című vers, melyet itt csak példaként idézünk: „*Sehol se vagy. Mily üres a világ. / Egy kerti szék, egy kinnfelelt nyugágy. / Éles kövek közt árnyékom csörömpöl. / Fáradt vagyok. Kimeredek a földből.*”

A magára utaltságot erősítik az olyan képek, melyekben a költői alany árnyéka jelenik meg, mint ebben a versszakban is. Az árnyék egyrészt jelképezheti az ember sötét énjét (vagy a modern pszichológiában a tudatalattit), másrészt a világból kihasított részt, melyet az ember elfoglal, tehát valamiképp a világhoz való viszonyát is. Pilinszky-nél az egyes szám első, második és harmadik személy is legtöbbször általános anyyra utal, így megszólításai az egyetemes emberre vonatkoznak, nem önmagára vagy az olvasóra, vagy egy konkrét harmadik személyre. Radnóti Sándor az egyes szám második személyben való versbeszédet érzi a leginkább meghatározónak Pilinszky költészetében: „Közvetlenül a másikhoz intézett szó — így foglalhatjuk össze Pilinszky lírájának formáját és formaproblémáját.”²

Még ha nem is didaktikusan kapcsolódnak össze, a magány drámai feszültségének kifejezése és a nagyváros konkrét képei összefüggésbe hozhatók. Ilyen kapcsolatot találunk az *Apokrifet*

záró harmadik részben: „Látja Isten, hogy állok a napon. / Látja árnyam kövön és kerítésen. / Lélekzet nélkül látja állani / árnyékomat a levegőtlen présben. // Akkorra én már mint a kő vagyok; / halott redő, ezer rovátka rajza, / egy jó tenyérnyi törmelék / akkorra már a teremtmények arca. / És könny helyett az arcokon a ráncok, / csorog alá, csorog az üres árok.”

„...levegőtlen prés”

³Többek között erről ír
Jelenits István:
Pilinszky-filológia.
Mozgó Világ, 1982, 12.

A „levegőtlen prés” többjelentésű metafora,³ jelentéstartományába belefér a fülledt, zsúfolt, levegőtlen városi élet, a szabad tér hiánya is. De ha a folytatást is figyelembe vesszük („Akkorra én már mint a kő vagyok; / halott redő, ezer rovátka rajza, / egy jó tenyérnyi törmelék / akkorra már a teremtmények arca.”), akkor azt kell látnunk, hogy a kő és az ember egybeolvadt, és a teremtmények arca „egy jó tenyérnyi törmelék”. Vagyis az ember a pusztuló, halott várossal végérvényesen összefonódott, az ember belebonyolódott a városba, a városi létbe, és zsigereiben érzi annak minden darabkáját — amennyiben elfogadjuk, hogy a „levegőtlen prés”, a „kő”, a „tenyérnyi törmelék” a városra, mint élet-helyszínre (is) utalnak.

Ugyancsak a *Harmadnapon* című kötet egyik reprezentatív verse a *Négysoros*, amely rendkívüli sűrítettsége, poétikai rétegezettsége folytán lett a Pilinszky-líra egyik legismertebb darabja. A nagyvárosi közeg és a magány egy igen koncentrált metaforában kapcsolódik össze: „Plakátmagányban ázó éjjelek” (kiemelés tőlem: Sz. G.). A metaforának, akárcsak az egész versnek, politikai konnotációi is vannak, az olvasó az ötvenes évek félelmeit, szorongásait és veszélyeztetettségét is érzékelheti a versben megmutatkozó lírai én sorsában.

Nagyvárosi ikonok

A *Nagyvárosi ikonok* című ciklusnak már a címe is rendkívül sokat mond a két fogalom összekapcsolásával vizsgálódásunk szempontjából. Tolcsvai Nagy Gábor monográfiájában a *nagyvárosi* kifejezést az *ikon* jelentésmódosító jelzőjeként értelmezi. „A kötet címében az «ikon» jelentése szentkép, vallásos tematikájú táblakép, amely analógián alapuló jel (akár összetett is, tehát teljes szöveg, sőt műalkotás is), és amely összefügg az allegória és az embléma kialakulásával és elterjedésével. Az ikonnak egyértelműek a keleti (ortodox) vonatkozásai, és ez utóbbival függhet össze a múzeum és a vitrin ismétlődő képe a kötetben. A »nagyvárosi« jelző az »ikon« főnevet egyszerre korlátozza és kiterjeszti, ismét főképp a történeti és a transzcendens összekapcsolásával. A kötet így közelítheti meg a szubjektum úton levésének következő állomását, előtérben a kreatúrává váló szubjektum e világi lealacsonyítása és a Krisztus lealacsonyulása és felmagasztosulása közötti kapcsolattal, amelyben a korábbi személytelenítő eljárások mindinkább megkapják értelmüket.”⁴

⁴Tolcsvai Nagy Gábor:
Pilinszky János.
Kaligram Könyvkiadó,
Pozsony, 2002,
130–131.

Véleményem szerint az ikon kifejezés, túl a keleti ortodox vallásra és művészetre való utaláson, érzékelteti a kötet verseinek alapvetően statikus, mozdulatlan jellegét is, a versek egyet-

⁵Idézem Angyalosi Gergelyt: „A sok rejtély közül most eggyel szeretnék foglalkozni. Nem tudom, mikor és hogyan jutott el hozzám először az információ, hogy a »nagyváros« ebben a versben Moszkva, a múzeum a Lenin-mauzóleum, és az a személy, akinek »az éj öröküres monstranciája« fényeskedik majd, nem más, mint Lenin.” Angyalosi Gergely: *Az irodalom átvértett szöveve*. In: A. G.: *Rom-talanítás*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2004. 45. Majd a jegyzetben a következő olvasható: „Sztén Hafner Zoltántól tudom, hogy pontosan ismerhetjük Pilinszky moszkvai utazásának időpontját, valamint azt, hogy a vers bizonyos részei nem sokkal ezután az utazás után keletkezettek.” Uo. 311.

Beszélgetések Sheryl Suttonnal

⁶Tolcsvai Nagy Gábor: i. m. 136–137.

⁷In: P. J.: *A mélypont ünnepe*. 2. kötet, Szépirodalmi, Budapest, 1984, 137.

len, kimerevített időpillanatba való sűrítettségét, vagyis időtlenségét is.

A címadó vers első része egyetlen sorból áll: „*Déli 12 óra / Lakhatatlan, kiáltják, lakhatatlan!*” A felkiáltás konkrét fizikai körülményekre utal, a déli hőség elviselhetetlenségére a nagyváros kősvatagában, ahol az élet, a létezés ellehetetlenült a városlakók számára. A következő, *Hajnali három* című rész látszólag mintha oldaná a kategorikus elutasítást, a kórákás mögül felröppenő madár képével. A természet, az élővilág jelen van a halott kórákás mögött, mégsem ad reményt arra, hogy a hely, a kőrengeteg lakható.

A *múzeum*, mint a történetiség és a kulturális hagyomány letéteményese, egyértelműen a városi létehez, a városhoz, mint történeti-társadalmi képződményhez tartozik.⁵ Itt azonban mint üres tér jelenik meg — „*A gyémántüres múzeum / közepében egy melltű lángol*” —, amelyben csak az ember részleges relikviái, tartozékai maradtak.⁶ Az utolsó, *Kórus* című rész a létező, az elszemélytelenedő szubjektum kreatúra-létét fogalmazza meg. Ez a jelentés természetesen sokkal általánosabb, átfogóbb annál, minthogy kizárólagosan a nagyvárosi létehez, a nagyvárosi ember egzisztenciális állapotához köthetnénk. Az azonban talán nem vitatható, hogy a nagyvárosi létezés, mint állapot belejátszik az elszemélytelenedés, a kreatúrává válás e folyamatába, és árnyalja a képet.

Érdekes adalékokkal szolgál Pilinszky nagyváros-képéhez, a nagyvárosi ember magányának témájához a *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*, amely egy fiktív beszélgetést rögzít, egy párizsi találkozás érzelmi és intellektuális lenyomatát. Sheryl városa: New York. A metropolisz jelentőségét maga a szerző hangsúlyozza, amikor mintegy utólag ráismer arra a város-fikcióra, amely a *Nagyvárosi ikonok*ban megjelenik. „Dante még körökben gondolkodott, Manhattan kockás irkalap. Sugárutak és keresztutcák, nevek helyett számokkal megjelölve. A Harlem után a felhőkarcolók luxusnegyede, néhány meghatóan magasra nőtt szecessziós épülettel. De mivel New York bibliai város, bármelyik pontján ugyanaz a sugárhatás ér. New York mindaz, ami az eszedbe jut.”⁷ A *Beszélgetések...* a kapcsolatfelvétel lehetőségéről is szól, a magány átmeneti feloldásáról a szeretet és a részvét erejével. Nemcsak a két beszélgetőtárs között, hanem a színházban és a városban is. Sheryl Sutton szájába adja a szerző a bizonytalan reményt kifejező szavakat, Robert Wilson színpadi előadása kapcsán, melynek egyik szereplője Sheryl: „Ahogy a pap és a minisztránsok, a pap és a gyülekezet motyog, beszél, ahogy a pap és a kórus énekel magában, és még sincs egyedül, még úgy-ahogy együtt van. Ha mi is így beszélünk — folytattam nyomorúságos ihletettséggel —, mi a színpadon először valószínűleg nagyon sokáig még egyedül maradnánk. De ki tudja, egyszer, egy váratlan pillanatban talán sikerülne megállítanunk azt,

ami megszállva tartja a várost? Visszahódítanunk a szót és a jelenlétet?”⁸

Pilinszkynél a városi léttel a mindenkori, örök ember küzd, aki lehet rongált, sérült, töredékes, lehet úgynevezett tömegember is, és magánya nem oldható fel másképp, csak az intakt ember végső értelmében, vagyis Krisztusban. Végső soron Pilinszky nem tesz különbséget rongált, lelkileg deformált ember, vagy más szóval tömegember és intakt, eredeti, természetes ember közt. Úgy tűnik, ő azt mondja, hogy legyen bár az ember bármilyen állapotban, életének értelmét csak a megváltásban, csak Krisztusban nyerheti el.

Városok Pilinszky prózai írásaiban

Konkrétabb képet kapunk Pilinszkynek a városi léthez, és a városhoz, mint építészeti alkotáshoz való viszonyához kisebb prózai írásaiban. Tudjuk, hogy vidéki útjairól szóló beszámolóit kezdetben penzumként teljesítette az Új Ember című hetilapnál, melynek belső munkatársa volt; a hatvanas évek elejétől pedig már külföldre is kijuthatott. A magyar és a külföldi városokban költőként szemlélődött, megfigyelései azonban pontosak és tárgyyszerűek.

Az egyes városokról tablószerűen rögzíti személyes benyomásait az olyan írásokban, mint például a *Bécsi képeslap*, *Szegedi képeslap*, *Amerikai képeslap* vagy *Belgiumi képeslap*. Ezekben egy-egy város vagy egy ország néhány városának számára legmeghatározóbb mozzanatait eleveníti fel, erősen színezve szubjektív elemekkel. Megfigyelései, leírásai többnyire a város külső látványára vonatkoznak, egy-egy tér, templom, utca vagy házsor sikerült építészeti megoldását dicsérik, vagy hangulatát próbálják megragadni.

Egy város ürügyén

Hogy milyennek kellene lennie az igazi városnak, a tökéletes városnak, Pilinszky az *Egy város ürügyén* című írásban ad választ. Más városok építészeti remekléseit is gyakran dicséri, mint például Pécsét vagy Szegedét, ahol egyes részek látványa valóban a szellem tökéletességét sugározza, de hogy egy város egészében a tökéletességet szimbolizálja, egyedül Dubrovnik (a hajdani Ragusa) esetében merül föl. A tenger a városi építészet legjobb ihletője, mint Pilinszky írja, így hozva kapcsolatba az időtlenséget a mulandóval. A város központi magva a templom, a templomok. Mint Pilinszky írja: „Minden formailag sikerült templom: egy-egy világmodell; a kimondhatatlan és ábrázolhatatlan univerzumnak egy-egy megfogalmazása a művészet titokzatos jóvoltából.”⁹ Dubrovnik fehér házaival, gótikus és román templomaival, magas városfalával és a tengerrel az új Jeruzsálem földi megfelelője, ha lehet valami az egyáltalán. Majd így folytatja: „Hogy egy város elsőrendűen távolról sem méretek kérdése, hanem valami nagyon is szellemi valóság, azt ebben az aránylag nem nagy, de remekművű városban értettem meg legjobban. Hasonlóképp azt is, hogy amennyire elidegenedhet, elveszhet és megsemmisülhet az ember — így vagy úgy — egy metropolisban

⁹Pilinszky János: *Egy város ürügyén*. In: P. J.: *A mélypont ünnepélye*. 1. kötet, 303.

¹⁰Uo. 304.

**Kis Szent Teréz és a
világvárosok**

vagy egy vidéki kisvárosban, ez valójában sohasem történhetik meg vele egy valódi város falai között. A valódi városok ugyanis — s nem véletlenül — mindannyian az új Jeruzsálem előképei.”¹⁰

Amennyire plasztikus és megragadó képeket állít elénk ezekben a kis írásokban Pilinszky a városok szellemiségéről, atmoszférájáról és arculatáról, annyira szívhez szólóak a városi lét társadalmi és emberi problémáival, fonákságaival foglalkozó tárcák. Ezek közül az egyik legmegkapóbb a *Kis Szent Teréz és a világvárosok* című. Mint írja: „a metropoliszok árnyékában élő szelídek és kicsinyek méltán választhatnák védőszentjüknek Kis Terézt. Nem csak »kicsinységük« miatt, hanem útjuk rokonsága miatt is. Teréz élete bizonyítja, hogy a »kicsiny« út távolról sem magányos út. Az élet, a világ közepén halad át ez az ösvény is, s a legtöbbször közvetlenül és egyenesen Isten felé vezet.” Hogy hogyan kapcsolódhat össze egy szent élete és a zajos nagyváros? „Nagyság és kicsinység: távlat, aspektus kérdése, akár a csillagok nagysága és kicsinysége, s a kicsinynek tűnő életek lesznek talán legfénylőbb csillagai egy új égboltnak. És épp az arányok e játéka miatt lehetne talán kis Teréz az óriásira nőtt, modern világvárosok védőszentje.”¹¹

¹¹Uo. 115–116.

Névtelen dicsőség

E mellé az írás mellé kívánkozik a *Névtelen dicsőség* című, mely ezzel az idézettel kezdődik: „»Szépek a fiatalok, de az öregek szebbek« — írta Walt Whitman arról a különös, belső szépségről, mely az öregasszonyok töredezett alakját beragyogja.” A vers egy bonyolult gondolat egyszerű megfogalmazása, nagy és szép igazságot mond ki az idézett sor, de nem a felszín igazságát. A jóság, a szív jósága válik a lélek ragyogásává, s ez az, ami szebbé teheti az öregséget a fiatalság tündöklésénél. Az áldozat és a lemondás teszi az öregséget nemessé, mint Pilinszky írja: „A világ telve ilyen nagyon csendes szépséggel. Néha az az érzésem, hogy szinte egyedül ez a csendes jóság tartja fenn szívós és szolgálatos munkájával a fiatalság harsány és zavaros életét. A nagyvárosok árnyékában és lármájában észrevétlen, öregasszonyok élnek, fáradhatatlan türelemben és munkában; csendes tevékenység az övék, mint a gépek között a szövőszéké. Ha egy nap abbahagynák, először meg se hallanánk, másnapra, harmadnapra mégis belebénulna a világ.” Az öregedő nők egyre kijebb szorulnak az életből, egyre rosszabbá válnak életkörülményeik, mégis kórházak, otthonok, templomok csendjében ők virrasztanak a világ felett, ők imádkoznak békéjéért. „Árnyékban állva ők dajkálják a világot.”¹²

¹²Uo. 72.

Képeslap

A nagyvárosi életformáról legtalálóbban talán a *Képeslap* című írás tudósít, annak is Párizs című része. Olyan színház ez a város, ahol „tökéletes maszkok, rafinált kosztümök” pózolnak egy üres és közönyös nézőtér előtt, mintha álarcosbálba készülődne mindenki. A látszatok mögött azonban üresség és magány tátong: „Minden látszat ellenére: egy karthauzi cellája a mindenség meleg jelenlétével bélelt, míg Párizs cirkuszi nyüzsgése számomra József

Attila didergő atomjait, összekoccanó molekuláit idézi.” Van perze Párizsnak egy rejtett, bensőséges arca is, ahol a személyes találkozás lehetséges, pusztán ami e kettő között van, a magány és a találkozás között, „csupán az a színtér didereg ezerszínű öltönyeiben, leleményesnél leleményesebb álarcai alatt.”¹³

¹³Uo. 403–404.

Bűnök és gyerekek

A *Bűnök és gyerekek* című írásban Pilinszky a legnagyobb bűnt, a gyermek ellen való bűnt vizsgálja, egy olasz bűnöző kislány és egy magyar kislány sorsán keresztül. A kislány áldozat, akivel mostohán bánt az élet; a fiú bűnöző, s egyben áldozat. Pilinszky meghatóan ír erről az olasz kislányról, akinek képét közlik az újságok, és aki valami végzetes bűnt követett el: „Nincs megrendítőbb, mint a gyerekek kapcsolata a bűnnel. Ez a botrány a bűn legszomorúbb és legriasztóbb botránya a földön. A bűnöző gyerekek olyan, mint a száműzött angyal: tekintete minden más lényénél fenyegetőbb és üresebb, árnyéka minden más vétkesénél feketébb és monstruózusabb.”¹⁴ Ennél is szomorúbb a gyerekek ellen elkövetett bűn. Egy kislányról szól Pilinszky, akit csecsemő korában elhagytak, majd nevelőszülők rosszul bántak vele. Végül kórházba kellett szállítani, ahol pszichológusok és orvosok élet-halál harcot vívtak életéért. A tágabb következtetést az esetekből Pilinszky így fogalmazza meg: „Ha valaki kételkedne a bűn földi jelenlétében, súlyos valóságában: ez az árnyékszerű kis élet is épp elegendő cáfolata lehetne kételyének. Mert ez a bűn megtörtént, s most szeretetnek és tudásnak közös erőfeszítésére van szükség, hogy jóvátehezzük: én, te, ő, mi mindannyian, mert a bűn, egyetlen bűn se magányos, s végtelen, kinyomozhatatlan áttételekkel valamennyien felelősek vagyunk érte.”¹⁵ Felelősek vagyunk azért, hogy a bűnnel megfertőzött világban kiszolgáltatottá, védtelenné válhatnak a bűnnel szemben az ártatlan gyermekek, akik a jövő felnőttjei. Nincs kimondva, hogy ezek a gyermekek ellen elkövetett bűnök városi bűnök lennének, de jól tudhatjuk, hogy ezek leginkább a városi életforma hozadékai.

¹⁴Uo. 59.

¹⁵Uo. 60.

Nagyvárosi elidegenedés és krisztusi szeretet

Az amerikai nagyvárosok kapcsán ír az elmagányosodásról, az elidegenedésről és a züllésről. A züllésnek az alkohol és a kábítószer a baljós attribútumai. Arról ír, mint válik kiszolgáltatottá és védtelenné a törékeny, gyenge ember a nagyváros dzsungelében. Ennek feloldására szerinte egyedül az isteni, krisztusi szeretet képes, és ha a tragikus sorsokat látjuk, éppen a krisztusi megváltásra, krisztusi útra kell gondolnunk. Általában véve is, a nagyvárosi bűnnek, nagyvárosi magánynak egyedül a krisztusi szeretet lehet az ellenszere, mint ezt többször is kifejti.

A technika vívmányai szerinte nemcsak elidegenítő hatásúak lehetnek, közelebb is hozhatják egymáshoz az embereket, lerövidíthetik ember és ember távolságát. A technika vívmányai kezdetben falanszterszerűséggel fenyegettek, később azonban megmutatkoztak humanizáló hatásai, s így egy szellemibb emberiség nagy ígéretének katalizátorai lehetnek.¹⁶

¹⁶Uo. 150.

Maróth Miklóssal

Maróth Miklós az MTA rendes tagja, az ókori görög és arab művelődés és filozófia egyik legjelesebb hazai kutatója. Tisztázta Közép-Ázsia történeti földrajzának számos vitás kérdését, kiadott számos szír kéziratot. Nevéhez fűződik a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának létrehozása, amelynek 1992–2000-ig dékánja volt. Jelenleg is az egyetem tanszékvezető egyetemi tanára.

A múltban, de napjainkban is sokan tartják magukat kiválasztottnak, és ígérnek boldogságot, üdvösséget az embereknek. Van-e különbség a kiválasztás és a fölkenés között a Biblia világában, talá-lunk-e hasonlót a keleti vallásokban?

Először is különbséget kell tenni a fölkenetek, a kiválasztottak és az üdvösséghezók között. Jézust az Újszövetség „fölkent”-nek (*Khristos*, *mšihó* stb.) mondja, és egyben kiválasztottnak és üdvösséghezónak is tartja, mégis ez a három nem föltétlenül jár együtt. Nemrég fejeztem be Jehuda Hallévi közismert, az ortodox zsidók számára mindmáig egyik legfontosabbnak tartott könyvének, a *Kuzárinak* a fordítását (megjelent: Piliscsaba, 2004). Abban azt olvashatjuk, hogy Izrael népéből mindig voltak kiválasztottak, akik a népet vezették. A kiválasztottság apáról fiúra szálló öröklődő státusz volt. Ezek a kiválasztott személyek voltak Izrael lelki vezetői, a próféták. Maga Izrael kiválasztott hely, a választott nép fiai csakis ezen a kiválasztott helyen lehetnek boldogok, akár egyénenként, akár közösségként. A kiválasztottságnak ez az eszméje Slomo Pines izraeli arabista szerint az iszlám síita ágának sajátja volt, onnan került át Jehuda Hallévi tanításába, és innen terjedt el a júdaizmusban. Maga Mohamed mellékeve szerint „kiválasztott” (*Mustafa*) volt. Azt azonban nem mondhatjuk el sem róla, sem a zsidó prófétákról, hogy fölkenetek vagy üdvösséghezók lettek volna. Mohamed is és Mózes is ugyanazt a típust testesíti meg: mindketten a számukra kinyilatkoztatott törvényeket közvetítették a közösség számára. A továbbiakban mindkét közösség tagjai maguk találhatják meg az üdvösséget, ha a törvények kijelölte úton járnak, azon megmaradva.

A kereszténységben ezzel szemben Jézus, az Isten fia föláldozta magát értünk. Ő volt a *par excellence* fölkennt személy, erre utal az egyedül őt jellemző melléknév is: a Fölkent (*Khristos*, *Mešihó* — azaz Messiás stb.) Az ő isteni áldozata hozza el az üdvösségünket. Jézus ezért üdvösséghezó a másik kettővel szemben, nekünk „csak” élnünk kell a fölkinált lehetőséggel. Az isteni áldozatot és az ebből származó megváltást hirdető kereszténység tehát típusában különbözik a törvény körül szerveződő iszlámtól és júdaizmustól. A valláson belül az üdvösséget személyes áldozata révén hozó személynek a szerepe alapvetően különbözik az isteni törvényt közvetítő személyétől.

Honnan lehet tudni, hogy valaki botcsinálta doktor, hamis messiás, vagy valóban hiteles üdvösséghezó?

Föltehetőleg a Földközi-tenger medencéjének e vallási hagyománya okozta azt, hogy a rajtuk alapuló kultúrákban sokan tetszelegnek a „kiválasztott” szerepében, elsősorban politikai programmal. (Gondoljunk itt az olyan megfogalmazásra, mint a „mi kommunisták különleges anyagból vagyunk gyúrva”. Hasonló az iszlámban Oszama bin Laden, aki fölhatalmazva érezte magát arra, hogy harcot hirdessen több arab ország politikai vezetése ellen, mivel azok politikai rendszere eltért az igazi iszlámtól, amelyet valamilyen oknál fogva neki kell megvédelmeznie.)

Hamis messiás pedig csak annak a vallásnak a keretei közt léphet föl, amelyikben a messiás (a fölként) maga a vallás alapítója, illetőleg ahol a messiást várják. Az iszlámban egyébként nem véletlenül fogalmazódott meg a „Mohamed a próféták pecsétje” tanítás. Ott hasonló személy újra már sohasem léphet föl. Azt viszont tudjuk, hogy a kereszténység történetében többen is igyekeztek úgy föllépni, mintha ők lennének a saját visszatérését az idők teljessége korára ígérő messiás megtestesülései. Néhanyan az így föllépő személyek közül ideig-óráig tartó sikereket is értek el, de előbb-utóbb mindig lelepleződtek. A fölcentek és a hamis messiások tanítása ugyanis mindig valamelyik irányba félrecsúszott és egyoldalúvá vált. A krisztusi tanítás kiegyensúlyozott: bűnbánatot hirdet, de hirdeti az élet szépségét is, az ebből fakadó örömet. Hirdeti a munkát, de megköveteli a pihe- nést is. Elítéli a bűnt, de a bűneit megbánó embert bocsánatban is tudja részesíteni, mert megérti az emberi természetet. Az eretnekségek és a hamis messiások valamilyen tekintetben mindig egyoldalúságba csúsznak át.

Hogyan kapcsolódik ehhez a megváltó áldozat eszméje?

Az isteni áldozat a kereszténység központi gondolata, más vallásban hasonló tanítást nem találhatunk. Az arra fölként személy magára vállalta bűneinket, és áldozatával megfizetett értük. Hasonló tanítás egyetlen más vallásban sincs. Ebből következőleg a megváltás fogalma is egyedülálló a kereszténységben, a számunkra ismert formájában. (A „bűnbak” is megszabadította a közösséget a bűneitől, föltehetőleg más vallásokban az emberáldozat is hasonló szerepet játszott, de mindez nem jelent megváltást, és csak távoli hasonlóságot mutat a keresztény tanítással.)

Az üdvösséghez a törvény útján lehet eljutni. A bűn hogyan rontja le az üdvösség esélyeit? Miben áll a törvényhez való hűség a zsidóságban, a kereszténységben, az iszlámban?

Az iszlámban (és a júdaizmusban), mint említettem, a törvény megtartása vezet el az üdvösséghez. Az iszlámban a törvényben előírt cselekedet azért jó, mert az Isten előírta, a tiltott cselekedet azért rossz (és elkövetése azért bűn), mert a mindenható Isten megtiltotta. Előfordulhatott volna, hogy Isten másképp rendelkezik, akkor más lenne a jó, és más lenne a rossz. Így például az alkohol fogyasztása azért rossz, mert Allah megtiltotta. Semmi sem utal azonban arra, hogy Allah ne rendelkezhetett volna ellenkező módon, akkor pedig az kárhozna el, aki absztinens.

A kereszténység ezzel szemben (vö. Lercher dogmatikáját) úgy látja, hogy jó az, ami összhangban van a természettel és az Isten teremtette természet törvényeivel; rossz pedig mindaz, ami a természeti törvényekkel nem egyeztethető össze. (A bűn: *transgressio legis naturae*.) Azaz vannak olyan cselekedetek, amelyek önmagukban véve jók, illetve önmagukban véve rosszak. (A bűn egyik-másik csoportja a kereszténységben is Isten rendelkezéseitől függ, ezek áthágása az *offensum Dei*. Ide az Istennel szemben, az ő rendelkezései alapján tanúsítandó viselkedési normák figyelmen kívül hagyása tartozik. A vasárnapi kötelezettségek nem a természet törvényeiből, hanem Isten rendelkezéséből fakadnak.)

Melyek a gyakorlati követelményei a két felfogás közti különbségnek?

A törvény és a bűn központi szerepe azonban eltérő viselkedési formákat von maga után. A törvény ugyanis mindig megkerülhető és kijátszható, szemben az önvizsgálaton alapuló büntudattal.

Abu Jusuf muszlim jogtudósról mondják, hogy tisztában volt a hívő muszlim öt alapvető kötelességével, melyek közül az egyik a *zakát* (a szegények számára fizetendő adó) volt. Jogtudósként azonban tudta, hogy *zakátot* csak az egy éven keresztül birtokában levő vagyon után kell fizetnie. Éppen ezért háromnegyed év elteltével teljes vagyonát feleségére írta, majd újabb háromnegyed év elteltével önmagára, és így tovább. A törvényt tehát betű szerint betartotta, és föltehetőleg el is nyerte a túlvilági boldogságot, mégis a vallás szellemével és elvárásaival ellentétesen cselekedett.

Hasonló példákat ismerünk az ugyancsak törvény-központú zsidó vallásból is, ez a fajta viselkedés azonban nem egyeztethető össze a lelkiismeret-vizsgálaton alapuló keresztény mentalitással. A saját lelkiismeretét senki sem tudja kijátszani. Ha lelkiismeretünket ezen kívül örök erkölcsi értékekhez mérjük, és nem egy jól-rosszul megfogalmazott törvény betűjéhez, akkor azonnal belátjuk, hogy annak megfelelően, vagy attól eltérően viselkedtünk. (Természetesen a keresztények lelkiismeret-vizsgálatának is megvannak a gyöngéi, de nem ez a téma alkotja most beszélgetésünk tárgyát.)

A törvény-központú vallásokban megszegve a törvényt megszegünk egy Isten és ember közti szerződést, amelynek lényege az, hogy ha mi Isten (sokszor mindennapjaink legriválisabb, indifferens cselekedeteit szabályozó) törvényeit betartjuk, akkor ő üdvözít minket. A szerződés értelmében gondoskodik evilági jólétünkről és túlvilági boldogságunkról. (A szerződést megszegő Ádámot és Évát már ezen a világon is nyomorba taszította.)

A kereszténységben bünt elkövetve a természettel összhangban álló erkölcsi világrendet sértjük meg, ezáltal elűjtjük Isten kinyújtott kezét, amellyel áldozatának gyümölcsét, az örök üdvösséget nyújtja felénk. Ez a természettel összhangban álló erkölcsi világrend azonban lényegtelen kérdésekkel (ruhánk hossza, ha-

junk vágásának módja, ételeink elkészítésének részletei stb.) nem foglalkozik. Foglalkozik azonban az élet értékével és értelmével, embertársainkhoz fűződő viszonyunk alapelveivel.

Ezek a szempontok már korábban is fölmerültek az emberi gondolkodás történetében.

A természet kívánalmaival összhangban élni már a görög filozófiában is megfogalmazott gondolat volt. Föltehetőleg onnan került be a Biblia magyarázatán keresztül a kereszténységbe. Már a görögök is (Arisztotelész is, a sztoikusok is, még ha nem is azonos módon) úgy látták, hogy a természet törvényeinek betartásával mind testi, mind lelki egészségünket megőrizhetjük. A természet törvényeinek áthágásával (*transgressio legis naturae*) azonban olyan erővel kerülünk összeütközésbe, amely könnyedén elpusztíthat bennünket.

A kereszténység tehát, akár a zsidóság, elfogadta a tízparancsolatot. A zsidóság azonban beépítette azt a törvényes rendjébe, a kereszténység viszont a görög filozófia eszköztárára támaszkodva egy filozófiai alapokon álló erkölcsi rendet vezetett le belőle. A természet örök törvényeit Isten teremtette, a velük való összhangban folyó élet az Ő akarata szerint való. Ez garantálja testi jólétünket itt a Földön, lelki üdvünket odaát.

Aquinói Szent Tamás a *Summa* megfelelő fejezeteiben a bibliai erkölccsant a pogány filozófia négy sarkalatos erénye (bölcesség, bátorság, mértékletesség, igazságosság) körül rendezte el, természetesen sokban átértelmezve azokat. Ennek ellenére mégsem hunyhatunk szemet a tény fölött, miszerint az Újszövetség különböző erénytáblázataiban sok erény van felsorolva, de ez az úgynevezett „négy sarkalatos erény” még véletlenül sem. Ugyancsak nem beszél az Újszövetség arról (szemben Arisztotelésszel), hogy ezek az erények valamiféle közepet jelentenek két (hibának minősülő) szélsőség között.

A tradícióhoz ragaszkodó és a hellén pogányságot elutasító zsidóság és a hellénizmust magába olvasztó kereszténység tanítása közt ennek következtében óriási különbség van.

Hová helyezhetjük el az iszlámot a kereszténység és a zsidóság említett eltéréseiben?

A kettő között található meg az iszlám, mivel annak volt egy hellénizált irányzata is. A Koránt számos teológusuk ugyancsak a görög filozófia segítségével értelmezte, így nem csoda például az, hogy szerintük a muszlim négy sarkalatos erénye (bölcesség, bátorság, mértékletesség, igazságosság) elengedhetetlen az üdvösséghez. Azt talán nem is érdemes megjegyezni, hogy e négy sarkalatos erény egyike sincs megemlítve a Koránban.

Az iszlám misztikus irányzata, a szúfizmus, sokat tanulta egy keresztény bazilita szerzetestől, Lépcsős Szent Jánostól, ugyancsak azt tanítja, hogy az erények — és ezeken elsősorban az említett négy erényt kell érteni — útján járva, azokban fejlődve juthatunk Isten közelébe. Ha erényeinkben hasonulunk hozzá, akkor arra érdemesíthet bennünket, hogy sugalmazás segítségével

vel megismertet bennünket a rá vonatkozó legfőbb igazságokkal. Az iszlámnak ez a mindmáig élő irányzata annyira fontosnak tartotta Isten keresését, hogy ehhez képest lényegtelen, másodlagos szempontnak tartotta azt, hogy az Istent kereső személy mely konfesszió tagja.

E hasonlóságok ellenére is azonban csak annyit mondhatunk, hogy a görög filozófiát a vallási tanok kidolgozása során különböző mértékben alkalmazó két vallás, a kereszténység és az iszlám között bizonyos területeken van némi hasonlóság, de mégis alapvetően ők is különböznek egymástól.

A leglényegesebb különbséget én abban látom, hogy a két törvény-központú vallás az üdvösséget a törvény megtartásához köti, és kizár abból mindenkit, aki a törvényt nem veszi figyelembe. Kizárja tehát saját tagjait is, ha azok túlteszik magukat a törvény előírásain, de automatikusan kizárja az üdvösségből az összes többi vallás követőjét. Az üdvösséget a Krisztus keresztáldozatából levezető kereszténység ellenben eljutott annak fölismeréséhez, hogy a keresztáldozat minden ember érdekében történt, így egyetlen más vallás Istent kereső, odaadó híve sem zárható ki a túlvilági boldogságból.

Mire vonatkoznak a törvény előírásai az iszlámban?

A moralitást illetően a törvény-központú vallások különböznek a természetből levezetett erkölcsi értékek köré szerveződő vallásoságtól, legalábbis az iszlám és a kereszténység példáján.

A törvényt követő vallásosság igyekszik a legapróbb részletekig hűségesen követni a vallási törvények előírását, mert ettől függ az egyes személy túlvilági boldogsága. Ez a mentalitás az egyes vallási csoportok között néha nevetségesen kicsinyes kérdésekben vezet konfliktusokhoz. Az iszlámban a levezetett törvények között például az egyes irányzatok másképp és másképp szabályozzák a ruha hosszát. Ebből következőleg például a kuwaiti parlamentben a hetvenes években (az iraki agresszió előtt) ránézésre lehetett tudni, ki melyik (vallási alapon) szerveződött párt tagja. Ezek tagjai ugyanis másképp értelmezve az alapelveket más és más eredményre jutottak a ruha hosszát illetően. A dizsdásának a földtől való normális távolságánál a Muzulmán Testvériség tagjainak a ruhája 10, a szalafitáké 25 centivel volt rövidebb. Ruhájuk hosszával az isteni parancsoknak akartak megfelelni, mert üdvösségük a parancsok megtartásának a függvénye.

Keresztény ésszel azonban nehéz elképzelni, hogy Allah centivel a kézben szaladgálna az igazhívők után, és az így tapasztalt fényében döntené el, hogy kit ereszt be a paradicsomba és kit nem.

Szerencsére maguk a muszlimok sem gondolják pontosan így. A törvények között ugyanis ők maguk is fokozatbeli különbségeket tesznek. Vannak kötelező törvények, amelyek alól nem le-

het kibújni. Más előírások melegen ajánlottak. Ezeket nem föltétlenül kell megtenni, de minden hívő díszére válnak. Ismét más cselekedetek elfogadhatók. A vallás azok megtételét nem írja elő, de nem is tiltja. Ez a három csoport alkotja a „jó cselekedetek” csoportját. A „jó cselekedetek” neve arabul *haszan*. Ez pontosan megfelel a sztoikus terminológia *pulchrum* szavának, minden jelentésében. A tilos, azaz „rossz cselekedetek” csoportja áll ezekkel szemben. E csoport neve arabul *qabíh*. A szó pontosan megfelel (minden jelentésében) a sztoikus *turpe* terminusnak.

Mik tartoznak a cselekedetek egyes csoportjaiba?

Az első csoportra példaként az imát szokták fölhozni. Imádkozni kötelező. Elhagyása bűn. Előtte mosakodni ajánlott. Alkalmadtán — ha például az előző ima óta a tisztaság állapota nem szűnt meg — nem kötelező. A mosdás tehát *ajánlott* cselekedet. Ha tehát elhagyja valaki, nem hibáztatható, nem követ el bűnt. Ugyancsak nem hibáztatható, ha az imát nem a mecsetben, hanem otthon végzi valaki. Ez *megengedett* cselekedet. Ha nem otthon végzi el a hívő (hanem például az utcán), akkor sem hibáztatható, mert ez is meg van engedve.

A jócselekedetek e három csoportjával áll szemben az ima elhagyása mint tilos tett. Ha valaki ebben maraszthalható el (azaz nem imádkozik, és ezzel megszegi az isteni parancsot), akkor bűnt követ el.

A törvény megtartására törekvő ember azonban sokszor kerülhet olyan helyzetbe, hogy valami olyasmit kellene éppen megtennie, amit egy másik törvény tilt. Ebben az esetben jogi szakértőtől kell véleményt kérnie, aki hosszas mérlegelés után esetleg írásos dokumentumot ad át neki. Az ebben foglaltak szerint eljárva nem veszélyeztetni túlvilági boldogságát.

A törvényt tisztelő vallás embere tehát kívülről van kormányozva.

Ez áll a kereszténységre is?

A lelkiismeretével elszámoló keresztény is kerülhet olyan helyzetbe, hogy az egyik örök érvényű erkölcsi parancs betartása ütközik a másikéval. Ilyen esetekben a hívő saját mérlegelésére van utalva, ebben csakis az erkölcsi értékek hierarchikus rendje lehet a segítségére — amennyiben ismeri azt. Így történhetett meg az, hogy az öngyilkosságot szigorúan tiltó Katolikus Egyház nem tekintette bűnösöknek azokat a nőket, akik a háború idején az orosz katonák erőszakoskodásával szemben menekültek önszántukból a halálba. Ugyancsak mérlegelés kérdése, hogy egy szülés során abban a kivételes helyzetben, ha vagy az anya, vagy a születő gyermek életének megtartása között kell választani, hogyan döntsünk. A döntés minden ilyen helyzetben magára a cselekvő emberre van bízva, saját lelkiismeretével szembesülve önmagának kell határoznia, a felelősséget egyedül neki kell viselnie, tehát a keresztény hívő cselekedetei belülről vannak vezérelve.

Mennyire hatékonyan tudja hirdetni az üdvösséget a kereszténység a mai korban?

A kereszténységet az örökös erkölcsi mérlegelés nehezebbé, és egyben emelkedettebbé teszi a törvény vallásainál. Az erkölcsi normákra figyelő kereszténység Isten-képe ugyanis emelkedettebb, nagyvonalúbb, mint a jogot a középpontba helyező vallások kicsinyes, centizgetős, kézmosásra ügyelő Istene. A kereszténységet azonban a bonyolult dogmatikai rendszerén alapuló, az egyszerű hívő számára fölfoghatatlan hittételek elfogadását elváró magatartása is jóval nehezebbé teszi a pusztán a törvények betartását megkövetelő vallásoknál. Ez a történelem során a káros következménnyel járt, hogy minden kiválósága ellenére is híveinek óriási tömegei tértek át önként az iszlámra.

Ez a veszély a mai korban kevésbé áll fenn, de fönnáll annak a veszélye, hogy a tévé és egyéb médiumok könnyen földolgozható és szórakoztató, élvezetes formában előadott információinak fogyasztására képes tömeg érdeklődését a keresztény hit megismerése egyre kevésbé fogja fölkelteni. Mivel azonban az ember lelkében él a magasabb, transzcendentális igazságok iránti vágy, féltő, hogy ezt az igényt olyan új próféták fogják kielégíteni, akik egyszerű, egy mondatos „bölcsségekbe” tudják tömöríteni mondanivalójukat. Olyanok, akik a legmodernebb marketing módszereket tudják alkalmazni tanításaik piacképessé tétele érdekében, miközben — legalábbis a Katolikus Egyház — a római birodalomból örökölt módszereivel próbálja meg propagálni azt, amivel „kereskedik”: a túlvilági boldogságot.

Ennek ellentmondani látszik, hogy az eltelt évtizedekben túlzott szerepet kapott racionalitás ellenhatásaként szélesebb rétegekben ismét megjelent az irracionális iránti igény.

Miközben számos hamis üdvösséghezó tűnik fel korunkban, csábító, könnyen megvásárolható portékájával.

A katolikus hittudomány a maga egyrészt sokak számára túl komplikált, másrészt sokak számára túl racionális okfejtéseivel semmiképp sem áll ezeknek az elvárásoknak a metszéspontjában, ezért a kor érdeklődésének perifériájára szorult. Az így keletkezett űrbe nyomulnak be azok a „piacorientált” üdvösséghezók, akik részben a kor nyelvén megfogalmazott, részben a kor igényeinek megfelelő tanításukkal a fogyasztói szemléletű, de valami magasabbra vágyó emberek számára önmagukat mint megváltókat, vagy tanításukat mint az üdvösséghez vezető utat el tudják adni.

Vizsgálva ennek az ellentmondásos helyzetnek az eredőit a történelem adhat eligazítást. Európában ugyanis (legalábbis annak keleti felén) a kereszténység hatása részben egy ellenséges, pogány világnézet, részben (inkább annak nyugati felén) a jólét növekedésével párhuzamosan tért hódító hedonizmus következtében gyöngült meg. Erre már az ókori Rómában is láthattunk példát, de a jelenség Európa történelmében, így vagy úgy, többször is megismétlődött.

Új helyzet ez a kereszténység történelmében?

Semmiképp sem. Példaként csak arra szeretnék hivatkozni, hogy Szent Pál korából az ephesosi ásatások, meglepetésünkre, semmiféle keresztény jelenlétet sem tudnak kimutatni. Kétezer év múltán mai városaink a régészeknek e tekintetben sokkal kedvezőbb képet fognak mutatni.

Ugyancsak meglepődhetünk azon, hogy a manapság terjedő ál-bölcsességek és üdvösségtanok igen sok hasonlóságot mutatnak az ókori gnoszticizmus tanításaival. Ha azonban optimistán arra gondolna valaki, hogy volt már a történelmünkben hasonló helyzet és hasonló kihívás, akkor bizonyos értelemben téved. Ha ugyanis az ókori példánál maradunk, akkor azt láthatjuk, hogy az ókori Róma társadalma válságba jutott. A társadalom válságának számos tünete volt. E tünetek gyógyítására sokan vállalkoztak, doktorok és csodadoktorok egyaránt. Mindegyikük a maga módszerét ajánlotta mint a társadalom testi-lelki gyógyulásához vezető gyógyszert. A csodaszerek nagy részéről utóbb kiderült, hogy legföljebb csak kuruzslásra való, de a kereszténység igazi megoldást kínált. Ez vezetett el oda, hogy hosszas tusakodás (keresztényüldözések stb.) után a társadalom elfogadta az új vallást.

Mi jellemzi korunk társadalmát?

A mai társadalom is válságban van, lelkileg és testileg egyaránt. E kettő nem választható el egymástól, mivel épp a vallásos hit megrendülését követő erkölcsi válság is szerepet játszik abban, hogy az újabb generáció, életmódját követően, testileg is korcsosultabb az előzőeknél. (Erről sport szakemberektől a katonarvosokig sokan tudnának hosszan beszélni.) Ennek számos tünetét figyelhetjük meg mindannyian magunk körül. A helyzet tehát hasonló a késő ókori helyzethez, ennek következtében a mai élet számos jelensége is ismerősnek látszik. Ugyanaz a dekadencia, kétségbeesett útkeresés stb. jellemzi a mai társadalmat, mint az akkorit, és ennek következtében számos, akkor sikertelennek bizonyult recept is ismét fölbukkant. (Amint az emberiség története során számos alkalommal újra és újra föltalálták a kopaszság elleni gyógyszert, ugyanúgy újra és újra azonos üdvösségtanok jelennek meg, újabb és újabb köntösben. Az élvezetek korlátlan habzsolásától a világtól való teljes elfordulásig terjedő receptek mindegyike már régi ismerősnek számít.)

Akkor hát ismét a kereszténység mutathatja meg a válságból a kiutat?

Igen, a kereszténység mutathatná meg. Sajnos, számos jel arra mutat, hogy az európai társadalommal együtt a keresztény egyházak is, mint a társadalom részei, válságba kerültek.

A társadalom ugyanis minden tekintetben mélyre ható változásokon ment keresztül. E változások végső okát a tudományok rendkívül gyors fejlődésében kell keresni. Ez ugyanis maga után vonta azt a műszaki forradalmat, amely a termelés és az életszínvonal ugrásszerű fejlődésével járt. Ennek következtében a korábbi

szűkös megélhetés mára nem probléma. A szűkös termelési viszonyok között az elosztás játszott nagy szerepet (az igazságos elosztás körül szerveződött a marxizmus), mára azonban a fogyasztás lett a probléma (a jóléti társadalmakban nem is jutott uralomra a kommunizmus).

Sokat emlegetik a jóléti társadalmak konzumfüggő emberének beszükkült, eltorzult szemléletmódját. Hogyan tud eljutni korunk emberéhez az Evangélium üzenete?

A jóléti társadalmakban megszűnik a függőség érzése a magasabb hatalmaktól, beleértve magát Istent is. Ezért rombolt a pénz ezekben a társadalmakban többet, mint az ideológiai harc a szocialista országokban. A becsületes, megbízható munka helyett ezért terjedhetett el a hedonizmus.

A fejlődés következtében a fejlett országokban mára nagyjából a lakosság tíz százaléka képes a szükséges mezőgazdasági és ipari javakat előállítani, a maradék kilencven százaléknak a feladata a fogyasztás, illetve részben a szolgáltatás terén való munkájával mások kellemes időtöltésének megszervezése, vagy a tudományban való tevékenységével a még gyorsabb tudományos haladás elősegítése. Létrejöttek tehát a fogyasztói társadalmak. Mindennek kísérőjelensége a fogyasztói társadalmakban az úgynevezett szexuális forradalom is. Ilyen viszonyok között pedig keveseket érdekel az egyházak morális tekintélye.

Ezeknek és az itt most nem említett forradalmaknak a nyomán tehát a társadalmak elvesztették régi értékeiket, régi struktúrájukat. Régi intézményei már nem hatékonyak, szerepük részben értelmetlenné vált. A társadalmak mindezzel együtt elfordultak a régi tekintélyektől is. A társadalmak gyökértelenné váltak.

Ezekkel az óriási változásokkal sem módszereikben, sem megfogalmazásukban, sem egyéb tekintetben nem tudnak sikeresen szembeszállni a hagyományaik kötöttségeiben élő történelmi egyházak. Az egyházak régi módszereikkel, régi nyelvezetükkel ajánlgatják gyógy módjukat, tanításuk elfogadásának esetére ígérik az üdvösséget, de a társadalom már nem érti szavaikat. Üzenetük nem jut el a címzetthez. Ez az az úr, amelyet ma — miként minden hasonló alkalommal — a hamis próféták, a hamis üdvösséghezők ki tudnak tölteni. Mindaddig ez így is fog maradni, amíg az egyházak ismét meg nem találják annak módját, hogy az önmaguk belső életével való foglalkozás helyett a krisztusi üzenetnek emberi nyelven, a mai mindennapi élet problémáinak megfelelő és a mai emberekhez szóló nyelven való közvetítésével foglalkozzanak. A potenciális hívők túlnyomó része ugyanis nem képes arra, hogy egy szakmai tolvajnyelven kapott üzenetet dekódoljon magának, és az így kapott eredményt adaptálja saját életéhez.

GÁSPÁR CSABA
LÁSZLÓ

A filozófia mint út

Hommage à Weissmahr Béla S.J.

A zene nem pusztá hangok törvényszabta vonulása, hanem muzsika, ami magasabb entitásra, a muzsikában jelenlévőre, szerzőre utal. Egészen más, mint hangok muzs(ik)átlan sodródása, a zaj. A muzsika nem némítható el azzal, hogy megfejtjük. Meghallani akarni kell, nem megfejteni akarni. Itt a meghallás: megértés; a megfejtés: kiüresítés és megsemmisítés. — Vajon megfejtő buzgalmunk közepette van-e még fülünk a hallásra?

1.

1956-ban született Budapestén. A Miskolci Egyetem Filozófiatörténet Tanszékének oktatója. Legutóbbi írását 2004. 12. számunkban közöltük.

A filozófiai gondolkodást a csodálkozás lobbantja fel. A filozófust csodálkozással tölti el a létező léte — az, hogy egyáltalán van —, és a megismerés ténye, az, hogy az ember képes valódi ismeretet nyerni a tőle különbözőről. A két tapasztalat két kérdéskört rajzol ki: az ontológiát és az ismeretelméletet. A kettő természetesen összetartozik, és úgyszólván egymást definiálják, de korántsem mindegy, hogy a filozófiai reflexió melyik irányból indul: a »lét« vagy az »ismeret« előzetes adottságából. Az ontológiát vagy az ismeretmetafizikát tenni az első helyre, noha mindkettő jogos, korszakos különbséget eredményez. A modernitást megelőzően az ontológia uralta a filozófiai vizsgálódást, s a metafizikai megalapozás után tárgyalták az ismeretelméleti kérdéseket. Ezzel szemben az újkort inkább az ismeretelméleti érdeklődés jellemzi, és a tárgyi értékű igaz ismeret lehetőségének megalapozásaként kezd metafizikai reflexióba, ha egyáltalán eljut odáig. A két opció nem esetleges, és nem felszíni különbséget eredményez, hanem lényegileg megszabja a filozófiai gondolkodás sorsát.

A kiindulási pont ugyanis meghatározza a belőle kiinduló mozgás során bejárt utat, a filozófia pedig ez a konkrét út és ennek az útnak a tudatosítása, illetve magának az úton-létezőnek a tudatosodása. Nem egy már teljes intellektuális kapacitását kibontakoztatott, öntudatos értelem által készített útleírás, hanem a *szellem ébredése*. Az emberi szellem úgy ébred a világra és önmagára, hogy folyamatosan le- és megjegyzi mindazt, amivel létezése során találkozik »kint«, a »világban«, és »bent«, önmagában. Az emberi szellem kibontakozása tehát egyrészt minden útközben történő fejlemény, történés, esemény és felbukkanó do-

log értelmességének, lehetséges értelmeinek az *elgondoló megalkotása*, másrészt magának az úton-lévőnek az *öneszmélése*. Legmélyebb értelmében és alapvető lényegében ez a filozófia: szabad kontingenciákból álló folyamat — más néven: történelem — során magára és a világra — együttesen: a létre — ébredő emberi szellem eszmélő kibontakozása.

A filozófia ezen sajátossága az összes többi, úgynevezett „tárgytudománnyal” összevetve domborodik ki a legvilágosabban. A tárgytudományok, amelyek szintén kiindulnak valamiből (premisszákból, axiómákból), mindig és kizárólag a tárgyuk felé fordulnak, melyről úgy vélekednek, hogy bár különböző módon közelíthető meg, de minden megközelítés közben azonos, vagyis a megközelítésekkel és azok különböző kiindulási pontjával szemben közömbös. Továbbá úgy gondolják, hogy bár lehetségesek „jobb” vagy „rosszabb” megközelítések — tudománytörténeti tévedések vagy kerülőutak —, de a tárgy mintegy békésen várakozik arra, hogy valamely tudományos vizsgálódás egyszer csak felfedezze, és minden tévedéstől mentesen, teljes mivoltában megragadja.

Nos, a filozófia esetében másként áll a dolog. Először is nem egyszerűen tárgyleírás, hanem sokkal inkább *állásfoglalás* a leírttal (a tárggyal), a leíróval (a kutató emberrel) és magával a leírással (a tudományos megismeréssel, illetve a filozófiával) kapcsolatban, s ezen állásfoglalás eredményeképpen mindennek a *tudatossá válása*. A filozófia nem csupán leltár készítése az út során észlelt tárgyokról és történésekről, hanem egyszersmind és legfőképpen magának az úton létnek a *tudatosítása, illetve az úton lévőnek a tudatosodása*, s ilyen értelemben nem tárgy-leképező, hanem tárgy-alkotó — tudniillik magának az útnak mint útnak és úton létnek az *értelmező elgondolása*. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a megismeréstől — az úton talált dolgok számbavételétől — különbözik mindennek a tudatosítása. Az előbbi az alanyból *kifelé* tartó, kizárólag a tárgyra irányuló *tárgy-vizsgálat*, az utóbbi az alanyt és a tárgyat átfogó, az alanyra *visszahajló eszmélődés*. Az alanyt és tárgyat átfogó eszmélődés eredménye az útnak mint útnak a tudatosítása, az alanyra irányuló reflexió pedig az embernek mint úton-lévőnek az öntudatosodása. Az első reflexió *tárgyi* eredménye az »út«, a másodiké a gondolkodó »szubjektum«, aki úton lévőként ismer önmagára, és így — mint önmagára ismerő — járja az utat, amely öntudatának kibontakozásával egyre inkább *saját* útjává válik. A tudományos megismerés eredménye a vizsgált tárgyról nyert *ismeret*, a filozófiai eszmélődés eredménye az *eszmélet*: a megismerő alany *öntudata*. Ez olyan „ismeret”, amelynek nem feleltethető meg semmiféle létező tárgy, mert nem egy tárgyi létezőre irányul, hanem egy *alanyi létmódra*, amit egyben meg is valósít. A filozófiában tehát nem egy létező válik *megismertté*, hanem egy létmód *valósul meg*: a tudat-öntudat. Az ilyenformán megvalósuló tudat a szellem. A tu-

dat a szellem egyik módozata, a szellem az önmagát a tárgyi megismerés által megvalósító tudat. Míg a tárgytudományok a mindenkori tárgyukkal foglalatосkodnak, s ha valamely részlettel végeztek, máris lépnek tovább, addig a filozófia feladata egyszerűen az, hogy valamely értelmes »egész«-szé gondolja az addig megszerzett ismeretet, a megismerésnek a folyamatát, valamint az ember szakadatlan törekvését a megismerésre, másrészt úgy gondolja el az értelmes egészt, hogy abba bele-gondolja az embert is mint gondolkodó szubjektumot, végül pedig hogy reflektáljon mindennek — beleértve önmagát is — a (transzcendentális) lehetőségéi feltételére.

A filozófia tehát nem az útközben található tárgyak leltárba vétele, hanem az úton-lét, a mozgás folyamatának *megértése*, s ennek a megértésnek a megvalósulása, vagyis az út út-törő bejárása — a szellem.

Világítsuk meg ezt egy példán: Tegyük fel, hogy két ember két különböző kezdőpontról járja végig a Magyar Nemzeti Galériát; az egyik a „jelen”-től halad visszafelé, a másik fordítva, de ezt nem tudják, mert a képek nem tartalmaznak kronológiai információt, illetve nincs kijelölve egy abszolút mozgásirány. Feltehető, hogy mindketten valamiféle értelmes »egész« tudatára fognak ébredni, de mivel különböző utat jártak be, ezért különböző lesz az »egész«-nek az „értelme”, jelentése, jöllehet mindkettejük számára ugyanazok a képek fogják közvetíteni az »egész«-t. A végén azt fogják mondani, hogy különböző kiállítások voltak, s egészen másként fognak vélekedni az európai képzőművészetről. Mindketten megalkotnak valamiféle »egész«-t, mégpedig annak alapján, amit tárgyilag — a kiállított műalkotások formájában — láttak. Mivel azonban különböző sorrendben látták a képeket, s így különböző lépéseken haladtak keresztül, ezért az »egész« is különböző lesz. A kialakulás eltérő folyamata, az eredettörténet különbsége ugyanis eltérő »egész«-t eredményez. Az »egész« mint értelmesség nem végeredmény, hanem kifejlődés, folyamat: genealógia, más néven: történelem.

Az »egész«, a kiállítás „értelme” nem azonos a kiállított tárgyakal, hanem azok közvetítésével a látogatók tudatában bontakozik ki (konstituálódik). A tárgyak által közvetített »egész« nem egy újabb, mindent átfogó tárgy, hanem »tudat«. Ennek az »egész«-nek a tudata a filozófia, létrejötte-kibontakozása pedig a szellem.

Továbbá mivel a szubjektum a bejárt út során realizálódik mint az út közben öntudatosodó entitás, ezért a két szubjektum más és más léttartalommal gazdagodik, noha tárgyi értelemben ugyanazt az utat tették meg. Ha feltételezzük, hogy a kiindulási ponton a kettő tökéletesen azonos volt, a végén mégis két különböző szubjektum áll elő. Az emberi szubjektumot a bejárt út, a leélt élet története azonosítja: az egyes lépésekből felépülő út szingularitása.

A megvalósult *szellem* a gondolkodás által bejárt *út*. A *bejárt* út nem azonos az indulási pont és a cél között mérhető távolsággal, hanem az a *tájék*, amely a haladás közben feltárul. A *tájék* nem topográfiai-geometriai adat, hanem a *feltárulás eseménye*, melynek összetevői a haladás sebessége, a körültekintés pillantása, a meg-megálló meditáció, sőt az esetleges visszafordulás vagy hosszabb-rövidebb kitérő (noha nem világos, mi is a „kitérő” jelentése egy olyan úton, amely nem előttünk van, hanem a nyomunkban támad; elvégre a szellem útja nincs előre megírva, az emberiség nem valami kész térkép szerint halad, bár nem szűnik meg térképeket szerkeszteni és jövőt tervezni). Ez az *eleven mozgás a szellem*.

Mert más irányban halad, ezért más szellemi tapasztalat birtokába jut az a gondolkodás, amelyik a lét magától értődőségéből indul ki, s így érkezik a megismeréshez — és csakugyan *elérkezik* hozzá —, mint a másik, amelyik a megismerésből indul ki, s mint tudjuk, korántsem biztos, hogy *elérkezik* a léthez. — Az újkor útja még nyitott.

2.

Korábban azt mondtuk, a filozófiának három feladata van. Mit jelent ez a szellem jelenkori állapotában?

Az említett hármas feladat koronként különböző mértékben foglalhatja le a filozófiát. A transzcendentális reflexió a mindenkori feladatának számít, noha módszeres tudatossággal Kant domborította ki elsőként. A tudományok ismeretszerző szorgalmának és magának a tudományos gondolkodásnak a fellendülése idején nyilvánvalóan megnő a jelentősége a szaktudományos ismeretek integrálásának, valamiféle totalitás felvázolásának, olyan egyetemesség elgondolásának, amelybe az egyes ismeretek beilleszthetők úgy, hogy egységes egészet alkossanak. Ám jelenkorunkban talán mégis az ismeretet szerző, tudományt művelő *és ugyanakkor* a végességét megélő, a történelmet alakító-formáló *és ugyanakkor* a történelem által elsodort, az alkotó *és ugyanakkor* a szenvedéssel találkozó és a szenvedésben magára találó — egyszóval a *tapasztaló gondolkodás* létmódjában valóságos — *emberi szubjektum* körül sűrűsödik a filozófia gondja. Ma, amikor a részszerinti tudás áradása nem csupán az értelmesség egyetemlegességét veszélyezteti, de magát az embert is elsodorhatja, mégpedig észrevétlenül, méltán érezzük a filozófia legfőbb feladatának, hogy úgy gondolja el a szaktudományos ismereteket integrálni képes értelmes egészt, hogy abba az értelmességet a maga integratív törekvésében elővételező gondolkodó emberi szubjektumot is bele-gondolja a szenvedésben átvértett emberi egzisztenciával egyetemben. Nem elég tudományos semlegességgel leírni a létezők működését, beleértve az 'ember' nevű létezők populációjának működését is, hanem

magának e leírás alanyának ezen tevékenységéről is számot kell adni, azaz értelmet kell találni az emberi törekvések számára is. De nem csak annak, amit az ember cselekszik, hanem annak is, amit elszenved, ami vele megesik, tehát esendő létének, amelyen megtörik a tudás mindenhatóságába vetett hit, és így a realitás kemény józanságával „észhez térítve” egy tágasabb és szerveesebb észhez, eszmélődő gondolkodáshoz vezet. Különben ránk záródik a tudományos gnózis falansztere, egy olyan tökéletes működést mutató rendszer eleven arc és megszólító jelenlét nélküli törvénye, amelyben minden mindennel összefügg, és nem engedélyezi azt a sajátos transzcendenciát, amit eleddig a kinyilatkoztatás-tapasztalat, az isten-gondolat vagy a humanitás-eszme formájában emelt önmaga fölé és köré az ember.

3.

A gondolkodó emberi szubjektum bele-gondolása az Egészbe különleges dolog. Az ember önmagára vonatkozó gondolkodását úgy is jellemezhetjük, mint törések-töretések észlelését. A nagy európai minták (görög dráma és filozófia, bibliai kinyilatkoztatás, humanizmus) szerint az ember eleddig úgy értelmezte magát, mint különállást — kiállást, kilépést, kizárást, vagy kitaszítást —, elhívást vagy meghívást. Kilépett a természeti zártságból és átlépett az ideák, a szellem, a humanitás, az isteni jelenvalóság terébe. Kitaszítatott és elhívatott: megfosztatott a biológiai működés biztonságától, de megajándékozott a választás szabadságával, amely súlyos teher — és mégis felemelő. Kant „két világ polgárának” mondja az embert.

Finoman lépdelve a szavak érzékeny jelentésárnyalataiban: A *törések és töretések* nem feltétlenül jelentenek *töredezettséget*. Éppen ellenkezőleg: a törések és töretések megtapasztalása ad hírt a töretlen Egészről. Eddigi eszmélése során az ember a törésvonalak mentén észlelte magát, a határon: Isten és a természet között. Úgy vélte, ez az ő súlyos léttapasztalata és feladata: a határon állva összekötni a részeket és megjeleníteni az Egészt. A természet szorításában, gyomorgörccstől görnyedve Istenre gondolni — így vagy úgy, de mégiscsak. Ha úgy vesszük, egy keserű káromkodás az integritás kínzó hiányában megtapasztalt Egész pogány megidézése is lehet. Költőnk merész fordulatával: katedrális.

Miért olyan fontos a törés/töretés e kulturális mintákká szerveződő tapasztalata? Nos, e súlyos és fájdalmas — nemes — tapasztalatnak az ébrentartásán fordul az ember embersége, azon, hogy a jelen kultúra képes-e továbbra is táplálni azt az érzékenységet, amely kész erre a tapasztalatra.

A törések és megtöretések, az ütközés és nekiütődés határtapasztalata éleszti fel az ember különleges éberségét, a határokon átlendülő eszmélődést. Ezek jelzik számára, hogy *tapasztaló lény*

a szó valódi értelmében: képes észlelni a tőle különbözőt mint különbözőt, s ezáltal önmagát mint szubjektumot. Csak tapasztalni képes lény ébredhet rá a valóságra. Az érzékelés ugyanis feloldja a létezőt a környezetben, így bezárja; a tapasztalás viszont felnyit, ha kell, feltör. Maga a *tapasztalás* mindig negatív, elszenvedés, de hozadéka, a benne megjelenő, a *tapasztalat*: valami pozitívítás, valaminek a megjelenése, ami mintegy betör a jelenbe, hogy a jelenvalóvá váljon. Ez a becsapódás fájdalmas, de a megjelenő valami értékes jelenvalóság.

Az értékes jelenvalóság mindig megmarad a tapasztalás tartományában: nem kebelezhető be a tudatba, az elmébe, nem válik tudássá. Isten, a műalkotás, a természeti világ mint alkotás — mindig ismeretlen jelenlétet idéz, amely bár létem, személyem, énem tartalma, de egyben velem szembenálló is. A tapasztalás küszöbén, az új és új, mindig fájdalmas, létem határát karcoló tapasztalás nyomán serken ki az Én. A tapasztalás ajándékként, a fájdalom erejében születik meg a szubjektum, a tapasztaló alany, akinek Én-jét a vele szemben lévő Másik állandó tapasztalata — hiánya vagy jelenléte — hívja elő, eleveníti meg. Az Én csak egy másik jelenvalóság jelen valóságában válhat önmaga számára jelen való jelenvalóvá: önmagáról tudó, önmaga birtokában lévő, azaz önléte határait önnön jelenlétével kitöltő tudatos Én-né.

A tapasztalás végső értelme tehát nem az, hogy a tapasztalat tudássá álljon össze, hanem az, hogy a megtapasztalt, kitarva a határon, a tapasztalás fájdalmában hírt adva magáról őrizze megragadhatatlan ismeretlenségét, mert csak e titokzatos jelenlétnek az állandó stimulusa képes valóságos szubjektumot fakasztani. A valódi tapasztalás egyrészt nem érzékelés, ami biológiai mintává, ösztönné formálódik, másrészt nem alakul át tudássá, amely azután magába zárja a tapasztaló alanyt is, megszüntetve alanyiságát, egy működő rendszer elemévé, tárgyává üresítve szubjektivitását. A tapasztalás eredendő értelme: megszólítás. A megszólítás az ismeretlennek a létmódja: jelentkezés és állandó jelenlét. Minden tapasztalat, amely a maga ismeretlenségével megérinti az emberi értelmet: megszólítás. A valódi megszólítás arról ismerszik meg, hogy nem némítható el tudássá formálva, hanem mindegyre csak hangzik, megfeythetetlenül, mint a muzsika. Ugyanakkor meghallását tanulni kell.

A mondottakból kiviláglik, hogy az, akit a bibliai vallások »Isten«-nek neveznek, a legfájdalmasabb és legelevenebb tapasztalásban jelentkezik, mint abszolút-ismeretlen-abszolút-jelenvaló. A személy fenyegetettségének idején komoly szerepe van a vallásnak, hogy fordulna oda a kor üzemszerűségének kábulatába szédülő emberhez, elvégre a vallás a tapasztalás ezen elemi eseményének a szülőtte, formájának ismerője, tartalmának őrzője és esetleges megvalósulásának előkészítő tanítója.

Az Ige hallgatója.

A TÁVOL TARTOTT GLOBALIZÁCIÓ Rüdiger Safranski: *Mennyi globalizációt bír el az ember?*

A német bölcseleti esszéíró, Rüdiger Safranski újabb, magyar nyelven is hozzáférhető írása aféle szellemtörténeti „útleírás”, gondolati előkészítése annak a felhívásnak, melyet a szerző e történet ma élő alanyaihoz intéz: ideje immár kellő gondolati és egzisztenciális távolságot képezni a globalizmusnak nevezett eszmekultúrával, illetve azzal a reális világ- és emberformáló eseménytörténettel, amelyet globalizációként tematizálunk. Hiába az ellenállhatatlan és kényszerű sodortatás érzete, melyet világunk jelen állapota kelt az emberben, pusztán már egy jelenség megértésének a lehetősége is olyan távolsághatárteremtő viszonyulásmódot feltételez, amelyben az ember lényegi szabadsága ad hírt magáról.

Noha zavarban vagyunk a ma történelmi irányaink és a világállapot jellegzetességeinek egyértelmű megítélhetőségét illetően. Egyáltalán miként tematizálhatók, értelmezhetők és értékelhetők az Európából induló és immár globális érintettséggel zajló átalakulási folyamatok? Maga a „globalizáció” — vagy akár a „modernizáció” — kifejezés is felettébb homályos, mivel a különböző társadalomtudományi paradigmák eltérő módon, különböző tudományelméleti megfontolásoktól indítva, más-más szempontból (például társadalom-, gazdaság- vagy kultúrtörténeti, történeti-antropológiai, történeti-szociológiai, közjogi-politikai etc.), más és más fogalmi készüllettel, sőt eltérő értékhangsúllyal elemzik azokat a történelmi folyamatokat, amelyek a tradicionális közösségek, hozzávetőlegesen a középkor rendi életformájának felbomlásától napjaink új társadalmi képleteihez, immár globális világrendszernek nevezhető új humán élet-forma létrejöttéhez vezetnek. Elgondolkodtató tehát az a pusztán tény is, hogy e sajátos, ma is zajló történelmi folyamatnak (folyamatoknak) hányféle recepciója létezik. A jelenkorban élő ember — és egyben a hozzá rendelt és általa képzett világ — megértési horizontjának átvilágítására oly módon is kísérletet tehetünk, ha nem kizárólag összehasonlítjuk azt régmúlt idők paradigmákkal, ugyanakkor a jelenben bizonyos szellemi kontinuitást is felmutató értelmezési teljesítményeivel, hanem — feltételezve az ember gyökeres mássá válásának lehetetlenségét — rákérdezzünk a történelem mindenkor alanyának antropológiai lényegére.

Az önmeghaladásra képes és önmaga kínzó problematikusságára ráébredő valóság az általa rettegett természetből, mely természet magát az embert nem köti meg a maga értelem nélküli egyértelműségével, életvilágának otthonos kereteit biztosító kultúra világába lép át. E megművelt, az értelmes egyértelműség biztonságával tehermentesített második természet képezi az ember értelmezési horizontját és azonos-ságtudatát. A kultúra azonban kettős arcú jelenség, a remélt, ám önmagának határait fel nem ismerő mindent tudás és mindenre való képesség nem csupán lebéníthatja az embert, hanem egyben tragikus végzet forrásává is lehet. Oidipusz példája analóg lehet a technikai kor emberének helyzetével, ki olyan tudásteljesítmények birtokosa, melyek alkalmazása elemi pusztító erőként hathat, és talán hat is függetlenül attól, hogy kifejezetten tudunk róla vagy sem.

Egy értelmezési horizont mint eszmekultúra azonban könnyen érdekvezérelt ideológiává szilárdulhat, ami lehetetlenné teszi az autentikus emberi létezés lényegét képező öntranszcendenciát, melynek egyik oldalán egy normatív értékrend világos artikulációja, másik oldalán az ezzel összevethető tényleges emberi lét-helyzet és világállapot megértése áll. Ilyen hatást indukáló ideológiaként jellemzi Safranski az újliberális, antinacionalista és bizonyos, a jövő fenyegetettségét hirdető gondolatkörök egyvelegéből összeálló globalizmust.¹ A faktualitás torz leírásában és a normatív értékek hamis beállításában a földi világ-élet az egységsülés felé tart, és minden homogenitása ellenére az értékek tág körét érvényesítve teljeseedik. Noha a gazdasági haszonérték hegemoniájára alapozott versenyszellemű életgyakorlat épp-hogy súlyos egyenlőtlenségeket és különbségeket képezve újra-feudalizál egyes térségeket. Ahogy tévedés azt hinni, hogy a gazdaságilag és technikailag egységsülő értékmonista világ által ténylegesen érvényesített stratégiai és ökonomiai imperatívuszok nem hagyják érintetlenül a különböző nemzeti és egyéb életvilágok szellemi és kulturális, számukra létmeghatározó autarkiaját. Egy bizonyos szempontból történő homogenizálódás (és az ezzel együtt járó globális problémák kezelési eljárása) nem feltétlenül jár együtt ökumenikus célokként értelmezett morális értékek (például az egyetemes szolidaritás) érvényesítésével. Bármiféle háború — legyen az „igazságos” vagy sem — az embert szelídítő kultúra levetésével jár együtt!

Safranski feltételezése értelmében az emberben két olyan antropológiai igény — az egység-tudat (az azonos valakihez való tartozás) és a különbség-tudat (az idegen valakitől való különbség) létmeghatározó konstituense — működik, amelyek érvényesítése nélkül önmaga identikus önmeghatározása lehetetlen. A felvilágosodás-korabeli történelemfilozófiákban — ahogy a bábeli toronyépítők szívében is — ott kísértett az emberiség egységének álma, aki aféle kollektív alanyként át tudja törni a történelem kiszámíthatatlan sorsszerűségének hatalmát, és az azonosság minden különbséget megszüntető tudatában egyetlen irányt adva képes azt cselekvő irányítás alá vonni. Ám a mással való azonosság tapasztalata az emberi önelsajátításnak és önismeretnek pusztán egyik oldala, amely lehetetlen a mástól való elidegenedés, külön-választás (ki-válás) élő tapasztalatának hiányában. A bárbar egy számomra érthetetlen nyelvet beszélő és egy más élet világában mozgó ember, aki idegensége által önmagammal ajándékozhat meg.

Ha van valami eszmei-antropológiai oka a világban tapasztalható szelídítetlen ellenségeskedésnek és a háborúnak — túl azon a természetes félelmen, amely az időben történő önmegőrzés veszélyeztetettségének tudatán alapul — az éppen az ember elismerési igényeinek (mással való azonosságának és mástól való különbségének tudatából eredő identitásának) elutasításából ered. Kultúra kérdése, miként lehetséges az így keletkezett indulatok belső és külső szelídítése, ám egyre több kétség merül fel arra vonatkozóan, hogy a demokrácia, a nyílvanosság és az ökonómiai racionalitás értékeire alapozott életforma önmagában efféle szelíd keretet biztosíthat. Úgy egy a homogenitás felé (az önmeghatározás igénye az egység felől), mint a heterogenitás (az önmeghatározás igénye a különbség felől) felé hajló életvilágnak, amennyiben önmeghatározásra képes emberek lakják, egyre nagyobb feszültségekkel kell számolnia. Aki a felnyíló tapasztalati egész-horizont tapasztalati gazdagságában eleve minduntalan önmagát keresi és találja — ahogyan a technikai világ embere, ki leszámolt Isten transzcendenciájának abszolút másságával, és önmagát saját maga által alkotott mű-tárgyakkal berendezett világba állítja —, az egyre kevésbé képes észlelni azokat az öazonosságát képező tartalmakat és kérdéseket, amelyek önmagának mástól való különbségében és máshoz való hasonlóságában adódnak.

A nyugati ember élet- és tapasztalatvilága drámai módon átalakulóban van. Hagyományos kötődései oldódnak, tapasztalatfajok szűn-

nek meg, új tapasztalatfajok képződnek, egyes tapasztalatformák ugyanakkor — a technikai médium eszköztársaságai által — közvetetté lesznek. A térben és időben távoli, korábban közvetlenül soha semmilyen formában nem adott világtartományok, de hagyományos élménytapsztalatok is érthetetlen-idegen, de legalábbis közvetett közelségbe kerülnek. A fogyasztói kultúra „sivatagos” egyformaságú életet képez, elvi elkötelezettséget hirdet bizonyos alapértékek mellett, melyek egyike, a tolerancia, kizárja a különböző és egymással divergenciában álló értékvilágok abszolútizálhatóságát, ugyanakkor a praxis élő ébrenléte ellenétét képez a felmutatott értékfeltételezésekkel. Ahogy Safranski fogalmaz, nem a globális felelősség szül helyi cselekedeteket, hanem a partikuláris érdekkövetés okoz globális következményeket.

Érthető, ha az ékként beálló tájékozódási zavar nem csupán az egyén érték- és azonosság-tudatára van hatással, hanem az ember cselekvő életgyakorlatát is különös nyomás alá helyezi. A világos érték- és azonosságtudat képezne ugyanis azt a kulturális „szűrőrendszert”, amely a feldolgozhatatlan mennyiségben áramló élményt és információingert szelektív módon rendezné. Éppen ez lesz azonban sérülékeny. Az eredmény egy átfogó értelmezési horizont egyértelműségét nélkülöző, passzív és szétszórt állapotba kerülő, kultúra-képzésre és aktív öntranszcendenciára képtelen személyi valóság. Azt feltételeznénk, minél többet tudunk, annál biztosabban tervezhetjük cselekedeteinket és uralhatjuk az életgyakorlatot. Ám részleges tudásunk roppant módon való sokszorozódásának ellenére a cselekvés-végrehajtás egyértelműségi háttére egyre szűkül. Az áttekinthetetlenül való globális egység élet-rendszerébe kényszerülő nyugati (vagy a nyugat által formált és informált) ember egyszerre érzi saját tette hatástalanságát, és egyszerre retteg a tett által keltett hatástól; gyakorlati élete visszaeshet az óvatos vagy erőtlenségbe, és válhat ugyanakkor az ellenállhatatlan gátlás-talanság forrásává.

Ennek oka: a cselekedet mint olyan immár nem kizárólag egy közvetlen életvilágba ágyazódik a maga egyértelműségével, hanem közvetett hatásmechanizmussá alakul. Ezzel felbomlik a cselekvő és az érintett közötti koegzisztencia, és — Safranski szavaival élve — afféle „távolsági etika” jön létre. Nem lehetséges, vagy nem kell a szemébe néznie annak az idegen személynek, akit élhető jövővel ajándékoz meg, ám annak sem, akit távolról vezérelt gombnyomással pusztítok el. Egy személytelenűdő és uniformizált életgyakorlatban a felelősség áthárításának gyakorlata könnyen negatív

normává lehet. Ennél súlyosabb probléma azonban, hogy az ilyen jellegű elszemélytelenedés az egyedül maradó embert az önmaga személyéről való kizárólagos gondoskodás beállítódásába hajtja, de legalábbis befelé fordítja, amely önmagába-fordulás, mint Hegel utal rá, egy felismert érték külső érvényesítéséről való lemondásból eredően felelőssé tesz a világban tapasztalható negativitásért (például a konkrét éthosz hiányáért).²

Am felelős ezért az az ideológia is, amely a kék bolygó életformái fenyegetettségének és rémületes jövőjének tudatát folyamatosan közvetíti. Ha az értelmes jövő perspektívája mint a cselekvő élet legfontosabb képző eleme felszámolódik, akkor a bizonytalan elhatározottság és az elerőtlenedő teleologikus aktus közötti dinamikus összefüggés végképp leáll. És a ténylegesség elől pánikszerűen vagy észrevétlenül menekülő ember elveszíti annak lehetőségét, hogy egy nemzeti vagy egyéb hagyományokba illeszkedő közösség tényleges életvilágában olyan otthonra leljen, amely felelős önkiteljesítésének belátható kereteivel szolgál.

Jóllehet a profán világtörténelemnek nincs olyan világosan megadható célja és iránya, ahová az egységes emberiség majdan hazaér, az egyes embernek van története. Ez a történet kínálja fel annak lehetőségét és egyben egyre súlyosabb kényszerét, hogy kellő „egzisztenciális ítélőerő” segítségével kiművelje a maga emberi minőségét, mely minőségét a globalizáció legalább annyira fenyegetheti, mint amennyire kiteljesítheti. Előbb azonban felelős távolságban kell gondolkodnunk, majd döntenünk felőle. Egy ilyen döntés mindig jövőt ígér, legyen e

jövő bármiképp fenyegetett vagy áttekinthetetlen. A fenyegetettség eredője azonban az önmagát szelídíteni képtelen ember maga. (Ford. Györffy Miklós; »Mérleg sorozat«, *Európa Könyvkiadó*, Budapest, 2004)

MAKAI PÉTER

¹A haladónak ítélt kor patológiáira figyelmeztető — a társadalomtudományok teoretikusaitól jövő vagy empirikus forrásokból származó — jelzések világosak. Gondolhatunk itt a gazdasági hatékonyságot követő technológiai civilizáció által kitermelt globális ökológiai válságra, a társadalmak — a kulturális reprodukció, a szociális integráció és a szocializáció folyamataival jellemezhető — újratermelésének zavaraiából eredő válságjelenségekre; a tradicionális és koherens értelmezési teljesítmények összeomlásából eredő értelemvesztésre; a kollektív identitások elbizonytalanodásából, az elidegenedett szociális viszonyokból eredő társadalmi anómiákra, illetve a személyiség szintjén jelentkező lelki betegségek megjelenésére; az önálló, demokratikus participáción alapuló államstruktúrák legitimitációjának elvesztésére és ezzel párhuzamosan az ökonomiai-igazgatási rendszerek nemzetállami határokat meghaladó terjeszkedésére; a világ gazdaság irányítását uralma alá vonó multinacionális vállalatokra; a harmadik világ diszharmonikus társadalomszerkezetére, az életesélyek egyenlőtlen elosztását mutató, emberhez méltatlan életkörülményekre; a túlnépesedés veszélyére... etc. A legfőbb probléma azonban az, hogy nehezen látható át, miként fordítható át e különlegesen veszélyeztetett világra vonatkozó tudásunk a gondoknak az életgyakorlatban történő, hatékonyan orvosló kezelésébe.

²Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai Kiadó*, Budapest, 1971, 138–139. §.

A VIGILIA KIADÓ GONDOZÁSÁBAN MEGJELENT:

Wolfgang Beinert: A kereszténység. A szabadság lélegzete

Ára: 2.600,- Ft

Joseph Ratzinger: Krisztusra tekintve

Ára: 1.200,- Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető a Vigilia Kiadóhivatalban:

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444

Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

VÉGVÁRI VITÉZEK

Nem hiszem, hogy akadna bárki is, aki azt állítaná, hogy nemzeti múltunk irodalmának megbecsültsége a történelmünkben betöltött küldetésével és szerepével arányos. Ha csak az érettségi tételeket szemléljük, máris olyan érzésünk támadhat, hogy a magyar irodalom csonka lett, igazi értékeit áldozták föl a korszerűnek nevezett, valójában kirekesztő szemlélet oltárán. Holott az irodalom, kivált a nemzeti, nem Európa-függő, hanem az ifjúság jellemét neveli, öntudatra ébreszti, értékek megbecsülésére neveli, múltunk tiszteletére ösztönzi. Ezt próbálják tenni azok az irodalomtörténeti művek és kritika-gyűjtemények, melyeknek szerzői végvári vitézek módjára hadakoznak a szellem birodalmának megőrzéséért és erősítéséért.

Ebben a helyzetben igen szerencsés a Hungarvox Kiadó két karcsú kötete, amely akár iskolai segédkönyv is lehetne. Kaiser László *Remekírókról, remekművekről* írt apró esszéi Katona Józseftől Nagy Lászlóig rajzolnak találó portrékat, olyan írókról is, akikről már a mai fiatalok is alig-alig hallanak: Gárdonyiról, Móráról — az Argumentum Kiadó egyik legizgalmasabb kötete volt tavaly a *Hannibál tanár úr* eredetije —, Gelléri Andor Endréről és Sánta Ferencről, a világirodalomból pedig Dantéval, Shakespeare-rel, Puskinnal, Csehovval, Franz Kafkával és Eric Knight-tal szembesítenek a találó összefoglalások. Mintegy előzménye e kötetnek Madarász Imre *Irodalomkönyvecskéje*, amely vonzó, világos stílusban szembesít alapkérdésekkel, feltárva az irodalom és az írás műhelytitkait.

Az irodalom erkölcsnemesítő szerepének keresve sem találhatjuk hitelesebb és szenvedélyesebb megvalósítóját Babits Mihálnál. Az ő gondolkodásába, törekvéseibe, magasrendű moráljába tekinthetünk be Téglás János *Babits-epizódok* című kötete segítségével. A szerző az ELTE keretében működő Babits-kutatócsoport tagja, a költő emlékének kitartó ébresztője, bibliofil ritkaságok gondozója. A remek kiadású kötet három nagyobb fejezete Babitsra való emlékezéseket, a költő némely kapcsolatait és a Baumgarten alapítvány jól megválogatott dokumentumait tartalmazza. Kivételesen érdekes az igazságszolgáltatás igényével készült Török Sophie-ról szóló tanulmány, egy tragédiába forduló élet nyomon követése. A kötetben szereplő „epizódok” egy része a kutatócsoport egyéb műveiből ismert, de Babits mindig időszerű.

Egyebek mellett abban is példánk lehet, miképpen kell „rossz gégével” küzdeni az irodalom integritásáért és méltóságáért.

Negyedévénként őszinte gyönyörűséggel olvasom a Somogy című folyóiratban irodalmunk nesztorá, Takáts Gyula naplójának részleteit. Valamiképp összefoglaló és összefogó jelenség, irodalmunk humanista hagyományainak maket zárta le Kaposvárott Köpflerné Szeles Judit, de a költő-író-képzőművész azóta is alkot, küzd szakmai megbecsüléséért, és nemzedéke utóvédjeként ébreszti barátai és fegyvertársai emlékeit. A kilencvenedik életévén túllévő Takács Gyula jelkép is: a megvesztegethetetlen becsületességé, s ezzel is folytatója irodalmunk legnemesebb hagyományainak.

Róla is beleérző, szép írásokat tartalmaz Csűrös Miklós új kötete, amely *Költők, írók, mitológiák* címmel jelent meg. Csűrös Miklós igen művelt, széles látókörű, hűséges irodalomtudós. Ez utóbbi fogalom némi magyarázatot igényel. Gyakran lehetünk tanúi elvek váratlan feladásának, megmagyarázhatatlan ízlésváltásnak. Csűrös Miklós kitart választott szellemi ideáljai mellett, újra meg újra irodalmunk vitathatatlan művészi és emberi értékeivel szembesítve olvasóját. Bizonyossága ennek e kötete is, amelyben Arany Jánostól Szilágyi Istvánig tekinti át a 19. és 20. század fontos irodalmi jelenségeit és törekvéseit, kimondva-kimondatlanul perlekedve a kánonképzés negatívumaival. E vonatkozásban fontosak azok a tanulmányai, amelyekben Tömörkény István, Eötvös Károly vagy éppen Kodolányi János művészetének egy-egy jellemző vonását tárja föl. Köztudott, hogy a Szent István Társulat Kodolányi-sorozatának egyik szerkesztőjeként és az író életművének talán legalaposabb ismerőjeként meghatározó a szerepe az életmű újraértékelésében és az azt megillető megbecsülés kialakításában. De hasonlóan fontosak az általa Német Lászlóról elmondottak is, Németh-tel ugyanis az egymást követő rendszerek egyszerűen nem tudtak és nem tudnak mit kezdeni, különösképp a gondolkodóval nem, akiről Csűrös Miklós nagyon megszívlelendőket és időszerűeket mondott el egy szófiai előadásában. (A Németh-évforduló azt a reményt keltette, hogy megkezdődik művei és eszméi kritikus elemzése és integrálása. Az alkalomra született művek és Pomogáts Béla *Irodalmi nemzet* című kötetének az író nemzeti stratégiáját elemző írásai ígéretes kezdemények voltak. Azóta ismét csendesség van Németh

László körül. Ilyesformán Csűrös Miklós lelkiismeret-ébresztő is.)

A hűséget említve szólunk illik arról is, hogy Csűrös Miklós ezúttal is felidéri Fodor András művészetének legjellemzőbb vonásait (szerintem Fodor a harmadik nemzedék leghűségesebb követője volt, ízlése, érdeklődése ennek íróiével rokon, s ezt hagyományozta Csűrös Miklósról is), Hernádi Gyula portréját is egy-két karakterisztikus vonással gazdagítja, visszaidéri kedves barátunk, a korán elhunyt Bisztray Ádám emlékezetét, s kitűnő méltatásokban elemzi Bertók László kiteljesedő költészetét. Szép, gazdag kötet, nyeresége az irodalom ügyének.

A Csűrösnél két évvel fiatalabb Baán Tibor *Szerepválaszok* címmel adta ki 1988 és 2003 között írt esszéi és tanulmányai válogatását. Ízlése, érdeklődése is rokonítja Csűrös Miklóssal. Jogos büszkeséggel idézi Határ Győzőnek az ő egyik tanulmányáról (*Pilinszky és Toldalagi*) írt méltató sorait. Ez a párhuzam akkor, 1988-ban valóban újdonság, merész rokonítás volt, hiszen Toldalagit nagyra becsülték ugyan nemzedékársai (Rónay György, Sötér István, Thurzó Gábor), sőt Pilinszky is, akivel egy időben elválaszthatatlan barátokként közlekedtek a belvárosban, de csillaga akkoriban leáldozóban volt — emlékeim szerint Rába György küzdött rehabilitálásáért —, s éppen Baán Tibor volt egyike a fiatalabb nemzedék tagjainak, aki feltárta kettejük lírájának kezdeti rokonságát, arra figyelmeztette, hogy Pilinszkyre hatott is kicsit idősebb költőtársa.

Csűrös Miklóshoz hasonlóan e kötetben Baán Tibor is szép esszét ír Csorba Győző összegyűjtött verseiről, s csak méltánylólag lehet szólni arról a három gondos méltatásról, amely Jánosy Istvánnal foglalkozik. Az Újhold e kitűnő költője, bölcselője egyike azoknak az íróknak, akikről könnyelműen megfeledkezünk. Köszönet Baán Tibornak, hogy segít újra felfedeznünk s visszaállítanunk a kor irodalmába. És külön öröm volt számomra a sok szép és okos bírálat között Parancs János nevével és műveivel találkozni. A róla szóló bensőséges bírálatok is azt bizonyítják, hogy Baán Tibor a minőséghez és a kikezdetlen erkölcsökhöz egyaránt vonzódik.

Még régebben, az általam nagyra becsült és tisztelt Ilia Mihály jóvoltából kaptam meg Hózsza Éva *A novella új neve* című, Mándy Ivánról írt könyvét. Többször nekirugaszkodtam, hogy írásban is összegezzem pozitív benyomásaimat, s azt a meggyőződésemet, hogy már két autentikus elemzésünk is van az író életművéről (Erdődy Edité a másik), de lelki szemeim előtt mindig megjelent az ironikusan mosolygó Mándy. Mintha azt kérdezte volna: Mi van,

őreg? Ezért aztán inkább valamelyik kötetét bányásztam elő, s elmerültem ebben az öntörvényű világban, amelyben — igaza van Hózsza Évának — a novella nem olyan, mint volt, és a próza sem olyan, mert az írói látásmód egészen újszerű, s ha van író, aki hatni tudna a fiatalokra ezzel az újszerűséggel, hát éppen Mándy az. Persze, ő sem szerepel a kánonokban. „Kimaradtam” — mosolyog ironikusan. Általában kimaradt. A gimnáziumból, aztán az irodalomból a pálya szélére, most meg a kánonból. Hogy továbbra is így lesz-e, nem Hózsza Éván múlik. Alapos, kitűnő munkája egyfajta igazságtétel. Cáfolja az ostoba és szűkkeblű „kismester” minősítést, oda helyezi Mándyt, ahová való, a 20. század újító írói közé. Nem sokan vannak ezen a polcon. Mándy méltán mosolyog a polc elején.

Olasz Sándor a ma élő egyik legnépszerűbb prózaíróról, Jókai Annáról írt (*Kortársunk Jókai Anna*). Bravúros könnyedséggel kalauzol az író által művelt műnemek és könyvek között, s egyetlen pillanatra sem veszíti szem elől az életmű erkölcsi szándékait, s azok megvalósulását. Jókai Anna nem hőseket ábrázol, hanem bukásoló embereket. Talán ezért is oly népszerű. Az olvasó önmagára, sorsára ismer a jó és rossz vonzásában egysülyözni próbáló figurákban, akiket lever gyengeségük és felemel a kegyelem. Ezt mutatja meg ez a tudós és olvasmányos könyv. (Baán Tibor: *Szerepválaszok*. Orpheusz, Budapest, 2004; Csűrös Miklós: *Költők, írók, mitológiák*. Felsőmagyarország Kiadó, Miskolc, 2004; Hózsza Éva: *A novella új neve*. Forum, Újvidék, 2003; Kaiser László: *Remektrókról, remekművekről*. Hungarovox, Budapest, 2005; Madarász Imre: *Irodalomkönyvecské*. Hungarovox, Budapest, 2005; Olasz Sándor: *Kortársunk Jókai Anna*. Kairosz, Budapest, 2004; Pomogáts Béla: *Irodalmi nemzet*. Felsőmagyarország Kiadó – Szépirás Kiadó, Miskolc – Szolnok, 2003; *Takáts Gyula bibliográfia 1992–2002*. Kaposvár; Téglás János: *Babits-epizódok*. Tótfalusi Kis Miklós Nyomdaipari Szakközépiskola és Szakiskola, Budapest, 2005)

RÓNAY LÁSZLÓ

SZENT ISTVÁN: INTELMEK 1.

A Debreceni Egyetem Klasszika Filológia tanszékének professzora ismeretlen utakat tár fel az értő olvasó előtt: elvezeti a Szent István és Szent Imre nevével összeforrat *Intelme*k (*Admonitio*) forrásvidékére. A *Bevezetés* hetven oldalán — miután bemutatja az előző nagy kutatók (Békefi Remig, Balogh József, Horváth János,

Csóka J. Lajos, Szűcs Jenő) állásfoglalását — elemzi az *Intelmek* klasszikus és kora középkori latin művekre utaló kifejezéseit, gondolatsorait, majd elhelyezi a művet a 11. század eleji Európa irodalmi szférájában: „...a Libellus ún. »király tükör«, amely a magyarországi irodalomban az egyetlen olyan fennmaradt középkori alkotás, amely ezt a korabeli Európában olyan nyira kedvelt műfajt képviseli” (9).

A szerző aprólékos filológiai elemzéssel szemlélteti a lehetséges párhuzamos fordulatokat Cicero (*De officiis*), Sallustius (*Bellum Iugurthinum, Epistulae*), Florus (*Epitoma*), Sulpicius Severus (*Vita S. Martini*) gondolataival, ugyanakkor kimutatja a Szent István korában Európát eluraló millenáris-eszme megjelenésének párhuzamait. Rendkívül érdekes az *Intelmek* bizánci gyökereinek feltárása (a háttérben fölragogy a felejthetetlen magyar byzantológus, Moravcsik Gyula alakja); a kézenfekvő reminiscencia Bölcs Léonnak apja, I. Basileios emlékére írott gyászbeszédére, így a Bizáncban is jól ismert *basilikos logos* műfajára utal vissza, ugyanakkor áttételesen feltételezhető egyes bizánci népkönyvek hatása is.

Az *Admonitio* tudatosan kialakított szerkezeti felépítése a koncepcióval függ össze. Ennek bemutatása és szemléltetése mintegy összefoglalja, s egyben áttekinthetővé teszi az előző elemzések részmegállapításait. A szerző ezt követően, elhagyva a hagyomány területét, az *Intelmek* korszerűségét veszi górcső alá, így az olvasó figyelmét a II. Szilveszter Európája és a Szent István-i Magyarország kapcsolataira, a kereszténység integráló erejére irányítja, hogy aztán az *Intelmek* kéziratok hagyományának s későbbi nyomtatásainak bonyolult útjain nyújtson szakszerű eligazítást.

Az *Irodalomjegyzék* (81–93) felsorolja mindazokat a magyar és külföldi szerzőket, akik a Szent István királynak fia, Imre herceg számára egy ismeretlen, valószínűleg rendkívül művelt bencés monachus által írott *Admonitio* tematikájában jeleskedtek. Maga a párhuzamos latin (*Libellus de institutione siue admonitio spiritualis*) és magyar (*Erkölcstanító könyvecske, avagy lelki intelem*) szöveg igen bőséges jegyzetapparátussal 47 oldalt foglal magában. A magyar szellem-történet évtizedeken át alig érintett területén páratlanul értékes kötetet 25 táblakép zárja le.

A Havas professzor kalauzolásával megismert forrásvidék utazója érdeklődéssel várja az *Intelmek* kommentárját ígérő II. kötetet. (A szöveget gondozta és fordította Havas László; Debrecen, 2004)

PUSKELY MÁRIA

AZ ESZTENDŐK ÓRIÁSKERÉKÉN Olescher Tamás kiállítása a Scheffer Galériában

Mínthogy az Olescher Tamás forgatta óriáskerek „küllőközei” virágszimbolikára épülnek, nem árt hangulati fogódzkodóként Juhász Ferenc nagy verséből, *A virágok hatalmából* idézni: „erek nyúlós, vizenyős indáit, csontok őspilléreit megfestve, / fehér-fáklyák kigyúltok ott az ég felé repesve, / fölszálltok, mint az éji-csillag forogva, könnyesen, magában, / fölszálltok tündökletesek, kimondhatatlan-tisztaságban, / fölszálltok a rondaságból zöld szellemek, zöld szárnysuhogással, / fölszálltok fehér glóriában, gyönyörűséges megadással, / fölszálltok megnyílt koponyák fekete, sárga kopasz aggyal, / fölszálltok fejrenőtt-szívűtek, békével és haraggal. / Jaj, Rózsa, Vizililiom, Nárcisz és Szarkaláb, / ti büntelenek, jól tudom, mi-szívünk mostohább, / ti erősek, hatalmasok, ti hangtalan-születők, / ti szótlan-meghalni-tudók, hősök, megadó szeretők, / minket annyi bűn szorít, bujaság, önzés, öncsalás, / a szenvedés elszomorít, hiúság fásít, ledönt a megadás, / mert mi csak emberek vagyunk, veletek egy-alapanyag, / sírunk, ha születünk, sírunk, ha meghalunk, az élők sikoltanak... (...) de ti virágok, szótlanok, miért vagytok oly erősek, / vértelenek, a föld idegszájai, az idővel-viselősek?”

Aki az *Eszkendők óriáskerekén* (2002–2004) kíván utazni, a Juhásztól jóval elűtő — de valahol vele mégis egy — kozmikus ragyogásban, annak tudnia kell, hogy „a föld idegszájai az idővel viselősek”. Az idővel, amely egyszerre jelen és múlt, korvalóság és történelem, égi és földi körök egybekapcsolódása, realia és mítosz. Benne, az időben lakozik valójában az időn kívüli is, az Isten. És benne vagyunk mindannyian, akár a lét egyetlen pillanatát megélve, akár hosszú időt töltve az időkerék-forgatásban. Az Olescher választotta szimbólum, a kör — a *Jelképtár* szerint középpontja a teremtés kezdetét és végét jelképező Isten — egyúttal az örökkévalóság, a tökéletesség, a folyamatosság, a harmónia fölmutatója is. A végtelené ugyancsak, hiszen a megszakítatlan görbe vonal önmagába visszatér. A festőművész nagy méretű képén, nem véletlenül, hangsúlyos helyet kap az arany glóriával ékesített fej, a Megváltóé. A földszávok-virágsávok (valamennyire az évszakok) kisugárzását ő mozgatja, ő vigyázza. Ha tövisből font koszorút képzelnék a fejére — játszadózni képnézés közben sem tilos —, azonnal észrevehetőbb lesz, az irányító szerepen túl, a virágos (szentek gyüldéjét ideemelő) mezők vele egy, ugyanakkor a *kontrasztot* sem

megvető ragyogása. Az (arany) glória és a stilizált, egy vonallal meghúzott fej már ott volt az 1992-es *Hit – hagyomány – harmónia* című, háromszatú képen is — ebből is látszik Olescher tudatos építkezése —, de igazán, a maga világmozgató fényében csak *Az esztendők óriáskerekén* nyerte el központi helyét. Ez a *hely*, Olescher szerint is, valaminő világmagyarázat.

A népi szakrális folklór és a földéhséggel-szépséggel, valamint a virágbozsgással teli Biblia forgatja-hajtja a „lapátokat” — a földíszített, gyakran paradicsomi állapotot mutató körseleteket —, s a néző (akár ki akar lépni ebből a forgásból, akár nem) minduntalan a szentséges körhinta mozgatójához viszonyítja saját helyzetét éppúgy, mint a centripetális erőnek kitett „tartományokét”. Ebben természetesen ott az értelmező gesztus ugyancsak, hiszen a festőművész a szakrális tér iránti vonzalmában is földi tereket idéz meg a maga búzagalászos ringásában (barna) és virágos kert bővületében (kék, sárga, piros, viola flóra). Mert Olescher szépségmértanában ég s föld összetartozik.

Multi Média Színházának egy korábbi előadása szentséggé emelte az életet, a búzát, s festői időkerekén szintén fő helyre, a forgás általi legmagasabb pontra került a barnás-sárga kalászosok sávja. Vele szemben, alul, a várakozás adventi hangulatában — „Üdvözlégy, Titkos Eljövő” (Dsida Jenő) — rozmaring ág s levél zöld izzású bársonya, s a háttérrel tekintve fehér tisztaság-éle képezi az anyaggal szembeni ellentétet. Bár egy-egy sávban az évszakok is nyomon követhetők (tavasz-pünkösöd – pipacs; ősz-halottak napja – krizantém), festői időkereke épp az ecset finom mozgásával *festőien* kialakított megannyi virágmező látványával hat. Nem véletlenül írta portré jellegű esszéjében Olescher-ről Mezei Ottó — „zavarba ejtően különös festői világ. A jelszerű modernitás és a népi egyszerűség ötvözete” —, az effajta világlátás a kortárs magyar művészetben szinte rokontalan.

A kisebb méretű, „rávezető” festmények — a hét darab virágoskert-vásznon — önmagukban is megálló képek. Igen érzékeny — az egészhez viszonyítva haloványságában is megejtő — a képen belüli kép (a téglalapon belüli téglalap mint fókusz) faktúrája. Mindójükben a virágbozsgás egy pillanatra visszavonatik, hogy annál hatásosabb legyen az őket övező *szabad tér*: a tömött felület organikus, szár-levél-virág-szirom „násztánca”. Nem föltétlen kell a nagy festmény alján sötétkék sávban elhelyezkedő *írást* értelmezni — „...bármit cselekesztek, mindent Isten dicsőségére tegyetek!” (1Kor 1,10–31) —, hogy élvezni tudjuk a nagy kerék és részeire bontott mező festőiségét. Viszont aki a látvány és

a jelképekben megfogalmazódott (természetszerűen sűrűsödött) gondolat mögé, illetve mélyére néz, az előtt egy másik világ is megnyílik.

A korábban már említett „népi egyszerűség” (Mezei) ettől a többlettől válik súlyossá. Hogy Olescher világoszöld hátterű *viola-kertjét* formázva gondolt-e Anyos Viola nevű nagynénjére, aki a Nagybányai Festőiskolát is látogatta, nem tudom. Am az Ibolya mint jelkép, mint sorsesszencia bizonyára megérinthette. Hiszen hallatán nem csupán a szerénység, illetve Mária alázatossága — mert azt jelképezi — ötlük emlékezetünkbe, hanem bíborlila (viola) színe miatt Krisztus szenvedése és mennyei királysága is. Az ilyesféle, a valóságtól a szakralitásig húzódo értelmezési adalék — szimbólum — akara-akaratlan megnöveli a festmények értékét. A látvány esztétikumát a mitológiai gyökerek ugyancsak kiteljesítik.

Olescher Tamás hitből fogant „virágos egyszerűsége” tehát nem a naivitásban, hanem a mítosszal érezett tapasztalati bölcsességben fogant. Kis „szakrális” pénzt formázva valamennyire humora is hangot kapott: a dollármilliókkal saját lelkületét, a *tisztaság aranyát* állította szembe. De őt, jöllehet kétségei közt is életvidám, a súlyosabb, gondolatilag összetettebb dolgok érdeklik. Egészen friss műve, az *Üdvözlét Hévízgyörkről* (2005) ennek igencsak tanúbizonyossága. Nemcsak azért, mert a művész János evangéliumára figyelve újólag megvilágosodott — „a világosság eljött a világba” —, hanem főképp azért, mert *külső és belső* megint kiváló művé nemesedett ecsetje által. Az újjáépített, román stílusú templom metszetét látva — de a két, harsonát fújó angyal és a szürke lépcsősor valóságos — a szem szinte megelegszik az arány és mérték harmóniájában tetszelgő, nyitott falakkal. A világoskék — illúziótlan? — háttér még ki is emeli a súlyos tömböket, a fehér oszlopokkal (álló téglalapokkal) megtámasztott falakat.

Ám a lényeg az ovális alakú, a megszokott oltárra éppen merőleges *oltárkép* hordozza. Felső része a barna dombok és zöld fák mögött sárga búzatengert ringat — a bibliai táj itthoni lélekvalósággal egészítettett ki —, alsó felében pedig jelképszerűen ott van egy vörös szívbe zárt fehér corpus. A fölemelt karjaival maga is keresztté váló Krisztus. Ha az oltárkép valaminő földrengés révén 90 fokkal elfordulna, kezddhetnek a mise. De mi csak várakozunk, hiszen ez a hihetetlen — szinte eszköz nélküli — egyszerűség, Olescher Tamás, a szakralitással áldott képrő törvénye, nem megváltoztatható. Mert a hit kötőmbje mint képvalóság nem engedi.

SZAKOLCZAY LAJOS

SOMMAIRE

„Messagers du salut”

- JÁNOS KARAFFA: Jugement et salut dans la prédication prophétique
FERENC
HORKAY HÖRCHER: Doctrines politiques du salut
ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Les propositions des films concernant notre salut
LÁSZLÓ GÁSPÁR CSABA: La philosophie en tant que chemin
■ Entretien avec Miklós Maróth

INHALT

„Heilsbringer”

- JÁNOS KARAFFA: Gericht und Heil in der prophetischen Verkündigung
FERENC
HORKAY HÖRCHER: Politische Heilslehren
ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: Heilsangebot der Filme
LÁSZLÓ GÁSPÁR CSABA: Philosophie als Weg
■ Gespräch mit Miklós Maróth

CONTENTS

„Messengers of Salvation”

- JÁNOS KARAFFA: Judgement and Salvation in the Prophetical Preaching
FERENC
HORKAY HÖRCHER: The Political Doctrines of Salvation
ÁKOS LÁZÁR KOVÁCS: The Offer of Salvation of the Films
LÁSZLÓ GÁSPÁR CSABA: Philosophy as Way
■ Interview with Miklós Maróth

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztő: BENDE JÓZSEF Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNÉ

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, SZÖRENYI LÁSZLÓ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024;

Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Fekete István vezérigazgató

Lapunk megjelenését a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP. VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 2005. évre 2.760,- Ft, fél évre 1.380,- Ft, negyed évre 690,- Ft. Egy szám ára 300,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

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



Ára: 300 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- Végvári vitézek
SZENT ISTVÁN Intelmek I.
- Az esztendők óriáskeréken
Olescher Tamás kiállítása
a Scheffer Galériában

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Puskely Mária, Rónay László és Szakolczay Lajos

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Harmadrendek – egykor és ma
- II. János Pál – XVI. Benedek
- Adriányi Gábor, Borbándi Gyula,
Dévény István, Gáspár Csaba László,
Hafenscher Károly és Losonczy Péter
tanulmánya
- Határ Győző, Horkay Hörcher Ferenc,
Tandori Dezső és Vasadi Péter írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425