

VIGILIA

2012 / 1



A szenvedés fogalmai

BACSÓ BÉLA: **A szenvedés fenomenológiája.** Max Scheler

ANGYALOSI GERGELY: **Paul Ricoeur a rossz botrányáról**

GÖRFÖL TIBOR: **Az aktív és a passzív szenvedés a kereszténységben**

CSEKE ÁKOS: **Mennyi boldogságot bír el az ember?**

TVERDOTA GYÖRGY: **„A fájdalom zsenije”. József Attiláról**

JELENITS ISTVÁN: **Gondolatok egy modern Keresztút előtt**

Villányi László és Zalán Tibor versei

Rába György diákkori írása Bessenyei Györgyről

Borbély Szilárd, Dobai Lili, Győrffy Ákos és Jász Attila esszéi

Beszélgetés Győrffy Ákossal

77. évfolyam	VIGILIA	Január
--------------	---------	--------

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Értéknevelés	1
----------------	--------------	---

A SZENVEDÉS FOGALMAI

BACSÓ BÉLA:	A szenvedés fenomenológiája. Max Scheler	2
ANGYALOSI GERGELY:	Az áldozat hallgatása. Paul Ricoeur a rossz botrányáról	7
GÖRFÖL TIBOR:	Imitatio passionis? Az aktív és a passzív szenvedés a kereszténységben	13
CSEKE ÁKOS:	Mennyi boldogságot bír el az ember?	19
TVERDOTA GYÖRGY:	„A fájdalom zsenije”. József Attiláról	28
JELENITS ISTVÁN:	Gondolatok egy modern Keresztút előtt	37

SZÉP/ÍRÁS

ZALÁN TIBOR:	Fáradt kadenciák 15. <i>(versek)</i>	41
BORBÉLY SZILÁRD:	Pilinszky hagiográfiájához <i>(esszé)</i>	43
DOBAI LILI:	Angyal a fán <i>(esszénovella)</i>	46
SZALAY LÁSZLÓ:	Rába György diákkori írása Bessenyei Györgyről	54
RÁBA GYÖRGY:	Bessenyei György	55
VILLÁNYI LÁSZLÓ:	Egyetlen arc; Közvetítők <i>(versek)</i>	57
GYÖRFFY ÁKOS:	A hegyi füzetből <i>(próza)</i>	58

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

BODNÁR DÁNIEL:	Györffy Ákossal	61
----------------	-----------------	----

MAI MEDITÁCIÓK

JÁSZ ATTILA:	A látvány mögött. Kovács Melinda festményfotóiról máskép(p)en	70
--------------	---	----

KRITIKA

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Kereszty Rókus: <i>A kereszténység más világvallások között. Mai apologetika</i>	72
----------------	--	----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	74
---	----

A 37–40. oldalon Váli Dezső, az 52–53. oldalon Pietro Perugino alkotásai, a 45. oldalon Pilinszky-kézirat fakszimiléje

Értéknevelés

„Élethosszig tanulás” a felnőtteknek, újabban „egész napos iskola” a gyerekeknek. Csak éppen az nem tisztázott, hogy mit igazán fontos megtanulnia a felnőttnek és mit a gyermeknek, fiataalkorúnak. És főleg: ki alkalmas arra, hogy ezeket a tudásokat átadja? Hol találhatóak ma olyan „hiteles helyek”, amelyek valódi értékeket közvetítenek? Egy afrikai közmondás szerint „egy egész falura van szükség ahhoz, hogy egyetlen gyermeket fölneveljen”. Hol található olyan „falu”, olyan közösség, amely alkalmas arra, hogy a gyermekeket nevelje, azaz bevezesse az értékek világába, a felnőtteket pedig megtartsa abban?

Ma több „faluban” élünk egyszerre. Az elsődleges nevelő közeg a család, a szűkebb rokoni környezet. A csöppnyi gyermek azonban nemcsak a jót szívja magába a környezetéből, hanem a rosszat is. A családok állapotáról szóló felmérések nem sok jóval bíztatnak. Igen sok gyermek neveletlenül, szeretethiányosan, összekuszált érzelmi világgal, az élethez nélkülözhetetlen bizalom és tájékozódás nélkül pottyán bele a felnőttek világába.

A második „falu”, amelybe a gyermek belekerül, a nevelésre-oktatásra szakosodott intézmények. Szünni nem akaró vita folyik róla, mit és hogyan kell ma tanítani a gyermekeknek: milyen ismereteket kell átadni az egyre gyorsuló tudományos-technikai fejlődés közepette, milyen értékeket kell(ene) elsajátíttatni velük a hagyományos, „európai” kultúra és értékrend szétomlása vagy legalábbis gyöke-res átalakulása közepette?

A harmadik „falu” az a társadalom, az a világ, amelynek részei vagyunk — a „global village”. Ebben a közegben a békés és mindenki számára hasznos („demokratikus”) együttélés alapvető szabályait kellene megtanulnia a gyermeknek. Ha azonban ehelyett egy egész más világot tapasztal maga körül — a valóságos életben és az információs technika kínálta virtuális valóságban is —, akkor maga is a gátlástalan egyéni érvényesülés dzsungeléhez szocializálódik, amelyben mindenki a saját érdekeit próbálja érvényesíteni, a többiek, a közösség rovására is.

Régebbi korok stabilabb, lassabban változó világában a hagyományok, az egyén és a közösség életét szabályozó értékek viszonylag biztonságosan adódtak tovább apáról fiúra, nemzedékről nemzedékre. Mára mintha eltűntek volna az irányt adó koordinátarendszerek. Hogyan lehet ma a fiataloknak elsajátítani, a felnőtteknek „el-lenszélben” is megőrizni a közösségi élethez nélkülözhetetlen olyan értékeket, mint a szolidaritás, a becsületesség, a megbízhatóság, a felelősség, az igazságosság, a közjó tisztelete, az egymás megbecsülése, a rászorulóknak segítése?

Az egyház nem térhet ki a sürgető feladat elől: legyen olyan „falu”, kínáljon olyan közösséget, amely az igaz értékeknek biztos alapot, tagjainak pedig otthonos biztonságot, megerősítést ad.

A szenvedés fenomenológiája

BACSÓ BÉLA

Max Scheler

„Die eigentliche Dimension des Lebens wird im Schmerz
erahnbar, wenn man sich nicht überwinden läßt.”

(Hans-Georg Gadamer: *Schmerz*)¹

1952-ben született Budapesten. Esztéta, az ELTE BTK Esztétika Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára.

Az összeállításunkban szereplő írások előadasként elhangzottak a kuk.hu, a PPKE BTK Esztétika Tanszékének kritikai portálja által 2011. október 26-án rendezett konferencián. (A szerk.)

¹Hans-Georg Gadamer: *Schmerz*. Universitätsverlag Winter, Heidelberg, 2003, 27.

²Vö. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen* II. Bd. I. Teil (Über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“). Meiner Verlag, Hamburg, 1992, 402.; az újabb fenomenológiai kísérletek nagymértékben nyitottak egy pathikus-reszponzív fenomenológia irányában, erről jó összefoglalást ad

Husserl úgy fogalmazott a *Logikai vizsgálódások* V. részében,² hogy sokan vannak, akik vitatják az érzések intencionalitását, kijelentve, hogy ezek voltaképpen pusztá állapotok, amelyek tárgyakra vonatkoznak, s ez a vonatkozás úgy áll elő, hogy tárgyakat képzetekkel kapcsolnak össze. A fenomenológiai elemzés Husserlnél, Schelernél és később Sartre-nál egyaránt letiltja az állapotban képzetyszerűen magunk elé állított tárgy (*Vor-stellung*) mint pszichikai tárgy által kiváltott affekció gondolatát, amely során pusztá pszichikai tartalomnak tekintik azt, ami az embert érzelmileg érinti. Husserl magát a pszichikai fenomén kifejezés³ is kerüli, és helyette az *intencionális élményt* javasolja, ami nem pusztá fogalmi ügyeskedés, hanem végső soron azt kívánja tudatosítani, hogy ennek az élménynek a „tárgya” nem pusztán külső érzet alapján érzett és észlelt valami, hanem sokféle ráirányultság között tűnik ki az, ami az embert (érzelmileg) érinti. Ezért joggal emelte ki, hogy sokszor éppen az *intencionális tárgy* az, amit nem veszünk tekintetbe, vagy inkább amire nem vagyunk tekintettel, s minthogy számos aktus közepette vagyunk, míg végül ezek közül egyben feloldódunk,⁴ vagyis az *intencionális élmény tárgya* nem egy pusztá tárgy a világban. Az ember, hogy mire figyel fel és mi érinti, az nem magától értetődő. Egy és ugyanazon tárgy más és más módon érint, ami nem a pusztá lelki diszpozíció eredménye, hanem abból következik, hogy valaminek a tekintetbe vételét elmulasztjuk, vagy egyszerűen csak nem vesszük tekintetbe. Az ember testi-lelki érintettségében a világra és másokra utaltan létező lény, aki, mint Scheler⁵ egy hagyatékából előkerült szövegében írta, állandóan a *szellemi és testi létezés diszharmonijában leledző lény, aki éppen ennek kiegyenlítő-lenségében mutat fel érzelmet*. Későbbi fenomenológiai pszichológiájában Husserl⁶ kijelenti, hogy a *saját test olyan eredendő-test/ős-test (Ur-Leib)*, ami az *eredendő testi tapasztalatot lehetővé teszi, illetve az idegen test lehetséges mintájaként szolgál*, ha nem tévedünk, akkor itt a saját test tapasztalata egyszerre képez olyan vonatkozási pontot, amely önmagam megváltozott észleletének és mások ilyen tapasztalatának

Bernhard Waldenfels:
*Bewährungsproben der
 Phänomenologie.*
 Philosophische
 Rundschau, 57 (2010) 2,
 154–178.

³Vö. Husserl: i. m. 391.

⁴Vö. Husserl: i. m. 392.

⁵Vö. Max Scheler:
*Der Mensch als das sich
 schämende Wesen.* In uő:
Schriften zur Antropologie.
 Reclam, Stuttgart, 1994,
 221., valamint Karl Löwith:
*Max Scheler und das
 Problem einer
 philosophischen
 Anthropologie.* In uő:
*Mensch und
 Menschenwelt.* Metzler
 Verlag, Stuttgart,
 1981, 222.

⁶Vö. Edmund Husserl:
*Phänomenologische
 Psychologie.* Meiner
 Verlag, Hamburg,
 2003, 107–108.

⁷Vö. Husserl: *Logische
 Untersuchungen,*
 i. m. 360.

⁸Vö. Husserl: i. m. 401.

⁹Vö. Jean-Paul Sartre: *Egy
 emóció-elmélet vázlata.* In
 uő: *Módszer, történelem,
 egyén.* (Ford. Nagy Géza.)
 Gondolat, Budapest, 1976,
 56, 80–82., Sartre zseniá-
 lis korai műve megmutatja,
 hogy az emóció – miként
 Husserlnél – éppen abból

is alapja lehet — „unsere eigene Leiblichkeit, als Urstätte eigenen beseelenden Lebens”, vagyis egyszerre vagyok önmagam korábbi tapasztalatának mindent megelőző *helye* és ennek viszonylatában mások testi megjelenésének saját korábbi testi vonatkozásomban megértője.

Röviden a fenomenológiai elemzés kritikus pontja az, amit Husserl úgy írt le, hogy az *élmény nem maga az, ami „benne” intencionálisan jelenlevő,*⁷ azaz, *ami a megjelenés aktusában megjelenik, még nem felfogott, azaz még nem az, amire tekintettel azt mondhatjuk — ez és ez az intencionális élmény tárgya.* Amit Husserl tudatosít, hogy a megjelenő és annak élménye / megélése között nincs szükségképpen fedés, ahogy valaminek a megélése nem marad az emlékezetben állandóan az, ami és nem is tudatosított mindenkor. Végso soron a minket afficiáló világ olyan vélekedés, ami újra és újra igazolásra szorul: „Die Welt ist nimmermehr Erlebnis des Denkenden. Erlebnis ist das Die-Welt-Meinen, die Welt selbst ist der intendierte Gegenstand.”⁸ A világ érzések által is közvetített értelme csak az, amit a világról vélünk, s aminek változása közepette elkerülhetetlen, hogy a minket érzelmileg fogva tartó „tárgyat” újra és újra próbáljuk érteni, felfogni, s tekintetbe venni, hogy mi is az. Ezért mondja majd Sartre⁹ az *emócióelméleti* vázlatában, hogy maga az emóció képes arra, hogy megalkossa tárgyát, ami nem más, mint a tudat, annak a tudata, amivé magát tette, s amit elszenved — az *emóciót elszenvedjük.* A *valami*, ami kiváltja bennünk az érzést, a valamitől féls, a valamitől szenvedés, a valamiért aggodás érzésének tudatát, s ennyiben nem a puszta tárgy váltja ki a félelmet és szenvedést, hanem amit abban félelelemkeltőnek, szenvedéstelinek és aggodásra okot adónak tekintünk.

Mint oly sokan Husserl körül, így Max Scheler is lényegében a *LU* elgondolásait folytatja, valamint visszaköt Augustinus és Pascal elgondolásaihoz, leginkább azzal, hogy az érzelem fenomenológiai elméletét elválasztja az affektusoktól és az állapotérzésektől, vagyis szembefordul azzal a Kantnál végső formát öltő beállítódással, ami persze egyben a felvilágosodás végső bölcsessége volt: „A *tisztelet* az a *sarc*, amellyel akár akarjuk, akár nem, tartozunk az érdemnek; attól persze tartózkodhatunk, hogy kinyilvánítsuk, azt azonban nem kerülhetjük el, hogy belül ne érezzük.”¹⁰ Tehát a *tisztelet* tárgya nem lehet rajongásból fakadó, „Isten patológikus szeretete” (Kant), hanem a morális törvénynek az a *felemelő ereje*, „amely megézteti saját érzékin-túli létezésünk fenségét, s az emberekben, akik tudatában vannak egyúttal érzéki létezésüknek és ezzel együtt járó... patológikusan afficiált természetüktől való függőségüknek, szubjektíve *tiszteletet* ébreszt önnön magasabb meghatározásuk iránt”.¹¹ Ennek a benső, bennünk születő érzésnek, valamint az érzés patológiája gondolatnak oda kellett vezetnie, hogy az érzéki elemet gyanú vette körül, sőt Kant hangsúlyozta, hogy az ember midőn enged a morális törvénynek, úgy tekint magára, mint akinek

a különbségből fakad, hogy a „Dingerscheinung”, vagyis ahogy valami megjelenik mint élmény, és az, *ami a megjelenő dolog („das erscheinende Ding”),* nem esik egybe. Ezért mondja Sartre, hogy a minket érintő, emotív elem állandóan fogva tartja a tudatot, bizonyos értelemben az elszenvedett emóció megszűli a tudatot, mint a félsz tudatát, amiben a tárgy nem külső afficiáló elem, hanem „tudatának tárgya”, az így megjelenő dolog.

¹⁰Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája.* (Ford. Papp Zoltán.) Ictus, Szeged, 1998, 95.

¹¹Kant: i. m. 107–108.

¹²Vö. Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika.* (Ford. Berényi Gábor.) Gondolat, Budapest, 1979, 388., vö. Paola-Ludovika Coriando: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen.* Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2002., különösen a Scheler-fejezetek: 17. skk., 82. skk.

¹³Vö. Scheler: i. m. 392.

¹⁴Scheler: i. m. 394.

¹⁵Vö. Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung.* Suhrkamp, Frankfurt, 2002, 20.

engednie kell, sőt (olykor fájdalommal teli módon) el kell szenvednie önző hajlamainak visszaszorítását. A morális törvény alapja *intellektuális*, egyben olyan érzés, „amit teljesen a priori ismerünk meg”, tegyük hozzá, miközben mindazt, aki voltunk, a minket meghaladó szolgálatába állítjuk. Scheler szempontját fogalmazhatjuk úgy, hogy jóllehet a filozófia oly sokáig szorította vissza az ész nevében az érzéket,¹² vajon tanulhat-e az ember egyáltalán bármit is abból, amit *elszenved*, lehet-e egyáltalán jó, amennyiben nem vonja a morális törvény mégoly nemes igájába az érzéki létezés dimenzióját. Scheler válasza a fenomenológia felől fogalmazódik meg, vagyis tagadja, hogy magától értetődően lenne egy olyan képessége az embernek, hogy képes együtt-érezni, együtt-szenvedni, hogy eleve adott lenne, valamiféle közös, amiben osztoznánk; ez csak azáltal lehetséges, ha és amennyiben az, ami „tárgya” az érzésnek, közös módon adott. Elutasítja az érzéki érzés állapotszerűségét, amely ugyan — mint írja — kiválthat egy érzést az emberben, de ez mindig *közvetetten áll kapcsolatban egy tárggyal, vagy nincs is ilyen tárgya.* Ha a tárgya adott, akkor lényegében az érzést érezzük, aminek ez a *valami a tárgya.* Minden ilyen esetben, mint Scheler hangsúlyozta,¹³ a gondolat idézi elő, vagy teremti meg a szemlélt táj, vagy valamely dolog hangulati összekapcsolást — „az érzés tárggyához asszociáció, észlelés, képzet folytán kapcsolódik az érzés”, de nem *magától* vonatkozik az érzés a tárgyra. Scheler nem állítja, hogy ne lenne számtalan ismert *jele*, szimbolikus *megjelenése* olyan érzéseknek, aminek érzése már a tapasztalat útján előre rögzített.

Ami felé azonban megnyitja az érzés fenomenológiai elméletét, az az érzésben konstituálódó tárgy, egészen elmenve odáig, hogy az érzés hívja létre ennek az *érzés-folyamatban születő tárgynak az értelmét.* Olyan *intencionális érzésfolyamatról (intentionales Fühlen)* beszél, amiben egy eredendő vonatkozás, ráirányulás folytán valaminek értéke éppen ezen a tárgyon mutatkozik meg: az érzésfolyamat eredendően sajátos tárgyakra, értékekre irányul. S az érzésfolyamat értelemmel bír és ezért képes betöltődni vagy sem (*das Fühlen geht ursprünglich auf eine eigene Art von Gegenständen, eben die „Werte”. Fühlen ist also ein sinnvolles und darum auch der Erfüllung und Nicht-erfüllung fähiges Geschehen*).¹⁴ Ebből következik, mint újabban Waldenfels¹⁵ helyesen emelte ki Scheler elméletéből, hogy az érzésfolyamat olyan *válaszreakció*, aminek tárgya sohasem kész. Az érzésfolyamatban megjelenő, az érzést kiváltó *valami* nincs egy végső értelmes viszonyban adva a válaszreakcióban. Ezt messze meghaladó és teljes folyamatjellegében mutatkozó érzés a *szeretet és a gyűlölet*, ami nem egyszerűen *válasz*, hanem az, ami *tágítja* vagy *szűkíti* az emberi egzisztenciát. Vagy inkább fogalmazzuk úgy, az ember éppen a *szeretettel* lép túl és tartja fenn, míg a *gyűlölet*ben hája át az *ordo amoris* rejtett működését. Ennek a Schelernél¹⁶ kibontott nagyhatású elgondolásnak a máig ható jelentőségét Metz fundamentálteológiájában is láthatjuk, azaz a szeretet transzgresszív erejét és a gyűlöletnek az *ordo*

¹⁶Vö. Max Scheler: *Ordo amoris*. In uő: *Grammatik der Gefühle*. dtv, München, 2000, 69. skk.

¹⁷Johann Baptist Metz: *Memoria passionis*. (Ford. Görfői Tibor.) Vigilia, Budapest, 2008, 264–265.

¹⁸Vö. Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*. Bouvier Verlag, Bonn, 1985, 78.

¹⁹Max Scheler: *Vom Sinn des Leides*. In uő: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Francke Verlag, Bern, 1963, 36.

²⁰Vö. Heinrich Dörrie: *Leid und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathēin-mathein im griechischen Denken*. Ak. der Wiss. und Lit. Mainz, 1956, valamint Martha C. Nussbaum: *Mitleid und Gnade: Nietzsches Stoizismus*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 41:5, 1993, 831. skk. — a pusztá együttérzés önfelmentő amorális kultúrájáról, ami a szenvedést „növeli” a világban (Nietzsche), másfelől üres érzelemnyilvánítás, hiszen nem veszi tekintetbe azt, hogy ami megtörtént, az mennyiben igazságos.

²¹Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*.

amoris-t felsértő jellegét. Az *ordo amoris* (*Welt- und Gottesordnung*) egy állandóan táguló és beszűkülő tér-köz, amiben az embernek állandóan újra kell orientálódnia — megerősítenie magát a szeretetben és véghezvinni azt az *önkorrekciót*, ami kiemel(het)i az önzés köreiből. Metz ebben az értelemben hangsúlyozta: „A szenvedők tekintélye iránti engedelmesség ugyanis belső része a megértésnek (...). Ebben az értelemben a mások szenvedésével való szembesülés nem más, mint a felejtésvezérelt ’normalitást’ megtörő ’rendkívüli állapot’...”¹⁷

Scheler jelentős felismerése, hogy a másokkal osztott érzésben (*Mitgefühl*)¹⁸ lényegileg elszenvedés (*Leiden*) történik, egy *reakció*, felfüggesztése annak, ami eddig voltam, s egyben valamiféle érzelmi indíttatás arra, ami megesett mással. Ám korántsem arról van szó, hogy hasonló állapotban találok magam, mint a másik, akinek örömet vagy bánatát osztom, és az ehhez kapcsolódó értékeket magam is rögtön osztanám, inkább csak sejtem, *mi az, ami itt megesett valakivel, legyen az öröm vagy szenvedés*. Ezért a *Vom Sinn des Leides* című írásában¹⁹ Scheler helyesen bocsátotta előre — a legfőbb kérdés az, hogy *miként szenvedjük el helyesen a szenvedést* („das Leid richtig zu erleiden”), amin kétségtelenül nem azt érti, hogy mások szenvedését hogyan vagyunk képesek átvállalni, nem is arról, hogy azt, ami *megesett valakivel*, képesek lehetünk-e semmissé tenni, hanem arról, hogy ebben a *pátosz* eredeti értelme szerint mit jelent, hogy az *el-szenvedés* értelme és jelentése szerint *vagyunk reaktívok*. A szenvedéshez, vagy inkább el-szenvedéshez számtalan viszonylatban tarthatjuk magunkat, ami során magunkhoz közelebb vagy távolabb juthatunk, vagyis átadva magunkat ennek az érzésfolyamatnak még képesek lehetünk valamire, ami létünket illetően tisztázó. Nyilvánvalóan nem véletlen ez a görögökre visszanyúló jelentős felismerés, ami nemcsak a görög tragédiát mozgatta, *pathēin – mathein*,²⁰ hanem egészen Nietzsche szenvedéelméletéig nyomon követhető. Aki persze ettől nem függetlenül ismerte fel, hogy a bosszú, az igazságosság nevében ébredő *ressentiment*, a vélt sérelem kiegyenlítése az embert nem az igazhoz, hanem *egy pusztá re-aktív indulathoz* vezeti. „Most, amikor a szenvedést mindig első érvként sorakoztatják fel a létezés *ellenében*, mintegy a létezés legszörnyűbb kérdőjeleként, jót tenne, ha felidéznék azokat az időket, amikor ellentétesen ítélték, mert szenvedés-okozás nélkül nincs semmi, sőt ebben egyfajta varázslatot és csábítót láttak, ami visszajuttat az élethez.”²¹ Nietzsche itt a görög tapasztalatra utalt, amely a szenvedésben megtapasztaltat az élet *igenlésébe* fordította át. Amikor Aiszkhülosz *Agamemnonjának*²² sorait idézzük, rögtön szembesülünk a szenvedés eredendő viszonylagosságával, ami egyszerre intés és egyszerre kijózanodás, s ugyanakkor annak kijelölése, ami az ember döntésének a köre: „ám aki Zeusz diadalma felől szívesen zeng, / mindenekfölött okos: / bölcsességre ő vezet, / embereknek ily szabályt / ad: »*ki szenved, az tanul*«; / álmában szívére csöppen a / bűntudó kín a vétkesnek, így / észretérni kényszerül”.

5. Bd. dtv/de Gruyter, München – Berlin – New York, 1988, 303. Scheler, aki persze számot vetett Nietzsche elgondolásával és többnyire kritizálta, jöllehet éppen azt mutatja fel, hogy az önmagától elforduló és látszólag a más/ik iránti szeretetben létező ember megmarad a gyűlöletben – „Eine solche Liebe ist in Haß fundiert...”

Vö. Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2004, 47.

²²Aiszkhülosz: *Agamemnon*. In uő: *Dramák*. (Ford. Devecseri Gábor.) Magyar Helikon, Budapest, 1971, 194.

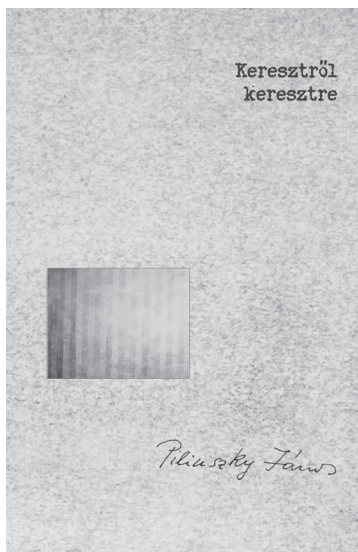
²³Scheler: *A formalizmus...*, i. m. 526–527.

Ahogy tehát a *paszkhein* eredeti értelme szerint Scheler fogalmazta a *Vom Sinn des Leides* írásban, ami érint és érzelmileg eltalál, „das uns widerfährt”, ami megütköztet és ily módon kimozdít, tesz képessé arra, hogy tanuljunk a szenvedésből, s ekkor joggal mondható, hogy az el-szenvedés felemel. Ha azonban, mint figyelmeztet rá, az egész élet bűn és hátralék, ami a szenvedést magyarázná, akkor az ember végképp a *ressentiment* foglyává válik. Az *érzés mégsem pusztá zavart gondolat*, ahogy fogalmazta Scheler ebben az írásban, mivel az elszenvedettben, s annak mélysége szerint éppen az elszenvedettekől ránk mért tapasztalat fogja és rendezi egybe azt a világot, ami az emberé, még akkor is, ha önmagát oly sokszor úgy határozza meg, mindez csak pusztá múltó fájdalom és véletlen. Tanulni és tapasztalttá válni a *szenvedésben* nem a boldogságot jelenti, hanem annak lehetőségét, hogy az ember megálljon és kiállja a *szenvedés mélységét (Leidenstiefe)*.

„Mindenfajta szenvedés... rossz dolog, s egyik sem lehet a boldogság feltétele. (...) A szenvedés *által* senki sem lesz boldog; a szenvedés nyomán csupán 'magába fordul', s ezáltal megragadhatja és észreveheti létének mélyebb rétegeit. A szenvedésnek ez a funkciója, hogy tehát létünk mindenkori mélyebb rétegei felé fordít bennünket, (...) s a *megtisztítás* erejével ruhazzuk fel.”²³ Ahogy végül írta, így válhatunk azzá, akik vagyunk — *szenvedésünkkel, az elszenvedetttel együtt*.

Mindaz, amit *elszenvedtünk*, létezésünk része, az elszenvedett már mi magunk *vagyunk*.

A VIGILIA ÚJÉVI AJÁNLATA



Pilinszky János: KERESZTRŐL KERESZTRE

Válogatás Pilinszky János cikkeiből és esszéiből, melyek egy költői figyelem belső alakulását követik nyomon, egyúttal a magyar irodalmi hagyományban hiányosságnak tekinthető „vallomásirodalom” megteremtésére tett kísérlet talán legfontosabb dokumentumai, s a maguk összességében naplóként, ha tetszik egyetlen folyamatos gyónásként is olvashatóak. Kiadványunk a költő születésének 90. és halálának 30. évfordulója alkalmából jelenik meg.
Ára: 2.500 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető
a Vigilia Kiadóhivatalban:

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

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

E-mail: vigilia@vigilia.hu

Az áldozat hallgatása

ANGYALOSI GERGELY

Paul Ricoeur a rossz botrányáról

1953-ban született Budapesten. Irodalomtörténész, kritikus, az MTA Irodalomtudományi Intézet Modern Magyar Irodalomtörténeti Osztályának a vezetője.

¹A felszólalás először a Nouveaux Cahiers hasábjain jelent meg (85. szám, 1986 nyár); lásd még Esprit, 1988. 140–141. szám, 57–64.

²A magyar szöveget saját fordításomban idézem, amely a Vigilia 1990. 7. számában jelent meg (531–535).

³Johann Wolfgang Goethe: *Torquato Tasso*. In: *Drámák*. Európa, Budapest, 1982, 557. (Szabó Ede fordítása.)

Ricoeur a nyolcvanas évek közepén felszólalt egy vitában, amelyet „A rossz botránya” címen folytattak le, többek között Emmanuel Lévinas részvételével. Azonos című tanulmányát néhány évvel később az Esprit Ricoeurnek szentelt különszáma közölte.¹ A szöveg azoknak a sajátos nehézségeknek a taglalásával indul, amelyeket a rossz problémája jelent bármiféle spekulatív gondolkodás szempontjából. „A téma, amelyen osztozunk, kihívást jelent a bizonyosságok, a dogmatikus hitek számára, és arra készítet, hogy szembenézzünk a bennünk lévő zűrzavarral (*désarrois*). Ezért azután előadásomban kétségtelenül nem fogják felismerni valamely bevett tradíció bélyegét. Mert ha van is néhány jól felépített hagyományunk az erkölcsi rossz, a morál vonatkozásában, semmi hasonlóval nem rendelkezünk az elszenvedett rosszat, a szenvedést — más szóval inkább az áldozat-embert, mint a bűnös embert illetően. A bűnös ember sok beszédre ad okot, az áldozat sok hallgatásra.”² Megjegyzem, hogy a „*désarrois*” szót két évtizeddel ezelőtt zűrzavarnak fordítottam, ami ugyan nem helytelen, de nem tükrözi a szó másik jelentését, a tanácstalanságot. Ezen kívül a filozófus nem individuális szembenézésről beszél elsősorban, hanem a témával kapcsolatban mindenkiben szükségszerűen fellépő zavar és tanácstalanság kollektív szembesítéséről (*entrecroiser*). Még egy előzetes megjegyzésem van ehhez a passzushoz. A kijelentés, hogy az áldozat sok hallgatásra ad okot, két oldalról is értelmezhető. Egyrészt csak hallgatni tudunk arról, ami az áldozattal történt, mert nem szólhatunk helyette — nincs is jogunk hozzá. Másrészt, mint azt oly sokszor láthatjuk, az áldozat is hallgat, mert nincs nyelve arra, hogy elmondja a szenvedés tapasztalatát. „*S ha kínjában az ember néma, nekem / fájdalommalra egy isten szót adott*” — ahogy Goethe írta.³ Márpedig az áldozatoknak ritkán siet segítségére egy ilyen isten.

Bár az emberi szenvedésnek, mint tudjuk, számtalan formája van, a tipologizálás tevékenysége szükséges, ha mégoly groteszknak tűnik is olykor. Ha elfogadjuk, hogy a szenvedés a rossz egyik megjelenésmódja a világban, akkor az első lépésünk logikusan és a hagyományoknak megfelelően csak az lehet, hogy elválasztjuk a fizikai rosszat az erkölcsi rossztól. Ricoeur azt a kérdést teszi fel, hogy vajon milyen okból keveredik egymással ősidők óta „ez a kétféle, egymástól olyannyira különböző tapasztalat”? Azt a feltételezést, hogy a nyelv korlátozottsága is oka lehet ennek az a zavarnak, jól

illusztrálja szerinte, hogy a radikális rosszról értekező Kant megkülönbözteti ugyan a *Böse* és az *Übel* fogalmát, ám sajnálatos módon semmit sem mond ez utóbbiról. Valószínűleg ennél nagyobb súllyal esik latba az ugyancsak ősi tudás azoknak a szenvedéseknek a hihetetlen tömegéről, amelyeket ember embernek okoz. A francia *peine* szó kettős értelme (büntetés, szenvedés) szintén arra a hallgatólagos meggyőződésre utal, hogy a szenvedés túlnyomórészt valamilyen cselekvéssel áll ok-okozati kapcsolatban. Nem lenne túl nehéz dolgunk persze, ha képesek volnánk egyszerűen kivonni a szenvedés általános fogalmából az embernek a másik ember által okozott szenvedését. Ricoeur nem nyilatkozik arról, hogy szerinte mennyire lehetséges ez; a magam szerény véleménye szerint csak a megkülönböztetés mint elv megalkotása helyes és szükséges, a fogalmi értelemben vett általános elkülönítés teljesen reménytelen vállalkozás lenne. Minden egyes szenvedést a maga konkrétságában, ha szabad így kifejezni, önnön világának közegében lehet csak nyelvtileg megközelíteni. A francia filozófust azonban jobban érdekli az a kérdés, hogy mi lehet az, ami a rossz két alakzatának a folyamatos összekeverését megalapozta és bizonyos értelemben a mai napig irányítja? „Mintha csak ugyanazok a démonikus erők szülnék a rossz elkövetését és a rossz elszenvetését, mintha a rossz misztérium lenne, valamiféle *Ugrund*, amelyből mindössze két le-tört darab bukkant a felszínre, a rosszat tevés és a szenvedés.”⁴ Válasza szerint ez nem más, mint a „mítosz ellenállása bennünk”, amit azért is hangsúlyoz, mert az a véleménye, hogy a Biblia e tekintetben éppen az ellentétes irányba vezet minket. Mítoszokon az alapvető nagy elbeszéléseket érti, amelyek egybefoglalják az ethoszt és a kozmoszt, s ugyanígy nem tesznek különbséget a jó és a rossz között. „Minden dolgok forrása túl van a jón és rosszon” — sugallják a mítoszok, és arra készítetnek bennünket, hogy mindent az eredet kérdése felől gondoljunk el.

⁴Ricoeur: i. m. 532.

A mítosz erejét Ricoeur szerint az adja, hogy a mitikus gondolkodás nemcsak hogy nem futamodik meg az *unde malum* (honnét jó a rossz?) kérdése elől, hanem folyamatosan állítja elő az újabb és újabb magyarázatokat a legmélyebektől a leghóbortosabbakig. A héber gondolkodás a szerző szerint egyszerre bomlasztja fel és teremti újra a mítosz csáberejét a *fizetség* témájának formájában: „azért szenvedsz, mert bűnt követtél el”. Ekkor születik meg az, amit Hegel majd „morális világnézetnek” nevez; ugyanakkor látunkunk kell, hogy a Jób könyve éppen a fizetség elvének *válságát* teszi témájává. A fizetség tétele ugyanis már a teljesen igazságtalan szenvedés felgyülemlésének pusztá hipotéziséen megtörik Ricoeur szerint. Márpedig ez azt jelenti, hogy „az áldozat nem nyerhet vigaszt — legalábbis nem a mitikus gondolkodás vonulatán belül”. Mellékesen jegyezném meg, hogy Ricoeur itt sajátos módon dekonstruktív logikát érvényesít, noha persze nem használja ezt a kifejezést. A „sagesse”, a „bölcsség” szempontjának megjelenéséről azt írja,

hogy az a mítoszéval ellentétes gondolati vonal kiteljesedését jelzi, amennyiben „a fizetség témája újratерemti a mítosz gondolati struktúráját egy olyan történelem- és világfelfogáson belül, amely gyökeresen ellentétes a mítosszal”. Azért gondolom, hogy nyugodtan nevezhetjük dekonstruktívnaк az eljárását, mert a dekonstrukció, Derrida szavával, akkor „történik”, amikor egy gondolkodásmódot egyik legbensőbb alapfeltételezésének következményei kezdik el bomlasztani, vagy amikor olyan „oltványt” (*greffe*) vesz fel magába, amely döntő pontokon kikezdi az építményt.

A héber gondolkodás alapkérdését, legalábbis a fentiek vonatkozásában, a következőképpen fogalmazza meg *A rossz botrányá*-nak szerzője: „hogyan gondolkodjunk a mítosz ellenében és a fizetségen túl?”. A mítosz ellenében gondolkodni a szenvedésről — és tágabb értelemben a rosszról — annyit jelent számára, mint lemondani az eredet, a „miért van?” kérdéséről a jövő felé irányuló gondolkodás nevében. A jövőre irányultság itt nem a túlvilági jutalomba vetett hitet jelenti (noha nyilván nem téveszti szem elől a megváltás eszméjét). Inkább arról lenne szó, hogy „a rosszat a gyakorlat dimenzióján belül tartjuk”. Ez nem más, mit annak a felismerése, hogy a rossz az emberi praxisban úgy jelenik meg, mint *aminek ellene szegülnünk*. „A rossz az, aminek nem lenne szabad lennie, de nem tudjuk megmondani, miért van.” Rossz tehát az, aminek a létjogát tagadjuk: ez köt vele össze minket, és semmi egyéb. Ricoeur ezt kiegészíti egy, a mondanivalója szempontjából igen fontos mozzanattal. A rossz ezen kívül még az „en dépit de...”, vagyis a „dacára, hogy” kategóriája is, mely meggondolás nyilvánvalóan a hívő ember számára kiemelt jelentőségű, ugyanis a hitben rejlő kockázatot mutatja föl. A hit gyakorlati tapasztalata és a Biblia alapszerkezetét képező, vagyis a Genezistől az Apokalipszis felé irányuló mozgás között tételez fel párhuzamosságot a szerző. Ennek a felfelé irányuló mozgásnak a ritmusát szerinte a sorozatos „valaminek ellenére” szabja meg, amely rendre az „azért mert” helyére kerül. Ennek a feltételezett párhuzamosságnak az alapján jelenti ki a filozófus (amely egyfajta filozófián túli hitvallásnak is felfogható), hogy aki a rossz dacára is hisz, „az megleli Istenben felháborodásának forrását, és nem keres nála enyhületet a magyarázat iránti éhére”.

Ricoeur azonban sokkal nagyobb szabású gondolkodó annál, mint hogy megelégedjék az effajta jámbor óhajjal, amely — különösen felszólító formában — talán még a hívő számára sem feltétlenül jelentené kétségeinek kellő feloldását. Ahogy írása elején már leszögezi, tisztában van vele, hogy az eredet kérdésétől való elfordulásnak ára van. Ha saját, leegyszerűsítő szavaimmal megfogalmazhatom: ez az ár abban áll, hogy nem válaszolunk a szenvedő áldozat kérdésére, a „miért” kérdésére, s ezzel bizonyos értelemben magára hagyjuk őt. Kialakítható-e vajon valamilyen „személyes jellegű bölcsesség” a hitnek azokon az alakzatain túl, amelyek a Bib-

liából merítve szembeszegülnek rossz létezésével? Álljunk meg egy pillanatra. Mit érthet a szerző „személyes bölcsesség” alatt? Fejtegetéséből kitűnik, hogy aporetikus szerkezetről van szó. A bölcsesség magától értetődően olyan okosságra utal, amely általános érvénnyel bír; a „személyes” jelző azonban visszaveszi ezt az általánosságot, legalábbis a „taníthatóság” értelmében, mivel az meghamisítaná vagy misztifikálná magát ezt a bölcsességet. „Mit sem mondhatunk másoknak a szenvedésükről. De azt talán mondhatjuk, összevetve a saját szenvedésünkkel: így legyen. Még egyszer hangsúlyozom, hogy ezt nem lehet tanítani, különben a másikat az önvád és az önpusztítás felé vezetjük.” Ricoeur korábban kifejezett óhajának megfelelően vezessük vissza ezt a gondolatot a gyakorlathoz, vagyis képzeljünk el egy konkrét beszédssituációt, amelyben ez az „így legyen” elhangozhatnék. Valljuk be, nem könnyű feladat. Egy hívő ember természetesen mondhatja a szenvedőnek, hogy „így legyen”, vagyis nagyjából ezt: „áldassék meg a te szenvedésed”. De milyen lehetőségek nyílnak a nem-hívő számára ennek a személyes bölcsességnek az alapján? Ezt a bölcsességet, mint láttuk, senkinek sem lehet tanítani; legfeljebb a személyes (és a követésre való felszólítás nélküli) példaadás módján gyakorolhat hatást bárkire. Önként kell kilépnem a fizetség ciklusából, mondja Ricoeur, „amelynek a siralom, vagyis míg sorsom igaztalanságát panaszlom, foglya marad”.⁵ Mint látjuk, a kulcsfogalom a *lemondás*, mégpedig egy sajátos fénytörésbe állítva, távol minden felszólító módtól, egyedül a személyes példa feltételezett hatóerejére támaszkodva. „Talán ez a végső válasz a rossz »problémájára«: elérni azt a pontot, amikor lemondunk a vágyról, arról a vágyról, amelynek sebéből felfakad a panasz; lemondani arról, hogy erényeinkért jutalomban részesüljünk, lemondani arról, hogy megkíméltecssünk a szenvedéstől; lemondani a halhatatlanság utáni vágy infantilis összetevőjéről, amely úgy fogadtatná el önnön halálunkat, mint ama negativitás egyik aspektusát, amelyet Karl Barth így nevezett: *das Nichtige*.” Hozzáteszi még, hogy e személyes bölcsesség horizontján belül talán találkozhat a zsidó-keresztény Nyugat és a buddhista Kelet hagyománya, hiszen a fájdalom és a lemondás tapasztalatának nagyjából ugyanazon az útján haladtak.

Ricoeur álláspontjának megértéséhez tudnunk kell azt is, hogy a rosszról alkotott felfogása sok tekintetben támaszkodik Jean Nabert 1955-ben megjelent könyvére, amelynek *Essai sur le mal* volt a címe. Nabert koncepciójából különösen az a mozzanat gyakorolhatott rá hatást, amelyet az *Esszé a rosszról* szerzője „sentiment d’injustifiable”-nak, vagyis az igazolhatatlanság érzésének nevezett. Ez utóbbit a gondolati következtetések és az érzékenység (*sensibilité*) spontán reakciói között bekövetkező nyilvánvaló szétválásnak (*divorce manifeste*) tulajdonítja.⁶ Nabert megkülönbözteti a „tisztá ént” (*moi pur*) és az „empirikus ént” (*moi empirique*), és megállapítja, hogy az igazolhatatlanság érzése, amely főként a magunk vagy mások által átélt szen-

⁵Ricoeur: i. m. 535.

⁶Jean Nabert: *Essai sur le mal*. Cerf, Paris, 2001, 46–50. Lásd még Paul Ricoeur: „L’Essai sur le mal” de Jean Nabert. Esprit, 1957. július–augusztus, 124–134.

vedéseket kíséri, mindkét oldalról alátámaszthatatlan. A tiszta énnel nyilvánvalóan a spekulatív gondolkodás felel meg, amely könnyen le tud számolni a szenvedés állítólagos „igazságtalanságnak” érzésével: egyszerűen irracionálisnak és ezért érvénytelennek minősíti azt. Gyakorlati énnünk szempontjából ugyancsak képtelenség valamilyen fizikai rosszat „igazolhatatlannak” minősíteni, hiszen az empirikus gondolkodás az ilyesféle eseményeket ok-okozati összefüggésben képes csak értelmezni. Nabert érdeme az, hogy mindezek ellenére egy pillanatra sem kívánja érvényteleníteni az igazolhatatlanság érzetét, hanem kétségbevonhatatlan adottságnak minősíti azt a szenzibilitás síkján. Ez az adottság nyelvileg mindig egy „önkéntes kijelentésben” nyilvánul meg, mely Nabert szerint a szenvedés intenzitásának tükrözése vagy átírása intellektuális síkra. A kijelentés (tehát annak kimondása, hogy az éppen adott szenvedés igazolhatatlan és/vagy igazságtalan) nem más, mint a szellem tompa, alig hallható tiltakozása (*sourde protestation de l'esprit*), amely mindig fenntart valamilyen kapcsolatot az emberi kauzalitással. Ám a spekulatív én hiába próbál válaszolni a „miért van a rossz?” kérdésre — mely Ricoeur-nél, mint láttuk, a mítosz kérdése voltaképp. Az eredmény ugyanis vagy az lesz, hogy a szenvedés a szellemi lényként értett szubjektum fejlődésének (vagyis konstitutív finalitásának) egyik állomása csupán, vagy az, hogy merő abszurdítás, amelynek létoka nincs; a harmadik típusú válasz szintén gyakori: a szenvedés *misztérium*, amely az ész számára hozzáférhetetlen. Nabert tehát megőrzi az igazolhatatlanság érzését a maga tiszta formájában, vagyis az immanens érzelmek síkján, az értelem kategóriáin belül; de azzal a megjegyzéssel, hogy ez az érzés a maga érvényességét paradox módon mégis csak az utóbbiakkal együtt nyerheti el. Nem egyeztethető velük össze, de mégis tanúsítja összertartozásukat.⁷ Nabert-nek persze fel kell tételeznie egy „tiszta ént”, amely immanens, s amelynek a jelenlétéről egyedül az érzelmek tanúskodnak, de csak az értelem kategóriáival együtt nyeri el értelmét.

Térjünk vissza a nyitókérdéshez: miért hallgat az áldozat, és mondhatunk-e bármit a Másik szenvedéséről? Ricoeur szerint Jó megbánása annak szólt, hogy egyáltalán panasszal élt szenvedései miatt. De megtehetjük-e, hogy ne éljünk panasszal a Másik szenvedését tapasztalva? Roland Barthes fotó-könyvének hátsó borítóján a következő tibeti példázat szövege olvasható: „Marpa mélységesen szomorú volt, amikor a fiát megölték. Az egyik tanítványa ezt látva így szólt hozzá: »Mester, te mindig azt tanítottad nekünk, hogy minden pusztán illúzió. Hát a te fiad halála kivétel lenne? Az nem pusztán illúzió?« Marpa erre így válaszolt: »Valóban így van, de az én fiam halála szuper-illúzió.«”⁸ Mihez kezdjen az, akinek a számára az „így legyen” útja nem követhető? Az utolsó szerző, akire ez ügyben hivatkozni szeretnék, Jean Améry. A *Túl bűnön és bűnhődésen* kínvallatásról szóló lapjain az áldozat alapvető tapasztalatát fogalmazza meg, amelyet „a világ iránti bizalom elvesztésének” nevez. „Sok minden tartozik ide: például a megingathatatlan oksági kapcsola-

⁷Caroline Terrier: *L'essai sur le mal de Jean Nabert*.

Mémoire Master 1.

UPMF, Grenoble, 2009.

[http://dumas.ccsd.cnrs.fr/docs/00/35/28/11/PDF/L_](http://dumas.ccsd.cnrs.fr/docs/00/35/28/11/PDF/L_Essai_sur_le_mal_de_Jean_Nabert.pdf)

[Essai_sur_le_mal_de_](http://dumas.ccsd.cnrs.fr/docs/00/35/28/11/PDF/L_Essai_sur_le_mal_de_Jean_Nabert.pdf)

[Jean_Nabert.pdf](http://dumas.ccsd.cnrs.fr/docs/00/35/28/11/PDF/L_Essai_sur_le_mal_de_Jean_Nabert.pdf), 123–124.

⁸Magyarul lásd

Csögyam Trumpa:

A szellemi materializmus meghaladása. (Ford.

Erdődy Péter.) Farkas

Lőrinc Imre Könyvkiadó,

[h. n.], 1998, 47–48. A ma-

gyar kiadásból (Roland

Barthes: *Világoskamra*.

Ford. Ferch Magda.

Európa, Budapest, 1985)

ezek a mondatok

kimaradtak.

⁹Jean Améry: *Túl bűnön és bűnhődésen.*
(Ford. Blaschtk Éva.)
Múlt és Jövő Kiadó,
Budapest, 2002, 49.

tokba vetett, irracionális és logikailag indokolhatatlan hit, vagy az induktív következtetés érvényességéről vallott, ugyancsak vak meggyőződés.”⁹ De a legfontosabb eleme ennek a bizalomnak az a feltetelezés, hogy a másik tiszteletben fogja tartani „fizikai és egyben metafizikai létemet”, testem határait, melyek egyúttal énem határai is. Éppen ez omlik össze a kínvallatás során. Améry gondolatait tovább fűzve nem nehéz magyarázatot találni arra a jelenségre, hogy miért „némul el kínjában” az áldozat, miért nem talál nyelvet szenvedései megszólaltatására. A világba vetett bizalom egyben bizalmat jelent arra nézvést is, hogy a nyelv készségesen vagy kevésbé készségesen, de rendelkezésünkre áll. A világban elhelyezhetetlen szenvedés nem talál nyelvi kifejezést önmaga számára.

Kétségtelen, hogy Améry a morális rosszról beszél, az embernek ember által okozott szenvedéséről. De nem érvényesíthetjük-e leírását arra is, amit Ricoeur a „fizikai rossznak” nevez? Nem rendül-e meg a világba vetett bizalom abban is, akit minden emberi közreműködés nélkül ítél szenvedésre valamilyen megmagyarázhatatlan erő? Nem ítéli-e hallgatásra ez a tapasztalat a szenvedés alanyát és tanúját ugyanúgy, mint ahogyan a megkínzottól elvette a beszéd lehetőségét? Lemondhatunk-e mások nevében is a „miért” kérdéséről? S mi történik akkor, ha nem mondunk le a kérdésről, mint tette maga Améry is, aki könyve végén „előkelő szorongásnak” minősíti és elutasítja a metafizikai szorongást, mondván, hogy csak a rossz társadalmi okai érdeklik? Találhatunk-e megnyugvást az „így legyen” személyes bölcsességén kívül? Talán megértik, hogy csak kérdezni próbálok, hiszen a válasznak még a küszöbéig sem jutottam el.

KEDVES OLVASÓINK! MEGÚJULT A HONLAPUNK: www.vigilia.hu

Látogassanak el honlapunkra, ahol elolvashatják régebbi számainkat, megismerkedhetnek a Vigilia történetével, értesülhetnek újdonságainkról és könyveinket kedvezményes áron rendelhetik meg.



VIGILIA

Legújabb szám • Archivum • Vigilia könyvek • Vendégkönyv • Szerkesztőség • A Vigilia története

Könyvek - Újdonság

☒ Keresztről keresztre

Szerző: Pilinszky János
Ár: 2500 Ft
Kiadás éve: 2011

Megrendelem!

Vigilia könyvek

- Újdonság
- Akciós könyveink
- 2004 előtti könyvek
- Egyháztörténet
- Filozófia
- Irodalom
- Lelkiéség
- Pedagógia
- Pszichológia
- Teológia

Pilinszky János összegyűjtött cikkei, esszéi csak halála után jelenhettek meg kötetbe gyűjtve, ám több mint tíz éve (legutóbbi kiadásuk óta) ezek az írások is már hozzáférhetetlenek a nagyközönség előtt. Életében egyáltalán nem nyílt lehetősége a költőnek ezen írások kötetbeli publikálására, pedig tervezett belőlük egy naplójellegű válogatást, amelynek legfeljebb már csak képzeltbeli rekonstrukciójára tehet kísérletet a gyűjtőmunka.

A szakirodalomban mára elfogadott vélekedés, hogy a költő versei és publicisztikai írásai szorosan összetartoznak, gyakran egymást értelmezik, s a versek olykor épp a cikkekből nyerik el első megfogalmazásukat. A válogatás annak a költői figyelemnek a belső alakulását és természetét követi nyomon, amelynek megértése nélkül az életmű egésze sem értelmezhető hitelesen, illetve egy idő után bizonyos művek interpretációs problémái sem nyomon követhetők maradnának.

Imitatio passionis?

Az aktív és a passzív szenvedés a kereszténységben

1976-ban született. APPKE BTK oktatója. Legutóbbi írását 2011. 9. számunkban közzöltük.

Nem szükséges áttekintő szándékú kézikönyveket vagy iskolás értekezéseket forgatnunk ahhoz, hogy a vallás és a szenvedés tartalmi összefüggésével kapcsolatban átfogó igényű tipológiákba ütközzünk: a szenvedés (illetve általában a rossz) kezelésének az iskolás gondolkodásformákon kívül is a szenvedés lehetséges megítélésének alakzatait elkülönítő eljárás a legbevettebb formája. E téren az emberi szellem egyik — elkerülhetetlennek tűnő — jellegzetességével találjuk szembe magunkat: a szellemnek osztályoznia, felosztania, kategorizálnia kell érdeklődésének tárgyát ahhoz, hogy boldogulni tudjon vele. A szenvedés, a szenvedéssel kialakított viszony terén ez a klasszifikációs eljárás rendszerint a szenvedés lehetséges okait és céljait számba vevő áttekintésekben ölt formát.

Nem szükséges azonban a vizsgált tárgyakat előszeretettel felosztás és osztályozás révén kezelni próbáló Európára szorítkoznunk ahhoz, hogy tanúi legyünk ennek a korántsem magától értetődő eljárásnak. A szenvedés Ázsiában olyannyira központi kérdést jelent, hogy a vallástudomány tanúsága szerint a hindu bölcselet is kauzális és finális értelmezések egész palettáját kínálja fel (amelynek rövid és primitív felvázolása nyomban mentesít is az efféle tipológizálások kínos feladatától).¹ Ennek értelmében a szenvedés megközelíthető esztétikai síkon, felhívható ugyanis a figyelem arra, hogy a világ a maga egészében kifogásolhatatlanul és meggyőzően jó, s csupán néhány részleges eleme okoz vagy jelent szenvedést. A nyugati fül számára oly ismerősen csengő pedagógiai értelmezés szerint a szenvedés lehetőséget kínál az ember akaratának és jellemének csiszolására (szélsőséges esetben egyenesen Isten büntetéseként vagy tudatosan alkalmazott nevelői stratégiájaként). Voluntarista elképzelések is léteznek, amelyek szerint a rossz és a rossztól elválaszthatatlan szenvedés kizárólag az ember szabad akaratának következménye, s kizárólag azért létezhet szenvedés a világban, mert az emberi akarat ágense a rossz létrehozásának. A határolási elmélet képviselői szerint a teremtes alkalmával óhatatlanul leszűkültek Isten végtelen lehetőségei, s ez a korlátozódás maga a rossz, amelyből egyenesen következik a szenvedés sokrétű valósága, azaz a szenvedés szükségszerű velejárója a világ tér- és időbeli állapotának. És végül egyszerűbb magyarázati próbálkozások is léteznek: a szenvedés illúzióknak is nyilvánítható, a hamis tudatban keletkező látszatnak, amely a tudat orvoslásával kiiktatható.²

Gondolhatunk azonban nyugodtan a jóval későbbi buddhizmusra is, amely talán radikálisan a szenvedés vallásaként fogható fel, hiszen első benáreszi beszédében a történeti Buddha nyomban

¹Vö. Arthur L. Herman: *The Problem of Evil and Indian Thought*. Motilal Banarsidass, Delhi, 1976.

²Vö. Wendy Doniger O'Flaherty: *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. University of California, Berkeley, 1976.

³Lásd erről például
Michael von Brück:
*Einführung in den
Buddhismus*. Verlag der
Weltreligionen, Frankfurt
am Main – Leipzig,
2007, 65–108.

⁴Idézi Eugen Biser:
*Interpretation und
Veränderung. Werk und
Wirkung Romano
Guardinis*. Ferdinand
Schöningh Verlag,
Paderborn, 1979, 132–
133. Guardini halálával
kapcsolatban lásd
Hanna-Barbara Gerl:
*Romano Guardini.
1885–1968. Leben und
Werk*. Grünewald, Mainz,
1985, 360–367.

⁵Karl Rahner: *Warum
lässt Gott uns leiden?*
In uő: *Schriften zur
Theologie*. XIV. kötet,
Benziger, Zürich,
1980, 450–466.

azt állítja, hogy az egész emberi létezés szenvedés, a szenvedés oka felismerhető, van lehetőség a szenvedés okának kiiktatására és ez a folyamat részletesen szabályozható.³ Egyszóval Ázsia eleve részletes programot bocsát rendelkezésre a szenvedés tipizálásához és a szenvedés hatáskifejtésének elemzéséhez.

Mit tud hozzáadni ehhez a részletes hindu tipológiához vagy ehhez a szenvedés felszámolását célzó radikális buddhista életmodellhez a kereszténység? Meggyőződésem szerint legalább öt dolgot.

Először is a szellemi tehetetlenség és a szellemi kudarc hallatlan szenvedélyét. Ki tudná elfelejteni például a halálos ágyán fekvő öreg Romano Guardinit, aki egyik látogatójának beszámolója szerint élete abszolút jövőjére és abszolút transzparenciájára (vagyis a halálára) készülve elsősorban azt hangsúlyozta, hogy a végső szembesülés (keresztény kifejezéssel: az ítélet) eseményének alkalmával nem csupán kérdésekre fog válaszolni, hanem maga is kérdést fog szegezni az ítélet angyalának, mégpedig azt a kérdést, amelyre „semmiféle könyvből nem tudott választ kapni, még magából a Szentírásból sem, semmiféle dogmától és semmiféle tanítóhivattól, semmiféle teodiceától és semmiféle teológiától”, arra a kérdésre, hogy: miért a rettenetes kerülőutak, miért az ártatlanok szenvedése?⁴

Ki tudná elfelejteni az idős Karl Rahner egyik utolsó megjelent előadását, a *Miért engedi Isten, hogy szenvedjünk* címűt, amelyben a különböző értelmezési modellek áttekintése és elégtelennek nyilvánítása után a nyolcvanéves teológus már csak egyetlen gesztust tud tenni a szenvedéssel kapcsolatban: felfoghatatlannak nyilvánítja. A szenvedés kérdésének megválaszolhatatlansága, állítja Rahner, nem olyan botránya az emberi egzisztenciának, amelyet a lehető leggyorsabban ki kellene küszöbölnünk, hanem része annak a felfoghatatlanságnak, amely a legbelsőbben és a legmélyebben áthatja magát az embert, s mivel az ember nem önmaga látszólagos határai között meghatározható lény (azaz nem definiálható jól ismert kategóriák szerint), hanem az a létező, aki folyamatosan belevész Isten felfoghatatlan titkába, ezért a szenvedés felfoghatatlansága belső részét alkotja Isten felfoghatatlanságának. Sőt Rahner egészen odáig megy, hogy az emberi létezés konkrét történelmi körülményei között szenvedés nélkül Isten nem lenne valóban és konkrétan elérhető, csupán elvont elméleti képződmény volna, amely nem játszana igazi szerepet életünk konkrétumában. Arról van szó tehát, hogy „Isten mint manipulálhatatlan titok elfogadása s a szenvedés megmagyarázhatatlanságának és megválaszolhatatlanságának néma elfogadása — egyetlen folyamatot alkot”.⁵

A felfoghatatlanság pátozán kívül a kereszténység a képvisolet, a megjelenítés és az elhallgatással szakító nyelvi kifejezés szándékával is viszonyul a szenvedés kínzó kérdéséhez, elsősorban nem egyéni, hanem társadalmi és történelmi síkon. A közelmúlt legelevenebb gondolati törekvései közé tartozik az az erőfeszítés, amely a látszólag menthetetlen fragmentálódásra ítélt emberi történelem

egységét oly módon próbálja megmenteni, hogy egyetlen szenvedéstörténetként fogja fel, másrészt Isten valóságát főként az emberi szenvedésen keresztül igyekszik megközelíteni, nem igazolva a jóindulatúnak és mindenhatónak számító Istent a jóindulatát és mindenhatóságát aláásni látszó szenvedéssel szemben, hanem pontosan a történelmi szenvedés horizontján beszélve Istenről. Ezzel az új típusú teodiceával (vagyis az úgynevezett új politikai teológiával) újfajta szenvedély jelenik meg a kereszténység színterén, olyan, amely a múltbeli szenvedésre irányuló emlékezettel kívánja megtörni Európa önmagába záródó és vészterhesen naiv fejlődésmítoszáét. Johann Baptist Metz szavait idézve: „Az a kérdés áll az előtérben (és kizárólag ez), hogy miként beszélhetünk egyáltalán Istenről, ha ismerjük a világnak, az ő világának mélységes szenvedéstörténetét. Az én szememben ez a teológia egyetlen kérdése, amelyet sem kiiktatnia, sem végérvényesen megválaszolnia nem szabad.”⁶

⁶Johann Baptist Metz:

Memoria passionis.

Veszélyes emlékezet a pluralista társadalomban.

(Ford. Görfői Tibor.)

Vigilia, Budapest, 2008, 57.

A felfoghatatlanság pátoszáé és a közvetlen érvényesítés szenvedélyén kívül a kereszténység természetesen gyakorlati téren is egészen konkrét viszonyt alakított ki a szenvedéssel. Korai térnyerésének és missziós törekvéseinek egyik kulcsa pontosan az volt, hogy korábban ismeretlen mértékben szállt síkra az emberi szenvedés enyhítése mellett (bár a történelemnek természetesen másféle tanulságai is vannak). Sőt mi sem jellemzőbb, mint hogy a közösségi aktussal normatív rangra emelt keresztény alakok (vagyis a szentek) között meglepően nagy számban találunk olyanokat, akik esetében a személyesen átélt szenvedés mértéke egyenes arányban áll a mások szenvedésének enyhítésére törekvő erőfeszítés nagyságával.

A kereszténység azonban elsősorban nem az imént felsorolt három tényező miatt szokott megütközést kelteni a szenvedés kérdésével kapcsolatban. Az emberi szellem számára botrányt okozó keresztény mozzanatok között előkelő helyet foglal el az a keresztény álláspont, amely nem feltétlenül tartja kiiktatandónak a szenvedés tényét. Nemcsak arról van szó, hogy Isten jót vagy nagyobb jót tud létrehozni az emberi szenvedésből (ezzel nem lépnénk túl Ázsia ősi bölcsességén), hanem arról, hogy Jézus Krisztus páratlan és egészen egyszeri, a teljes valóság értelmével összefüggő történelmi szenvedése „inkluzív” természetű.⁷ A Jézus Krisztus követését vagy utánzását célul kitűző kereszténység e téren is paradoxonnak bizonyul (mint még oly sok más alkalommal): Jézus Krisztus olyannyira páratlan, semmiféle előzményből le nem vezethető alak, hogy ami a legrendkívülibb és legsajátosabb benne (a szenvedése), pontosan az biztosít lehetőséget arra, hogy mások is a részesévé váljanak. Így utánozható az utánozhatatlan, így követhető a követhetetlen: Jézus Krisztus nem csupán a kegyetlen kínzásmód borzalmas tortúráját szenvedti el, hanem egészen egyedülálló metafizikai lényénél fogva egészen más minőségű szenvedést

⁷Hans Urs von Balthasar:

Gott und das Leid.

In uő: *Die Antwort des*

Glaubens. Johannes

Verlag Einsiedeln,

Freiburg, 2005, 79–101.,

különösen 88–101.

⁸Hans Urs von Balthasar:
*Katholisch. Aspekte des
Mysteriums.* Johannes
Verlag, Einsiedeln,
1975², 26–29.

⁹Vö. Karl-Heinz Menke:
*Stellvertretung.
Schlüsselbegriff
christlichen Lebens und
theologische
Grundkategorie.* Johannes
Verlag Einsiedeln,
Freiburg, 1997².

¹⁰Alois M. Haas: *Kunst
rechter Gelassenheit.
Themen und
Schwerpunkte von
Heinrich Seuses Mystik.*
Peter Lang, Bern, 1995.

¹¹Karl Rahner:
Passion und Ascese.
In uő: *Schriften zur
Theologie.* III. kötet,
Benzinger, Einsiedeln,
1964⁶, 73–104., 87.

él át ahhoz képest, ami az emberi egzisztencia számára egyébként lehetséges, s pontosan ez az exkluzív *passio* engedi magához inkluzív gesztussal azokat, akik nem zárkóznak el a valósága elől.⁸ Mivel a jézusi szenvedés eleve helyettesítő jellegű, vagyis minden embert képvisel, másokra, a többiekre, mindenkire irányuló belső értelmével nem ellenkezik, hogy helyet biztosít másoknak, akik ugyanilyen helyettesítő értelemmel bocsátkoznak belső terébe.⁹

Fölösleges azonban arra gondolni, hogy az *imitatio passionis* valamiféle külsőségekben tobzódó negatív lélekkozmetika lenne, olyan belső állapot, amelynek keretében az ember válogatott eszközökkel törekszik Jézus Krisztus történeti passiójának utánzására és utólagos átélésére. A 14. századi Heinrich Seuse élete pontosan tanúsítja, milyen radikális változást, a kereszténység lényegének mennyivel pontosabb megértését hozza magával, ha az ember felismeri az efféle törekvések hiábavalóságát: Seuse tizenhat éven keresztül hallatlan fantáziáról tanúskodó módszerekkel kínoztatta magát, míg életének fordulópontján fel nem ismerte, hogy az *imitatio passionis* semmilyen formában nem kényszeríthető ki.¹⁰

Összességében talán két fő formája különböztethető meg az *imitatio passionis*hoz fűződő keresztény viszonyban: egy aktív és egy passzív formája.

Az aktív szenvedés fogalma látszólag ellentmondásos (már ha nem a jézusi passióban való részesedés kikényszerített formájának képzetét kelti), valójában azonban szervesen összefügg az ember személyi valóságával. Személyen ugyanis olyan természetet értünk, amely szabadon és belső döntés alapján formálja meg a létét és az életét. Voltaképpen értelemben személy akkor jelenik meg a színen, ha az ember önmagát teljesen birtokba véve konkrét döntéssel a teljes létének konkrét formát tud adni (mivel pedig a kereszténység szerint minden történelmi és kozmikus esetlegesség ellenére végérvényes döntés is hozható a saját létezésről, a kereszténység valójában a végérvényesség vallása). Pontosán ezzel függ össze az emberi szenvedés lehetősége. Az emberi szenvedésnek nem az jelenti a „metafizikai lehetőségét, hogy a szabad megformálásra nyitva álló természetet személyes aktussal konkretizálnia kell az embernek (ebben az esetben vétkes módon egybeesne a végesség és a szenvedés),”¹¹ hanem azzal, hogy a személyesen megformált egyedi létezés kontrollálhatatlan külső hatásnak van kitéve: hiába rántja össze és határolja el természetét az ember a külső valóság elől, kívülről érkező, befolyásolhatatlan események elmozdítják belső teleológiájának pályájáról. Az önérvényesítésre és végérvényességre törekvő emberi személy óhatatlanul elszenved bizonyos sorsot, vagyis óhatatlanul része van szenvedésben. Ez az ember önérvényesítését belsőleg érintő, sőt megkérdőjelező szenvedés pedig a halálban csúcsosodik ki: a halál az ember egész egzisztenciáját kiemeli a szabad önmeghatározás pályájáról, teljesen lehetetlenné teszi a személyes önalakítást.

Éppen ezért a szenvedés valamennyi formája annak részét és megnyilvánulását alkotja, hogy az ember ki van szolgáltatva a saját halálának, az ember a szenvedés valamennyi formáján keresztül azzal az alapvető kérdésességgel szembesül, amely a halál formájában van adva. Ha valaki nem fájdalomcsillapítókhoz fordul ennek a kérdésességnek az enyhítéséért (nem polgári optimizmust gyakorol, nem fordul szórakozási lehetőségek felé stb.), hanem személyes viszonyt alakít ki vele, akkor egyetlen lehetősége van: személyesen és szabadon el kell fogadnia. Azok szerint, akik az *imitatio passionis* aktív formája mellett emelnek szót, a külső kényszernek és a személyesen képviselt akaratnak ez az egysége biztosítja, hogy az emberi létezés ne záródjon önmagába: a halálban csúcspontjára jutó külső sors személyes elfogadása tükrözi leginkább azt a tényt, hogy a kereszténység szerint az emberi létezés középpontja már nem a világon belül helyezkedik el.¹²

Már a szenvedésnek ez a radikálisan halálközpontú megközelítése is ékesszóló ellenpéldát nyújt azokhoz az elgondolásokhoz képest, amelyek szerint a kereszténység funkcionálisan határozható meg, s történetesen abban állna a funkciója, hogy az emberi esetlegesség kezelésének praxisát¹³ dolgozza ki, hogy „az emberi szenvedés nyomására olyan ellennyomással válaszol”,¹⁴ amely az emberen kívül elhelyezkedő instanciára, mégpedig Istenre helyezi át a szenvedés eredetének kérdését. Az aktív szenvedés síkján az ember ugyanis nem kitérni igyekszik a szenvedés elől, hanem valóban személyessé és szabaddá kívánja alakítani.

Ennél is radikálisabban mentes mindenféle kontingenciakezelési praxistól az a szellemiség, amely jobb híján talán a szenvedés passzív megítélésének, a passzív szenvedés iskolájának nevezhető. Elsősorban újra a 14. századba kell visszatérnünk, a 14. századi Eckhart mesterhez és az Eckhart-iskolához. Eckhartnál mindenféle funkció, mindenféle kauzalitás és mindenféle finalitás eltűnik a szenvedéssel kapcsolatban: ha van miértje, oka és célja a szenvedésnek, hát kizárólag az, hogy akadálytalan utat nyisson a miértjénincs, okoktól és céloktól független isteni valóság előtt.¹⁵ Eckhartnál az ember legmagasabb rendű lehetősége nem más, mint a legteljesebb passzivitás: nem az aktív önmegformálás és önmeghatározás feltételeiről és módjairól van szó, hanem arról, hogy a legteljesebb passzivitást tanúsítva kell engednie azoknak az akadályoknak a megsemmisülését, amelyek válaszfalat húznak Isten és az ember közé. Kiindulópontja szerint ugyanis a tényleges történelmi körülmények között olyan torzulások uralják Isten és az ember viszonyát, amelyek felszámolása nem áll hatalmában az embernek. Az akadályokat és a torzulásokat csak maga Isten szüntetheti meg. Isten elszenvadásának, a *pati Deum* ókori formulájának egészen radikális visszatérte Eckhartnál a végletekig viszi az emberi passzivitást: „az emberi egzisztenciának maradéktalanul el kell tűnnie, teljesen át-tetszővé kell lennie, engedve, hogy áttűnjön rajta Isten dicsősége”.¹⁶

¹²Uo. 91–104.

¹³Hermann Lübbe:
*Religion nach der
Aufklärung*. Styria, Graz,
1986, 127–218.

¹⁴Alois M. Haas: „Die
Arbeit der Nacht”.
*Mystische Leiderfahrung
nach Johannes Tauler*.
In uő: *Mystik als Aussage*.
*Erfahrungs-, Denk- und
Redeformen christlicher
Mystik*. Suhrkamp,
Frankfurt am Main, 1997,
411–445., 412.

¹⁵Vö. Hans Urs von
Balthasar: *A dicsőség
felfénylése. Teológiai
esztétika*. III/1/2. kötet:
A metafizika terében.
Újkor. (Ford. Görfői Tibor.)
Sík Sándor Kiadó,
Budapest, 2007, 405–423.,
különösen 407–408.

¹⁶Uo.

¹⁷Alois M. Haas:
„Arbeit der Nacht”,
i. m. 428.

¹⁸Az önelvesztésben
elszenvedett hiányról és
megfosztottságról lásd a
mai napig legkiválóbb
Tauler-könyv vonatkozó
fejezetét: Louise
Gnädinger: *Johannes
Tauler. Lebenswelt und
mystische Lehre*. Beck,
München, 1993, 272–
286. („Geistige Armut und
resignatio ad infernum:
wahre Gelassenheit”.)

¹⁹Uo. 439.

²⁰Vö. Alois M. Haas:
Mort mystique.
In: *Dictionnaire de
spiritualité ascétique et
mystique*. 10. kötet,
Beauchesne Editions,
Paris, 1980, col.
1777–1790.

Az már javarészt az Eckhart-iskolának volt fenntartva, hogy bemutassa azt, ami ténylegesen passiószerű, ténylegesen szenvedést jelent ennek a passzivitásnak a tartományában. Johannes Tauler például megkapó józanságról tesz tanúbizonyságot, semmiféle „szentimentális dolorizmusnak”¹⁷ nem enged teret, amikor az ember visszas létállapotának lebomlását kísérő passióról értekezik. A passzív elszenvedésnek felkínált teljes emberi önvesztés¹⁸ olyan sötétségbe vezeti be az embert, amelyen kívül sehol nem tud felragyogni Isten fényessége. Aki ugyanis kiszolgáltatja magát Istennek, olyan túlradó világosságnak szolgáltatja ki magát, amely csak sötétséget jelenthet az emberi értelem világosságának számára. A hagyományos, dionüszioszi toposzra visszanyúló és a későbbi spanyol misztikára előremutató tauleri passiómisztikának az biztosítja a dinamikáját, hogy kendőzetlenül szembenéz az abszolút nullpont, a teljes semmi elérése felé vezető folyamat szenvedéseivel. Tauler valóban és kifejezetten semmiről beszél: „keresd a saját semmidet”, ajánlja az embernek, ne vallási tapasztalatokat keress, hanem szenvedd el mindenféle tapasztalás teljes hiányát, mert, állítja Tauler, Isten csak a semmiben tud a maga sajátos módján cselekedni, és a semmi minden másnál alkalmasabb arra, hogy szenvedő módon megtapasztaljuk Isten tevékenységét.¹⁹ Ez az emberi szenvedés minden lehetséges formáját magába foglaló *deipassio* végső soron ugyanúgy nem kínál kiutat a szenvedés közvetlen valósága elől, mint az aktív szenvedés vállalása, de nem a sorsszerűsége, a külső események elszenvedésére hivatkozik, hanem az Istenre irányuló teljes transzparenciát gátló belső akadályok lebontásával belső, „misztikus” halállal²⁰ szembesíti az embert.

Akármit is mondjon a kereszténység a szenvedésről, tartsa bár felfoghatatlannak, tegye bár szóvá, igyekezzen megszüntetni vagy fogadja éppen örömmel, azt a kérdést mindenképpen nekiszegezi az emberi szellemnek, hogy milyen képet tudna festeni arról a valóságról, amely nélkülözi a rosszat, a negativitást, a hiányt, azaz általában a szenvedést. Milyen lenne az a valóság, amely nélkülözné a hiányból következő dinamikát? Beszélhetnénk-e egyáltalán történelemről negativitás nélkül? Keresztény meggyőződés szerint a szenvedés, a negativitás és a hiány megszűnte azonos lesz a történelem megszűntével: ezért a szenvedésre irányuló reflexiók végső soron mindig ennek a végpontnak az erőterében helyezkednek el. Vallási megfogalmazással: a kereszténység óta a szenvedésről beszélő emberi szellem elkerülhetetlenül a feltámadás tartományában találja magát.

Mennyi boldogságot bír el az ember?

1.

1976-ban született. APPKE BTK Esztétika Tanszékének oktatója. Legutóbbi írását 2009. 7. számunkban közzöltük.

Arra a kérdésre, hogy mennyi boldogságot bír el az ember, viszonylag egyszerűnek tűnik a válasz, ha bizalommal vagyunk a múlt század olyan kiemelkedő elméi és művészei iránt, mint például Rilke, Pessoa, Proust vagy Beckett, akik legfontosabb szövegeikben minduntalan kifejezték azt a meggyőződésüket, hogy az alkotó ember, a művészember számára a boldogság nemcsak elviselhetetlen, hanem alapvetően káros is. Ami művészi vagy emberi értelemben hasznos, sőt, termékeny és gyönyörűsége, az nem lehet más, mint kilépés a boldogságnak nevezettek köréből, és tudatos elfogadása annak, amit a legtöbben boldogtalanságnak mondanak. Az említett szerzőknél ez tulajdonképpen két dolgot jelent. Először is a szenvedés valóságának igenlését, vagyis kiállást a testi-lelki kín és fájdalom felszabadító ereje mellett. Erről fogok kicsit később szólni. Másodszor pedig a szeretet, vagy inkább a szerelem hiányának óhaját, ha szerelmen egy olyan életmóddá vált, a boldogság ígéretével megterhelt érzelmet vagy szenvedélyt értünk, amellyel egyetlen embert tüntetünk ki, amellyel mi magunk is helyettesíthetetlené, vagyis szeretetté válnunk valakinek a szemében. Ez utóbbit Pessoa *A nyugtalanság könyvében* — magyarrá *A kétségek könyvének* fordították — az élet tragédiájának tekintette. Valahogy úgy, ahogy a fiatal Lukács írta híres, Kierkegaard-nak szentelt esszéjében: „Vannak emberek, akiknek számára — naggyá-létük kedvéért — örök tilalom kell hogy legyen minden, ami csak kissé hasonlít a boldogsághoz és napsütéshez... És Kierkegaard talán tudta, talán érezte, hogy ez így van... Talán tudta benne valami, hogy a boldogság — ha elérhető — bénává tenné őt, és meddővé örökre. Talán attól félt, hogy a boldogság nem elérhető, hogy a Regine könnyűsége mégis megválthatta volna az ő nagy szomorúságát, és boldogok lettek volna mindketten. De mi lett volna belőle, ha az élet elveszi tőle boldogtalanságát?”¹

¹Sören Kierkegaard és Regine Olsen. In: *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest, 1977, 293.

2.

A nyugtalanság könyve bizonyos szempontból nem más, mint ennek a gondolatnak a folytatása vagy kifejtése: írója, aki persze nem Pessoa, hanem Bernardo Soares, megpróbál jogot formálni a szeretetlenségre, az elhagyatottságra, amely a világ szemében a szerencsétlenség és a boldogtalanság jegye, de amely az ő számára a létezés mint al-

²Fernando Pessoa írását
Françoise Laye francia
fordítása alapján idézem:
Le livre de l'intranquillité.
Christian Bourgois, Paris,
1999, 247.

kotás, az igazzá alkotott létezés alfája és ómegája. „Milyen fárasztó szeretve lenni! És milyen fárasztó, ha így vagy úgy, de arra kényszerítenek, hogy érezzünk s hogy szeressünk!” — kiált fel könyvében Chateaubriand-ra hivatkozva, és hozzáteszi: „Valakihez tartozni — semmi sem olyan banális, mint ez.”² A boldog, vagy legalábbis a boldogság veszélyének kitett szeretetben-lét lebecsülése, amely többek között azért különös, mert abból a félelemből fakad, hogy a szeretet lehetséges, alapvetően két megfigyelésen alapul: egy empirikuson és egy, ha szabad azt mondani, metafizikain. Ami az empirikust illeti, arról van szó, hogy a szerelemben az ember nem lehet végtelenül, legföljebb, ha szabad azt mondani, végesen szomorú. Van boldogság, van veszekedés, vannak feladatok, felelőségek, elvárások, de „a minden nagy dologgal együtt járó szomorúságtól” — ezek Pessoa szavai — a szerelmes egyszer s mindenkorra meg van fosztva; ami marad, kis élete romjai között, az a „tanácstalanság”, a „hiúság”, az „unalom” és a „megaláztatás”. Apró szomorúságok is persze, de a mindent betöltő, a fájdalommal, szenvedéssel rokon, nagy, kietlen szomorúság, amely kiléptet a mindennapokból, és amely Pessoa szerint az éjszaka mélységeiben vagy a halhatatlan költeményekben vár ránk, egy másik emberrel, például a szerelemben, nem átélhető és tulajdonképpen nem is megosztható, hacsak nem egy ugyanolyan éteri magányban és szomorúságban élve, távolról, ismeretlenül — ez az olvasás titka. A szerelem mindig csak birtoklás; de az élet legtitokzatosabb pillanataiból éppen ez hiányzik: a birtoklás és a birtoklottság vágya, örülete.

³Uo. 259, vö. még
például 489.

A metafizikai belátás még ennél is egyszerűbb: tudom és tapasztalatot szereztem róla, írja Pessoa, hogy bármely metafizikai rendszer védhető és elméletileg igazolható. Ahhoz viszont, hogy belevezzek az egyes metafizikák művészetébe, el kellene felejtennem, hogy a metafizikai spekuláció célja végső soron mégiscsak az igazság kutatása.³ A boldogító megoldásoknál tehát sem empirikus értelemben (a szerelemben), sem metafizikai értelemben nem „állapodhatunk meg”: az igazság kutatásához elengedhetetlen a szabadság, amely nem függetlenséget jelent, hanem azt, hogy az éberség, a fájdalom, a kétségbeesés, a magány, a szomorúság valós lehetőség marad számunkra életünk minden pillanatában. „Méltó a halálra, mondja Pessoa, aki itt nem akart mást, mint szeretni.” A létezés titka nemhogy nem merül ki a szeretet, a szerelem boldogsággal kecsegtető valóságában, hanem ez utóbbi pont megszabadít tőle, mert elringat, mert elbódít, mert leköt és rendszert kínál ott, ahol csak a misztériumra való teljes nyitottság lehet az egyetlen igazi válasz. „Az élet a lehetetlen keresése a fölösleges által. Keressük tehát mindig a lehetetlent, mert ez a rendeltetésünk; és keressük a fölösleges által, mert egyetlen más út sem vezet hozzá, de egyúttal emelkedjünk föl annak a belátásáig, hogy semmi olyasmit nem keresünk, ami elérhető vagy megszerezhető, és hogy útközben semmi olyasmivel nem fogunk találkozni, ami gyöngédséget vagy sajnálkozást válthatna ki belőlünk.”⁴

⁴Uo. 250.

3.

⁵„Angyalok (úgy mondják), nem tudják gyakran, az élők / vagy holtak között járnak. Fut a szüntelen áram, / mindkét bírodalmon örökre sodorva magával / minden kort s szavukat túlzúgja örökre.” (*Első elégia*, Nemes Nagy Ágnes fordítása.)

⁶Rainer Maria Rilke: *Válogatott prózai művek*. Európa, Budapest, 1990, 190. (Görgey Gábor fordítása.)

Ha jobban belegondolunk, nem hasonló-e a *Duinói elégia*k végső belátása? „Mert szilajul száguldott a hős a szerelmen, / és ahogy éjig emelte sok érte verő szív, / elfordult, mosolyok tűntén, s ott állt idegenként” — olvassuk a *Hatodik elégia* zárszavaként, de gondolhatunk az *Első elégia* híres soraira is: „Nincs-e a perc itt, hogy szeretettel / váljunk meg szeretőnktől s álljuk is ezt remegőn, / mint nyílvessző állja a hűrt, hogy szökni feszülten / több legyen önmagánál. Mert nincs sehol maradás.” A fordítás (még Szabó Ede és Nemes Nagy Ágnes kitűnő fordítása is) sokat elvesz az eredetiből, de a duinói képlet, azt hiszem, így is világos: a szerelemben meg kell szabadulni a szerelem tárgyától mint kötöttségtől, és fel kell oldódni egy magasabb lét félelmetes és idegen szépségében. Az ismeretlen angyal mint ideális létező, aki nem ismeri az élet és a halál közötti különbséget, és nem tudja, élők vagy holtak között jár,⁵ ugyan miféle „boldogságot” is keresne itt? Mi dolga volna azzal, amit az emberek boldogságnak hívnak?

Nem véletlen, hogy a *Malte Laurids Brigge feljegyzései* végén Rilke a tékozló fiút állítja példaként, akinek a története „annak az embernek a legendája, aki nem akarta, hogy szeressék”, és aki „eltökélté annak idején, hogy nem szeret soha, nehogy bárkit is olyan szörnyű helyzetbe hozzon, amely azokat fenyegeti, akiket szeretnek”.⁶ Itt is a szeretettség pokla jelenik meg tehát, mint Pessoa-nál; Rilke talán csak annyiban tér el portugál kortársától, hogy elismeri a szerelem minden más tapasztalatot meghaladó halálközeli élményeit, csak éppen pillanatnyinak, vagyis menthetetlenül múltónak tartja őket: a Nyitott szemléséből a szerelmesek mindig visszabuknak oda, hogy újra egymásra szögezik tekintetüket. A cél viszont, épp ellenkezőleg az, hogy megértsük: a szeretet, amivel szeretnek bennünket, „nem minket illet”. Ezért, hogy bár a tékozló fiú is hazatér és bár esdeklő mozdulatát, amellyel szülei lábához borul, „könyörögve, hogy ne szeressék”, a szülők a maguk módján magarázzák és szeretetük jeleként rögtön meg is bocsátják, a kérdés mégiscsak az, hogy ő maga megérti-e: a szeretet tárgyasult formája, vagyis a boldogság nem más, mint szerencsétlenség, amelytől minden áron — legalább belül, ha kívül nem lehet — fel kell szabadítania magát. Ez a művész sorsa, aki persze egyben, sajátos értelemben, szerelmes is, az igazi szerelem ugyanis, ahogy a *Jegyzetek a dolgok dallamához* című írásban olvassuk, nem más, mint a művészet maga: „A művészet a tágabb, szerénytelenebb szerelem. Az Isten szerelme. Nem állapodhat meg az egyedinél, amely csak kapuja az életnek. Át kell haladnia rajta. Nem szabad elfáradnia. Hogy beteljesedjék, ott kell hatnia, ahol mindenki — egy.”⁷ Ha valaki netán úgy érezné, hogy ezen a ponton igazat adna Rilkének, érdemes felidézni Romano Guardini vonatkozó értelmezését is, aki szerint ez az egész szeretet-, vagy inkább szeretetlenség-teória

⁷Uo. 399.

⁸Vö. „Sehol világ, csak belül”. Rainer Maria Rilke *duinói elégiái*. (Ford. Görföl Tibor.) Új Ember, Budapest, 2003, 54: „Nagy hatást gyakorol ugyan ránk az, amivé belső erőtlenségét formálta Rilke, de kénytelenek vagyunk azt mondani: a szeretet valódi mibenlétét elvétette”, illetve még például 110, 136, 179.

⁹Az idézetekhez lásd Samuel Beckett: *Proust*. (Ford. Osztovits Levente.) Európa, Budapest, 1988.

¹⁰Vö. *A megtalált idő*. (Ford. Jancsó Júlia.) Atlantisz, Budapest, 2009, 240. sk. Proustnál egyébként, Rilkéhez hasonlóan, az igazi szerelem szintén egyetemes és személytelen, ami csak a művészetben mutatkozhat meg (amennyiben „a maga teljességében megélt élet az irodalom”); a léleknek „el kell szakadnia az egyes emberektől, hogy visszaállítsa e szerelem sajátos érvényét, és ezt a szerelmet, a szerelem megértését mindenkinek, az egyetemes emberi szellemnek adja át, nem pedig hol ennek, hol annak a nőnek, akiben egyik vagy másik egymást követő énünk szeretne feloldódni”. (uo. 230.)

nem más, mint bevallása annak, hogy Rilke képtelen a szeretetre: valaki megint költészetet és szép teóriát csinál abból, hogy nem tud szeretni.⁸

4.

A boldogság elutasítása kapcsán nemcsak a szeretet mint emberi kötelék megkérdőjelezéséről van szó, hanem a szenvedés végtelen pozitivitásáról, felszabadító erejéről, sőt: dicsőítéséről is. *A megtalált időben* Proust egészen gyönyörűen vall erről, és a maga nagy Proust-tanulmányában Beckett megkapó érzékenységgel mutat rá erre a pontra, mondván: bár a mindennapi ember életét a szokás irányítja és béklyózza meg, az embernek, „az idő áldozatának” mégis sejtése lehet arról a varázslatról, amely a szokások által leigázott valóságon túlról hívja és várja őt. A művészet nem más, mint engedés ennek a varázslatnak, és ez az engedés Proustnál jellemzően a szenvedés útján megy végbe: a szenvedés „ablakot nyit” az igazi valóságra, ezáltal lesz „a művészi élmény elsődleges állapota”. A szokás „gonosz és szükségszerű struktúrájának alapja”, mondja Beckett, a szenvedés elkerülésének akarása. A szenvedés titka így tehát abban áll, hogy valaki nem hajlandó hozzáidomulni a szokás által teremtett világ feltételeihez, és ily módon, e nem-hajlandóság, vagyis a szenvedés nyomán megnyílik arra, ami igazán van.⁹

Ahogy Proust maga is írja *A megtalált időben*, „a boldogság önmagában a testnek üdvös, a szellem erejét [viszont] a bánat fokozza”. A bánat éppen azért „nélkülözhetetlen”, mert rákényszerít, hogy „komolyan vegyük a dolgokat — mindannyiszor kitépi a szokás, a kételkedés, a felszínesség, a közöny gizgazait”. Proust szemében erről tanúskodik az öreg Rembrandt és Beethoven tragikus, mélyen barázdált arca, akik elfogadták a testi fájdalmat a szellemi megismerésért, amellyel a fájdalom ajándékozta meg őket. Meg kell értenünk, olvasuk *A megtalált időben*, hogy „a szenvedés a legjobb dolog, ami az életünkben történhet”, ahogy azt is, hogy a boldogságnak „úgyszólván egyetlen haszna van: az, hogy a boldogtalanságnak nyit utat”. „Már-már azt mondhatjuk, folytatja Proust, hogy mint az artézi kútakban, minél mélyebbre fúr szívünkben a szenvedés, annál magasabbra tör majd fel a mű.” „Hagyjuk darabokra hullani a testünket, hiszen minden egyes darab, amely leválik róla (olyan szenvedések árán, amelyekre mások, a tehetségesebbek, nem szorulnak rá), immár világosan művünket teljesíti ki, s míg az érzelmi megrázkódítások életünket szétmállasztják, a mű egyre szilárdabb lesz.”¹⁰

5.

Proust és Beckett vázlatosan bemutatott szenvedés-elmélete és szenvedő hősei kapcsán olyan szerzőket szokás említeni, mint például Schopenhauer, aki a boldogságról nemcsak azt állította, hogy kifeje-

¹¹A világ mint akarat és
képzet. (Ford. Tandori
Ágnes és Tandori Dezső.)
Osiris, Budapest,
2002, 388.

zetten „negatív természetű”, hanem azt is, hogy „a tulajdonképpeni pozitív gonoszság forrásához igen közel van”.¹¹ Mások mellett természetesen Nietzsche-ről vagy a már említett Kierkegaardról sem feledkezhetünk meg: írásaik nyilvánvalóan fontos ösztönzést jelenthettek Proust vagy Beckett számára. Kérdéses azonban, hogy itt pusztán olvasmányélményekről van-e szó. Ahhoz, hogy az említett teóriákat megértsük, nem biztos, hogy az adott szerzők feltételezett vagy tényleges olvasmányait kell felkutatnunk, hanem inkább azt a nem feltétlenül tudatosan alkalmazott kulturális logikát vagy gondolkodási struktúrát, amely akarva-akaratlanul irányítja őket. A kérdés tehát az: mi az a logika, amely Pessoa, Proust, Rilke vagy Beckett nyilván különböző színezetű, de mégis alapvetően egy irányba mutató meggyőződése mélyén működik? Mi a forrásvidéke, kulturális illetve történeti értelemben, a szenvedés és a boldogtalanság ilyen dicséretének?

Mint tudjuk, Ágoston a maga részéről mélységesen keresztényellenesnek tartotta a szenvedésben való gyönyörködést, ami a késő-ókori színház — és persze saját ifjúkori elhajlásai — éles elutasítását váltotta ki belőle: a pogány színházi előadásokban vagy a Vergilius-féle tanmesékben azért gyönyörködik az ember, jegyzi meg a *Vallomásosok* harmadik könyvében, mert szinte perverz módon a fájdalom érzését szereti: maga a fájdalom válik itt gyönyörűséggé. Ezek a darabok, fejtegeti Ágoston, „a hallgatót nem segítségre szólítják fel, hanem csupán szenvedésre hívják meg (ad dolendum invitatur), s e fantáziák szerzőjének annál jobban tapsol, minél inkább fáj a szíve”.¹² Az ítélet gyors: ez nem más, mint „nyomorúságos esztelenség”, és ha a fiatal Ágoston engedett is ennek, a *Vallomásosok* írója már túllépett ezen: ma már, mondja Hippo nem sokkal korábban felszentelt egyházi előjárója, nem érzek gyönyörűséget a fájdalom láttán: könyörület van bennem csupán, hiszen bár van olyan fájdalom, amelyet el kell viselnünk, olyan fájdalom nincs, amelyet szerethetünk. „Nonnullus itaque dolor adprobandus, nullus amandus est” — és az „amandus” szó itt nem pusztán a szerethetőséget zárja ki, hanem vele együtt a gyönyörködés lehetőségét is: keresztény ember az, aki nem képes szeretni a fájdalmat, aki nem képes gyönyörködni sem a fájdalomban, sem a szenvedés képében, ábrázolásában. A „dolere amabam”-nak, vagyis a fájdalom pogány szerelmének az ellentéte és ellenfele a keresztény „misericordia”, a könyörület, a segítség és az együttérzés. Ezzel Ágoston általános értelemben, ha jól értem, azt mondja: azt az embert, aki szenved, legyen szó Jézusról, saját magáról vagy bárki másról, a színpadon vagy az élet színpadán, szerethetem és szeretnem is kell; magát a szenvedést azonban — még ha el is fogadom — nem szerethetem és nem is szabad szeretnem.

6.

Nagy kérdés, hogy Ágostonnak igaza van-e. Azt azonban elmondhatjuk, hogy ez nyilvánvalóan csak a szenvedésnek egy bizonyos

¹²*Vallomásosok* III, 2, 2.
(Ford. Balogh József.)

felfogása, és nem is feltétlenül az, amelyik meghatározóvá vált a kereszténység története folyamán: elég, ha II. János Pál pápa *Salvifici doloris* kezdetű enciklikájára gondolunk, amely világosan kimondja, hogy mivel a hit által új értelmet kapott minden emberi szenvedés, ezért „szenvedni annyit jelent, mint kiváltképp alkalmassá válni a felemeltetésre”, illetve hogy „Krisztus megváltó szenvedésének lényegéhez az is hozzátartozik, hogy állandó kiegészülést követel”.¹³ Az enciklika szerint „a szenvedés különös értéket képvisel az egyház számára”: a krisztusi szenvedéstörténet ugyanis „sajátos felhívást rejt magában”, mármint konkrét felhívást a konkrét szenvedésre, ami a keresztény ember szemében nem lehet más, mint végtelen kincs. „Akik részt vállalnak Krisztus szenvedéséből, saját szenvedéseikben a világ megváltásának végtelen kincséből őriznek egy nekik szentelt darabkát, s e kincset másokkal is megosztják”, amiből egyenesen következik, hogy az eszkatologikus dicsőségről „nemcsak a hit vértanúi kell, hogy valljanak, hanem sok más ember élete is”.¹⁴ Ahogy Péter mondja: „Örüljete, hogy részesetek lehet Krisztus szenvedéseiben” (1Pét 4,13). És Pál, akinél a szenvedés a leggyakrabban a dicsőség motívumával együtt jelentkezik (innen az enciklika címe: az üdvözítő szenvedés): „Örömmel szenvedek értetek” (Kol 1,24). Az öröm, teszi hozzá az enciklika, „a szenvedés értelmének feltárulásából fakad”.

Ami különös ebben a szövegben, az nemcsak az, hogy a pápai megnyilatkozás a belső érettséget egyértelműen és kitüntetetten a szenvedés valóságával hozza párhuzamba (a négy evangélium közös megnevezése így magától értetődően lesz egyszerűen az: „a szenvedés evangéliuma”), hanem az is, hogy ha jobban megfigyeljük, ebben a szenvedéskonceptióban végső soron nagyon hasonló logika működik, mint amivel például *A megtalált időben* is találkozunk. Proust számára a szenvedés eszköz, amely a célhoz, vagyis a műhöz vezet el: a művész testi és lelki szenvedésével „fizet” a boldogtalanságban rejlő végtelen lehetőségért. A pápai megnyilatkozás szintén az eszköz/cél, fizetség/jutalom struktúrában gondolkodik; tulajdonképpen nem is nagyon tehet másként, hiszen a páli levelekben elsősorban ezzel találkozunk, és olyan szövegeket kell értelmeznie, amelyeknek már a grammatikai szerkezete is az eszköz/cél fogalmi rendszerre támaszkodik. Előbb tehát olyan mondatokat idéz Páltól, mint például: „Ezeket elviselitek az Isten igazságos ítéletének eljöveteleként, *hogy majd méltók legyetek az Isten országára, hiszen szenvedtetek érte*” (2Tessz 1,4); „Krisztusnak vagyunk társörökösei. Előbb azonban szenvednünk kell vele együtt, *hogy vele együtt meg is dicsőüljünk*” (Róm 8,17), majd pedig hozzáteszi: azok, akik részt vesznek Krisztus szenvedésében, „a maguk szenvedésével bizonyos értelemben visszaadják Krisztus halálának és szenvedésének végtelen árát... Ezen az áron szilárdult meg Isten országa az emberi történelemben.”¹⁵ Kicsit később „csodálatos cseréről” olvasunk — de a szenvedés instrumentális felfogásából adódóan olyan, egészen Proust felfogását idéző mondatok

¹³Lásd II. János Pál pápa: *Salvifici doloris*.
(Ford. Mártonffy Marcell.)
Szent István Társulat,
Budapest, 1984, 36, 39.

¹⁴Uo. 48 és 36.

¹⁵Uo. 34.

¹⁶Uo. 45.

is helyet kapnak az enciklikában, mint például: „Minél orvosolhatatlanabbul beteg, teljes egészében legyöngült a test, minél élet- és cselekvésképtelenebb az ember, annál jobban megmutatkozik a belső érettség és a lelki nagyság, amely megrendítő tanúságtétellel válik az egészséges, normális emberek számára.”¹⁶ Talán Simone Weil is valami hasonlóra gondolhatott, amikor úgy fogalmazott: „A kereszténység különleges nagysága abból ered, hogy nem a szenvedés természetfölötti orvosságát, hanem a szenvedés természetfölötti felhasználhatóságát kutatja.”¹⁷

¹⁷Jegyzetfüzet.

Új Mandátum, Budapest,
1995, 50. (Bárdos László
fordítása.)

7.

A szenvedés és a fájdalom ebben az értelemben minimum szerethető, de inkább követendő, már-már előírt, elvárt és mindenképpen kívánatos része a megváltás drámájába illeszkedő keresztény egzisztenciának; aminek történeti előképe nyilván nemcsak egyes újszövetségi iratokban, hanem többek között a mártírtáktákban is fellelhető. Nem véletlen, hogy a vértanúk szenvedéséről szólva Tertullianus például szintén „negotiatio”-ról, vagyis szó szerint kereskedésről beszél, mondván: „kereskedni annyit jelent: valamit elveszíteni, hogy nagyobbat nyerjetelek”, illetve a szenvedésekért járó isteni jutalomról („divinae mercedis”) értekezik, ami megint csak a gazdasági világ fogalomtárából származik: a szó bért, zsoldot, kamatot jelent, amit Isten ad, mintegy a szenvedésünkért „cserébe”.¹⁸ Euszebiosz *Egyháztörténetében* is gyakran visszatérő motívum az, hogy valakit, mint például a fiatal Órigenészt, „egészen hatalmába kerített a vértanúság iránti vágy”; a Severus alatti üldözések áldozatairól azt olvassuk, hogy „mindenütt ragyogó tanúbizonyságot tettek a vallásért küzdők, de leginkább Alexandriában, ahová egész Egyiptomból és Thébaiszból úgy jöttek Isten atlétái, mint egy nagy stadionba, és ott megkapták Istentől a koszorúkat, mert különféle kínzásokat és halálnemeket nagyon bátran viseltek el”.¹⁹

Ezt látjuk, más formában, a keresztény misztika szerzőinél is; gondoljunk Avilai Terézre, aki arról ír lelki naplójában elragadtattottan, hogy azt érzi: gyönyörűségesen megsebezte őt Isten a szenvedés képében („siente ser herido sabrosísimamente”).²⁰ Itt már egyértelműen a szenvedés lázas kereséséről, akarásáról, szinte magasztalásáról van szó, számtalan más középkori és modern misztikus íráshoz hasonlóan. És ha felidézzük Rilkének a szeretet tárgyát illető meggyőződését, mely oly heves ellenérzést váltott ki a teológus Guardiniból, nos, az kiváltképp emlékeztet arra a többek között terézi belátásra, amely szerint a misztikus szerelemnek nincs és nem is lehet tárgya, hiszen Isten végtelen valósága sohasem válhat egy szerelem tárgyává; a földi boldogtalanság, a fájdalom mint eszköz — a mennyei boldogság mint cél érdekében — így tehát elkerülhetetlen, sőt, egyenesen kívánandó és gyönyörűséges. Ahogy Keresztes János írja: „Hogy az ember tökéletesen szerethesse Istent,

¹⁸Intés a vértanúkhöz.

(Ford. Mosolygó Marcell.)
In: *Művei*. Szent István
Társulat, Budapest,
1986, 326 és 329.

¹⁹Euszebiosz:

Egyháztörténet.

(Ford. Baán István.)
Szent István Társulat,
Budapest, 1983, 243.

²⁰Lásd *A tökéletesség útja*

és *A belső várkastély.*

(Ford. Szent Teréziáról
nevezett Ernő atya.)

Szent István Társulat,
Budapest, 1979, 373. sk.

²¹Keresztes Szent János
*Művei I. A Kármelhegy
 útja.* (Ford. Szent
 Teréziáról nevezett Ernő
 atya.) Győri Kármelita
 Rendház, 1995, 108.

²²Bonaventura: IV Sent,
 49, 1, 1. conclusio ad 1.

ne keressen sehol másutt szeretetet... Mert ha egyáltalán bármit óhajtanál bírni, nem lehetne kizárólag Isten a te kincsed.”²¹ „Az pedig átkozott, akinek ember a reménye”, olvassuk a Szentírásban (Jer 17,5) is, egészen Pessoa és Rilke szellemében, függetlenül attól, hogy itt sem az embertársunk megvetéséről, netán gyűlöletéről van szó — ahogy az említett íróknál sem —, hanem arról az elvileg végtelenül pozitív belátásról, amelyet Bonaventura úgy fogalmaz meg: „Semmi sem elégítheti ki az emberi lelket, csakis a Szentháromság. A lélek arra született, hogy Istent magába fogadja, és semmi, ami Istennél kevesebb nem képes kitölteni őt teljesen.”²²

8.

Mindezek alapján számomra úgy tűnik, hogy az a modern esztétikai kultúra, amelynek egyes képviselői a mű vagy a valóság elérését közvetlenül a tárgyiasult szeretet mint boldogság hiányától és a testi-lelki szenvedés üdvözítő meglététől teszik függővé, végső soron a kereszténység bizonyos hagyományaiban gyökerezik, és azt variálja, értelmezi át, illetve viszi tovább nagyrészt öntudatlanul, ami azt is jelenti, hogy a művészi-emberi akarás itt valamilyen módon a vértanúság, illetve a misztikus szenvedés és szerelem logikája szerint működik. Különös, hogy Rilke-könyvében Guardini ezt az összefüggést nem veti fel, vagy nem akarja meglátni. Kétségtelen ugyanakkor, hogy elemzésében van némi igazság: a szeretet eltárggyiatlanításában, amely együtt jár a szenvedés büszke akarásával és a fájdalom magasztalásával, van valami zavarba ejtő, valami fals, valami élettelen, vagyis szeretettelen, ahogy Proust vagy Beckett szenvedés-koncepciójában is. Amikor elfogatása éjszakáján a halálfélelemtől vért izzadó Jézus úgy imádkozik: „Atyám, ha akarod, kerüljön el ez a kehely!” (Lk 22,42), akkor nem a szenvedés más logikáját találhatjuk-e meg kijelentésében, egy olyan logikát, amely egyáltalán nem az eszköz/cél, munka/fizetség fogalomrendszerben gondolja el a szenvedés valóságát? Mely nem magasztalja, legföljebb alázattal, szinte kénytelen-kelletlen elfogadja az Atya akaratát, ám egyben meg is rendül, vissza is hőköl ettől az akaratától?

De akkor miért megy ritkaságszámba az, és miért kell különleges bátorság ahhoz, hogy a keresztény kultúra képviselőjeként valaki, mint Vasadi Péter *A szív szüntelen mormolása* című írásában, ki merje mondani, hogy „a szenvedés önmagában rossz”, és hogy „aki a szenvedést jónak tartja, annak ideologikus hite van, vagy még nem szenvedett igazán”? Hisz a költő épp az evangéliumra hivatkozik, amikor azt írja: „Krisztus keresztje szenvedése betetőzésének helye, de nem azt hirdeti, hogy a szenvedés jó, hanem azt, hogy aki rajta függött, beteljesítette. A kereszt a végtelen erő jelképe, annak ellenére, hogy a szenvedés helye. Rajta semmisült meg a rossz látszólagos győzelme, mert akadt Valaki, aki isteni Értelemmel átütötte a rossz értelmetlenségét; de a rossz [mármint a szenvedés] ezután is

²³A szív szüntelen mor-
molása. Szent István
Társulat, Budapest, 1991,
220–221 (a műben ezek
a mondatok Olasz Bálint,
alias Bálint Azarde Olas
karthauzi szerzetes
töprengéseiként jelennek
meg).

²⁴Lásd uo. 229.
(Kiemelés az eredetiben.)

rossz maradt.”²³ Másképp szólva: miért kellene az evangéliumokra
elsősorban „a szenvedés evangéliumaként”, a Szentírásra pedig —
az enciklika szavaival — „a szenvedés nagy könyveként” tekinte-
nünk? Miért ne láthatnánk meg a Szentírásban és Jézusban a Fájdá-
lom Férfián kívül és azon túl a Boldogság Férfiát is? Ahogy megint
csak Vasadi Péternél olvassuk: „A Boldogságok »boldog« szaván —
pozitivista fertőzöttségéből — át szoktunk siklani. Nagyon is jól tud-
juk, mi a félelem, a letörtség, a kedélytelenség. Pedig Jézus monda-
tában a hangsúly a boldogságon van, főnnhangon mondja ki és nem
módosít rajta. A bibliai antropológiának az az alapja, hogy a bol-
dogság nem »lesz«, hanem »ott van« az ember szívében, ha az is-
teni szeretet táplálja.” És kicsit korábban: „Egy vigasztaló van, a
Szentlélek. Ő pedig úgy vigasztal, hogy leveszi a szomorú szeméről
a hályogot és rést üt a tapasztalatok falán. Így nyit utat a boldogság
felé. Ez az út Istenbe torkollik. *Isten a Boldogság*. Ő az örvendezőnek
és a szomorúnak is a boldogsága. A szomorú csakis a megszakítat-
lan örömet nevezi boldogságnak, és ebben igaza is van.”²⁴

9.

A legkevesebb, amit mondhatunk az az, hogy a kereszténység bizo-
nyos hagyományai a szenvedés, a boldogtalanság elfogadásának
vagy elviselésének tagadhatatlan szükségszerűségétől és a szenvedés
árán való tanulás kétségkívül valóságos és elkerülhetetlen tapasza-
latától túl könnyen eljutnak a szenvedés dicsőítéséig és magasztalá-
sáig, és mintha ez a talán nem kellőképpen átgondolt, de a kultúra
több síkján is szinte automatikusan alkalmazott logika — egyfajta
mártír-logika — tűnne át, csapódna le vagy érvényesülne Pessoa,
Beckett, Proust vagy akár Rilke idézett szövegeiben. Az eddigiek-
ből talán világos, hogy ez a logika számomra legalábbis problema-
tikus. Nem rossz választ adunk-e a testi-lelki szenvedés rettenetes
valóságára és/vagy a világi boldogságakarás bennünk munkáló,
olykor kétségkívül lehetetlen, ügyetlen, sőt: szálnalmas formákat
öltő ösztönére, ha a szenvedés dicsőséges voltát hangsúlyozzuk?
Nem kellene-e elkezdenünk újra gondolkodni a beidegződött sza-
vak-fogalmak-gondolatkörök, a kultúra meghatározó alakjai és szö-
vegei által fémjelzett sémák és logikák zárójelbe tételeivel, mintegy
lehunyva a szemünket, arról, hogy tulajdonképpen mi is az, amit
boldogságnak hívunk, szenvedésnek és fájdalomnak? Gondolkodni
úgy, már ha ez lehetséges, mintha erről soha senki nem gondolko-
dott volna még előttünk, nem azért, hogy mindenáron újat mond-
junk és eredetiek legyünk, hanem hogy hűek lehessünk ahhoz, ami
— aki — igazán „van”? A szenvedés szenvedélyes dicséretére és
bátor akarására, ha becsukott szemmel nem látjuk igazságát, talán
akkor is nemet kell mondanunk, ha évezredek tanítás és roppant
remekművek egész sora biztosít bennünket üdvözítő igazságáról.

„A fájdalom zsenije”

József Attiláról

1947-ben született Monokon. Irodalomtörténész, az ELTE BTK Modern Magyar Irodalomtörténeti Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára.

A címet keretező idézőjel figyelmeztet arra, hogy a József Attilára olyannyira illő kifejezés nem az én leleményem. Bálint György jelentette meg az összegyűjtött versek első kiadása alkalmából írott kritikáját ilyen cím alatt, az életművet átítató szenvedést téve meg az érett költészet egyik legfőbb ihletőjévé. „József Attila életében és költészetében megtalálunk minden korszerű és örök csapást, a legkietlenebb proletársorstól az elme összeroskadásának kivédhetetlen rémségéig. Felölel mindenfajta szenvedést, társadalmi és egyéni, gazdasági és szerelmi, tudatos és tudattalant” — olvassuk a gondolatmenet kezdetén, amely később visszakanyarodik a szenvedés témájához: „Bűvös, hipnotizáló és gyakran ijesztő ez a költészet. És elejétől végig fájdalmas. »Nagyon fáj« — ez volt utolsó kötetének címe. Nemcsak a költészet zsenije volt, hanem a fájdalomé is. Bizonyos, hogy minden sokkal jobban fáj neki, mint másnak... Harminckétéves élete alkonyán már csak a fájdalomban látta a lét lényegét... Fáj ez, mint ahogy fáj minden egyéb. A szegénység fájdalma már régen az övé, nemcsak elvi alapon, meggyőződésből, hanem szüntelen gyakorlatból is. A magyar szegénységnek legnagyobb költője volt, a szociális fájdalom egy költőnél sem olyan tépő és égető, mint nála.” Majd a szenvedés költőjéről készített leltár így fejeződik be: „Most poszthumusz kötetében olvasom a többi, a szaggatott, fojtott nyögéseket, az utolsó világos pillanatok töredékeit. Ekkor már csak a tiszta, elvont kikristályosodott fájdalom maradt meg abból, akit valaha József Attilának hívtak.”¹

A kor aligha véletlenül volt oly érzékeny a fájdalom, a szenvedés szavára. Rossz előérzetek gyötörték az írástudókat, s ezért tudatában voltak annak, hogy a nagy művészek szavának súlya van. A költők nem csak azzal vívták ki a kritika elismerését, hogy nyelvüket ördögi ügyességgel forgatták. Sokkal inkább azzal, hogy birtokában voltak olyan belátásoknak, amelyekhez mi magunktól nem tudnánk eljutni. Nemcsak Bálint György tudta, hogy József Attila titkok tudója volt, amelyek egyike a szenvedés misztériuma. Szerb Antal is felismerte, hogy a költő a szenvedés tapasztalatának beavatottja volt: „Szenvedése örök rejtély marad; a patológiának valamely úttalan területére vezet — írja róla német nyelvű esszéjében. — Talán csak orvos tudná megmagyarázni, miért szenvedett, és az sem mondaná meg az igazat. »Normális« ember egyáltalán nem képes ennyi szenvedésre. Nincs is rá semmi oka. Egy ember sorsa túl kevés ahhoz, hogy ennyi fájdalmat okozzon. Csak annak kell ilyen rettenetesen szenvednie, aki valami titokzatos módon mindenkiért szenved. Talán nem pusztán frázis, hogy a hivatott költő a közösségért szenved.”²

¹Bálint György: *A fájdalom zsenije*. Pesti Napló, 1938. július 17., 34.
In: *Kortársak József Attiláról*. (Szerk. Bokor László, sajtó alá rendezte és jegyzetek Tverdota György.) Akadémiai, Budapest, 1987, 1153–1155.

²Szerb Antal: *Attila József*. Pester Lloyd, 1938. június 16. (reggeli kiadás), 15–16.
In: *Kortársak József Attiláról*, i. m. 1516.

Amikor e méltatást leírta, sem Bálint György, sem Szerb Antal nem tudhatta, hogy hamarosan ők is ahhoz a közösséghez fognak tartozni, amelynek értelmetlen és elfogadhatatlan szenvedését a tragikus halálú költő már jó előre szavakba öntötte. Bálint és Szerb ihletett mondatai mindannyiunk meghökkenését tolmácsolják, akik szembesülünk a költő verseiben élénk táruló „gazdag szenvedéssel”. József Attila költészetét nem érthetjük meg anélkül, hogy ne próbálnánk megfejtetni „szenvedése örök rejtélyét”, hogy ne merítenénk abból a forrásból, amelyhez a *Nagyon fáj* költője kalauzolt el bennünket.

A szenvedésnek megvannak a nagy hősei. A keresztény mártírok sokasága, élükön Jézus Krisztussal. A korábbi hagyományból ide tartozik Jób története. A fájdalom tapasztalata ölt formát Prométheusz halhatatlan kínjában, Sziszüphosz és Tantalosz szenvedésében, a Danaidák végeérhetetlen gyötrelmeiben, Philoktétesz sebében. Az *Isteni színjáték* első könyve igencsak elkényezteti a téma iránt érdeklődő olvasót. A kis magyar szenvedéstörténetben azonban József Attilának is helye van, amint erre az idézett Szerb Antal figyelmeztet: „A költő mindig arról beszélt, hogy szenved, »nagyon fáj«, nem lehet elviselni — most bebizonyult, hogy valóban nem tudta elviselni. A költészetet nemcsak a költemények teszik. A verseken kívül talán még sokkal inkább hozzátartozik az ember, aki a versek mögött áll, és a sors, amelyet az ember hordoz, vagy amelyik összezúzza őt... Költészete és sorsa... tragikus módon összefonódott... A halál hitelesítette minden leírt sorát.”³

³Uo. 1516–1517.

Bármilyen nagy szenvedő volt is József Attila, a költészetet mégis elsősorban a költemények teszik. A döntő kérdés: mi a viszony a gyötrelmes élettapasztalatok és a költői műalkotás között? Hogyan artikulálja a megpróbáltatások emberi viszontagságait a líra nyelve? A költő ezzel kapcsolatos felfogására nézve, ha közvetetten is, figyelemre méltó tanúságtétellel rendelkezünk Fejtő Ferenc jóvoltából: „»Aki dudás akar lenni« — recitálta egyszer elrövedezve, mikor megírtam róla, hogy »jobb mottót, igazabbat s jellemzőbbet nem választhatott volna« — »pokolra kell annak menni«... Féltreajtotta fejét s jobbkeze mutatóujját az ajkára tette: »Mintha én írtam volna; de mit is jelent tulajdonképpen?« Tűnődünk a zuglói estében; mit jelent e »pokol«, miféle sorsot, ígézetet, balvégzetet, hiányt; a proletárelétele-e s az éhséget, az elnyomatást-e, a szegénységet, a külvárosi éjszakák nehéz és tömör ürességét, miféle tömény tüzet, a léleknek mely járatlan tájait és sivár világát? — »A vers papírpénz — mondta váratlanul — s a szenvedés az aranyfedezete.« Homályban gubbasztottunk, abban a barna, langyos, alkonyi homályban, ahol a lélek ágyában érezheti magát s kinyújtózik. »Nekem van fedezetem« — mondta aztán büszkélkedve, komolykodva, kedvesen. — »Szímarany.« S ennek örült.”⁴

⁴Fejtő Ferenc: *József Attila költészete*. Szép Szó, 1938. január–február, 68–89. In: *Kortársak József Attiláról*, i. m. 983–984.

A *Medvetánc* kötet mottóján tűnődő költő ezek szerint a remekmű szükségés feltételének tartotta a szöveg mögött meghúzódó életta-

pasztalatok értékességét, fajsúlyosságát. Meglepő, hogy ami az emberi életben inkább hiánynak, vagy ha pozitívumként tartjuk számon, akkor meg inkább tehernek számít, ebben az összefüggésben a legmagasabb rendű értékkel, a nemesfémmeel válik egyenrangúvá. Nagyon érdekes és jellemző továbbá a Marxot olvasó szocialista költőre, hogy a pénzforgalom világából választott hasonlatot az összefüggés szemléltetésére. Feltehetőleg *A tőke* megfelelő részlete szolgáltat számára kiindulópontként: „A papírpénz *aranyjel* vagy pénzjel. Viszonya az áruértékekhez csak abban áll, hogy ezek eszmeileg ugyanazokban az aranymennyiségekben fejeződnek ki, amelyeket a papír jelképesen érzékileg képvisel. A papírpénz csak annyiban *értékjel*, amennyiben aranymennyiségeket képvisel, amelyek, mint minden egyéb árumennyiség, egyszersmind értékennyiségek... miért lehet az aranyat önmaga pusztán értéktelen jeleivel helyettesíteni? — kérdezi a könyv egy későbbi helyén Marx — ez a helyettesítés csak annyiban lehetséges, amennyiben az arany érme vagy forgalmi eszköz funkciójában elszigetelődik vagy önállósul” — válaszolja.⁵ A papírváltozatnak, legyen szó pénzről vagy költészetről, csak az ad értéket, hogy mögötte, láthatatlanul nemes és önmagában értékes tapasztalat rejlik, amelyet az elolvasható és megszámlálható papírral csupán képvisel. Olyan esztétika ez, amely határozottan különbözik mindenféle formalizmustól, az esztétikai átformálás, a poétikai megfogalmazás jelentőségének egyoldalú hangsúlyozásától.

⁵Karl Marx: *A tőke*, I. Szikra, Budapest, 1948, 139–140.

A költő barátja, Németh Andor ellenben a formalizmus álláspontjáról közelített a korpuszhoz, amelyben a fájdalom elve a legtöme nyekben érvényesült, a *Nagyon fáj* kötet verseihez, különös tekintettel a címadó versre: „A kielégületlenségnek állati üvöltéssé dagadó panaszzkodása, a versek személyi és tárgyi mezítelensége meghökkenítő intenzitású. A próféták óta nem panaszkodott hiányérzés hevesebben és elepedtebben, mint ezekben a zsoltári felfokozottságú panaszdalokban” — tett vallomást Németh a kötet darabjainak rá gyakorolt elementáris hatásáról, de a gondolatmenetet így folytatta: „Meg kell azonban vallanunk, bármennyire csodáljuk a költő fölényét, mellyel a lelke mélyén zsibbadó indulatokat formába töri, hogy kötetének azok a darabjai fognak meg bennünket a legkevésbé, amelyekben a legközvetlenebbül tombolja ki őrzöngéseit. Emberi méltóságunk fellázad a kiszolgáltatottság szemérmetlen lírája ellen. A szenvedésnek ez az áradó gyönyöre még művészi öltözkéiben is pongyolán hat, túl közvetlenül, még közvetítve is túlperzselő. E verseket olvasva önkéntelenül felszisszenünk. Mennyivel közelebb állanak hozzánk azok a versei, melyekben formáló művészete közvetettebben kényszeríti ránk élményeit.”⁶

⁶Németh Andor: *József Attila verseiről*. Szép Szó, 1937. február, 11–15. In: *Kortársak József Attiláról*, i. m. 477–478.

A polemikus mondatokhoz három megjegyzés kívánczik. Egyrészt itt alighanem az a megszeppent pedagógia érhető tetten, amellyel barátai a költőt ekkor már megpróbálták lebeszélni úgynevezett alvilági kalandjainak folytatásáról, a fájdalom örvényeiben való elmerülésről, tehát félreértés lenne azt gondolni, hogy

Németh tényleg kevésbé értékelte volna a *Nagyon fáj* típusú verseket a *Ha a hold süt...*-höz hasonló kompozícióknál. Másrészt, noha a szöveg észlelni látszik a „művészi öltözék” meglétét, nem bizonyos, hogy szerzője tudatában volt annak, hogy például a *Nagyon fáj*ban a költő már-már matematikai precizitással tett eleget a maga elé állított legszigorúbb formai, prozódiai, nyelvtani, kompozicionális követelmeknek, s a pongyolaság benyomását egy alaposabb formai vizsgálat megcáfolta volna. Legfontosabb azonban az, hogy József Attila Fejtő szerint nem állította, hogy a költemény a szenvedés kifejezése lenne, ahogy Németh Andornál látjuk. A fájdalom épp csak hitelesítő hatalomként mögötte áll a papírnak, s viszonyuk — legalábbis az emlékezés alapján — meglehetősen rejtélyes marad.

Németh Andor esztétikai felfogása itt a korszak másik nagy szenvedőjével, *A vad kovácsot, a Száz sor a testi szenvedésről* című darabot író Kosztolányiéval rokonítható, aki az *Esti Kornél éneke*ben a művész feladatául a szenvedés esztétikai legyőzését, a brutálisan támadó fájdalom játékos feloldását jelölte ki: „Ő szent bohóc üresség, / szíven a hetyke festék, / hogy a sebet ne vessék, / mikor vérző-heges még / ó hős, kit a halál-arc / rémétől elföd egy víg / álarc, / ó jó zene a hörgő / kínokra egy kalandor / csörgő, / mely zsongít, úgy csitít el, / tréfázva mímel, / s a jajra csap a legszebb / rímmel.” Kosztolányit búcsúztató versében, úgy tűnik, József Attila is engedményt tett annak a költészetfelfogásnak, amely nem választja el a szenvedés tapasztalatát annak nyelvi megjelenítésétől: „Gyémánt szavaid nem méred karáton.” Az *Esti Kornél éneke* szerzője, a homo esztétikus schopenhaueri ihletésű esztétikáját azonban, amely szerint a fájdalom legyőzésének egyetlen lehetősége, ha megszabadulva az akarat nyűgeitől, képesekké válunk a tiszta szemlélődésre, a fiatalabb költőtárs nem osztotta. Nem menekült a szenvedés elől, fölénybe sem kívánt kerülni vele szemben, hanem farkasszemet nézett vele, sőt, költészetének aranyalapjaként, megbecsülte. A különbség a két költő között mindazonáltal csak viszonylagos, hiszen élete végén már Kosztolányi sem háríthatta el közvetlen érintettségét a szenvedéstől, többé nem dacolhatott vele, amint erről a *Számadás* ciklus szonettjei vallanak.

Ha József Attila álláspontjaként elfogadjuk azt, amit Fejtő Ferenc idézett emlékezése tulajdonított neki, akkor ezzel nem kevesebbet állítunk róla, mint hogy a szenvedést minden költészet egyetemes alapjaként ismerte el. Egy ilyen felfogás nem merő képtelenség, amennyiben Kosztolányival (Schopenhauerrel) még a boldogságot is meghatározhatjuk a szenvedéstől való megszabadulás élményeként. A lázadásról Szerb Antallal gondolhatjuk, hogy az a szenvedés megelégedése, rá adott reakció. A játék pedig fittyet hányás, Esti Kornél módján, a fájdalomnak. A szenvedésről mint a költészet aranyfedezetéről kifejtett véleményt mégis inkább alkalom szülte ötletnek vagy legfőlegb egy lelkiállapotból kibontakozó, inkább közép-, mint hosszú távú költői programnak tekinthetjük, amely

sokat elárul József Attila beállítottságáról, a szenvedésnek gondolkodásában játszott szerepéről.

A gondolat definitív megfogalmazásával az *Eszmélet*ben találkozhatunk: „Im itt a szenvedés belül, / ám ott kívül a magyarázat. / Sebed a világ — ég, hevül / s te lelkedet érzed, a lázat.” Az idézett sorokban a külső és a belső éles elhatárolása, a külvilágból érkező stimulus és a lélek erre adott közvetlen reakciója közötti viszony képlete, mint a költő érett korszakának verseiben általában, érvényesül. A szenvedés ezek szerint közvetlen belső élmény, amely a lélekben jelentkezik. Bízvást nevezhetjük negatív érzésnek, érzelemnek. Elementáris, az evidencia erejével bíró, cáfolhatatlan tapasztalat. Valami, amitől szívesen szabadulnánk, ha módunk lenne rá. Felmerülése feljogosítja az alanyt szükséges válaszlépések megtételére.

A formula középpontját a sebláz tömör metaforája foglalja el. A kívülről érkező ártalmas behatás sebet ejt az alanyon, a seb gyulladásba jön, s a lélek a gyulladás által előidézett lázat érzékeli. Ez a láz a szenvedés. A kép végletes koncentráltságát az idézi elő, hogy a vers nem tesz különbséget ok és okozat, a világ és az általa az alanyon ejtett seb között, hanem a seb maga a világ. Ez az erős azonosítás majdnem felszámolja a verset indító különválasztást külső és belső között. A világ nem mint az alanyt kívülről körülvevő közeg helyezkedik el, hanem ennek az alanynak mintegy a peremén, annak testfelületét képezi. A „kívül” így kettős értelemben is szerepelhet. Egyrészt mint okozó, behatoló ártalmas erő, másrészt mint az alany felhámja, felülete, a rajta kívülinek közvetlenül kitett része. A kivételesen tömör kép még arról is tájékoztat, hogy égési sebről van szó. Az alany bőre, a világ maga az, ami ég, s ez az égés jelentkezik a belső tapasztalatban láz gyanánt. A negatív érzés lázként való megnevezése az érzékelés, a fiziológiai szint felé tolja el a fájdalmat, a negatív belső tapasztalat jellegét. Az érzés helyének léleként való megjelölése viszont pszichés, tehát a pusztá idegi ingerület fölé emelkedő élményként való interpretációt enged meg.

A szenvedés ilyen lélektani kategorizálását a tudatosítás folyamatának bekapcsolása is szükségessé teszi. A lélek történései sokkal inkább igényelnek magyarázatot, mint a pusztá idegi folyamatok. A magyarázat pedig aszerint artikulálódik, hogy hogyan értelmezzük a „kívül”-t és a „világ”-ot. Ha aggálytalanul támaszkodunk az *Eszmélet* más strófáira, mint ugyanazon vers részleteire, akkor a világ meghatározását megkaphatjuk a negyedik versszak értelmezése révén: „Akár egy halom hasított fa, / hever egymáson a világ, / szorítja, nyomja, összefogja / egyik dolog a másikat.” Azaz a világ a dolgok egyetemes összefüggése, amikor dolgokon minden fennálló entitást értünk. A világ ilyen meghatározását éppenséggel segítségül hívhatjuk a szenvedés gondolatának értelmezésére, de én az *Eszmélet*et versciklusnak tekintem, s a többi strófák tanulságainak közvetlen átvitelére épülő magyarázattal szemben erős fenn-

tartásaim vannak. A „kívül” és a „világ”, tehát a szenvedés magyarázatának helyei szerintem az érett életmű egészének áttekintését teszik szükségessé.

Ennek során érdemes ahhoz a latolgatáshoz visszatérni, amelyet a „pokolra kell annak menni” sor értelmezése során a költő Fejtővel együtt folytatott: „mit jelent e »pokol«, miféle sorsot, ígézetet, balvégzetet, hiányt; a proletáréletet-e s az éhséget, az elnyomatást-e, a szegénységet, a külvárosi éjszakák nehéz és tömör ürességét, miféle tömény tüzet, a léleknek mely járatlan tájait és sivár világát?” A test kínjairól van szó? a lélek gyötrelmeiről? a jelen próbatételeiről? a múltból, a gyerekkorból kísértő sérelmekről? a magányos, elszigetelt egyén fájdalmairól, vagy valamely közösséggel megosztott szenvedésről? Annyit már kezdetben is megállapíthattunk, hogy a szenvedés József Attila költészetében több volt esetleges témánál, sőt, több rendszeres motívumismétlésnél is. Az *Eszméletben* megfogalmazott képlet az életműben a világmagyarázó elv szerepét töltötte be. Mint ilyen, a költői világkép egyik legfontosabb építőeleme lett, és vegyi reakcióba lépett az érett korszak vezérfogalmaival: a boldogsággal, a lázadással, az autonómiával, a vággyal, a nélkülözéssel, a bűnnel, a szolidaritással, a betegséggel és társaival. Miben állt tehát a József Attila-i szenvedés és milyen magyarázatokat találunk az életműben a „világ” égésére, mi a lélek lázának külső oka?

A költő kezdettől tisztában volt vele, hogy a fájdalmak világa a költészet legsajátabb birtokának tekinthető, hogy a líra a szenvedés megfogalmazásának par excellence közege. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szenvedés miatti lamentáció lírai közhely, s amely költő száját panaszra nyitja árvasága, szerelmi csalódása, magánéleti kudarca, betegsége vagy bármely más őt sújtó csapás miatt, járt utat választ. Akkor is, ha nem saját fájdalmát panaszolja, hanem mások szenvedése láttán fogalmazza meg mondandóját. József Attila költészetének kísérletező szakaszában írott versei között akadnak szenvedés-elvű remekművek, mint a *Tiszta szívvel*, de az adott keretek között csak azokat az általánosabb szenvedés-képleteket vehetjük sorra, amelyek tartósan és szilárdan jelen voltak József Attila érett korszakában, pályája utolsó tíz évében.

Az első fájó pont, amelyhez hozzányúlunk, a szegénység, a nélkülözés köre, s mindazok a testi, tárgyi következmények, amelyek az alacsony származásból, az öröklött szűkölködésből adódtak: a több napos koplalások, az elégtelen táplálkozás, a hajléktalansággal határos hányattatások az otthon hiányában, a létbizonytalanság számos más megnyilvánulása, s ennek lelki vonatkozásai: a szeretetlenség, a rideg bánásmód, a kiszolgáltatottság érzése. E tapasztalatra olyan magyarázat kínálkozott, amely az egyéni szenvedés tüneteit a világ állapotára, a kapitalista társadalmi berendezkedésre vezette vissza. Nemcsak *A tőkében* olvashatott erről a költő, hanem a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* is, amely már 1932-ben a szemha-

⁷Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. In: *Karl Marx és Friedrich Engels Művei*, 42. kötet 1844–1848. Kossuth, Budapest, 1981, 49., 51.

⁸Friedrich Engels: *A munkásosztály helyzete Angliában*. In: *Marx-Engels Művei*, 2. kötet 1844–1846. Kossuth, Budapest, 1958, 246.

tárára került: „Smith szerint — írja itt Marx — nem boldog az a társadalom, amelyben a többség szenved, minthogy pedig a társadalom leggazdagabb állapota a többség e szenvedéséhez, és minthogy a nemzetgazdaság (egyáltalán a magánérdek társadalma) e leggazdagabb állapothoz vezet, így tehát a társadalom *boldogtalansága* a nemzetgazdaság célja... A társadalom hanyatló állapotában a munkás szenved a legsúlyosabban.”⁷

Feltehető, hogy a költő olvasta Engels: *A munkásosztály helyzete Angliában* című munkáját, amely nem más, mint megrendítő szociográfiai leírás az ipari forradalomnak a munkásság életszínvonalára gyakorolt pusztító hatásáról: „És ha egyszer saját szemünkkel láttuk, hogyan szenvednek ezek a szerencsétlenek, ha megfigyeltük őket szűkös étkezésük közben, és láttuk, hogyan roskadnak össze a betegségtől és munkanélküliségtől, olyan rettenetes esettség és nyomor képe tárul fel előttünk, hogy ennek a nemzetnek, a mi nemzetünknek szégyenkeznie kell, hogy ilyesmi lehetséges” — idézi például Engels egy angol lelkész szavait.⁸

Kerek magyarázat volt ez, amely mindenek előtt lehetővé tette, hogy személyes szenvedésének terheit a költő ne egyedül hordozza, hanem megossza egy egész közösséggel, s azt is, hogy a fájdalom-elmet egy állásfoglalással, kritikával, jövőképpel, programmal rendelkező világkép belső áramkörébe kapcsolja be. Így születhetett meg az *Elégiában* a „gazdag szenvedés” paradoxona, így alakultak ki a fájdalom olyan alakváltozatai, amelyek aszketikus jelleget öltöttek, sőt, a mártírium, az önként vállalt kínok kategóriájába sorolhatók, mint a *Külvárosi éj* záró szakasza: „Szegények éje! Légy szemem, / füstölögj itt, a szívemen, / olvaszd ki bennem a vasat.” Markáns, határozott magyarázat volt ez, amely nemcsak a szenvedők közösségtudatát alapozta meg, de ellenséget is kijelölt: a kizsákmányolókat, elnyomókat, a többség szenvedésének felelőseit, akiket egyetlen általánosító gesztussal a boldogok, élvezkedők, a szenvedők munkáján élősködők közösségévé homogenizált.

Ez a magyarázat, életrajzilag bármennyire is jól alátámasztható, bármennyire indokolható volt, korlátokat emelt a gondolkodás elé, sematikussá szikkaszthatta ki a világlátást. A kollektív panasz mindvégig táplálta ugyan József Attila képzeletét, amint ezt az 1937-es *Hazám* szonettciklus „Ezernyi fajta népbetegség, / szapora csecsemőhalál, / árvaság, korai öregség, / elmebaj, egyke és sivár // bűn, öngyilkosság, lelki restség” sorai bizonyítják. Ám a költő hamarosan szükségét érezte annak, hogy a lélek lázáról szóló magyarázat keresésében különböző irányokban átlépje a társadalmi szenvedés sémájának határait.

Az egyik irány a saját testbe vezet, amely a lélekhez képest maga is külső instancia. A szenvedés forrását a testben lokalizálni a fájdalom tranzitív eredetének elmetszését, a világba vezető okának felszámolását jelentené, s többnyire azzal a következménnyel járna, hogy a kín a maga meztelenségében, semmiféle értelemmel, céllal,

rendeltetéssel nem ruházható fel: „Éreztem, forgó, gyulladós / gyomor a világ is és nyálkás, / gyomorbeteg szerelmünk, elménk / s a háború csak véres hányás” — olvassuk a gyomorbaj tüneteinek a világra vetítését a *Végül* című versben. A redukcióban azonban a költő nem ment el a végső határig. Itt is rámutatott a szenvedésnek a testhez képest is külső, társadalmi okára: „Két naponként csak egyszer ettem / és gyomorbajos lett belőlem”, s így találta meg a kivezető utat a lázadás, mint végső megoldás felé: „köszörülöm a kasza élit”.

⁹József Attila: *Rapaport-levél*. In: „Miért fáj ma is”. *Az ismeretlen József Attila*. (Szerk. Horváth Iván és Tverdota György.) Balassi Kiadó, Budapest, 1992, 371.

¹⁰József Attila: *Az ifjúság nemi problémái*. In: József Attila *Összes Művei III. Cikk, tanulmányok, vázlatok*. (Sajtó alá rendezte Szabolcsi Miklós.) Akadémiai, Budapest, 1958, 130.

A pszichoanalitikus tájékozódás kialakulása és megerősödése a közvetlen társadalmi magyarázathoz való kötöttség további lazítását idézte elő. A Rapaport Samuval folytatott terápia során az ok-sági lánc megfordult: emésztőszervi betegségeit, tehát a külső, testi kényszerítőket neurózisára, tehát lelki okokra vezette vissza, s így olyan képletet alakított ki, amelyet az „Im ott a szenvedés kívül, ám itt belül a magyarázat” formulájával fejezhetett volna ki. A lélek betegsége a testi szenvedés oka. Ez a megfordítás azonban részleges maradt, mert a költő a lélek betegségét freudomarxista logikával végső soron a társadalom betegségére, a polgári társadalom hibás működésére vezette vissza: „Egy beteg világ rámkényszerít egy vallhatatlan beteges világfölfogást és aztán azt mondja rám, hogy beteg vagyok” — írja a Rapaport-levelekben.⁹ „A parapatia, az idegesség bacillusa az áru és a magántulajdon” — olvassuk az egyik kéziratban maradt vitacikkében.¹⁰

A mélylélektan közbeiktatása mégis a szenvedés elvének látványos elmélyítése irányában hatott. A testi szenvedésről nyújtott legmegrendítőbb látletében, a [*Szól a szája szólítatlan...*] kezdetű töredékben a fájdalmak forrásaként a „zsigereit zsuporgató” erkölcsöt interpellálta: „csigolyáim ne csikorgasd / fürtöm tövét ki ne forgasd”, a polgári morál ártalmas hatásának tudta be elviselhetetlen lázát: „Mintha égnék, láng jár végig, / lábujjamról lobog égig / ne nyisd meg az oldalamat / kicsordul a forralt kőnek / vashálóból való váladéka.” A külső magyarázat mozgásterét az a diszharmonikus szerelem tágította tovább, amely a költőt Gyömrői Edithez, második terapeutájához láncolta. Utolsó kötetének címadó verse, a *Nagyon fáj* elsőpró erővel tett a lélek szenvedéseinek külső okává egy minden társadalmi összefüggéstől független magánemberi sérelmet: a szerelmi vágó visszautasítását.

A pszichoanalízis más irányokban is kiterjesztette a külső magyarázat terét. Bekapcsolta az érzelmek, gondolatok körforgásába a távoli személyes múlt traumatikus élményeit, amelyek az anya és a család köré szerveződtek. Az anya korai haláláért felelőssé tette ugyan a tőkét, amely a mosónő „törékeny természetét megtörte”. A gyermekkorban elszenvedett sérelmek, megaláztatások közvetlen felelőseiként azonban a nekik kiszolgáltatót gyermeket verő, bántalmazó felnőtteket jelölte meg, legyenek azok idegenek, mint a *Levegőt!*-ben vagy a saját édesanyja. A makacsul ismétlődő képzet mögött a sze-

mélyes tapasztalaton túl magyarázatként éppúgy megtaláljuk Freudnak a költő által sajátosan értelmezett *Gyereket vernek* című tanulmányát, mint Ivan Karamazov nevezetes monológját. Soha tragikusabb és József Attilára jellemzőbb rím, mint a „gyermek”-re felelő „vernek” igét! A kiszolgáltatott gyermek öncélú kínszásának legmeggrázóbb feldolgozását az *Iszonyat* című versben találjuk.

A szenvedés teljesen új dimenziója nyílt azokban a részletekben, amelyekben a kényszereknek alávetett alany alig elviselhető szadisztikus képzelgésekben kompenzálta a rajta esett sérelmeket: „Segítetek! Ti kisiúúk, a szemetek / pattanjon meg ott, ő ahol jár. // Ártatlanok, / csizmák alatt sikongjatok / és mondjátok neki: Nagyön fáj.” A szenvedésnek az a válfaja volt ez, amelynek nem elszenvetője, hanem oka az én. E válfaj nem korlátozódott a fantázia körére, hanem behatolt az emlékezés tartományába is. Megjelentek a felelősségérzet, a rossz lelkiismeret, sőt az önvád megnyilvánulásai, és nemcsak az anyával szemben elkövetett gyermekkori bűnök miatt, hanem tágabb körben is: „Dacból sem fogtam föl soha / értelmét az anyai szónak. / Majd árva lettem, mostoha / s kirökhögtem az oktatómat.” Itt és az ehhez hasonló helyeken maga az én vált mások szenvedésének külső okává.

A szenvedésről mint másoknak okozott fájdalomról szerzett tapasztalatból váratlan nyereségek származtak. Az önismeret felnövesztette az énben a felelősségtudatot, az önbírálat készségét és a képességet az elkövetett hibák vagy bűnök megbánására, a belátást és a megértést. A szenvedésről adott magyarázat ezen a ponton áttörte a társadalmat alkotó antagonisztikus osztályokról kialakított, a költő gondolkodását mélyen átható előföltevést, s gondolkodása eljutott a szenvedés egyetemes uralmáról kifejtett schopenhaueri elmélethez. „...s a fájdalom ágai benned, mint mindenkinben, / elkövesednek” — fordult az általa korábban ádázul támadott, igazságtalanul megbántott Babitshoz, a közösen átélt fájdalom tudatában a társadalmi helyzetük ellentétességéről való tudását is felfüggesztve: „Így él a gazdag is, szegény is, / így szenvedünk te is meg én is.”

Igazat kell tehát adnunk a tanulmány címét adó Bálint Györgynek és ugyanezt a felismerést megfogalmazó Szerb Antalnak. József Attila a huszadik századi magyar költészetben a szenvedés egyik legnagyobb költője volt. Legintenzívebb a fájdalom átélésében, legtokéletesebb a gyötrelmek költői megfogalmazásában és legösszetettebb, legelmélyültebb a szenvedésre adott magyarázatokban. Kortársai közül a kései Kosztolányi, Babits, és utódai közül Pilinszky említhető csupán vele együtt.

Gondolatok egy modern Keresztút előtt

JELENITS ISTVÁN

1932-ben született. Magyar és teológia szakos piarista tanár. Legutóbbi írását 2010. 3. számunkban közzétettük.

A szenvedésről — Európában — aligha lehet úgy gondolkodni, beszélni, hogy fel ne idézzük Jézus szenvedéstörténetét. Ennek eseményeit máig érvényes erővel először az evangélisták foglalták írásba. Most mégsem az ő elbeszélésükről szeretnék beszélni, hanem inkább egy modern képzőművészeti alkotást mutatok be: Váli Dezső *Keresztútját*. Hogyan idézi fel egy modern művész a nagypéntek történetét?

Elöljáróban csak utalok arra, amit mindnyájan tudunk. A keresztény hagyományban nem pusztán az evangéliumok passió-elbeszéléseinek közös és magányos olvasása tartja fenn Jézus szenvedésének emlékét. Ősidők óta zarándokok keresik fel Jeruzsálemet, hogy végigjárják az utat, amely Pilátus palotájának helyétől a Golgotáig

vezet, s egy sajátos közösségi gyakorlat kialakította a tizennégy stáció bejárásának rendjét. A késő középkor századaiban aztán a Szentföldről visszatérő zarándokok haza is hozták magukkal a tizennégy állomásból épülő Keresztút emlékét. Domboldalakon vagy akár kolostorok folyosóján, templomok falán fölállították a stációs képeket, s így azok is végigjárhatják a keresztutat, akik nem vállalkoznak arra, hogy magát a Szentföldet fölkeressék.

Azóta költői imádság-sorozatok, zenei alkotások a főleg képek, szobrok születtek ennek a nagyon szép gyakorlatnak ihletéből. Ki ne ismerné őket, s ki volna, aki legalább egyik vagy másik ilyen alkotással maradandóbb

kapcsolatba ne keveredett volna. Ezek segítségével a modern viszonyok között akár odahaza is „végigjárhatjuk” a keresztutat.

Váli Dezső akkor, amikor Jézus szenvedéstörténetének bejárásában vezetőként mellénk szegődik, nem a festők vagy a szobrászok hagyományos megoldásait követi. Nem azon igyekszik, hogy a passió egy-egy eseményét a megszokott, *ábrázoló* igénnyel bemutassa. Ha tizennégy, egyenként 25x25 centiméteres, négyzet alakú „képét” egy kolostor kerengőjében felsorakoztatnánk, sokan tanácstalanul állnának meg előttük. Különösen azok, akik nem tudnak magya-





¹Michel Butor: *Les Mots dans la peinture*. A. Skira, Genève, 1969. (Magyarul: *A szavak a festészetben*.

Ford. Hoffer János. Corvina, Budapest, 1986.)

rul. A magyarul értőket eligazítanák a „képeken” olvasható *feliratok*. Ezek nyilvánvalóvá teszik, hogy az önmagukban nehezen értelmezhető alkotások a Keresztút tizen-négy stációját idézik elének.

Szokatlan, hogy ezek a „címek” maguk is az alkotások részeként jelennek meg előttük. Nem a képek keretén vagy a képek alatt helyezte el őket a művész, hanem magán a kerettel körülvett képmezőn. Nem nyomtatott, egyforma betűkből állnak, ugyanannak a kéznek alkotásait fedezzük fel bennük, amely a stációkat felidéző sajátos „jeleket” papírra vetette.

Nemrégiben Michel Butor könyvet írt *A szavak a festészetben* címmel, s annak kilencedik

fejezete a képcímek egy sajátos fajtájaként szól a „magyarázó feliratok”-ról. Érdeemes idéznünk belőle: „Ha olyan nagy jelentőséget tulajdonít a festő a képcímnek, hogy megköveteli, a nézőnek állandóan a szeme előtt legyen, valahányszor ránéz a képre, akkor saját kezűleg kell ezt az elnevezést (!) a képre ráírnia, mégpedig annak szebbik oldalára... Minél hosszabb a gondos kézzel leírt szövegsor, annál nagyobb annak szemterelő ereje. A szakszerűen balról jobbra haladó írásban betűről betűre nyomon követjük a toll mozgását, minden kecses kanyarulatait. A szöveg értelmét keresve, szemünk csak ezen az útvonalon haladhat végig, mintha valami hatalmas nyíl vezetné, erőteljes kéz kényszerítené az embert, hogy ezen az úton járjon. A kép kompozíciója teljes egészében magán hordja az ilyen erősen aktív mozzanat hatását.”¹

Váli Dezső képfeliratai nemcsak vizuális hatásukkal gyakorolnak ránk mély benyomást, hanem egyszerű s egy icipicit szokatlan szövegükkel is. Az első négy stáció címe/felirata hiányos mondat, Jézus nevével a nézőnek kell kiegészítenie őket: „Halálra ítélik. Fölveszi a keresztet. Először esik el. Találkozik Máriával.” Ugyanilyen az elesésekre utaló két későbbi stáció címe/felirata is: „Másodszor..., Harmadszor esik el”. A tizenegyedik stáció címében/feliratában nem az alany, hanem a tárgy marad kimondatlan, ez is Jézus neve: „Felszögelik”. Van még egy mondat-értékű cím, „Simon segít”. Ezt kiegészíthetnénk: „Jézusnak”. Így, ki-nem-mondottan, le-nem-írtan Jézus neve eleve-nebben jelen van, mintha mindannyiszor újra látnánk. Vannak egyszavas címek/feliratok, ezek némelykor személyekre utalnak,





akik föltűnnek a Golgotára tartó Jézus előtt: „Veronika, Asszonyok”. A negyedik stáció címéhez hasonlóan itt is azt váránk: „Találkozik Veronikával, asszonyokkal”. A finom megkülönböztetés elgondolkodtat. Jézusnak más a viszonya Máriához, mint Veronikához vagy az asszonyokhoz. Máriával *találkozik*, Veronika meg az asszonyok egyszerűen megállítják egy pillanatra. Egyébként erre utalnak a „képek” is. A hetedik és a nyolcadik stáció „képén” megjelenik az a hangsúlyos, balról-alulról jobbra fölfelé emelkedő vastag vonal, amely többször is a Golgotára tartó s a kereszthez vezető Jézust idézi elénk. Ez a lendületes vonal mind a két alkalommal mintegy beleütközik valamibe.

Igaz, nem a „földön”, hanem fölfelé nyomuló lendületében — először egy ponttal, aztán egy félkörívvel. Mintegy megállni kényszerül előbb Veronika, majd az asszonyok csoportja miatt. A negyedik stáció „képén” nem látjuk ezt az előre dőlő vastag vonalat. A négyzet jobb felső negyedében valami sajátos esetlegességben két pont jelenik egymás közelében. Egyenrangúak, semmi sincs körülöttük, csak egymásra figyelnek. A tizedik stáció címe/felirata Jézusra utal: „Ruhátlanul”. A tizenkettedik és a tizennegyedik stáció címe igéből képzett főnév. Mintha ezek már nem Jézus személyét, inkább művének beteljesedését idéznék elénk: „Halál és győzelem”, illetőleg „Sírbatétel”. Különösen lírai hatású a tizenharmadik stáció címe/felirata: „Botorkálás a halottal”. Ez a legszemélyesebb a címek közül, ez tér el legjobban a kereszti stációk szokványos címeitől. Sajátosan gyöngéd, tétova a hozzá tartozó „kép” is — megilletődött egymásutánban, esetlegességben sorakozó foltjaival.



A feliratok után magukról a képekről kellene szólnom, de hiszen el is kezdtem ezt. Ezek a „képek” nem igyekeznek *ábrázolni* Jézust és a környezetét. Mintha valami képírási jelei volnának inkább, változó képzettársításokkal valamelyest mégis utalnak a Keresztút eseményeire. Amint már említettem, legtöbbször megjelenik az a balról-lentről jobbra fölfelé tartó erőteljes egyenes, amely mintha a betűkkel együtt megdőlné s előrehaladó Jézus testét idéznék elénk. Az első és a második eleséskor ezt az egyenes vonalat rövid, suhintásnyi vonás keresztezi. Az első eséskor egy, majd kettő. A harmadik esésre utaló képen balról fentről jobbra le szinte eldőlné a Jézus testére utaló központi vonal, s már

három „suhintás” szabdalja át. Amikor Jézus áll, egyetlen pont utal rá, mintha fölülről néznénk rá s a vele szembenállók csoportjára. Ezek komoran, szigorú geometriai alakzatot képezve állnak szembe vele az elítélésekor, döbbenten, megvetően fürkészik akkor, amikor levetkőztetik. A „Felszögelik” stációképén négy súlyos, suhintás-szerű vonalat látunk: mintha a kalapácsütéseket hallanánk. A „Simon segít” stációkép balról jobbra emelkedő, szélesebb vonalához „alulról” csatlakozik egy karcsúbb, lendületesebben emelkedő vonal: a Cirénei támasztja meg vállával a Jézus vállára nehezedő keresztet. A „Halál és győzelem” stációján új jelentése támad az újra meg újra feltűnő széles fekete vonalaknak. Itt mint két egymásnak döntött oszlop őrzik s megdicsőítik az események emlékét. A legutolsó stáció „képén” a jobb alsó sarokban ugyanezekből a széles fekete vonalakból összerakva egy négyzet rajzolódik elénk, amelynek visszafelé néző, bal oldala közepén nyitva maradt: Jézus közelgő húsvéti feltámadására utal, s ugyanakkor óriási pontként lezárja az egész történetet. Most látjuk csak, hogy az első állomás bal négyzetének oldalán megnyíló, de oldalra nyíló V betűként „jelent meg” a Jézust elítélő Főtanács, s ez a jel mintegy elindította az egész Keresztút balról jobbra haladó „mozgását”. Mintha bábok, árnyak „mozgása” idézné elénk ezt az ismert, annyiszor átélmélkedett történetet.

Nagy művészet ilyen egyszerű jelekkel, a szépségnek minden enyhet adó vizsgálatása nélkül „beszélni” a Kálváriáról! Úgy mégis, hogy annak ne csak rettenete idéződjék elénk, hanem a megváltás művét *beteljesítő* nagysága is.

Nem szóltam még arról, hogy a festő nem tiszta fehér lapokra festette különös jeleit, hanem *újságpapírra*. A legtöbb lapon akár ki is betűzhetjük a régi, megfakult újságlapon futó sorokat, némelyik azonban „fordítva” jelenik meg előttünk, a rajtuk látható sorokban fejjel lefelé haladnak a betűk. Ebből lát-szik, hogy a művész nem akarja az újságlapok szövegét háttér-olvasmányul fölkinálni. Mindegy, mi van rájuk írva. Pusztá szürkülő betűikkel pusztán a banális a mindennapi életet állítják háttérül Jézus egyetlen, egyszeri szenvedéstörténete mögé. Az emberi élet mindennapos eseményei felvillanó, de gyorsan elszürkülő szenzációi egymásba kapcsolódva folynak azóta is. De Jézus véres nyomokat hagyott ennek a jelentéktelen, mégis fájdalommal teli emberi történetnek a szövetén. Keresztútjának, megfeszítésének



tényei ma is átvérzik a hétköznapi szövetét. „Hogy aki benne hisz, el ne vesszen.” Hogy aki ráemeli a tekintetét, az beléphessen a megváltás misztériumába.

ZALÁN TIBOR

Fáradt kadenciák 15.

*De ha megérti miért nem hal bele
Miért hazudja hogy van más ideje*

*

*Önelégülten trónol a helyemen
árthatnék neki de mégse teszem
akkor sem hogyha megöl s ezt tudom
Ártatlan arccal kilép a hegy mögül*

*szorítja kezét nem hallgat eszére
Nincs több örökre Már csak hiába*

*

*Akarta legyenek őszinte vele
majd elfordult másé az ideje
azóta S már nem törődik velem
Volna még pár szavam Nyelvemet eszem*

*

*Volna még pár nyaram inkább temetem
kutyák acsarognak szétdúlt tetemen
felborzolt szőrükre fröcsög a vér
Senki nem suhint feljűk elég*

*

*Erjed a cefre Csigák az aknában
Nincs rá bocsánat hogy hiába vártam*

*

*Mindenkit un ott engem nem keres
egy szava visszaadná hitelemet
de elhúzza száját ellenem hallgat
Magasról hányja le az irodalmat*

*

*Szemben ül velük és nézi őket
élőket fixíroz így egy kísértet
Ezen az sem segít hogy éppen részeg
Megrándul A horog arcába mélyed*

*

*Megáll a vonat Sokan leszállnak
Még egy úttal tartoztam a halálnak*

✱

*Ilyen a hajnal a bábszínházban
Meggöt a hideg szétdobált ruhában
Pármai sonka szőlő friss kenyér
S a pusztulásról egy újabb költemény*

✱

*És reggelre ismét kihalt lesz a part
S én maradok csak úgy ahogy kitakart*

✱

*Ismerem aki megoldja ezt is
föltépi bordáim örült szép gesztus
ahogy a még rángó szívembe harap
Minden lepereg egy pillanat alatt*

✱

*De hogy hiheted Dehogy hihetted
felveri a gyom hajdani kerted
Hallgatod nő a szár lélegzik zabál
sok kövér levél Sok virág-halál*

✱

*De lesz-e ebből valaha ébredés
álom írja le az ész ehhez kevés
megkapaszkodni se tud az értelem
elkészik érteni nincsen ott helyem*

✱

*Taszít az emberszag Fajtám bűzlik
Vízbe rogyott hídon tántorgok végig*

✱

*Romok közé kever el a sorsod
minek építenéd úgyis lebontod
hajnalig az összes forró díszletet
Megmarad de mit ér rongy kis ékezet*

✱

*Hiába hazudja van más ideje
Megérti miért és mégsem nem hal bele*

Pilinszky hagiográfiájához

BORBÉLY SZILÁRD

1963-ban született. Költő, író, esszéista, irodalomtörténész. A Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének a docense. Legutóbbi írását 2010. 5. számunkban közzöltük. (Az esszé első megjelenése: www.litera.hu, 2011. november 25.)

Izzó sorok, nagyon erős megfogalmazások, félelmetesen pontos versmondatok maradtak Pilinszky után. És néhány téma, különös szókapcsolat, amelyet szenvedélyesen ismételtetett. Nyugtalan, dohányfüstben úszó, lefojtott viták, értelmiségi fontoskodás. Az ötvenes-hatvanas-hetvenes évek furcsa, fülledt világa dereng fel szövegei mögött. A háttérben Aczél György kackiás bajsza, szája sarkában gunyoros, ravaszkas mosolya befigyel. Egy szinte korlátlan hatalmú dilettáns játszott zseniális alkotókkal, mintha marionettfigurák lettek volna. A szocialista kultúra a sznobéria kultúrája volt. A korszak démonikus alakja nélkül Pilinszky izzása nem lett volna olyan angyali. A szocializmus alatt a keresztények is szocialisták lettek, ahogy az MSZMP növekvő római számokkal jelölt kongresszusain is egy Megváltó és az Atya nélküli Evangéliumot szövegeztek egyre kuszább, egyre fáradtabb mondatokba belezavarodva. Rossz szabású zakók hivatalnokai álmodtak fantáziátlanul egy fantáziátlan jövőt. Pilinszky küldetése ebbe a pokolba szólt.

De mintha nem vette volna észre, hogy mi történik körülötte a harmincas években, a negyvenes, ötvenes években. Vallomásaiban nincs nyoma annak, hogy érzékelte volna az időben zajló történeteket. A jogfosztások, a háborús hisztéria kívül estek azon a világon, amely képes volt elérni hozzá. Embereket vittek el mellőle, városok égtek porrá, üzleteket zártak be, tulajdonuktól, szakmájuk gyakorlásától, választott nemzeti és vallási közösségüktől szakítottak el embereket. Az Apokalipszis égett bele csak, a pusztulás képeit látta és az összeomlott világ metafizikai jelentését kereste. Egy kimerevített pillanatot látott. A Passióból a tetanuszt. Mintha nem látta volna az oda vezető utat. Mintha bánatos angyalként elfordította volna fejét az események számára elviselhetetlen brutalitásától. Mint aki fal felé fordult és csak a háta mögött történő borzalmaknak a falra vetett árnyékát figyelte volna csak. A Gonosz félelmetesre nőtt árnyának fekete és fehér képét, de nem a véres és vicsorgó ábrázatát.

Olyan jelentések előhívását célozták Pilinszkynek ezek a szavai, amelyek egy kivételes nemzedéki élmény, a háborút fiatalon átélő generáció tapasztalata nélkül aligha érthetőek. És mélysége megoszt-hatatlan marad. A szocializmus négy évtizede alatt a keresztény középosztály, a magyar katolikus középosztály dőbbsenete és világ nélkülsége megrázó volt: a háború és az azt követő diktatúra sokk-jához nem találtak szavakat. Pilinszky a háborút egy nyelv, egy kultúra, egy szellemiség, egy értékrend összeomlásaként élte meg. A bolsevik típusú diktatúra az Evangélium és az egyház perspektívájából

egészen mást jelenthetett, mint a történetfilozófia felől. A sötétség a földön csak az emberek látását homályosítja el, de az angyalok az örökkévalóság nyelvét beszélik. Mindeközben Pilinszky olyan paradoxonokat hajtogatott, mint *evangéliumi esztétika, mozdulatlan színház, KZ-lágerek univerzuma, bal lator, metafizikai botrány*. Nem beszélt a holokausztról, a zsidók megbélyegzéséről, az antiszemitizmusról, a diktatúráról, az antihumanizmus gyakorlatáról, a szabadság fájdalmas hiányáról, a magyar hagyományok erőszakos megtöréséről. Semmiről, ami konkrét. De Pilinszky szent akart lenni, és így lett drámája az önmagát a bűn legyőzése érdekében feláldozó angyal drámája. Költészete pedig a bűnbe esett nyelv vallomása. Zaklatott, izzó, kiszolgáltatott és megválthatatlan.

Pilinszky egy álomban élt, a szeretet és az evangéliumi jövő álmában. Vagyis a hit álmában, amelyből az Apokalipszis tájaként szemlélte, lerombolt Németország képe riasztotta fel. A KZ-táborok borzalma. A keresztény álom széttörése. Megdöbbenéssel látta és nem értette, hogyan lett a hit álmából a létezés pokla. Pilinszky mesterei ugyanis egy nagy vallásos költészeti nyelv és formakultúra lejegyzői voltak. Az 1930-as évekre hazánkban megerősödött a katolikus irodalom, az Actio Catholica pezsgést és megújulást hozott. A nehézkés, tradicionálisan feudális szellemiségű magyar katolikus egyház merészen nyitott a munkásmisszió, a vergődő vidék, a mezőgazdaság és a külvárosok proletárjainak felemelése irányába. A 30–40-es években a társadalom szegényeinek és kizsákmányoltjainak kiszolgáltatottsága hazánkban az evangéliumi szegénység fogalmát újra átélhetővé tette. Az ideológiai harc pedig a politikai eszmék terén kiéleződött. Mindeközben a magyar katolikus egyház hatalmas földbirtokkal és vagyonnal, kiterjedt intézményhálózattal rendelkezett. Főpapjai ott ültek az országgyűlés Felsőházban. Ez a lelkiekben, szellemiekben gazdag és világi értelemben is hatalmas egyház nem tudta megmenteni olyan tagjait, mint például Radnóti Miklóst vagy Szerb Antalt, hogy csak a legismertebbeket említsük.

A felebaráti szeretet, az irgalmasság, a megbocsátó kegyelem fogalmai és a caritas, a cselekvő szeretet keresztény fogalmai súlyosan kompromittálódtak. A bűn, az árulás, a gyávaság, a keresztény önvád ismét metafizikai jelentést nyert. A teológia válaszképtelennek bizonyult, az egyház tehetetlennek; keresztények milliói élték át Péter drámáját, aki a próbatétel előestéjén történetek után belopózott a tűz mellett melegedő katonákhoz és templomszolgákhoz, ahol a kereszténységet megalapító metafizikai dráma mélyén, Nagycsütörtök éjszakájából felvirradó hajnalon háromszor tagadta meg mesterét. A kakas éles rikoltása pedig a legfélelmetesebb és legszegényetesebb nap, Nagypéntek fényeinek megjelenésére figyelmeztette. Ennek a napnak a fényénél az emberi gyengeség és a kiszolgáltatottság vált láthatóvá. A tanítványok elfutottak, megtagadva mesterüket.

Pilinszky katolicizmusa az egyetemes emberi álmok megvallása volt. Új nyelvet keresett hozzá. Az a katolikus költészet, amelyből

Pilinszky nyelve táplálkozott, többek között Mécs László és Sík Sándor nyelven beszélt. Pilinszky egész életében tanulta a bűn elbeszélését és megvallását lehetővé tevő nyelvet, Dosztojevszkij nyelvét; a szerencsétlenség dadogását szótárazta Simone Weil írásaiból; és az angyalok beszédét hallgatta: a zenét reggeltől estig cigarettafüst, alkohol és gyógyszerek hatásával tompítva a fájdalmat. A fájdalmat, amely a lélek fájdalma volt. A kegyelem sötét éjszakája Pilinszky számára mégis a lerombolt, porrá alázott, lebombázott Németországban virradt fel. Ezek között az apokaliptikus díszletek között ébredt fel a lidércnyomásból ezekben a hónapokban Kertész Imre és Mészöly Miklós is. Mindannyian ugyanazt látták és mégis mindannyian radikálisan másként tapasztalták meg a jelenlét súlyát. Kertész az asszimiláció álmából. Mészöly a haza álmából. Pilinszky a hit álmából ébredt fel. Egy bukott században kísérelt meg az angyalok nyelven beszélni. Önkínzó és öngyötrő lelkiismerete lett a magyar szellemnek. A szeretet nélküli 20. század egyik legnagyobb költészetének nyelven szólaltatta meg azt a hiányt, amelyről Szent Pál beszél: *Szóljak bár az emberek vagy angyalok nyelven, ha szeretet nincs bennem, olyan vagyok, mint a zengő érc vagy a pengő cimbalom...*

Egyenes Labirintus

Milyen lesz az a visszaröpiülés,
amiről csak hasonlatok beszélnek,
olyanfélék, hogy oltár, szentély,
kézfogás, visszatérés, ölelés,
fűben, fák alatt megterített asztal,
hol nincs első és nincs utolsó vendég,
végülis milyen lesz, milyen lesz
a nyitottszárnyú emelkedő zuhanás,
visszahullás a fókusz lángoló
közös fészkebe? — nem tudom,
és mégis, hogyha valamit tudok,
hát ezt tudom, a forró folyószót,
a nyílegyenes labirintust, melyben
mind tömöttebb és mind tömöttebb
és egyre szabadabb a tény, hogy röpiünk.

Kézirat Pilinszky János
hagyatékából
(MTA Kézirattár)

Angyal a fán

[*animositas*]¹

„Prenez sur moi...”²

A szerző költő, író. Legutóbbi írását 2011. 11. számunkban közzöltük.

¹elkierő

²Mindhárom fejezet mottója Isabella d'Este-korabeli dalok kezdősora. Megtalálható: *A Songbook for Isabella d'Este. Music from the Circle of Isabella d'Este*. Musica Antiqua of London. Directed by Philip Thorby. <http://signumrecords.com/catalogue/sigcd039/programmes.html> (2011. 11. 17.)

³Vö. John T. Paoletti – Gary M. Radke: *Elegance and Illusion*. In: *Art in Renaissance Italy*. Laurence King Publishing House Ltd., London, 1997, 361.

⁴Vö. Maria Bellonci: *Intim reneszánsz*. (Ford. Lukácsi Margit.) Európa, Budapest, 2000.

⁵A korabeli fejedelmi udvarokból érkezett kérésre, hogy küldjön felöltötött babát számukra, amely pontosan olyan ruhá(ka)t visel, mint ő

Amikor végigolvasta azt a levelet, amelyben Isabella 1503. január 19-én megrendeli Peruginótól studiolója falára a következő festményt,³ úgy érezte, tudja, hogy miért került éppen oda, éppen úgy az az angyal arra a fára; és azt is sejtette, hogy Bellini vagy Leonardo miért tért ki az elől, hogy Isabella kívánságára dolgozzon. Már egy ideje felmerült benne, hogy érdemes-e még néhány száz levelet elolvasnia, vagy már eleget tud arról, amire szüksége van ahhoz, hogy rátaláljon, vagy legalább közelebb kerüljön ennek az angyalnak és annak a levélkötegnek a megfejtéséhez. Amikor már elég sokat olvasott Isabella koráról és életéről, akkor bukkant rá, talán nem is egészen véletlenül, mint inkább váratlanul egy olyan adalékra, ami újabb oldalról világította meg személyiségét. Érthetőbbé, emberibbé talán még szerethetőbbé is tette. Megtudta, hogy Isabella hagyatékában volt néhány olyan levél, amelyeket elkülönítve és rejtve tartott, senkinek meg nem mutatott, és ami szám szerint csak töredéke volt a húszezernek. Fontos jelzésnek vélte ezt a mellékesnek tűnő adatot, talán amiatt, hogy e levelek feladásának kilétét eddig még nem azonosították teljes pontossággal.⁴

A tényeket és feltételezéseket összevetve, úgy tűnt számára, hogy a kifinomult esztétikai és intellektuális pompa, a rejtélyes titoktartás mellett valamifajta egyszerű letisztultság is beleszövődött ebbe a mesébe illő sorsba, annak a nőnek a mindennapjaiba, akit valaha 'Európa uralkodónőjének' neveztek. Valójában egy kis hercegség társuralkodója volt, de az akkori királyi, fejedelmi udvarok példaképükként tekintettek rá. A spanyol vagy a francia királyi udvarban szinte megszólalásig hüen követték az általa kreált divatot;⁵ mindenki tudta akkoriban, hogy a marchese maga tervezi öltözkését a ruhától, a cipőtől kezdve az ékszereken, a hajviselet befésülésén át a parfümig, mindent. Laboratóriumot hozott létre, és ott együtt kísérletezett egy gyógynövényekhez és alkímiához értő testvérpárral, hogy kozmetikumokat és gyógyszereket készíthessen. Írt és olvasott latinul, görögül, játszott lanton, énekelt hangszerkísérettel, dalokat szerzett, ismerte a retorika szabályait tudott követekkel tárgyalni, vitatkozni, érvelni, meggyőzni; és az első műgyűjtők egyike volt. Mindez a pompa azonban nemcsak külső csillogás, hanem belső ragyogás is, az önfegyelem mögött pedig — ahogy ez a levelekből egyértelműen kiderül — izzó tűz is. Úgy tűnt, mintha élete nemcsak 15–16. századi, hanem örök mese lenne. Nyitott kérdés-

maga. A külföldi követek azt a feladatot kapták, hogy készítsenek pontos rajzokat arról, hogy mikor, mit visel Isabella d'Este.

Vö. Ian C. Kennedy: *Tiziano*. (Ford. Láng Zsuzsa Angéla.) Taschen/Vince Kiadó, Budapest, 2007.

⁶Isabella d'Este (1474–1539)

⁷Judy Chicago: *The Dinner Party*, 1974–79. vegyes technika: kerámia, porcelán, textil, Brooklyn Museum, az Elizabeth A. Sackler Foundation ajándéka, 2002. A mű összesen 1038 nőt reprezentál, ebből 39 önálló terítéket kapott az asztalnál, 999-nek pedig felírva szerepel a neve.

⁸Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga

⁹Vö. Deanna Shemek: *Mendacious Missives: Isabella d'Este's Epistolary Theatre*. In: *Writing Relations. American Scholars in Italian Archives*. (Edited by Deanna Shemek and Michael Wyatt.) Leo S. Olschki, 2008.

¹⁰Akkor éppen Alonso d'Estéhez, Isabella d'Este öccséhez adták feleségül Lucrezia Borgia (1480–

ként járt a fejében, hogy vajon mi lehet a titka egy ilyen életnek, és ha egyszer már megélte valaki, megélheti-e más is? Isabella jelensége másokat is foglalkoztatott, hiszen számtalan történelmi, irodalmi, művészeti és életrajzi művet talált, közöttük egy érdekes installációt is, amelynek magyarul *Az estély* címet adta: egy hatalmas háromszög alakú megterített asztal, amely ünnepi vacsorára várja vendégeit, akiknek nevét a terítőre hímezve olvashatjuk; néhányuk külön terítéket is kapott, köztük Isabella d'Este-Gonzaga mantovai uralkodónő⁶ arannyal és kézzel hímzett monogramos abroszt, rajta az urbinói kerámiamintás majolikátálat és kelyhet.⁷

Valamiféle belső képpé azonban akkor kezdtek lassan összeállni benne a tudástörödékek, amikor a Gonzaga Archívumban⁸ megőrzött leveleket olvasta, így a tények is fokozatosan utat találhattak képzeletének, a megérzéseinek és a vágyainak szálai között. A múlt és a jelen szinkron-mintázattá alakult, színes mozaikká, vélt és valószínű képekből, illatokból, hangokból. A levelek legtöbbször Isabella saját kézzel írta, de van köztük diktált és kétszeres vagy többszörös másolatban megmaradt levél is. Van titkosírással vagy titkos jelek közbe-kódolásával írt üzenet, de szándékosan félrevezetőnek szánt, fals leveleket is találunk közöttük.⁹ A mantovai udvar mindennapi életéről, a kor neves és elismert személyiségeiről is azért tudunk meglepően sokat, mert az Archívum körülbelül hússzezer levelet őriz Isabella uralkodásának idejéből, amelyből tizenkétezer körüli származik magától a hercegnőtől. Ezeket egyrészt a politikai helyzet kényszerítette ki, az akkori Mantovának az a kényes szerepe, amit egyensúlyozóként a különböző rokoni szálakkal egymáshoz fűződő itáliai udvarok, a Vatikán, a francia, az angol király és a német császár között kellett játszania fennmaradásáért, másrészt színezték a magánéletet körülszövő vonzalmak, ellenszenvok, indulatok, intrikák és barátságok. Rátalált egy olyan dupla-levele, amelyet Isabella a velenceiek fogságában tartott férjének (Gian)francescónak írt, egyiket úgy, hogy az akár más kezébe is kerülhet, és egy olyat, amelyben megmagyarázza férjének, hogy abban az akár nyilvánosság előtt is felolvasható levélben mit miért ír, hogyan értse ezt Francesco és miként cselekedjen, ha akar. Ennek tükrében vált érthetővé az a levél is, amelyben Francesco egy barátjának jegyzi meg nem kevés keserűséggel és némi iróniával, hogy nem könnyű ott, ahol a feleségek mindent el tudnak intézni a férjük helyett vagy az ő nevükben.

Mielőtt nagyon megsajnálta volna Francesco Gonzagát, akit több lány- és fiúgyermekkel is megajándékozott Isabella, kezébe kerültek a feleségnek informátorok, küldöttek, kémek által írt levelek. Az egyik beszámol arról, hogy miként jelent meg egy velencei ünnepségen Francesco Gonzaga és sógornője Lucrezia Borgia,¹⁰ — fehér ruhában mindketten —, hogyan táncoltak, sétáltak, lakomáztak és melyik palota, melyik részében, hogyan vonultak el. Valószínűleg ennek a levélnek az olvasásakor — szíve alatt egy következő gyer-

1519), aki Isabella d'Este ellentétéként is tekinthető.

Isabella apja ferrarai udvarában — abban a korban csak férfiaknak kijáró — kiváló és kivételes oktatást kapott,

műveltséget szerzett, sorsának alakításában és jó hírnevének megszerzésében ez segítette.

Lucrezia Borgia pedig teljesen kiszolgáltatott volt apja és fivére hatalmi érdekeinek, kegyetlenségének, szívétlenségének. Saját életébe szinte semmi beleszólása sem volt.

¹¹Férje halála után egy évvel, 1519-ben, Isabella áthelyezte studióját a Corte Vecchia földszintjére.

A San Giorgio palotában hét festmény volt, Lorenzo

Costa (2), Andrea Mantegna (3) és Correggio (2) alkotásai; a Corte Vecchiában az intarziák és a Mantegna által festett allegóriákat helyeztek el.

¹²Szerzőségét Johannes Ockeghemnek tulajdonítják, 1460 körül keletkezett, három szólamú vokális mű, szövege: „Prenez sur moi vostre exemple amoureux: / commencement d'amours est savoureux. / Et le moyen plain de paine et tristesse / et la fin est d'avoir plaisant maistresse, / mais au saillir sont les pas dangereux.”

meket hordva — nem igazán repeshetett Isabella. Persze ez a levelek tengerében csak egy csepp volt a dinasztia-építést szolgáló házasságtervekről, ékköves ajándékokról, gyógyírokról, illatszerekről, kelmékről, ruha-szabásmintákról, hajviseletről, hadseregek vonulásáról, békekötésről, győzedelmes bevonulásról és visszavonulásról, zenéről, kottákról, műtárgyak vételéről és elajándékozásáról, festmények megrendeléséről szólók mellett.

Megnézte a studiolókat is, ahol Isabella leveleinek nagy részét írta; a mantovai Castello San Giorgio tornyában berendezett első dolgozószobájának koncepcióját, festményeit, az írópadját és egész berendezését humanista tanácsadóinak segítségével gondolta ki, maga tervezte és irányította a megvalósítást.¹¹ A második grotta — barlang, ahogy dolgozószobáit nevezte — falain a legkülönbébb hangszereket, kottarészleteket vagy dalszöveg-feliratokat ábrázoló intarziák vannak, jelezve Isabella zene iránti kivételes vonzalmát, ami nemcsak abban nyilvánult meg, hogy maga is játszott húros hangszereken, hanem abban is, hogy zenekart is fenntartott a Gonzaga-udvarban. Az egyik falba épített szekrénykében — amelynek külső intarziakép-felületén a *Prenez sur moi*¹² dallama is megjelent — tartotta titkos leveles dobozát. Elképzelhető, hogy nem véletlenül választotta ezt a helyet a kis levélköteg számára. Ezeket a leveleket éveken át, különböző rendszerességgel kapta valakitől, aki valamilyen módon fontos lehetett a számára, de akiről soha, sehol nem tett említést. Sehol nem volt nyoma annak, hogy Isabella válaszolt volna ezekre a levelekre. Talán nem lett volna érdektelen felfejteni ezt az összefonódó kettős szálát, mégsem volt biztos abban, hogy ebben az irányban kell folytatnia a kutatást.

Akkor már tudta, hogy az intarziába foglalt kis dallam műfaját tekintve frottola,¹³ több énekhangra és általában lantra írt, az érzelmeket emfatikusan kifejező ének, amelyeket főként Isabella ösztönzésére és támogatásával szövegeztettek meg a mantovai udvarban és népszerűsítették a korabeli Európában. A kor egyik legkiválóbb zenésze és frottola-szerzője, Bartolomeo Tromboncino¹⁴ — aki, mint valamivel később Gesualdo¹⁵ is, szerelemfáltásból feleséget ölt — a mantovai udvar szolgálatában állt, és mind Isabella, mind Francesco kivételes támogatását élvezte. Számtalan olyan frottolát szerzett és mutatott be a marchesának, amely nemcsak megnyerte tetszését, hanem amelyet saját hangszerkísérettel maga is előadott. Érdekes azonban, hogy a *Prenez sur moi*, Isabella kedvenc dala mégsem Tromboncinótól származik.

Megpróbálta hozzáilleszteni a kis dal szomorúságát a pompához és a csodához, a meglehetősen sötét, árnyékokkal borított időszakokhoz, és egyre inkább úgy vélte, hogy a fény és az árnyék egy-szerre jellemezte Isabella életét. Amikor a szomorúság kerekedett felül benne, valószínűleg akkor keresette fel Osanna d'Andreasit,¹⁶ akinek — a források szerint — már gyermekkorában misztikus élményei voltak, és akitől nemcsak meghallgatást, feloldozást és ta-

¹³A frottola a madrigál elődje, de hatással volt a francia sanzonra is.

¹⁴Bartolomeo Tromboncino (1470–cc. 1535)

¹⁵Carlo Gesualdo (1560–1613) madrigálok zeneszerzője.

¹⁶(Áldott) Osanna Andreasi (1449–1505) dominikánus szerzetesnővér, fennmaradt 43 levele, amelyet Jerome Scolari, olivetói (reformált benedekrendi) szerzeteshez írt. Jerome Scolari idézi fel, hogy Osannával folytatott spirituális beszélgetéseiket gyakran megszakította Isabella látogatása, akit nem lehetett megvárakoztatni.

¹⁷hiúság

¹⁸Tiziano: *Isabella d'Este arcképe*, olaj, vászon, 102x64 cm, cca. 1534–1536, Kunsthistorisches Museum, Bécs; egyes források szerint Tizianót már eleve úgy instruálták Isabella udvarából, hogy idealizálva fesse meg a portrét.

¹⁹Guliano Romano: *Női arckép*, olaj, fa, 115,5x90,5 cm, cca. 1531, Royal Collection, Windsor, UK. Margherita Paleologo Isabella fiának, Federico Gonzagának volt a felesége.

nácsot várt, hanem imáit is kérte. Osannától negyvenhárom levél maradt fenn. Mennyi ez a tizenkétezerhez képest? Bár ez csak mennyiség, a számok egzaktsága, de nem a tények, a vágyak és a vonzalmak észlelésének többértelműsége.

Minderről az írás megvilágíthat egy-egy léttöredéket, fényt vet-het néhány eseményre, de hogy a valósághoz van-e, és melyik, mi-lyen valósághoz, kinek, kiknek a valóságához van köze, azt lehe-tetlen kideríteni. Mennyire más levelet kézzel írni, pecsétek mögé vagy borítékba zárni, így küldeni és kézbe kapni, átvenni, mint gép-pel gyorsan írt üzenetet kinyitni? Bizonyos, hogy a türelem, az idő, a várakozás egészen mást jelentett néhány száz éve, de akár még néhány évtizede is, mint most, amikor gondolataiban mindez visz-szatükröződik. Milyen izgalmas, néha még felzaklató is látni a kéz-írást, ahogy képet formál: írásképet. Ahogy (oda)tartozik valakihez az írásképe ugyanúgy, ahogyan az arcképe. De mennyire hű ez a kép? Kihez és mihez? A valóságos emberhez? Vagy ahhoz, akinek véljük? Vagy ahhoz, akinek hiszi magát?

[*vanitas*]¹⁷

„Triumphante diamante...”

Nagyon is lehetséges, hogy Tiziano is feltette ezeket a kérdéseket. Főként akkoriban, amikor azt a kérést — vagy parancsot? — kapta Isabella d'Estétől, hogy a róla készített portrét úgy kell átfestenie, hogy ráncai kevésbé legyenek láthatóak.¹⁸ Tiziano, aki a kortársak szerint maga is hiú ember volt, emberileg valószínűleg értette ezt a kérést, még ha festőként és művészként aligha érthetett is egyet vele. De a kérést teljesítette — láthatóan, hiszen a portrén nem lát-ható egyetlen Isabella-ránc sem, vagy negyven évvel fiatalabbnak mutatja, mint amennyi a készítés időpontjában volt, és a róla ké-szült képek közül talán a legjobb. Egymás mellé tette a portrék rep-rodukcióit: Giliano Romanóé kemény, kissé kesernyés arckifejezés-sel ábrázol egy nőt, akit vagy Isabella d'Esteként vagy Margherita Paleologóként azonosítanak.¹⁹ Ruhája alapján akár Isabella is le-hetne, de a kép valószínűleg a másik feltételezett nőt, Isabella egyik menyét ábrázolja, aki szintén a mantovai divatot követte. Leonardo da Vinci profilból készített rajzán²⁰ a fiatal Isabellát ismerte fel, akit szelídnek, de határozott, várakozó és tetterre kész tekintetűnek mu-tatott a képmás. Hasonlóan egy ismeretlen festőtől származó mi-niatúrán is, amelyen talán a szelídséget vélte hangsúlyozottabbnak. Medálokra vésett félprofilban ábrázolt portrék is fennmaradtak róla.²¹ Felvillant előtte egy egészalakos Isabella d'Este ábrázolás is Lorenzo Costa nagyméretű festményén,²² amely „az” udvart — fő-ként az idealizált udvart — ábrázolja, középpontjában éppen egy Isabellát koronázó angyallal. Ez a festmény az első studioi falainak egyikét díszítette. Az idealizálás talán itt érte el csúcspontját, a

²⁰Leonardo da Vinci:
Isabella d'Este arcképe,
vörös és fekete kréta,
fehér háttér, 61x46,5 cm,
cca. 1499–1500,
Louvre, Párizs.

²¹Például Gian Cristoforo
Romano 1499-ben
készített, drágakövekkel
díszített medálja.

²²Lorenzo Costa:
Isabella d'Este a Szeretet
Birodalmában, vászon,
165x198 cm, 1504–1506,
Louvre, Párizs.

²³Peter Paul Rubens:
Isabella d'Este arcképe,
vászon, 96x121 cm,
Kunsthistorisches
Museum, Bécs.

mesés, csodálatos, békében élő udvar: ahogy azt Isabella láttatni akarta; és ez sikerült is, hiszen ez és így maradt fenn, ezt látjuk ma is. De hol a kép igazsága? És hol Isabelláé? És merre a tényeké? És hová tehetné ő maga, aki nézi, látja és gondolja mindezt, a saját igazságát? Fennmaradt a Rubens által készített posthumus Isabella-portré²³ is, amely egy életteli, erőteljes nőalakot ábrázol, és inkább a festő stílusának jellemzői olvashatóak le róla, mintsem a — feltételezeten — valóságos Isabella-vonások. Eszébe villant az a már közhelyszerű megállapítás, hogy a megfigyelő hatással van a megfigyeltre, hogy a prekonceptió meghatározza a megtalálandó eredményt. Nem tud nem benn(e) lenni, teljes távolságot tartani, nem képes totálisan objektivizálni önmagát. Nem tudta nem észrevenni, hiszen szinte kiabált, hogy az alkotók mennyire belefestették magukat az arcképbe, még a másról készített portrékban is láthatjuk a stílusban megjelenő önarcképek utalásszerű lenyomatait.

Hihetetlennek tűnt, ahogy a különböző mesterektől származó Isabella-portrék számára azt mutatták, hogy mennyire rávetítjük saját elképzeléseinket, benyomásainkat, vélt tapasztalatainkat, találgozásainkat a másikra. A külsőségek, a ruha redői, színei, a csipkék, az ékszerek, a színek talán mutatják az úgynevezett valóságot, de egészében mindegyik portrén ott van az alkotó kezének és gondolatainak, érzéseinek lenyomata. De hogy lehetne, lehet-e utolérni azt a pillanatot, azokat a vonásokat, jeleket, amikor és amiben találkozik a képen vagy a képben az alkotó és a modell? Vajon nem az az arckép kerül-e inkább a képre, amit a festő lát, mintsem az, aki valójában az arc hordozója?

A festményeknél is — hasonlóan a levelek, az írás nyomaihoz — keresztezték egymást a titkos, a fontos és felfedhető, a nyilvánvaló és a megfejtésre váró, a mindennapi és a különleges tények és kérdések. Pontosabban: a tények kérdésessége vált a legkérdésesebbé. Például az, hogy vajon a portrézott hogyan viszonyul a róla készült képhez, elfogadja-e, elismeri-e a sajátjának, tetszik-e neki az a kép, amit róla festettek, és akarja-e, engedi-e, hogy mások is így lássák, átfestetheti-e a róla készült képet? Hogyan lehet valakiről, egy személyről, egy emberről, akárcsak az arcáról is valósághű képet alkotni? Vagy alig tudunk róla valamit, és így amiatt tűnik lehetetlennek; vagy annyi mindent tudunk róla, hogy a benyomások, tények teszik szinte lehetetlenné valóságos létének, lényegének megragadását. Hogyan lehet túllendülni belső, szubjektív, fragmentális megközelítéseken? Mozai darabkákból marad meg bennem a másik, és én is töredékekben élek benne — nem következtethetett másra, ide vezették Isabelláról megszerzett ismeretei. Az egész, a hiteles, a pontos megragadásához talán valami egészen más kell. Talán más nézőpont. Valaki másnak a szeme. Egy másik tekintet.

Hol lehet a kép hitelessége és hol az írás igazsága? És hol magáé az emberé? Isabella d'Este első levele kilenc éves korából maradt fenn, későbbi férjének (akkor még vőlegényének) és leendő apósá-

²⁴Vö. Deanna Schemek: *Isabella d'Este and the Properties of Persuasion*. In: *Women's Letters Across Europe, 1400–1700. Form and Persuasion*. (Edited by Jane Couchman and Ann Crabb.) Ashgate, 2005, 125–126.

²⁵Pietro Perugino: *A szerelem és a szemérem küzdelme* (*Lotta tra Amore e Castità*), tempera, vászon, 160x191 cm, 1503–1505, Louvre, Párizs (a *castità* szó további jelentései: tisztaság, szüziesség, önmegtartóztatás, erkölcsösség).

²⁶jókedv

²⁷Paride da Ceresara (1466–1532), Patrizio Tricasso néven erotikus szonetteket írt.

²⁸Pietro Bembo (1470–1547), Mario Equicola (1470–1525; 1505 körül írta a *Nec spe nec metu* (Sem remény, sem félelem) című művét, amelyben Isabella d'Estének ezt a kedvenc jelmondatát elemzi); Floriano Dolfo: *Lettere ai Gonzagi*. (Szerk. Marzia Minutellei.) Róma, 2002.

nak írta. A levél elegáns, aláírása kidolgozott, látszik, hogy írója nemcsak tanulta, hanem el is sajátította a levélírás művészetét.²⁴ De melyik, milyen lehet a hozzá tartozó portré? Összetartozik-e az arckép és a kézjegy? Melyik, milyen pillanatot rögzít? Vajon mennyi a képzelet, a vágy és a hatni akarás az írásban? Mennyi az önfeledt tetszés és mennyi az udvarlási szándék például Ariosto *Őrjöngő Lórántjában* Isabella d'Estéről? Milyen affekciókat, várakozásokat, diszpozíciót tükrözött éppen akkor? És miként nézzük, hogyan olvassuk most? A mindenkori mostban ezeket a képeket és írásokat. Mindehhez adódik még az anonim kis levélköteg, ami csak-csak nem hagyta nyugodni. *Et le moyen plain de paine et tristesse...* — futott át rajta, és az az érzése támadt, hogy amit tud, és ami tényszerűen kimutatható, mindaz csak felszín, és mellette, mögötte a vonzalmak és vágyak szintjén rejtőzködik valami fontosabb, lényegesebb is. Hogy Isabella külső képmásaival összefonódik a *prenez sur moi*, az idegen országból kapott levelek és a studiólók képeinek témái, különösen a Peruginótól megrendelt *A szerelem és a szemérem küzdelme*.²⁵ Megpróbált ismereteinek töredékeiből egész képet formálni.

*[titillatio]*²⁶

„Forte cosa è la speranza...”

Adaléknak tűnt csupán, hogy Peruginóhoz írt levele végén Isabella még azt is megemlíti ('nem átalja' megemlíteni), hogy mellékel egy kis rajzvázlatot arról, hogyan képzei el a festményt, és azt is az akkor már idős mester lelkére köti, hogy 'semmit nem tehet hozzá' az elképzeléshez, bárha szükségesnek véli esetleg 'elvenni, elvehet belőle'; itt talán a számtalan mellékfigura valamelyikére gondolhatott, mivel a négy főalak — Pallasz, Diana, Vénusz és Cupido — kötelező megfestéséhez ragaszkodott. A marchese persze nem egyedül találta ki a koncepciót — a (testi) szerelem és a(z) önmegtartóztató szemérem küzdelmét — hanem feltehetően humanista köréhez tartozók közül Paride da Ceresara²⁷ volt az, akivel megbeszélhette elképzeléseit az újabb festménnyel kapcsolatban. Szóba jöhet még Pietro Bembo és Mario Equicola is. Floriano Dolfo²⁸ is esetleg, de talán a legkevésbé. Nem maradt fenn Perugino válaszlevele, de ha fennmarad is, akkor sem tudhatnánk, hogy mit gondolt, amikor először olvasta ezt a szigorúan előíró megrendelőt, amelyben ráadásul még az is benne volt, hogy Mantegna modorában fesse meg a képet! A levél alapján egész tanulmány kerekedhetne a művészi szabadságról és megkötöttségről, futott át rajta. Ha akarná, megírhatná persze, de most nem ez a szándék vezette. Hanem valami más. Talán az, hogy utat vágjon az arcképek, a levelek, az érzelmek és a tények közötti hasonlóságok és eltérések érdekében.

Szeretett volna legalább ösvényre lelni, mert azt azért nem merte volna állítani, hogy az igazságot keresi. Mert milyen igazságot és

kiét? Isabelláét, aki elégedetlen volt a képpel, mert szerette volna, ha olajjal készül, nem temperával? Vagy mert nem találta meg benne Mantegna stílusát, akinek már két festménye díszítette studiójának falait, és egy hasonló harmadikat akart? Vagy a festő művészi és emberi igazságát, aki láthatóan a megrendelő kérését a lehető legpon-
tosabban betartotta anélkül, hogy rossz képet festett volna? Vagy a kép mottójául választott idézet — Phaedrára és Hyppolitra utaló — igazságát, amely arról akar meggyőzni, hogy ez a csata eldön-
hetetlen, mivel akár a szerelem győz, akár a szemérem, valójában egyik sem, és az érintettek sem nyerne?



A nagy méretű festmény a szerelem és a szemérem szimbolikus mitológus figurái jelennek meg nimfák, faunok és angyalok körében. Úgy tűnt számára, hogy Perugino azért festette légiesre a figurákat és a tájat is, hogy érzékeltethesse a képzelet realitás fölötti primátusát, de a megrendelő túlfutott és túlfűtött fantáziáját is ezzel a szel-
lősséggel próbálta visszafogni, mértékbe hozni-tartani. A kortársak és a szakirodalom egy része is a festő hanyatló korszaká-

hoz sorolja ezt a festményt, amit Vasari is megemlít, de ez nem volt teljesen meggyőző számára, még akkor sem, ha arra gondolt, hogy Firenzében az idő tájt más festészeti stílus jelent meg, és Michelangelo és Leonardo is ekkor alkották legnagyszerűbb műveiket. Talán mert nem tudott nem egyszerre gondolni a hihetetlenül részletes és szinte követelődő írásos megrendelésre, az elkészült festményre, és arra is, hogy Tiziano utolsó művét Perugino fejezte be; így jutott el oda, hogy észrevegye, Tiziano festménye, *Az égi és a földi szerelem*²⁹ témája hasonlít *A szerelem és a szemérem küzdelme* témájához; Tiziano azonban azon a képen szabadabban, sőt szabadon valósíthatta meg festői-képi elképzeléseit, mert nem kapott olyan hihetetlenül szigorúan betartandó előírást, mint Perugino, akinek bizonyára sikerült volna jobb megoldásokat találnia, ha hagyják. Még így is kiválóan 'oldotta meg a leckét', ahhoz képest is, hogy Isabella felháborodása miatt még az eredetileg meztelenre festett Vénuszt is fel kellett öltöztetnie. Megpróbálta végiggondolni (sikertelenül), mi lett volna és mi lenne Tiziano gyönyörű festményével, egész szimbolikájával-allegóriájával, ha fel kellett volna öltöztetnie a másik nőalakot is?

²⁹Tiziano Vecellio:
Az égi és a földi szerelem,
olaj, vászon, 118x279cm,
1515, Galleria Borghese,
Róma.



³⁰A festményen Merkur fellegekben siető figurája jelzi ezt az égi semmiben lebegést.

Mindezek mellett Perugino még a humorérzékét sem veszítette el, és az uralkodói szeszélyektől is távolságot tudott tartani. Ezt mutatja az a kis fricska, amit csak-csak sikerült elhelyeznie a képen. Legalábbis ez vált minél inkább meggyőződésévé, ahogy egyre többet nézte a festménynek azt a kis részletét, ami első pillantásra talán fel sem tűnik a sok küszködő, harcoló, szűrő, siető, libbenő-lebbenő, ugrándozó, szaladó alak között. Egy nyugodt tekintetű és statikus angyal a szinte csupasz fán. Átkarolja az ágat, és rendkívül komoly tekintettel nézi a földön, a vízen és a levegőben is zajló csatát, amely semmiképpen sem dőlhet el igazán, még ha Isabella szerint a szeméremnek kell(ene) is győznie. Perugino csak jelzésszerűen utal arra, hogy mi lehet a csata kimenetele, de a képen nem dönti el; ez is arra vall, hogy amennyire lehetett, titokban, de mégis érvényesítette a saját és a festészet nyelvéhez-jeleihez jobban illő megoldást. Ahogy a rejtőzködő levelek is őrzik titkukat. De mindez csak feltételezés, gondolta, mégsem tudta háttérbe szorítani, mert annyira szerette volna — bármilyen lehetetlennek is tűnt — összefüggésben látni az eseményeket, és ez által válaszokat találni kérdéseire. Amit az angyal lát, talán az, ami a festő szándéka is lehetett: kijózanítani és leszállítani a fellegekből.³⁰ A Perugino-kép a lélek viaskodását, küzdelmét tárgyasítja és vetíti ki: kívánság- és realitáshorizont egyaránt ott van a vásznon, ahogy a kis dal szövegében és dallamában is a viaskodás a lélek vonzalmai, szenvedélyei és szenvedései között és miattuk. Az emberben rejtőző megismerhetetlen és a kiszámíthatatlan azonban itt megállította. Összefutottak fejében az ismeretek szálai, de még inkább szívében az érzelmek gomolyagai, és megpróbált volna összefüggésekkel kitalálni ebből a többszörös labirintusból. Persze kitalálhat, ha kitalálta, hogyan, mégsem biztos, hisz mindez csak kitalálás. A kis dal utolsó sorai ismétlődtek a fejében: *mais au saillir sont les pas dangereux...* nem fájdalommentes belekeveredni, de a kifelé vezető út sem veszélytelen, nem is könnyű... nem is biztos, hogy lehetséges.

Végül nem tudta összefüggő képpé formálni a mozaikdarabokat. Elméje csak szétszóródott fragmentumokat őrzött meg: a szomorkás frottola, a rejtőzködő levelek, az allegorikus képek és el-lentmondásos portrék csak szigetekként bukkantak fel az ismeretek tengerében. De mintha ezt a fán üldögélő kis angyal nagyon jól tudná. Nem túl fentről, de nem is lentről szemléli az eseményeket. Vár és türelmes. Arca egy gyermeké és egy érett bölcsé egyszerre. Komoly a tekintete, sem mosoly, sem csintalanság, sem unalom nem suhan át rajta. Csoda, hogy így a képen maradhatott, és Isabella nem festtette át. Lehet, hogy üzenete van, és talán az, hogy a mulandóságban néha, egy-egy pillanatra egy angyal szemével és tekintetével próbáljunk meg egyszerre látni, elképzelni, érzékelni és hinni a megválaszolhatatlan kérdések hihetetlen megoldásaiban.

Rába György diákkori írása *Bessenyei Györgyről*

SZALAY LÁSZLÓ

1958-ban született Budapesten. Tanulmányait az ELTE BTK könyvtár-magyar szakán végezte.

A 2011. január 29-én — életének 87. évében — elhunyt Rába György első versét a Nyugat közölte 1941 augusztusában. A *Csaba nyomában* című költemény azonban nem az első Rába-mű, amely nyomtatásban megjelent: a szerző először irodalmi tanulmánnyal jelentkezett.

Rába György a budapesti Berzsényi Dániel Gimnáziumban végezte középiskolai tanulmányait. Tanára volt a jeles irodalmár, Vajthó László, aki 1930-ban útjára bocsátotta a „Magyar Irodalmi Ritkaságok” című könyvsorozatot. Ebben a sorozatban jeles magyar írók kiadatlan, avagy nehezen fellelhető művei jelentek meg középiskolai diákok közreműködésével. A szerkesztő kiemelten fontosnak tartotta Bessenyei György (1747–1811) kiadatlan munkáinak a megjelentetését, így került sor a „bihari remete” *Magyarországnak törvényes állása* című kései művének a kiadására is. A terjedelmes írás három részletben látott napvilágot, a második kötetet — amely a sorozat 56. számaként jelent meg — a Berzsényi Dániel Gimnázium VII. b. osztályának két tanulója, Rába György és Sedlmayer László rendezte sajtó alá 1941-ben az eredeti kézirat és annak másolata alapján. A kötet bevezető tanulmányának a szerzője Rába György.

A kiadványhoz a gimnázium igazgatója írt rövid előszót, amelynek végén ez a dátum áll: 1941. június 29. Az akkor 17 éves Rába György egyik öregkori, önéletrajzi elbeszéléséből tudjuk, hogy a költő ebben a hónapban kisebb botrányt okozott az iskolában: nem volt hajlandó előfizetni a leventeújságra, és ezt az elhatározását antimilitarista kiselőadás keretében hozta egyik tanára tudomására. A kamaszos szónoklatból „ügy” lett, de a renitens diák megúsza azzal, hogy magaviseletből szabályszerűt kapott, s a már nyomdában lévő gimnáziumi értesítő megfelelő helyeiről törölték a nevét. „Az értesítőben ott állt, az önképzőkör idézetversenyt rendezett, de a győztes névtelesen maradt, a képzőművészeti tanulmányra kiírt pályázatot is megnyerte valaki, ám személye ismeretlen. Ami pedig a kéziratból kiadott Bessenyei-értekezést illeti, dicsősége osztályunké, a VII. b-é, az egyik diák előszót is írt, de hogy kicsoda, azt sem fedte föl az értesítő” — olvassuk a *puska részei* című elbeszélésben.¹

A Bessenyei-kötetből nem törölték Rába György nevét. Talán azért, mert a szerény kiállítású könyvecske már korábban elhagyta a nyomdát. A Bessenyeiről rajzolt portré több mint egy 17 éves diák

¹Rába György:
Remények és csalódások.
Orpheusz, Budapest,
2000, 36.

iskolai dolgozata, irodalmi-filozófiai utalásai, jellegzetes szöfűzései, a „bihari remete” belső életének érzékletes rajza már az érett irodalmárt előlegzik.

Rába Györgyöt a rákoskeresztúri Újköztemetőben kísérték utolsó útjára barátai, tisztelői 2011. február 25-én — egy nappal Bessenyei György halálának 200. évfordulója után. A hetven évvel ezelőtti, kamaszkori dolgozat újbóli közzétételét tehát a mögöttünk hagyott Bessenyei-évforduló is indokolja.

RÁBA GYÖRGY

Bessenyei György

Megjelent Bessenyei György: *Magyarországnak törvényes állása*, II. „Magyar Irodalmi Ritkaságok, 56.” Szerkeszti Vajthó László. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1941, 5–10. A szöveget betűhíven közöljük.

Bessenyei György az idő mostoha gyermeke. Vannak, akiket kedvel e szeszélyes anya, arcát felfedi előttünk, másokat bujtat, homályba rejt, talán csak századok multán kerülnek az emberi szem látókörébe. Bessenyeiről joggal mondhattuk még néhány évvel ezelőtt is, amit Klopstock-ról Goethe: mindenki dicséri, de senki sem olvassa. Ma már rátalálunk szövevényes eszméi, tervei között az útjelzőkre, tiltakozik vagy helyesel a lelke a szerint, hogy az értelem kedves vagy ellenszenves gondolattal foglalkozik. Mint a gyerek, aki cse-resznyeropogtatás közben hol kukacosra, hol mézédessre bukkan.

Egyéniségére a „növendék” jelző illik legjobban. Mások véleménye erősen befolyásolja kiegyensúlyozatlan lelkivilágát. Amikor bekerül a bécsi társaságokba, még nincs műveltsége, darabos és parlagi, a finom dámák és urak ismeretei leverő hatással vannak rá. Tizenegy éven át tanul, hogy a bántó szellemi egyenlőtlenséget eltüntethesse. De nemcsak a múltó jelenségekkel szemben tekintélytiszteelő, műveiben is csupán olyan állásfoglalást követ, amelynek nemesrozsdaja biztosítja a harcálláságot. Egyéni szempontokat ritkán és akkor is félve vet fel. Fájdalmas óvatosságát maga is érzi és mintegy önmagát nyugtatva beszél a „józan okosság”-ról. Leginkább Voltaire-t tiszteli. A magyar irodalomnak vannak ilyen ösztönzői Jacobus de Voragine-től Erasmuson át Baudelaire-ig, akiknek buzdító hatása nemzedékekre terjed. Voltaire sziporkázó szelleme sem csak a híres testőr-író hódította meg. A terézianus, de különösen a jozefinista magyarság rajong érte.

Eckhardt Sándor szerint a felvilágosodás Magyarországon általában mint ideális eszmeközlés hatott.¹ Bessenyei is csak belátással hajlik a felvilágosodás eszméihez, teljesen sohasem azonosul jellegzetes sajtóságvával, az értelem korlátlan lehetőségein érzett lelkesedéssel. Francis Bacon óta a hit helyét a haladás foglalja el: számára csak változás van, az emberi értelmet nem tartja képesnek metafizikai problémák megoldására. Az eszmék hordozója az ember, az embertől pedig Bessenyei nem sok jót vár. „Tudd meg hát, hogy az Isten örökké

¹Eckhardt Sándor:
*A francia forradalom
eszméi Magyarországon,*
1922.

²A szenzualizmus John Locke (1632–1704) angol filozófus nevéhez fűződik.

Elmélete szerint az értelmet az érzéki tapasztalás tölti meg tartalommal. Non est in intellectu, quod non fuerit in sensu.

³Robinet: *De la nature*, 1761.

egy igazság, egy törvény megmarad és csak az emberek oszolhatnak sok törvényre, igazságtalanságra s bolondságra” — mondja *A törvénynek útja*-ban. Mi sem áll távolabb a szenzualista Bessenyeitől, mint Voltaire biztonsága, könnyedsége, kedélyének parttalan áradása.² Számára Voltaire a nagyok nagyja, csúcs, azonban tépelődő, északi lélekének soha el nem érhető. A ferney-i remete magánya udvari élet, Bessenyei udvari élete is magány. Ferney-t és Pusztakovácsit nemcsak a mappán választja el számtalan mérföld egymástól.

A rengeteg problémát nem tudja minden visszahatás nélkül feldolgozni. Elveszti a talajt lába alól, semerre sem talál kivezető utat. Átfogó szemléletekben igyekszik megkapaszkodni, így a természeti harmónia herakleitosi elvében, amit Robinettől tanul.³ A természetben a jó és a rossz egyaránt szükséges, mert egyensúlyban tartják egymást. Az angyalok hitelét is az ördögök biztosítják. A természet bölcsességéről *Az embernek próbájá*-ban tesz tanúságot:

*Ellenkezesekbe ismértetik minden;
Ezek indultak-meg az örökös renden.
Ha egész Világunk tsak feketét mutat,
Hol leljük a' kies zöldségekhez utat?
Ha soha szomorú napot nem érhetünk,
A' nyájas időkbe hogy gyönyörködhetünk?
Hová lesz a' szépség, ha a sunda el-vész?
Édes sebek nélkül a' szerelem mit tész?
Tsudálatos rendi a' külömbségeknek,
Melly nagy ajándéka lettél az egeknek!*

Van Bessenyeiben valami platoni erejű lelkesedés az emberi rend, a harmónia ideája iránt. Tűzön-vizen át próbál közelébe férkőzni, hogy új lángablóként a halandók körébe hozza. Nem az embereket akarja boldogítani, hanem az igazság utáni vágy, a régi görög hasonlattal élve, kígyómarásként beveszi magát a vérebe és egész testét előnti. Nem baj, hogy ő maga közben elkopik, megvénül, csak a tiszta harmónia megvalósulhasson! Mikép lehet az, hogy az emberiség annyi ezer esztendő után sem tudta elérni? Ezt kutatja a vallás, történelem, bölcelet, erkölcs sűrű vadonában, a kozmosz földi észszel felérhető vonatkozásaiban, míg egyre jobban belebonyolódik problémáiba és a magány lassan és végkép rázárja ajtaját. Bessenyei a csodálatos utazó, aki eltéved és elvesz a világűrben. Pusztakovácsi remeteségében érzi közelegni a halál angyalait, de még ott is félig holtan, elfeledve kisgyerekekkel bajlódik. Nem a köznapi ember-szeretet, hanem a földi tökéletesség utáni kívánság nyilvánul meg ebben. A szinte emberfeletti Platon mondatja egyik dialógusában, úgy hiszem, a Gorgiasban: jobb igazságtalanságot elszenvedni, mint elkövetni. Csak ehhez a magasztos vaksághoz tudom hasonlítani a nagy magányos olthatatlan szomját, mely céljában személytelen és így a legtisztább, az igaz, az emberi rend után.

Platon még Szicíliában sem tudta megvalósítani eszményét, Bessenyei is tudja, hogy felhőket hajszol. Az ember magatartása a természettel szemben mindig romboló. A világ jól van, ahogy van — még ez a kijelentés is káros lehetőségeket hordozhat magában, Bessenyei „hidegedő vérrrel” azt mondja, a világ úgy van, ahogy van. A természet legyen egyetlen vezetőnk. „Egy Természet szerint igen szép, fejér, és piros asszony eszetlen lenne, ha ortzáját festené, hogy szép legyen; de ha nem szép s festi magát, úgy sincs esze” — véli a *Holmi*-ban.

Aki szüntelen elvont eszmékkal bíbelődik, égi dolgok körében él, az nem találja helyét a földön, minduntalan beleütközik a valóság szegleteibe. Minden filozófus, író és művész egy-egy Don Quichote, fenséges és nevetséges egyszerre. Válaszút van itt: vagy az ég vagy a föld felé. Amint Bessenyei mindinkább az ég felé fordul, cserben hagyja a valóság. Amikor visszatér az égből, amely nem tárta fel neki titkait, idegen már, a való nem ismeri meg többé. Két korszakát Tarimenes és Kantakuci jellemzik. Bécsben műveltsége még erősen hiányos, de barátság és szerelem verőfényében éli napjait; Biharban már egyedül intellektuális problémák érdeklik, de gyötrő kérdéseire nem tud választ kapni. A *Tarimenes utazása*-beli Kantakuci, a tanyasi filozófus leírása tükrözi alkonyuló életét: „Sem kötelezni, sem köteleztetni nem akart; hidegvérrel nézte az emberi dolgokat, kit-kit meghagyván értelmében, mivel látta, hogy ez mindegy. Egyáltalában való igazságot az embernek állapotára nézve nem látott sehol gyakorlásban lenni, hanem csak szerzett törvényeket, szokásokat. A csupa természetben pedig tapasztalta, hogy minden igazság csak erőben határozott meg. Így végre ezeken fennhagyván, csak ült, szédelgett e világban, mivel utolsó órája előtt meg nem halhatott.”⁴

⁴Tanulmányomhoz a következő munkákat vettem figyelembe: Pintér Jenő: *A magyar irodalom története*. — Beöthy Zsolt: *A magyar széppróza története*, 1887. — Eckhardt Sándor: *Bessenyei és a francia gondolat*. E. Ph. K. 1919–22. — Eckhardt Sándor: *A francia forradalom eszméi Magyarországon*, 1922. — Halász Gábor: *A bihari remete*. Nyugat, 1936.

VILLÁNYI LÁSZLÓ

Egyetlen arc

Fernando Pessoa-nak

*Éjnek évadján vagy fények mögé rejtőzve,
járásként egyik életből a másikba,
engedelmeskedve a félelemnek, követheti
a költészet játékos parancsát, de reggelente
csak saját haját moshatja meg, egyetlen
arcot borotválhat, végtelen ideig
csak ő várakozik a kórház folyosóján,
míg szerelme szívébe fölvezetik a katéttert.*

Közvetítők

Sulyok Elemérnek

*Nem készült a rossz eljövételére, nem volt hajlandó
gyötrődni, mi lesz, ha nem csak ujjába költözik
a fájdalom, nem túlozta el az átvirrasztott éjszakai
órák, a reggeli és esti gyógyszerek jelentőségét.
Ugyanakkor nem volt kétsége afelől, hogy nap mint
nap kaphat üzenetet, attól is, aki erről mit se tud,
folyton várakozott, ne érje váratlanul a találkozás,
ha megérkezik, időben ismerje fel az angyal tekintetét.*

GYÖRFFY ÁKOS

A hegyi füzetből

2011. június 6.

1976-ban született. Költő.
Legutóbbi írását 2011. 6.
számunkban közöltük.

Megkezdem ezt a füzetet. Borult az ég, a Csömöle-völgyben őzek ugatnak. Itt, az elhagyott házban mindig csak a reggelek. Reggel hét és kilenc között mindig. Az enyhe feszültség bennem amiatt, hogy nem lehetnék itt, hogy nem szabadna itt lennem, mert nem az *enyém* a ház. Nem tudom, kié, üresen állt, feltörték, megtaláltam, kitakarítottam, és olykor feljárok ide valamiért. Miért. Azért kezdek írni ebbe az ismeretlen tulajdonos által itt hagyott, világoskék fedelű füzetbe, hogy megpróbáljak rájönni arra, mit keresek itt. És ezzel együtt persze arra is, miért kerestem egész életemben az ehhez hasonló helyeket. Egy asztal, két szék, vaskályha, egy földre terített matrac. Gyertyák, petróleumlámpa. Az eresz alá kiraktam egy hordót, hogy legyen vizem, ha itt vagyok. De csak keveset vagyok itt. Illetve nagyon is sokat. Van egy életem, amit itt élek. Ez a ház az elképzelt életem egyik helyszíne. A ház nem felel meg mindazon szigorú feltételeknek, amelyeket a képzeletem évek alatt, már-már kényszeresen dolgozott ki. Inkább völgyben kellene lennie, bükkök alatt, nem pedig dombtetőn. Inkább rönkháznak kellene lennie, nem pedig ilyen lábakon álló típusfaháznak. Egyszóval nem tökéletes, de amikor felfedeztem, mégis tudtam, hogy ez lehet az. Egy meditációs objektum, amihez majd mindig visszatér a képzeletem.

2011. június 13.

A hordó tele vízzel, ennek valamiért megörültem, bár nem tudom, miért. Gyerekkoromban is szerettem az eresz alatti vizeshordókat. A szúnyoglárvák mozgása, a különös fények a hordó alján. Egy hordónyi víz titokzatos élete. A falra egy régi Börzsöny-térképet szögelttem fel, hogy előttem legyen a vidék domborzata, lássam egyben a hegyek elrendezését. Az ablakpárkányra lepke szállt, de csak addig volt ott, ameddig ezt a mondatot leírtam. Egy mondatnyi lepke. A kora reggelek áldása. Megnyugtat, hogy minden reggel nyitva van hagyva. Egy újabb lehetőség valamire, ami aztán általában beváltatlanul marad. Az egyetlen, ami reményt adhat, hogy határozottan érzek a lényem mélyebb struktúráiban valamit, amit nem piszkolhat be semmiféle gyarlóságom. Ez a mélyebb tisztaság viszont mintha már nem is hozzám tartozna. Ami bennem egyedül tiszta, az nem én vagyok.

2011. június 19.

Erős szél. Szomorúság, vagy szorongás inkább. A legnagyobb baj, hogy a különféle érzelmi állapotok uralkodnak rajtam. Azt tesznek velem, amit akarnak. A félelem attól, hogy az életem megoldatlanul marad. Harmincöt évesen arra kell gondolnom, hogy az életem fele eltelt. Valaki egyszer a tenyeremből jósolt, és azt mondta, olyan hosszú életem lesz, hogy a végét már unni fogom. Az unalom már most jelen van, nem is az unalom, talán inkább a hiábavalóság érzése. Mintha minden helyzet és játszma régtől fogva ismerős lenne, még akkor is, ha újra és újra elbukom ezeket a helyzeteket és ezeket a játszmákat. Érdektelen. Az életem egyenes következménye vagyok. A mulasztások. Mennyi mulasztás. Az életem jó része rejtőzködéssel telt. A többé-kevésbé folyamatos szorongás harmincöt éve. Honnan is tudhatnám, ki vagyok, amikor jóformán csak a szorongást ismerem, a lehatároltságot és a menekülést. Néhány kivételes pillanattól eltekintve nem is éltem. Nem mintha különleges állapot lenne. A legtöbbször ugyanígy vannak ezzel. A végtelen vállalása, amit C. G. Jung emlegetett oly sokszor. Vállalod-e a végtelent. Szinte soha nem vállaltam. Gyávaság és óvatosság. Ez a ház, mint egy fiktív élet helyszíne. Ez az erdő itt körül, mint egy fiktív élet grandiózus színpada. Az egész elképzelt életem ebben a zárt erdőtömbben, amit Börzsönynek hívnak. A Börzsöny, mint egy nemlétező élet helyszíne.

2011. július 3.

Mintha október lenne, a házban tizenkét fok, szitál az eső. Ha befűtenék, az ősz mélyére taszítanám magam. A ház önkéntes foglya lettem, a házba és a ház köré zsúfolt szellemvilágomé. Mintha szél-

csengőt hallanék. Az előbb pedig mintha harangot hallottam volna. A szél zenéje. Tompa, fehér fény mindenütt.

2011. július 18.

Vadméhek rajzanak a ház melletti réten. Kakukkfű illatát fújja be a szél az ablakon. Esni kezdett. Az elmúlt hetek sűrűsége utáni űr. Vidékek, szavak. Régóta szerettem volna esőben lenni itt, és most, hogy odakint végre esik, szinte nem is érdekel. Mire ezt leírtam, már el is állt. Hiányzik valami. A hiány reménytelen körbejárása. Kiszolgáltatva lenni a saját magamról való tudatlanságnak. Végző soron mindegy, mit gondolok, mert nem tartja össze semmi ezeket a gondolatokat. Feltevések, elfogultságok, vakság. Milyen könnyen válik nyomasztóvá ez a környezet. Milyen sokszor vált nyomasztóvá az erdő az elmúlt években. A néma, üres erdők, a hegyek közömbössége. A csend elviselésére való képtelenség. Holott azt beszélem be magamnak, hogy épp ezt a csendet kerestem mindig. Csakhogy mindig kívül, kívül kutattam utána, ezekben az erdőkben és ezekben a hegyekben, néha más, távoli erdőkben. De hiába. Hiába vesz körül elemi, időtlen csend, ami persze nem az, sokkal inkább folyamatos zsongás és hullámozás, hiába mindez, ha közben a lélek sebzett és zavarodott, kétségbeesett és türelmetlen. Csak hiányokat érzékel, vágyódik valami után, kutat szünet nélkül. Íme, itt vagy, ezt akartad. És azonnal a szorongás. Ritka, kegyelmi pillanatoktól eltekintve mindig ez a vége. Így válik egy dombtető elviselhetetlenné, miközben folyamatosan vonz. Így válik az örület terepévé, miközben a tisztánlátás rejtett helyszíne lehetne.

2011. augusztus 22.

Valaki járt itt. Eltűnt az ásó, néhány gyertya és a létra. Végül is nyitva áll a ház, az jön be, aki akar. Mégis mintha betörték volna. A birtoklás vágyát a minimálisra csökkenteni. Nem az enyém, nem, semmi sem az enyém.

2011. szeptember 4.

A nyár utolsó mozdulatai. Várom az illatokkal teli ködöt, a kietlenséget. Hogy befűtsek és nézzem a tölgyek csupasz ágai között kígyózó füstöt. Hogy befejezzem végre ezt a füzetet, holott még el sem kezdtem igazán. Az életem tudatküszöbe alatti folytonos mozgólódás. Mint amikor a forró gőz emelgeti a fedőt.

BODNÁR DÁNIEL

Győrffy Ákossal

Győrffy Ákos (1976) Gérecz Attila-, Sziveri János- és Artisjus-díjas költő. Vácott született, Nagymaroson nőtt fel, Börzsönyligeten él. Korábban mozgássérült gyerekekkel foglalkozott, jelenleg Budapesten a VIII. kerületben egy hajléktalanszállón dolgozik szociális munkásként. Eddig megjelent verseskötetei: A Csóványos északi oldala (2000), Akutagava noteszéből (2004), Nem mozdul (2007), Havazás Amiens-ben (2010).

Magyarországon rengeteg gyermek ír verseket, mégsem lesz belőlük költő. Ön később kezdte — hogyan emlékszik első kísérleteire?

Tizenöt-tizenhat éves lehettem, középiskolába jártam, amikor elkezdtem írni. A táskámban mindig velem volt egy spirálfüzet, amelybe lejegyeztem mindent, ami az eszembe jutott. Folyamatosan teltek meg ezek a füzetek, különösen a kezdetekben. Első verseim aztán 1996 májusában jelentek meg, a Magyar Napló közölte őket. Az első megjelenés felejthetetlen pillanatára mindig emlékszik az ember. Éppen Budapesten voltam, amikor megvettem a folyóiratot, benne három versemmel. Később nem tapasztalt, nagy élmény volt.

Egyik értelmezője szerint az ön számára a költészet élet-halál kérdése. Ön is így érzi ezt?

Ez így talán nem igaz. Nem hiszem, hogy az életem minősége azon múlna, hogy írok-e vagy sem. Hullámokban írok. Van, amikor szinte folyamatosan, utána viszont hosszú ideig egyáltalán nem. Előfordul, hogy hónapokig nem, és egyáltalán nem érzem ilyenkor, hogy az életemben beállna valamilyen törés. Egyre inkább azt érzem, hogy a költészet léte vagy nemléte nem meghatározó az életemben, tehát ha esetleg egy idő után nem éreznék többé késztetést az írásra, akkor sem hiszem, hogy mély depresszióba zuhannék emiatt, és teljesen értelmetlennek találnám az életemet. Az tehát, hogy a költészet élet-halál kérdése lenne a számomra, így nem pontos. Abban az értelemben talán igen, hogy ha viszont írok éppen, akkor a verseimet vagy a prózai írásaimat olyan érvénnyel és súllyal igyekszem megalkotni, hogy azok fejezzenek ki valami lényegeset a világról, segítsenek közelebb jutni ittlétem rejtélyének megfejtéséhez, ha ez lehetséges egyáltalán. Ezen kívül engem más nem érdekel költőként.

A Duna-Börzsöny térsége szinte szakrális hely az ön számára, a víz, az erdők, a hegység, egyáltalán a természet. Menekülési útvonal ez vagy a megnyugvás helyszíne?

Az, hogy annyira kötődöm a Dunához, a Börzsönyhöz, nyilván abból adódik, hogy ott nőttem fel. A szüleim háza a Duna-parttól alig ötven méterre van. Életem legkorábbi emlékei is a vízparthoz és a hegyek látványához kötődnek. Az egész gyerekkoromat mélyen meghatározta ez a lenyűgöző táj, a vizek, a Duna, az erdők és a hegyek, amelyek valamelyest még őrzik azt az állapotukat, amilyenek évszázadokkal ezelőtt lehettek. Maga a Börzsöny-hegység az ország legnagyobb, összefüggő, ember által nem lakott területe. A szó klasszikus értelmében az egyetlen rengeteg ebben az ország-

ban, ahová ha az ember beleveszik hajnalban, vándorolhat másnap hajnalig, anélkül, hogy bárkivel is találkozna. Erdő mindenütt. Hogy ez mennyire menekülés és megnyugvás? Eleinte talán volt e tájjal való kapcsolatomnak ilyen fázisa, pontosabban egyfajta erős késztetés a tájban való felszívódásra. Ez a vágy azonban inkább a kamaszkoromat és a kora ifjúságomat határozta meg erősen. S hogy mi elől menekültem? Arra vágytam, hogy egyedül legyek a természettel, a lelkemmel. Elég introvertált ember vagyok, aminek néha a körülöttem élők isszák meg a levét. Ez valamiképpen oldódik az évek múlásával, bár alapvetően az maradtam, aki voltam, csak mások lettek a hangsúlyok talán. Az egyedüllétre való vágy mindig nagyon erős volt bennem. Ezzel együtt azonban arra is vágytam, hogy együtt legyek másokkal. De csak nagyon nehezen találtam rá azokra a barátokra, emberekre, akikkel az együttlétet intenzíven és hosszabb távon elképzelhetőnek tartottam. Néha-néha még mindig előtör belőlem, hogy meneküljek az erdőkbe, a hegyekbe, de már korántsem azzal az erővel, mint régebben. Megvan még bennem az eltűnés vágya, de már nem a korábbi sötét érzelmi színezettel, hanem inkább valamiféle feloldódásra való vágyakozásként, hogy csak egy mohás kő legyek valamelyik árnyas horhos mélyén. Az a depresszió már nincs meg bennem, ami sokáig hű társam volt, inkább egyfajta melankóliává ülededett bennem ez az egész. Mint egy szerelem, amelynek nincs valódi tárgya, hacsak nem egy másik világban.

Versei, úgy érzem, mintha egyfajta zárándoklatról is szólnának, mintha a transzcendenssel szeretne valamiképp kapcsolatba kerülni így, hegyi, erdei barangolásai közben.

Akutagava noteszéből című kötetének címe utalás a világirodalom egyik jelentős alakjára, a japán Akutagava Rjúnoszukéra, aki egész életében súlyos szorongásokkal küzdött, s amelyek végül győzedelmeskedtek felette, hiszen fiatalon, 35 évesen öngyilkos lett. Az ön szorongásait

Biztos, hogy van ennek egy ilyen vonatkozása is. Sőt, leginkább ez a vonatkozása a domináns. Elsősorban önmagamban zárándokoltam, amihez a természeti környezet biztosította a leghatékonyabb feltételeket. Kezdetől fogva érdekelték azok az alapvető emberi kérdések, amelyekkel a többség, úgy tűnik, nem akar foglalkozni — mert kényelmetlen, s a megválaszolása, egyáltalán, a végiggondolása erőfeszítést igényel —, vagyis hogy miért létezünk, hogy kerülök ide, honnan, hová, miért?

Akutagava életútja zsákutcába torkollott, bár alaposabban meg kellene ezt vizsgálni, hogy valóban zsákutca volt-e, vagy sem. A szorongásaim összefüggnek azzal, amit korábban említettem, hogy alapvetően introvertált lény vagyok, és már egészen korai gyermekéveimre jellemző volt az az állapot, amiről nagyon szépen ír Élmény című rövid esszéjében Rilke: mintha valami átlátszó, de átláthatatlan fal feszülne körülöttem és az úgynevezett külvilág közzött. Amit egyrészt önmagamból teremtettem elő, másrészt viszont mintha mégsem. Mintha már ezzel a fallal együtt érkeztem volna ide, amire az ittlétem csak ráerősített. Ez a bizonytalan állapot pedig óhatatlanul feszültségeket idéz elő, hiszen az ember egyedül van, de vágyik is valamiféle együttlétre, ám az ilyen alkat nagyon nehezen bukkan rá a megfelelő emberekre, mivel viszonylag kevés olyan

mik okozzák, s hogyan próbálja ezeket oldani?

ember van, aki hasonlóan érez. Ha pedig mégis, akkor a többség szégyelli, elrejtí magában, nem beszél róla. Ez az állandóan meglévő feszültség az évek múlásával egyre erősebbé válik, főleg a serdülőkorban és az azt követő életszakaszban. Az az alapvető szorongásélmény, amit ebben a verseskötetemben megpróbáltam körbejárni, ebből fakad. Amikor először olvastam Akutagava írásait, megrendítettek, olyan dolgokat láttam bennük, amelyek engem is már a kezdetektől mélyen érintenek. Ezért állítottam össze ezt a fiktív Akutagava-könyvet, mintha én lennék ő, és ő lennék én. Valamilyen átjárhatóságot próbáltam létrehozni kettőnk között. A szorongás univerzális probléma, nem az individuumhoz van kötve, hanem általános emberi állapot. Akutagava nem tudott a szorongásaival megbirkózni. Azt, hogy én képes leszek-e erre, nem tudom, de reménykedem.

Szorongásaink folyamatosan visszatérnek az életünkben, ahogy ön is írja: „A szorongás aztán abból táplálkozik, hogy világossá válik: nem lehet elbújni. Ha nem, akkor viszont mi más lehetne.” Mi lehet mégis ebből a kiút? Ahogy említette: megvan az esély arra, hogy legyőzze a szorongásait...

A szorongások valóban visszatérnek az életünkben, de alkat kérdése is, hogy az ember mennyire ragad bele a szorongásaiba, mennyire hagyja, hogy ez az örvény beszippantsa. Olyan állapot ez, ami egyszerre áldás és átok. Egyrészt olyan érzékenységgel jár együtt, ami elvezethet például az írásig, másrészt viszont kiszolgáltatottá is teszi az embert. Ha nem tudjuk megőrizni az egyensúlyt, és a kiszolgáltatottságunk eluralkodik az érzékenységünk fölött, akkor előbb-utóbb óhatatlanul az összeomlás következik. Akutagava esetében valami ilyesmi történhetett, ahogy még oly sokaknál. Én az utóbbi években érzek egy kialakulóban lévő egyensúlyi állapotot, ami jó esetben arra utal, hogy ez a kiszolgáltatottság nem lesz úrrá rajtam jóvátehetetlenül. Nyilván összefügg ez azzal is, hogy megnősültem, van egy hároméves kisfiam. A gyermekem megérkezése felvetett olyan kérdéseket, amelyekre választ kell adnom. Az apa szerep meg kell hogy erősítse az embert abban, hogy ne hagyja, hogy a szorongásai fölébe kerekedjenek, mert egyszerűen nem engedheti meg magának, hogy összeomoljon. Hiszen föl kell nevelnem a kisfiamat, felelős vagyok érte.

A Védőbeszéd című versében írja: „Van még két vagy három életem ezen kívül, amiből most beszélek ki. (...) Hogy ezt az életemet kénytelen vagyok valóságnak tekinteni, míg azokat fantáziának, csak a saját gyengeségem jele.” Ez engem bizonyos buddhista, illetve a platóni tanokra emlékeztet.

Adódik a kérdés, hogy az ember miért épp azt az életet éli, amit, hiszen élhetne számtalan más életet is. Miért éppen ezt? Nagyon sokféle életben el tudom képzelni magam, és bizonyos mértékig azokban is élek, ahogy ebben a versben utaltam rá. Az ember párhuzamosan él egymás mellett sok életet. Az egyik az, ami fizikailag is tetten érhető, amit az úgynevezett valóságban is a sajátjaként él meg. Emellett azonban a képzeletvilágában is él, ez a belső élet, ami sok minden másra is kiterjed. Hamvas Béla írja *Kierkegaard Szicíliában* című esszéjében, hogy az ember nem tudja átúszni az óceánt, mert ha át is úszná, azt csak egyetlen szűk sávban tudná megtenni, de körülötte az óceán mérhetetlen nagy része átúszatlan maradna. Valami ilyesmiről van szó. Csupán a konkrétan megfogható életünkkel az élet valódi, hatalmas kiterjedése ismeretlen marad. Ezért az ember — már akit foglalkoztat az anyagin túli világ

tet, de eszembe jutnak Tarkovszkij, Buñuel filmjei is: álom, képzelet, valóság egymásba olvadása, szinte kibozgathatatlanul...

is — megpróbálja minél szélesebben átúszni az óceánt, amennyire csak lehetséges. Az ideális az lenne, ha egyszer az egész óceánt átúsznánk. Voltak az emberiség nagy történetében olyanok, akikről el tudom képzelni, hogy meg tudták tenni. Lao-ce, Eckhart mester, Assisi Szent Ferenc átúszta az egész óceánt. Erről van szó, az élet minél intenzívebb megragadásáról. Ezt meg lehet tenni ebben az egy életben is, de csak nagyon kevesen törekednek rá. Átjárás van a szabad akarat és az eleve elrendelés között. Mi az, aminek meg kell történnie, illetve milyen lehetőségei vannak az embernek arra, hogy saját maga alakítsa, irányítsa az életét? Egyrészt mintha csak minimális lehetőségei lennének, másrészt viszont szinte minden az egyéne múlik. Hajlandó-e egy konkrétan neki szóló meghívásnak megfelelni, vagy nem? Itt megint csak Hamvas jut eszembe, aki azt írja valahol: az angyal mindenki életében egyszer megjelenik. Inentől kezdve az a kérdés, hajlandóak vagyunk-e ezt az angyalt észrevenni, egyáltalán, meghallgatni, hogy milyen hírrel érkezett, vagy egyszerűen úgy teszünk, mintha nem vettük volna észre, és hagyjuk, hogy eltűnjön előlünk. Bizonyos esetekben ez egyszerűbb megoldásnak látszik, mert — ahogy Rilke is írta — iszonyú minden angyal. Az angyal iszonyúsága talán abban áll, hogy olyan kérdéseket tesz fel a számunkra, melyeket nem szívesen hallgatunk meg, mert az életünkre vonatkozó legalapvetőbb, legmélyebb problémáinkra világítanak rá. Mert nem afelől érdeklődik az angyal, hogy hány cukorral kérjük reggel a kávé. Az angyal szembesít bennünket önmagunkkal, ezt pedig nem szívesen vesszük, inkább úgy teszünk, mintha meg sem hallanánk őt. Ez az eleve elrendelés és a szabad akarat közötti állapot feszültsége, hogy hallgatunk-e és válaszolunk-e az angyal hívó szavára, vagy sem. Ez talán életünk leg-sorsdöntőbb pontja. Ha az ember nem hallgat az angyalra, tehetetlenül sodródni kezd, és végigél egy olyan életet, ami valójában nem is élet, hanem csak a körülményeknek és a kényszereknek valami-féle zűrzavaros masszája. Mi értelme lehet egy olyan életnek, ami nem is az enyém?

A völgy emlékei III. című versében egy meggyalázott lány iszonyú öngyilkosságát írja le, miközben megfogalmazza: „Vagy elpusztítanak az élet-hazugságaink, vagy megmaradunk a leg-kevésebb szánalmas hazugságainkban.” Hazugságaink nélkül képtelenség lenne élni?

Nem gondolom így, noha az látszik általános életgyakorlatnak, hogy az ember igyekszik a hazugságait mások számára érthetővé és indokolttá tenni. Nem hiszem, hogy ez bármire megoldás lehet. Arra gondolok inkább, hogy az ember annyira kifinomult technikáját fejleszti ki az önmagáról való hazugságoknak, hogy önmagát is meggyőzi arról, hogy ez miért jó, miért kell ennek így lennie. Kitalál mindenféle, ártatlanabbnak látszó hazugságokat a súlyosabb hazugságok helyett, hogy azokat majd kiváltja ezekkel. S aztán ezeket megindokolja egész életében önmaga és a környezete számára. Nem gondolom, hogy az ember képtelen leélni az életét hazugságok nélkül. Ez ugyan embertelenül nehéz, és össze is függ az angyali elhívással, hisz az angyal elvárja tőlünk, hogy hámozzuk le magunkról a hazugságainkat.

Verseit olvasva eszembe jut Thomas Merton és Pilinszky János. Az előbbiről az, hogyan lehetséges a csend erejével eljutni Istenhez. Mennyire érzi költői rokonainak őket?

Ön szerint miért félünk annyira a csendtől? Ha két vagy több ember összejön, elképzelhetetlen már, hogy huzamosabb ideig hallgassanak...

Az arkádiai kör című esszéjében arról elmélkedik, hogy az arkádiai világ „Legyen bár alig talpalatnyi, sokkal erősebb, mint az őt eltüntetni vágyó világ”. Ez számomra egy fordított Lucifer-motívum — Madách Tragédiájában mondja azt Lucifer az Úrnak: elég neki egy talpalatnyi hely, hogy ellintve a tagadás szellemét, megrontsa a teremtést —, míg a gonosz által uralt földi világban elég egy párányi fénysugár, hogy a sötétség ne borítson be végleg mindent.

Vagyis a világot fenntartó erő Isten, aki a lelkiünkben is él, belénk kódolta a jóra való hajlamot, s mint ilyen, ez elpusztíthatatlan...

Mindketten fontosak a számomra. Mindig is arra törekedtem, hogy minél egyszerűbben írjak. Nem vagyok híve az intellektualizmusnak. A csendet illetően pedig: ahhoz, hogy az ember bármivel is érdemben tudjon foglalkozni, szüksége van a csendre. E nélkül nem megy. Van, aki ezt a csendet önmagában is meg tudja teremteni, függetlenül attól, hogy éppen hol van, mekkora körülötte a zaj. Én nem tartok itt, engem nagyon irritál a zaj, ez az egész, szüntelen láрма, amiben élünk.

Ugyanazért, ami miatt az angyaltól félünk. A csendben ugyanis el kellene kezdenünk súlyozni a dolgokat, különbséget tenni fontos és kevésbé fontos dolgok között, s akkor óhatatlanul előjönnek olyan kérdések, amelyekkel nem akarunk foglalkozni, mert kényelmetlenek a számunkra. Ezért inkább hárítunk, s a meglévő csendfelületeket betapétázzuk a folyamatos zajjal és mindenféle handabandázással.

Az emberiség az elmúlt évszázadokban, de különösen az utóbbi száz évben a mindent megrontás többé-kevésbé tudatos szándékával a legvadabb elképzeléseket is felülmúló módon rombolt, gyilkolt és pusztított. A gonosz képes megrontani emberek hatalmas tömegeit, de az az erő, ami fenntartja ezt a világot, hozzáférhetetlen a számára. Mégis mindent elkövet annak érdekében, hogy ezt az erőt is megrontsa, de ehhez nincs elég ereje. Egyértelmű a számomra, hogy ez így van. Ezért aztán a gonosz végső soron vereségre van ítélve. Az valóban igaz, hogy a rontásnak elég egy talpalatnyi felület ahhoz, hogy megvesse ott a lábát, s onnan aztán mint egy rákos burjánzás, mindenfelé terjeszkedjen. Ahhoz az Abszolútumhoz azonban, amin az egész teremtés alapul, nem férhet hozzá, még ha mindent meg is tesz annak érdekében, hogy ennek az ellenkezőjéről meggyőzze az embert. A rombolás, a természet semmibevétele és kirablása az emberi tudatlanságra vezethető vissza. Ahogy Jézus Krisztus mondja a kereszten, bocsáss meg nekik, Atyám, mert nem tudják, mit cselekszenek. Nem tudjuk, hogy mit cselekszünk, ezért talán reménykedhetünk a megbocsátásban. A rombolás és a pusztítás, a gonosznak ez a döbbenetes térnyerése a tudatlanságon alapszik, a végső dolgokról való teljes tudatlanságon. Márpedig tudatlanul lehetetlen *valóban* elpusztítani ezt a világot. Ebben lehet a mi egyetlen reményünk.

Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtett minket, ami valószínűleg nem azt jelenti, hogy Ő egy antropomorf lény volna, hanem inkább azt, hogy az ember lényének legmélye azonos az Istennel. Ez pedig egyet jelent azzal, hogy az ember elpusztíthatatlan, éppen azért, mert része az isteninek.

Ahogy Jézus mondja, ne attól féljétek, aki a testet pusztítja el, hanem attól, aki a lelket...

Sok jel mutat arra, hogy ez a világ az utolsó óráit éli. De gondoljunk csak bele: miféle világnak éljük az utolsó óráit? Csak ennek a mindenestül megrontott világnak, amelynek el kell pusztulnia, s azt hiszem, hogy el is fog. Ez csak idő kérdése. Ez azonban nem egyenlő az egész világ pusztulásával. Természetesen nem mindegy, hogy ez milyen áldozatokkal jár majd. Nem kell ahhoz semmiféle prófétai képesség, hogy az ember felismerje, hogy ami most zajlik — és nemcsak Magyarországon, hanem világszerte —, az ennek a mostani világnak a végromlását készíti elő. Nem egy szívderítő állapot, de fel kell ismernünk, hogy ezt a világot mi tettük ilyené, nem valami isteni átok ez rajtunk, hanem az ember szabad akaratából hozta létre. Sokan teszik fel a kérdést, hogyan hagyhatta Isten, hogy idáig fajuljanak a dolgok? Primitív érvként hangoztatják: ebből is látszik, hogy Isten nem létezik, mert ha létezne, nem hagyná, hogy emberek milliói pusztuljanak el a legkegyetlenebb módon. Ez tipikus emberi elképzelés. A történelemben évezredek óta ismétlődnek a legszörnyűsebb dolgok. Hol van ilyenkor Isten? Ha esetleg van is, nincs jelen. Megteremtette ezt a szörnyűséges világot, s aztán magára hagyta az emberiséget.

Pedig a látszat ellenére itt van, Jézus Krisztus révén, aki a mennybemenetele előtt megígérte tanítványainak, veletek vagyok a világ végéig...

De valóban tisztában vagyunk-e ezzel? Éltető forrás ez a számunkra, vagy csak legyintünk rá és mosolygunk rajta, mint valami igéző mesén, aminek semmi köze a valósághoz? A mindennapi tapasztalat az, hogy ezt csak rutinosan ismételtetjük, valamiféle önszugesztioként. A valóságban pedig mélységesen rettegünk az ismeretlentől. Marx nem véletlenül mondta azt, hogy a vallás a nép ópiuma. Ez a lényegét illetően persze nem igaz, de annyiban igen, hogy az ember a vallást gyakran használja egyfajta hazugságtechnikaként, ami mögé el lehet bújni, és onnan aztán lehet azt mondani, hogy én már rendben vagyok a túlvilágot, az üdvösséget illetően. Az önelégült, saját pozícióiban biztos „keresztény” ember kifinomult hazugságtechnikája egészen bámulatos tud lenni.

Az imáról írja egy helyütt, hogy nem kényszer, „inkább az, hogy nem tehetek mást”. Csak a belső lelki szűkségletünkből fakadó, őszinte imáinkat hallgátja meg Isten?

Az ember általában csak akkor imádkozik, ha szorult vagy kilátástalannak tűnő helyzetben van. Hemingwaynek van egy idevágó novellája: az első világháborús hadszíntéren a főhős egy lövészárók alján fekvé retteg, és Istenhez fohászkodik: Atyám, ha innen megmenekülök, minden reggel és este elmondom a Miatyánkot, és egész életemben istenfélő életet fogok élni. A főhős megmenekül, túléli a háborút, és soha többé nem imádkozik. Ez jellemző az emberek többségére. Az imának nem szabad önmagamról szólnia, ez talán a legfontosabb. Ha az ember önmagáért imádkozik, erősen kétséges, hogy meghallgatásra talál-e. Valaki azt írta, hogy Isten csak az isteni pozícióból elmondott imát hallgátja meg, a többire nem figyel oda. Ezt én úgy értelmezem, hogy a lelkünk legmélyéből fakadó lendülettel kell imádkoznunk, abból a pontból kiindulva, ahol az isteni és az emberi már összeér. Ezek az imák talán meghallgatásra Istennél, a többi mintha el sem hangzott volna.

A Havazás Amiensben című versében Szent Márton történetét meséli el. Az erős sugárzó katona, Márton felismeri az összefagyott koldusban a szenvedő Krisztust, és ráteríti köpenyegét. Van-e összefüggés a vers megszületése és aközött, hogy egy budapesti hajléktalan szállón dolgozik?

Az említett vers záróakkordjában írja: „Nem mozdulok el a fényből, Uram. Ruhádba öltözöm, fényes palástodba öltözve kelek át a végtelen havazáson, ami az evilág.” Vagyis próbáljunk meg krisztusi lélekkel élni itt a földön, a ránk folyamatosan zúduló csapások, viszontagságok ellenére is? „Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok az”? Még ha nem sikerül is, legalább az erre való törekvés legyen meg bennünk?

Valószínűleg igen, de nem tudatosan. A vers megírásának prózai okai voltak. A nagymarosi önkormányzat pályázatot írt ki egy a főtéren felállítandó Szent Márton-szobor elkészítésére. Egy ismerős szobrászművész nyerte el a pályázatot. Felvetette, hogy írjak egy verset Szent Mártonról, ami majd elhangozna a szoboravatáson. Meg is írtam a verset, de a szobrásznak nem igazán tetszett, mondván, hogy rímes költeményre gondolt. Én azonban nem voltam hajlandó átírni a verset. Később kicsit még igazítottam rajta, míg elkészült a végső változat. Nyilvánvaló, hogy ez a versem nem csak azért készült el, mert a szobrász ismerősöm felkért rá, ez inkább csak ürügy volt. Hogy mennyire játszott közre a vers megszületésében az, hogy hajléktalanokkal foglalkozom? Amióta dolgozom, mindig hasonló munkát végeztem. Korábban mozgássérült gyerekekkel foglalkoztam. Önmagam számára mindig csak olyan munkát tudtam elképzelni, amely kötődik a társadalom periferiáján élőkhez, azokhoz, akik kívül vannak, akik nem látszanak, akikről nem akarunk tudomást venni, akiket elhagytunk, akiknek elengedtük a kezét, akiket rosszabb esetben el is tapostunk.

Azt hiszem, egyetlen esélyünk az életre, ha úgy látjuk ezt az egészet itt, mint valami végtelen havazást, amihez nem lehet mélyebb közzünk, mert nem ez az otthonunk, ezen át kell kelniünk valahogy. Nincs más választásunk. Nem látom másnak értelmét. Tágabb összefüggésekben kellene gondolkodnunk az életünkről, nem pedig ilyen lehatárolt módon, ahogy azt általában tesszük. Krisztus ezt elég radikálisan elmondta: tagadd meg apádat és anyádat, illetve hagyd a holtakra, hogy eltemessék a halottakat. Halottnak lenni nagyon könnyű már itt, a földi életünkben is. A legtöbb ember bizonyos értelemben már ebben a világban halott. Nem jut el a felébredésnek abba a stádiumába, ami szükséges ahhoz, hogy értelmezhetővé váljon számára, miről beszélt Krisztus. Sokak számára teljességgel felfoghatatlan, hogy miképpen lehetséges úgy tekinteni például a szüleinkre, mint akárki másra. Mint egy koldusra, vagy mint egy idegenre. Hogy valójában nem érezhetjük az egyik embert közelebb magunkhoz, mint a másikat. Mert ha efféle érzelmi halmazokat alakítunk ki, máris elvesztünk a világ útvesztőiben. Márpedig erről szól mindez. Ahogy ugyancsak Jézus kérdezi: Ki az én anyám, kik az én rokonaim? Azok az én anyám és testvéreim, akik Isten ígését hallgatják és megcselekszik. Igen: akik hallgatják, és akik próbálnak annak megfelelően élni is. Ez a vérségi köteléken túli szellemi-lelki kötelék egyetemes. A krisztusi tanításnak az ember az esetek többségében képtelen megfelelni. Ha mélyebben szemléljük Krisztus tanítását, akkor rádöbbenünk, hogy olyan elképesztően kemény követelményeket állít elénk, amelyeket lehetetlennek tűnik megvalósítani. Vannak félmegoldások, ezekkel az ember igyekszik megnyugtanni önmagát, hogy megtettem, amit tudok, többre nem vagyok képes, ne is várja tőlem senki. És akkor keresem a kifogásokat, próbálok egérutat nyerni önmagam elől.

Az ember vagy a teljes lényével odaadja magát, vagy pedig az van, amit ma tapasztalunk a világban. Élni másokért, de sokkal inkább Krisztusért. Ha az ember megpróbál akár a legegyszerűbb módon megfelelni ennek, akkor a világ iszonyú erővel ellenáll. Sőt, az emberben magában is megvan ez az ellenállás, önmaga lelkének alantasabb részéről. Ez a világ minden szegletében a krisztusi tanítással homlokegyenest ellenkező módon működik — ami azt is jelenti, hogy mindaddig, amíg ezt nem tudatosítom magamban, tulajdonképpen halott vagyok. Egy olyasféle lény, mint a horrorfilmekből ismert zombik, akiket valami sötét erő mozgat, miközben ők maguk öntudat nélküli halottak.

Térjünk vissza a jelenlegi foglalkozásához. Az ön verseinek a többsége meditatív, filozofikus, lelki elmélyültségről tanúskodik. Ugyanakkor a hajléktalanokkal való foglalkozása révén lehajol a társadalom talán legkiszolgáltatottabb, legelhagyottabb rétegeihez. Mennyire tud azonosulni a hajléktalanok szenvedéseivel, s milyen reményt tud adni nekik?

Ez a két hivatás csak a felszínen válik el egymástól. Egy erdő szélén élek Börzsönyligeten, ahonnan az ember hajnalban elindul, és egy óra múlva megérkezik a Józsefváros mélyére, a hajléktalanszállóra. Egyfelől tölgyfák, baglyok és patakok, másfelől lerobbant alkoholisták és reménytelenség. Látszólag ég és föld a kétféle közeg. A hajléktalanlétben az ember önmagára ismer. Bizonyos szempontból én is hajléktalan vagyok, hisz a mai világot az ember nemigen tekintheti már otthonának. A hajléktalanlét szép metaforája ennek az állapotnak. Egy ember, akinek nincs senkije és nincs semmije azon az egy szakadt szemeteszsákon kívül, amit éjjel-nappal magával hord. Semmiféle világi kötöttséggel nem rendelkezik, legalábbis látszólag. Ez egyfajta fordított eszményi állapot, hiszen a világ nem tartja őt rabságban a ránk kényszerített dolgaival. A hajléktalant elengedte a világ. Ezek az emberek szinte mindentől el vannak vágva. Csak az a kérdés, hogyan? A maguk szabad elhatározásából, vagy mindenféle kényszerek és fájdalmak hatására? A világtól való eszményi leválás ördögi paródiaja a hajléktalanlét, hiszen ezek az emberek nem önmaguk elhatározásából kerültek ide, hanem a világban meglévő kényszerítő körülmények és önmaguk tévedései, ballépései választották le őket a világról. Ott állnak a senkiföldjén és hihetetlenül szenvednek amiatt, hogy nincs senkijük és nincs semmijük. Az úrban, a semmiben állnak. Legtöbbjük vissza sem akar már térni a társadalomba, részben mert nincs olyan állapotban, hogy képes lenne rá, de már késztetést sem érez erre. Már csak azt szeretnék, hogy minél előbb vége legyen ennek a szörnyűségnek, s ezért meg is tesznek mindent, elsősorban az alkohol segítségével. Gyakran hangoztatják is, hogy őket már tényleg semmi nem érdekli, legyen ennek vége minél hamarabb. A hajléktalanlét a földön megvalósult pokoli állapotok egyike. Az ember már nincs itt, mert a társadalom egyrészt kivetette őt magából, másrészt saját maga írta ki önmagát a társadalomból. Nem lehet azt állítani, hogy a hajléktalanok egyoldalúan áldozatok lennének, kerülni kell ezt a fajta érzelmes, szentimentális megközelítést velük kapcsolatban. Gyakran ők maguk is tevőlegesen hozzájárultak ahhoz, hogy hajléktalanná váljanak. A hajléktalanná válás esélye azonban valamennyiünk esetében fennáll. Szellemi-lelki értelemben

pedig mi is hajléktalanok vagyunk, s ezt én sokkal súlyosabbnak tartom, mint az anyagi értelemben vett hajléktalanságot. Az anyagi értelemben vett talajtalanná válást mindig megelőzi egy szellemi-lelki gyökértelenség. S hogy milyen reményt tudok adni nekik? Amikor az ember hajléktalanok közé kerül, nagy tervekkel lát munkához, hogy ő majd megváltoztatja, pozitív irányba fordítja az életüket. De gyorsan rá kell ébrednie, hogy mindez illúzió. A hajléktalanokkal foglalkozó szociális munkások közül sokan rövid időn belül belefásulnak a munkába, mert felismerik, hogy nem tudnak mit tenni. Hogy tehetetlenek. A feladat átsap rajtuk, meghaladja az erejüket, nincs lát-szata az igyekezetüknek. Hogy sikerélmény szinte soha nincs, igaz-talanság, durva hangok viszont annál gyakrabban. S akkor jó esetben elfogadja azt, hogy olyan apróságokon múlik a dolog, mint hogy az ember beszélget némelyikükkel. A mindentől megfosztottság ugyanis a legmélyebb rétegekig lehatol a hajléktalanoknál, gyakran olyan szintekig, hogy valóban nincs már kihez szólniuk. Egyik alkalommal hazafelé mentem a szállóról, s összefutottam az egyik „hajléktalanunkkal”. Annyi történt csupán, hogy ráköszöntem. Legközelebb, már a szállón, odajött hozzám sírva, hogy ő soha nem fogja nekem elfelejteni, hogy a nyílt utcán hangosan ráköszöntem, mert ő ezt az érzést már egyáltalán nem ismerte. Őt semmibe veszik mindenhol, undorral átlépnek rajta, nem veszik emberszámba. Az az egyébként teljesen természetes gesztus, hogy valaki hangosan ráköszön egy másik emberre, az ő számára elementáris, felkavaró élményt jelentett, amit úgy élt meg, hogy sírva megköszönte nekem. A hajléktalanokkal való munka valójában itt kezdődik: beszélgetni kell velük, emberszámba kell venni őket, hogy érezzék, érdekel, mi van velük. A munkám értelme az, hogy együtt vagyok velük, enyhítek a kizártságukon, amennyire csak lehetséges. Nyilván az is fontos lenne, hogy megfelelő lakhatást biztosítsunk a számukra, de erre szinte semmi eszközünk nincsen, ez állami, társadalmi feladat kellene, hogy legyen, de e tekintetben semmiféle reményt keltő fejleményt nem látok.

Az egyik esszéjében leírja, amint a hajléktalanszálló udvara fölött egyszer csak három angyal — hattyú alakjában — átrepiül, s mint fogalmaz: „amíg az ilyesmi megtörténik, „addig nincs nagy baj mégsem”. Ez az isteni gondviselésbe vetett végtelen hit?

A világ legbelső lényege érintetlenül és tisztán létezik most is. Ennek a tiszta lényegnek a csorbítatlan meglétéről szóló híradásokra kell az embernek minden érzékszervével odafigyelnie. Minden azon dolgozik persze, hogy ezekről a híradásokról ne szerezzünk tudomást semmiképp. Pedig Isten minden egyes pillanatban küld üzenetet magáról, csak ezek a jelek legtöbbször elvesznek abban a kaotikus áradatban, ami a világ. Megfelelő „antennákkal” mégis képesek vagyunk fogni ezeket a jeleket, képesnek kell lennünk rá. Hangoltság és irány kérdése. Mint a parabolaantenna, ami mindig ugyanazt a műholdat követi. Mert a sok égitest közül csak egyetlenegről érkezik számára adás.

JÁSZ ATTILA

A látvány mögött

Kovács Melinda festményfotóiról máské(p)en

1966-ban született Szőnyben. Költő, esszéista, az Új Forrás főszerkesztője. Legutóbbi írását 2011. 4. számunkban közöltük.

Áll a műtermében, nem nyúl semmihez, dolgozik, fejben alkot, megálmodja képeit a szűrt villanyfénynél, és szépen lassan kidolgozza hozzá a részleteket, a részletek a legfontosabbak, szereti a részleteket, és a részletek is szeretik őt, jól megvannak, ez látszik, nem kapkod, és amikor megáll a fel-alá járkálás közben, áll és vibrál a levegőben az összes felkavart porszem, a fénypátszámok is megdermednek, hiába ül le összeráncolt homlokkal a szőnyegre vagy a radiátorra, nem szabad zavarni, súgják a tárgyak, valami történik, születik a kép, épül benne a makrót imitáló mikró, látszólag nem csinál semmit, de a látszat már csak ilyen, minden akkor és ott történik, áll a műteremben az idő.

Huszonegyedik századi világunk sajnos tökéletesen kiszámíthatóvá vált. Ezt hétköznapi életünkben nemigen vesszük észre, tökéletesen megszoktuk már. Akkor lepődünk meg, amikor váratlanul szembetalálkozunk valami nem szokványos dologgal, például Kovács Melinda fotóival. Képei tele vannak meglepetéssel. A vermeeri szigorral kidolgozott látvány és a stilizált mesei egyszerűség ellenére meg vagyunk lepve. Tényleg ilyen lenne az életünk, tele izgalommal és furcsasággal? Vagy ezek csupán a fantázia álombirodalmának díszletei?

Meglepő az is, hogy Kovács Melinda majdnem minden képén unalmas és valóságos világunk eszközeit, tárgyait és élettelen lényeit használja fel a — szürrealistáktól — jól ismert társítási technikával. Ennek ellenére nagyon is maiak a képei, és ezt csak azzal tudom magyarázni, hogy olyan problémákra keresi a választ, amelyek ma nagyon is aktuálisak, foglalkoztatnak bennünket. Óvatosan írom le, mert ezek a fogalmak eléggé kiüresedtek a sok felületes használatától: hit, szeretet, erkölcs. (De: pssst!) Ezeknek a fogalmaknak a mai jelentését keresi, vizsgálja és próbálja újrafogalmazni. Képileg természetesen. Mi található az anyag romlása, a pusztulás, a látvány mögött? Nem a világot félti a káoszba zuhanástól, a megsemmisüléstől, hisz tudja, a világ könnyen felépíthető (éppen ezt teszi ő is makettjeivel), hanem az ember által használt és létrehozott környezet elpusztítása miatt izgul, hiszen ez az emberiség eltűnését jelenti — képeivel, zenéivel, szövegeivel együtt. A makettek felépíthetőek, és élettel telíthetőek, ahogy kitömött állatokat használó képein remekül látszik. (Ez a kettősség.)

A világ nem realiztikus, erősen átstilizált és lecsupaszított ábrázolása rokonítja számomra Kovács Melinda festményfotóit Lars von Trier dán filmrendező képi világával. Gondoljunk csak *Dogville* című filmjének makettvárosára, vagy a *Hullámtörés* tájkép-mottóira, amiről egy interjúban azt mondja, ezek olyanok, „amilyennek Isten látja a tájat, amelyben a történet kibontakozik, mintha ő figyelné a szereplőket”. A *Dogville*-ben a férfi főhős azt mondja, ő csak úgy képes megértetni a többiekkel a mondanivalóját, ha „illusztrál”. A film végén, amikor a férfi tökéletesen elárulta és becsapta a női főhőst, azt mondja neki: „Abban biztosan egyet értesz, hogy ez az illusztráció felülmúlt minden várakozást.” És hozzáteszi: „Az emberségről szolt.” Nem ez az „illusztrálás” lenne a rendező szándéka is valójában? Vagy Kovács Melinda esztétikus és egyszerűségében megrázó képi világáé?

„Abban az időben, amikor a mesék keletkeztek a természeti körülmények között élő népeknél, de még jóval később, a falusi társadalmakban is, azok elsősorban nem a gyermekekhez szóltak, hanem a felnőtteknek mesélte őket a mesemondó” — állítja Pressing Lajos, a kitűnő pszichológus, buddhista szerzetes és népmesekutató. Nem ugyanezt teszi képei által Kovács Melinda is? Még a képcímei által is leleplezi magát, a lehető legkorrektebb módon nevezve el egyik fő ciklusát: MESÉK. Zseniális húzás a meséhez mint témához nyúlni, hiszen — ezt jól tudjuk — a mesében mindig-minden rólunk szól. A pszichológia régóta tudja, a mesében felmerülő szimbólumok és azok jelentései nemcsak egyedi, egyéni problémákat fejeznek ki, mindannyian értjük, miről is szól. Ilyen egyszerű szimbólumokkal találkozunk Kovács Melinda képein is. Közös emlékeinkből meríti, és hozza felszínre, teremti újra ezeket a megkoptott, örök szimbólumokat. Ez azonban még nem elég. Megmutatja a mögöttes tartalmakat is, ezáltal megtisztítja, újra használhatóvá teszi az életben nélkülözhetetlen és szimbolikus fogalmainkat.

Áll a műtermében, nem nyúl semmihez, dolgozik, fejben alkot, megálmodja képeit a szűrt villanyfénynél, és szépen lassan kidolgozza hozzá a részleteket, a részletek a legfontosabbak, szereti a részleteket, és a részletek is szeretik őt, jól megvannak, ez látszik, nem kapkod, és amikor megáll a fel-alá járkálás közben, áll és vibrál a levegőben az összes felkavart porszem, megdermednek a fénypáncsák is, hiába ül le összeráncolt homlokkal a szőnyegre vagy a radiátorra, nem szabad zavarni, súgják egymásnak a tárgyak, valami történik, születik a kép, épül belül a makrót imitáló mikró, látszólag nem csinál semmit, de a látszat már csak ilyen, minden akkor és ott történik, áll a műteremben az idő, megörökül éppen.

KERESZTY RÓKUS: A KERESZTÉNYSÉG MÁS VILÁGVALLÁSOK KÖZÖTT Mai apologetika

A lassan bővülő magyar teológiai irodalom igazi nyeresége, hogy az immár fél évszázada Dallasban élő és dolgozó magyar ciszterci teológus könyvei sorra jelennek meg idehaza is, így monográfiája az egyházzól, Krisztusról, majd az Eucharisztiairól. Magyar fordításban most megjelent kötete egy manapság sokakat foglalkoztató, sok vita tárgyát képező területre vezet el az olvasót: a kereszténység és a nagy világvallások közti kapcsolatot világítja meg.

E könyve mintegy megkoronázza gazdag teológusi életpályáját: csaknem fél évszázada tartja teológiai előadásait a dallasi egyetemen főleg krisztológiai, eklézsiológiai és szentségtani kurzusaiban. (Emellett 1970-től a hittan tanítás felelőse a dallasi ciszterci apátság középiskolájában, 1975 és 2010 között a novíciusok magisztere is.) Az oktatás során kikristályosodott, rendszerbe foglalt gazdag tudását foglalja össze könyveiben. Kereszty Rókus tudatosan építkező tudós: meg látásait először többnyire tanulmányokban teszi közé (legtöbbje a *Communio* című nemzetközi teológiai folyóiratban látott napvilágot, amelynek szerkesztőségi tagja is), később aztán önálló monográfiákban is. Könyveiben nyomon lehet követni a teológia fejlődését az utóbbi évtizedekben. Dogmatikai művei már a II. Vatikáni zsinat után általánossá lett szerkezeti felépítést követik: a biblikus alapozást követi a teológiatörténeti áttekintés, végül a téma rendszerező bemutatása. (Bár most megjelent könyve kivétel ez alól — éppen a téma sajátos jellegéből adódóan.)

Kereszty Rókus 1933-ban született Budapesten, 1951-ben — tehát már a szerzetesrendek feloszlása után — lépett be a ciszterci rendbe. Teológiai tanulmányait Rómában végezte, Ausztriában, a lilienfeldi apátságban tett ünnepélyes szerzetesi fogadalmat, majd Sankt Pöltenben szentelték pappá 1961-ben. Felszentelése után azonban Amerikába került, a magyar alapítású dallasi ciszterci apátságba, ott él és alkot jelenleg is. Kétnyelvű szerző: Krisztusról szóló könyvét (*Krisztus*) először magyarul írta meg a hetvenes években Rómában kiadott „Teológiai kiskönyvtár” sorozatába (1977). Részletes, angolul írt krisztológiája 1992 és 2011 között három, többszörösen átdolgozott kiadást ért meg. *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés* címmel magyarul is megjelent 1995-ben. Az egyházzól szóló könyve (*Bevezetés az Egyház teológiájába*) először ma-

gyarul jelent meg 1998-ban, az Eucharisztiairól szóló könyve viszont először angolul 2005-ben, majd magyarul (*A Bárány menyegzője*) 2008-ban.

Most megjelent könyvének alcíme — „Mai apologetika” — első pillanatra azt a látszatot kelti, hogy a ma már meghaladott kézikönyv-apologetikák kései utódát tartjuk kezünkben. Valójában azonban csak az első rész foglalkozik az ateizmussal, és kísérel meg — vázaltszerűen, ezért szükségszerűen töredékesen — filozófiai érveket felsorakoztatni Isten léte mellett. A könyv igazi, izgalmas és újdonságszámba menő mondanivalója a második résszel kezdődik: a nagy világvallásokat veti össze a kereszténységgel, amint ezt a könyv címe jelzi.

A szerző először tárgyilagos és szakszerű („empatikusan pártatlan”) áttekintést ad a világ nagy vallásairól: a primitív vallásokról, a hinduizmusról, a buddhizmusról, a taoizmusról és a konfucianizmusról, az iszlámról, végül a judaizmusról. A könyvnek csaknem felét kitevő leírásban „az illető vallás hitét feltételelesen elfogadva”, az „adott vallás hullámhosszára ráhangolódva” mutatja be az említett vallásokat. Bemutatásuk előtt azonban — mintegy előjáróban — leszögezi alapvető tételét, amely vörös fonálként húzódik végig az egész könyvön: mérlegelésének legfőbb értékmérője a szeretet. Ennek alapján a különböző vallásokat is „a transzcendens szeretet szempontjából értékeli”, majd ebből vonja le végkövetkeztetését: a „Transzcendens Szeretet egyetlen egyetemesnek tervezett vallásban közli önmaga teljességét”. A vallásokat bemutató részt lezáró összegzés az alapvető vallásos fogalmak (Abszolút Valóság, teremtés, ember, megváltás, erkölcs) szempontjából hasonlítja össze a különböző vallásokat, kiemelve az ábrahám, monoteista vallásokat. A kereszténység azonban ezeken belül is különleges helyet foglal el, hiszen eszerint „az egyetlen Isten három személy tökéletes szeretet- és létközössége”, „maga a szeretet”. Csak innen kiindulva lehet a maga teljességében értelmezni a teremtést, az ember meghívottságát a szentháromságos életben részesedésre, a megtestesülést és a megváltást.

Egy rövid átvezető rész a könyv már említett alaptételét összegzi: „az Abszolút Valóság személyes szeretet”, aki Jézus Krisztusban szolidaritást vállal minden emberrel. Azonban nem kényszeríti rá magát erőszakkal senkire, hanem magára veszi bűneinket; feltámadása után pedig az egyház közösségében él tovább a történelemben. Egy rövid kitérő ezután Jézus történetiségének bizonyítékait foglalja össze a fundamentális teológiából ismert érvekkel. Igazolja, hogy a keresztény hit nem „az emberiség legmagasztosabb mítosza”,

hanem ésszerű válasz Isten kinyilatkoztatására, és így előkészít a hit ajándékának befogadására.

A könyv legérdekesebb és legeredetibb része ezután következik: „A kereszténység és más vallások kapcsolata keresztény nézőpontból.” Az elmúlt évtizedek során teológiai vitákban és hivatalos szentszéki dokumentumokban is többször fölmerült a kérdés, hogy a vallások közti párbeszéd mennyiben egyeztethető össze az evangelizációval. A párbeszédet a világgal, a többi vallásokkal, minden kereszténnyel már VI. Pál pápa sürgette legelső, programadó enciklikájában („*Ecclesiam suam*”). A dialógus mint az igazság keresésének és az emberek személyes kommunikációjának nélkülözhetetlen eszköze Martin Buber, Ferdinand Ebner és mások munkái nyomán polgárjogot nyert a 20. századi gondolkodásban. Az igazi dialógusnak azonban valóban kétoldalúnak kell lennie: feltételezi, hogy én is tévedhetek, illetve a másiknak is lehet igaza, tehát kölcsönösen tanulhatunk egymástól.

A katolikus teológiában ennek nyomán fölvetődött a kérdés, hogyan egyeztethető össze a dialógus és a misszió, hogyan folytathat őszinte dialógust az egyház, ha az isteni kinyilatkoztatás nyomán az abszolút Igazság hordozójának tudja magát. Kereszty Rókus válasza világos és egyértelmű. Így definiálja a két fogalmat: „A párbeszéd arra a kölcsönös meggyőződésre épül, hogy a nem keresztény vallások és a kereszténység kölcsönös megismerése eloszlatja a félreértéseket és előítéleteket, valamint gazdagítja mindegyik dialógus partnert az isteni igazság megismerésében. Az evangelizáció pedig abból a keresztény meggyőződésből származik, hogy Jézus Krisztus az egész világ számára az üdvösség szerzője és Isten önkinyilatkoztatásának teljessége.” Ezután világosan és közérthetően kifejti, hogy a kettő nemcsak összefér, de össze is tartozik egymással. Hitünk arra a meggyőződésre épül, hogy „Jézus Krisztus az isteni kinyilatkoztatás teljessége”, ennek ellenére a többi vallások „tudatossá tehetik számunkra az evangélium eddig meg nem értett vagy elfelejtett értékeit”. A szerző itt II. János Pál pápát idézi: „Más vallások segíthetik az Egyház saját önazonosságának felismerését és tanításainak elmélyítését.”

Ezt a tanulást azonban „józan kritikával” kell társhatunk, majd „integrálnunk kell a keresztény misztérium egészébe”. A szerző e hármas szempont alapján értékeli az egyes vallásokat, felsorolva, mit tanulhatunk tőlük. Ha a hinduizmusról lehántjuk az erőszakos szélsőségeket, akkor megtanulhatjuk tőlük „az ellenség szeretetével párosult békés el-lenállást”. A buddhizmus segíthet az önző és gögös éntől való megszabadulásban és az egyetemes szeretet gyakorlásában. „Az a buddhista, aki tudatosan mások terheit veszi magára, és szeretetből hordozza, a jézusi megváltás munkájában részesedik.” A taoizmusból megtanulhatjuk, hogy „har-

móniában élünk a kozmikus renddel”. „A kereszténység által hangsúlyozott erkölcsi természet-törvény (...) közel áll a Tao szerinti élet ideáljához.” Az iszlám megtaníthat arra, hogy jobban „felismerjük Isten fölségét és hatalmát, tiszteljük Isten szentségét”. Végül a judaizmus elválaszthatatlanul összetartozik a kereszténységgel, Krisztus személye és tanítása nem vágható el öszövétségi gyökereitől.

A kérdés persze fordítva is fennáll: mi a kereszténység legfontosabb üzenete a többi vallásoknak? Kereszty Rókus szerint az, hogy az Abszolútumot személyes valóságnak tartja, akihez imádkozni lehet. A lét végső, abszolút valósága a Szentháromság szeretetközössége, amely (aki?) magához hív és vár minden embert. „Az egyház egyetemes evangelizáló küldetése egyrészt az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyetemes, mindenkit átfogó szeretetéből, másrészt az embernek a szeretetét testben és látható közösségben kifejező természetéből következik.” „A Szentháromság katolicitása (...) kívánja meg az egyház katolicitását.” A szerző ugyanakkor hozzáteszi, hogy az egyház missziós tevékenysége térben és időben korlátozott, a Szentlélek működése viszont egyetemes, kegyelmét minden embernek felajánlja és hatása megmutatkozik, bár gyakran torzításokkal keverten, „a nem keresztény kultúrákban és vallásokban” is. A bennünk működő kegyelem azonban minden esetben Krisztus kegyelme, „akkor is, ha Krisztusról, egyházáról sohasem hallottak hiteles tanúságtételt”. Sokat segíthet azonban nekik, ha „a dialógusszerű evangelizáció” révén eljutnak az egyházhoz és rajta keresztül felismerik azt a Krisztust, akit akkor is kerestek, amikor az igazságra, jóságra, vagy egy emberközeli szerető istenre vágytak. De sok olyan nem keresztény is van, aki csak az egyházban működő szentségi Krisztussal való találkozáskor szabadul meg a bűn rabságából és lép be a kegyelem világába.

Kereszty Rókus elsősorban egyetemi hallgatóknak szánja könyveit, ezt bizonyítják a művek végén felsorolt könyvcímek és a tájékozódást segítő kérdések: teológiai kurzusokban kiválóan használhatóak kézikönyvként. Mindegyik írása fölkeltheti azonban a teológia iránt érdeklődő minden olvasó érdeklődését is. Különösen is igaz ez most megjelent könyvére. Hiszen a vallások közti párbeszéd témája sokkal tágasabb kör számára vet föl izgalmas és napjainkra sem végleg tisztázott kérdéseket. A szerző világos és határozott okfejtése, állásfoglalása jelentős lépés lehet a nem keresztény vallásokkal folytatott párbeszédben, de az erről folytatott vitában az egyházon belül is. Műve jelentősen hozzájárulhat ahhoz a párbeszédhez, amely a zsinat nyomán indult meg, illetve erősödött fel a kereszténység és a világvallások között. (Ford. Rehák Aranka; *Szent István Társulat*, Budapest, 2011)

LUKÁCS LÁSZLÓ

HÓNAPRÓL HÓNAPRA

FEJEZETEK EGYHÁZUNK TÖRTÉNETÉBŐL

Meglepő címet választott Michael Hesemann igazságtevőnek szánt könyve számára. A *Sötét alakok* voltaképp David A. Yallop művére utal, amelyben I. János Pál halálának hipotézisét állította föl, s arról írt, hogy a Vatikánban működő sötét erők fogtak össze a világegyház feje ellen, hogy megszabaduljanak tőle, mert félték, hogy leszámol velük és üzemleikkel. A könyv óriási szenzációnak bizonyult, bár következtetéseinek a tények ellene mondtak. A legenda azonban máig él, fel-felbukkan a Vatikánról, sőt a pápaság történetéről írt népszerűsítő művekben.

A szerző arra törekedett, hogy az egyház történetéből kiválasztva néhány legendát és nyilvánvaló hazugságot, cáfolatuk által hiteles képet adjon korukról. Ilyen megtevesztő legenda például Johanna nőpapa szerepeltetése a középkori egyháztörténetben. Ráadásul alakjáról és szerepéről Donna Woolfolk Cross *Die Päpstin* címmel hihetetlenül kelendő könyvet jelentetett meg 1996-ban. A nőpapa legendáját lelkesen hirdetik a feminista körök, s emléket őrizi a jövődörmondó tarot-kártya.

Az inkvizíció elemzése nem feltétlenül győzi meg az olvasót. Hesemann szerint a kor egyháza érintetlen volt az állami inkvizíció kegyetlenségeitől. Csak az a kérdés, miért kért bocsánatot II. János Pál az inkvizíció vétkei miatt. Kétkedve szembesültem az alábbi megállapítással is: „Gordano Bruno nem tanai, és nem is valamelyik valaha leírt gondolata, hanem konok tagadása, tévedhetetlenségébe vetett hite, más szóval szinte patológiás nárcizmus miatt végezte máglyán.” Arra gondolhatunk, bárkit máglyára lehet-e küldeni negatív emberi tulajdonságai miatt. Hesemann egyébként a valóságosnál alighanem nagyobb szerepet szán következtetéseiben a vádolt jellemének, jó példa erre a Galilei-ügyről írt fejezet is.

Izgalmas a *Hitler pápája?* című fejezet, hiszen a köztudatban rendkívül negatív kép él XII. Piusz pápának a második világháború idején kifejtett tevékenységéről, amelyet még inkább elrajzolt *A helytartó* című dráma. Valójában XII. Piusznak nem volt lehetősége arra, hogy világviszhangot keltve szóljon az egyházüldözés ellen, hiszen rengeteget ártott volna a németek által megszállt területek katolikusainak. A szeretet parancsát követve járt el: mentette az üldözötteket, utasítást adott a klauzúrák ideiglenes feloldására, hogy a rendházakban is menedéket találjanak az életveszélybe sodortak. Az adatok szerint 4447 zsidó számára biztosított egyházi menedéket, „a német megszállás alatt álló

Európában sehol máshol nem bujtattak el több zsidót olyan hosszú ideig, mint a pápa nyári rezidenciáján Castel-Gandolfóban. Majdnem három-ezer zsidó élte túl itt a vészorszakot, kóser ételt táltak nekik, miközben zsidó gyerekek jöttek a világra a pápa privát helyiségeiben.” A németek ismerték a mentőakció részleteit, de nem tettek ellenlépéseket, hogy biztosítsák a pápa hallgatását. „Cinikus kényszerhelyzet: ha a pápa felemeli szavát, szeme láttára deportálták volna a zsidókat a haláltáborokba.” Van igazság abban, amit Montini — a későbbi VI. Pál — mondott Rolf Hochhuth darabjáról: „Ha XII. Piusz nyilvánosan elítélte volna Hitlert, Hochhuth egy másik színdarabban azzal vádolja meg őt, hogy egy nagy színpadias gesztus miatt oly sok ember biztos halálát okozta.”

A zárófejezetben I. János Pál halálának körülményeiről ír a szerző. Ebben is leszámol a legendákkal, és igyekszik megvilágítani az IOR (a Vatikán bankja) annak idején hatalmas port vert botrányának magyarázatát. Talán túlzott elnézéssel szól Paul Casimir Marcinkus püspök, bankigazgató tevékenységéről, hiszen azt a tényt, hogy gyanús körökkel állt kapcsolatban, nem menti az sem, hogy mások is ezt tették pénzügyi körökben. Yallop könyvében ő is a pápa váratlan halálának gyanúsítottja, ezt azonban Hesemann teljesen meggyőzően cáfolja, és arra a következtetésre jut, hogy I. János Pál halálát tüdőembólia okozta.

Régen olvastam ilyen érdekes, meggyőző, mások ellentmondásra ingerlő könyvet, amely segít az egyháztörténet eseményeinek tisztázásában.

Ugyancsak hamisítások, fölényeskedések által kezelt korszak történetét írja le Arnold Angenendt *A kora középkor* című impozáns munkája, amely a nyugati kereszténység 400-tól 900-ig terjedő történelmét tárja föl. Mindenféle ironia nélkül elmondható: tudományos munka, a szó legjobb értelmében. Már az első nagy fejezet, „A középkor problematikája” is erre utal, hisz részletesen tárgyalja a középkortudomány létrejöttét, s külön fejezetben elemzi a felekezeti történetírás problémáit és szemléletének változásait, majd azt a kérdést, amelyet a 19. században gyökerező nemzeti történetírás számára jelentett a kora középkor eseménytörténetének kutatása és leírása. A germán szemlélet egy időre uralkodó lett a kutatásban, amely a második világháború után vált nemzetközivé, s új elképzelések, vélemények láttak napvilágot. Ezek hasznosítása lehetővé teszi, hogy a kora középkor vallásformáinak értelmezése nyomán a korszakot „teológiaiilag” is átvilágíthassa a kutatás.

A történelmi változások nyomán követése mellett ilyenformán a keresztény lelkiség módosulását,

az ezt okozó eseménytörténetet is feltárja a szerző. A „birodalmi egyházat” egyre inkább Róma jelképezte, s a pápa lett a feje. Az volt a legfontosabb feladata, hogy „az apostoloktól és az atyáktól tanuljon és hirdesse az ő tanait, de semmiképp sem az, hogy ’új’ tanokat fogalmazzon meg”, azaz személyében képviselte a hagyományt.

A regionalizálódás megváltoztatta az egyház helyzetét és kikezdte egységét. Innentől kezdve az egyház története részegyházak története, amelyeket mindinkább az ébredő nemzeti öntudat is áthatott. Észak-Afrikából származtak az ókor nagy teológusai, egészen Szent Ágoston (†430) működéséig. Az ő gondolkodása máig él és hat, bár nem rendszere teljességében, „a különböző időleges érdekek mindig csak egy-egy részlet felfogását tették lehetővé”.

Mind erősebbé vált a kereszténység Róma-központúsága, ám a többi tartományban is kialakultak a saját egyházszervezetek, s velük fejlődött a helyi irodalom és teológia. A szerző részletesen szól az egyház belső, lelki életének alakulásáról: az intézményekről, a szentségekről, a gyülekezeteket irányító püspökök szerepéről, az egyház szociális feladatainak ellátásáról és a „vidéki” egyházakról.

A nyugati kereszténység történetének fontos állomása Gallia a keresztény aszkéták mozgalmával. Közülük Tours-i Szent Márton életútját ábrázolja a szerző. A Rhône-vidéki szerzetesek Johannes Cassianus nyomán kezdtek zsolozsmázni, s az aszkétikus ideál a nőket ugyancsak vonzotta, kolostorok létesültek számukra. A nyugati szerzetesség legnagyobb hatású alakja Szent Benedek (†555?), regulája máig érvényes magatartásmintát tartalmaz.

A népvándorlás elsöpörte a Római Birodalmat, és időleges visszavonulásra kényszerítette az egyházat. Az újonnan alapított államokban tartományi egyházak jöttek létre. A nemrégiben még virágzó és erős Itália barbár uralkodók kezére került. I. Justinianus próbálta visszaállítani a birodalmat, s részsíkkerek után a kivézett Itália kelet-római provincia lett, amely azonban nem tudott ellenállni a támadásoknak. A bizonytalan történelmi helyzet az egyházat sem hagyta érintetlenül: eretnekségek ütötték fel fejüket. Óriási változást eredményezett a nemzeti nyelvek előretörése, s ezzel párhuzamosan a szóbeliség térhódítása. A vallásosságban megjelent az az elképzelés, hogy a királyság és a papság összetartozik. A királyok szakrális személyiségek is lettek. A visszaszorulóban lévő teológia helyén a népi vallásosság kultusza erősödött. A Nyugat országai már nem érezték összetartozásukat, csak a pápaság tekintette magát központnak, s ez elősegítette egyfajta, az apostolfejedelem hagyományán alapuló közösségtudat kialakulását.

Jelentős fordulatot eredményezett az írek és misszionáriusaik megjelenése. Magukkal hozták

írásos kultúrájukat is, s egyebek mellett az ugyan-csak segítette az irodalmi tevékenységet. Részletesen olvashatunk az angolszász kereszténységről és a latin nyelvű angolszász irodalomról, melynek kiemelkedő alakja volt Beda Venerabilis. Jó néhány angolszász király zárandokolt Rómába, és kolostorba vonult.

A térkép átrajzolása s a súlyos változások az iszlám megjelenésének köszönhetőek, de a Balkánon élő kis népek hatása sem elhanyagolandó tényezője az egyház fejlődésének. Az események közül kiemelkedett IV. Konsztantinosz császár győzelme az arabok fölött. A győztes egyházpolitikai békét igyekezett létrehozni az egyetemes zsinaton. Utódaik közül Leó császár egyházpolitikai kérdésekkel úgyszintén foglalkozott. Ez az időszak a pápaság bizánci korszaka. A pápák közül kiemelkedett Nagy Szent Gergely (†604). Sok minden kapcsolódott a nevéhez, egyebek mellett a gregorián szertartáskönyv és a gregorián ének is.

A 700-as évek elejétől egy századon át a Karoling-dinasztia uralkodott a keresztény nyugaton. Ereje részben a kis társadalmi formációkban (nemzetség, háznép, tartományi királyság) és a belőlük fejlődő államiságban rejtett. Nagy hatása volt a valóságos életre az angolszász misszionáriusok tevékenységének. Bonifác püspökségeket alapított, végül azonban vértanúhalált szenvedett. Ám az angol misszionáriusok hatása mégis óriási volt, ténykedésük eredményeként az egész országban elterjedt a kereszténység, templomok emelkedtek, intenzív lelkipásztori munka folyt, egységes lett a keresztény beszédmód.

751-től 768-ig Pipinnek sikerült megszerveznie a királyságot, s részben neki volt köszönhető az egyházi állam létrehozása és Bizánc visszaszorítása. Királysága idején egyházi reformokat kezdeményeztek és fejeztek be. A nagybirodalmat Nagy Károly teremtette meg, az ő uralkodása alatt élte a dinasztia fénykorát. 777-ben a padernbori zsinat ülésezett. Ezt követően sor került a püspökök és papok működési területének elkülönítésére, új püspökségek szervezésére. Az udvari káplánok előbb apróbb megbízatásokat teljesítettek, lassacskán azonban oklevél-specialisták lettek. Nagy Károlynak arra is gondja volt, hogy tudósokat gyűjtsön maga köré, akik aztán apátságok vezetőiként széles körben elterjesztették a műveltséget. Udvarában és a kolostorokban íróhelyek berendezését szorgalmazta. Ezekben újra oktatták a latint és a római irodalom klasszikusait. Kezdeményezte udvari könyvtár szervezését is. Legfőbb célja mégis a „keresztény buzdítás” volt. Úgy gondolta, hogy Isten küldöttje, az a megbízatása, hogy az Úr igaz tiszteletére vezessen. Ennek döntő eleme az igazságosság és a szegénygondozás. A helyes keresztény életvitel céljából másolatot készíttetett

a Benedek-reguláról és a leggyakrabban idézett egyházi gyűjteményről, a Dionysio-Hadrianáról, és a Karoling könyvművészet egyik csúcspontjaként revideáltatta a Vulgátát.

Központi szerepet kapott a liturgia. A hétköznapi élet eseményeit szertartások kísérték, amelyeket az előírásoknak megfelelően kellett végezni. Nagy Károly római szertartáskönyvet kért Hadrianus pápától, ez lett a hitelesség mércéje. A Karoling-kor latin liturgiája még az újkori hitoktatásra is hatott, hisz szinte hivatkozott az archaikus kor vallási felfogása és a mindenkori jelen között. Az egyetemességre való törekvést jelképezte a Nagy Károly által összehívott „synodus universalis”, a 794-ben tartott frankfurti zsinat. Nem véletlenül nevezték Nagy Károlyt Európa atyjának. Utóda, Jámbor Lajos egy ideig sikeresen vitte tovább apja elképzeléseit, utóbb azonban a párt harcokba belefáradt nagybíródombol széthullott, csak az egyház állt ki az egység mellett, megőrizve egyfajta nyugati egységtudatot. A szellemi fennhatóság továbbra is Péter utódát illette meg, a frank birodalom pedig részbirodalmakra szakadt. Ebben a korban alakult ki az egyházszerkezet vég-ső formája. A következő évtizedek hanyatlása a történelmi egyház életében is éreztette hatását. Részlegesen megszűnt a civilizációs berendezés, ám Róma és vezető szerepe a lelkiségben változatlan maradt, s a pápaság a keresztény egység jelképévé vált.

Arnold Angenendt nagyszabású könyve nemcsak a kor, hanem a benne élő és szerveződő, fejlődő kereszténység történetét is részletesen bemutatja, azt is bizonyítva, hogy az egyház legnehezebb helyzeteiben is a Szentlélek védőszárnyai alatt áll.

RÓNAY LÁSZLÓ

SOMOS RÓBERT: LOGIKA ÉS ÉRVELÉS ÓRIGENÉSZ MŰVEIBEN

Somos Róbert legújabb könyve a szerző több évtizedes, hazai és nemzetközi szakmai körökben egyaránt elismert kutatásainak különlegesen értékes eredménye. Korábban önálló munkát szentelt Órigenész teológiájára és a hellén filozófiai iskolák kapcsolatának, monografikus bemutatása az alexandriai teológiai irányzat képviselőinek munkásságát. Lefordította, illetve szerkesztette Órigenész *Princípiumokról* írt alapművét, legutóbb a *Kelszosz ellen* című munkát, azaz két olyan hatalmas művet, amelyek a jelen monográfia tárgyához szorosan kötődnek. Szaktanulmányok sorában foglalkozott a középső platonizmus teológiájának Órigenészre gyakorolt hatásával, illetve számos, a császárkori filozófiai iskolákkal kapcsolatos kérdéssel, filozófiai és filológiai problémával.

Újabb munkája elmélyült filozófiai összegzésnek tekinthető, amennyiben az órigenészi teológia és a hellén filozófia kapcsolatát mind saját korábbi, mind a nemzetközi szakirodalom vizsgálati módszerén túllépve immár nem a különböző filozófiai iskolák egyes tanításainak Órigenészre gyakorolt hatásában kívánja megvizsgálni, hanem magát az órigenészi filozófiát veszi górcső alá. Mit jelent ez? Az alexandriai teológus másokhoz hasonlóan a kereszténységet a valódi filozófiának, a filozófia beteljesítésének tartotta. Nem abban az értelemben beteljesítés ez, tehetjük hozzá, mintha a filozófia óriási lábasa, amelyben finom vagy kevésbé izletes tanítások fűdögélnek, a kereszténység megjelenésével végre jól záró fedőt kapott volna, egy-szersmind lefojtva a pogányság gőzeit. Órigenész (és még például Jusztinosz, Alexandriai Kelemen, Ágoston) valójában úgy tekintett a keresztény tanításra, mint amely a filozófia benső lényegét, elveit és módszereit minden korábbinál teljesebben valósítja meg, tökéletes összhangba hozva elméletet és gyakorlatot (lásd a monográfia első két fejezetét). Órigenész életművének ebből a szempontból komoly relevanciája van, hiszen a 3. században alkotó teológus nem egyszerűen behatóan ismerte a filozófiai iskolák tanításait, hanem tudatosan alkalmazta a filozófia módszereit: az argumentáció szabályait, a dialektikát, a tudomány-elméleti elveket, vagyis mindazt, amit Órigenész és a korszak filozófusainak szóhasználatát követve a monográfia szerzője „logika”-ként, illetve *philosophia rationalis*-ként határoz meg. Formálisan a nyelvi megnyilvánulások, kijelentések, következtetések szabályrendszeréről, típusairól van szó, tartalmilag viszont az ésszerű gondolkodás tudományáról, amely a filozófia minden területét egyaránt áthatja, mintegy a tudományos gondolkodás benső metodológiáját alkotja. Az így értelmezett logika tehát szélesebb jelentésű fogalom a dialektikánál, utóbbi az előbbinek része. Ugyanakkor a logika mint kifinomult érvelési, következtetési módszer, lehetőséget ad a visszaélésekre, azaz a hamisnak igazként, vagy az igaznak hamisként való elfogadtatására. A monográfia szerzője kimutatja, hogy az alexandriai gondolkodó éppen ennek elkerülése végett tiszteltreméltó következetességgel ragaszkodott a logika szabályainak betartásához és betartatásához.

Joggal tekintti át ebben az összefüggésben (3. fejezet) a racionális gondolkodás ellentétéként értelmezett csodák órigenészi értelmezését, rámutatva arra, hogy Órigenész szemében a valódi csoda soha nem irracionális, hanem üdvtörténeti vonatkozású jel, *szémeion*, vagyis értelme, értelemmel megragadható jelentése van. A *Princípiumokról* című értekezés alapján megvizsgálja Órigenész axiómákból kiinduló, tudatos rendszeralkotási törekvését, amelynek eredményeképpen műve megalapozot-

tan állítható azonos szintre a kései antikvitás legjelentősebb tudományos munkáival. Ezt követően önálló fejezetben foglalkozik a homonímiák tanával, mert a nevek többféle jelentése központi gondolat Órigenész exegézisében, amely feljogosítja az exegétát az adott szöveg többféle jelentésének kibontására. A hatodik fejezetben a János evangéliumához írt, befeszültségében és töredékességében is monumentális kommentár egyes szöveghelyeinek elemzésével bemutatja Órigenésznek a kor filozófiai kommentárjaival tudományosságában legalább azonos színvonalon álló írásmagyarázati módszerét. A hetedik és nyolcadik fejezetekben a szerző az órigenészi életmű apologetikus, vitázó szövegeiben — tudományos vita Julius Africanussal, teológiai vita Hérakleidésszel és filozófia vita Kelszossal — mutatja ki a racionális érvelés következetes jelenlétét, valamint a kor logikai-dialektikai módszereinek és eszközeinek az ellenfelénél is tudatosabb és szigorúbb alkalmazását, amely — tegyük hozzá — példamutató lehet minden keresztény apologeta számára. A könyv zárófejezete történeti összefüggésben vizsgálja az órigenészi logikát. Meggyőzően cáfolja azokat a közkeletű nézeteket, amelyek szerint ez közvetlenül a sztoikus logikából levezethető lenne, és rámutat arra, hogy valójában egyetlen kitüntetett iskolához nem köthető, közös filozófiai örökségről van szó.

Somos Róbert maga is szigorú tudományos argumentációval dolgozik: precíz, olykor talán száraz, de soha nem unalmas logikai következtetésekkel halad munkája során. A műnek előnyére válik a logikai metanyelv és szimbólumrendszer tudatos mellőzése. A könyv elsősorban filozófusoknak, vallásfilozófusoknak, filozófiatörténészeknek íródott, de a kései antikvitás filozófiai irányzatai iránt érdeklődő teológusok, esztétikustörténészek számára is nélkülözhetetlen ismeretanyagot hordoz. A recenzens saját szűkebb érdeklődési körének megfelelően egyetlen fogyatékossággént egy hiányzó fejezetet róhat fel a szerzőnek. Érdemes lett volna megvizsgálni logika és metafizika szoros kapcsolatát Órigenész felfogásában, s választ adni néhány alapvető kérdésre: Vajon a filozófia igazságainak ontológiai-metafizikai alapja van-e? Az Órigenész által is elfogadott hármas filozófia-felosztás — természetfilozófia, etika, logika — tükrözi-e valmikeppen a Teremtő Hármasságot? Mi a kapcsolat emberi logika és isteni Logosz között? A téma olyan jelentős, hogy önálló, alapos kidolgozását nem helyettesítik a könyvben található, erre vonatkozó elszórt megjegyzések. Reméljük, hogy Órigenész életművének elkötelezett kutatója hamarosan megajándékoz bennünket egy e tárgynak szentelt tanulmánnyal is. („Catena monográfiák 12.”, Kairosz, Budapest, 2011)

HEIDL GYÖRGY

LACKFI JÁNOS: ÉLŐ HAL

Az *Élő hal*, Lackfi János gyűjteményes verseskötete, a József Attila-díjas költő 2004-től 2010-ig tartó alkotói korszakába nyújt betekintést. A kilenc ciklusból álló kötet bőséges verstermésének műfaji és tematikus sokrétősége — a hétköznapi élet témákat feldolgozó prózaversek, a fogyasztói társadalom kritikáját adó mobil- és plázaetűdök, a könnyed hangvételű szonok, a balladák és szonettek, a költők halhatatlanságát hirdető sírversek, vagy éppen a szakrális szférába kalauzoló himnuszok — az emberi létezés kettősségére, fizikai és metafizikai vetületére irányítják a befogadó figyelmét. Az első öt ciklus — mely túlnyomórészt prózaversekből áll — a lírai alanyt meghatározó életjeleneteket, a háztartás apró-cseprő gondjait, családi történeteket, a közös élet emlékképeit vagy éppen az életet meghatározó és befolyásoló használati tárgyakat verseli meg hol (ön)ironikus, patetikus hangon megénekelve, hol tárgyyszerűen elbeszélve.

A prózaversek után üdítően hatnak az *Újjászületés* ciklus nyelv által vezérelt átiratai, ahol a versek lírai alanya a nyelv zenéjére és ritmusára ráhagyatkozva bravúrosan helyezkedik bele a költőelődök verselési technikáiba, újjászülvén a magyar költészet emblematisztikus verseit. Az intertextuális játéknak a nyelv nemcsak formai, hanem tematikus alapja is, mottója a *Csend és csengő* című Weöres-átírat első sora lehetne: „*Nyelvem elolvad a nyelv most...*” A nyelvvel folytatott intertextuális játék alapja azonban nem a tematikus megfelelés, hanem a szövegközi párbeszédet irányító versretorika, valamint a versritmus, ami végső soron *Nyelvi kérdésként* artikulálódik a nyelvi öneszmélet pillanatára fókuszálva. „(...) éled tolong ma mind a nyelvi emlék, / miről hitted, nyeglén elnyelte nemlét, / s az a pillanat jut rögvest eszedbe, / mikor gyermekként eszméltél a nyelvre...” A Babits-vers retorikáját híven követő szerkesztésmód a parafrázis alapját képező vers emlékképeit *nyelvi emlékként* ragadja meg, rámutatva a költői tevékenység eredendő létmódjára. Lackfi János *Örök őse* a *Szeptember végén* egzisztenciális kérdésfeltevését is nyelvi kérdésként veti fel a költészet lényegére, a szó hatalmára irányítva a befogadó figyelmét: „*Mondd, győzhete végleg a szó a halálon? / Kétlem, Uram, hisz igénk sem örök, / De a fátylat, a pókhálót ha lerántom, / A könyvben a lét tüze feldübörög.*” Petőfi versének ritmusa olyan markánsan irányítja a befogadást, ahogy a ritmus hatására „*Épül a fejben a nyelvi idom*”, vagyis ahogy a verszene meghatározza a költői szöveg keletkezését. Jó példa erre a *Kortárs remix* című allúziókkal átszőtt versfüzér is, melyben „*Bóbita körbetáncolja a mai*

magyar költészetet”, többek közt Kemény Istvánt, Oravecz Imrét, Szabó T. Annát, Térey Jánost, Tóth Krisztinát és Vörös Istvánt. Az *Óda, a magyar nyelvhez* című Faludy-parafrázis megrendítő vallomása — „Élsz, halsz magyar nyelv, bennünk és körülöttünk” — a(z) (anya)nyelvben való létezés csodájára és felelősségére eszméltet. A magyar nyelv kezdeteit *Nyelv híján való siralomként*, Balassi költészetét pedig a csendesség elhagyásaként aposztrofáló Újjászületés-ciklus tehát e létforma sarokpontjait is kijelöli. Az emberi szó létformáló hatása szólal meg ugyanis a Balassi-strófában megírt költeményben — „Némely szó leperdül testedről, lelkedről, / páncélról víz, / Másik szó csontig hat, ezerszer megrikat / szüntelen űz.” —, ami a szó művészetét hivatásként űző költők felelősségére is rávilágít: „Éljünk hát beszéddel, mely jobbra vezérel, / ne hagyjuk el, / de nem tékozolva, mert ütvén az óra / némulni kell” (*Hagyj el csendességet!*). A mindent tisztára marató „szó-sav” feladata, a szólás tétje tehát a „szó-dallamokra” való „szétesés”, vagyis a végső dolgokkal való költői szembenézés, ami az *Adjon* című vers záró fohászában így ölt testet: „Adja, hogy végső / Esésem / Szó nélkül is majd / Megértsem!” Ennek tükrében talán nem tűnik önkényes értelmezői gesztusnak, ha a kötet címét olvasva a szerzői intencióra ráhagyatkozva nem csupán a vízben úszó állatra, hanem a hal szót ige-ként értelmezve a *minden élő meghal* közhelyszőrő kijelentésre — ám a saját halálával szembesülő létező szempontjából annál radikálisabb felismerésére — asszociálunk.

A kötet íve tehát a hétköznapi gondokkal terhelt emberi létezés verseitől (például *Lyuk a fogamon, Elsősegély, Ukrán csap*) a nyelv által történő megőrzés gesztusán keresztül az ember metafizikai létének felmutatása felé tart. (*Helikon*, Budapest, 2011)

ÉRFALVY LÍVIA

WILLIAM PAUL YOUNG: A VISKÓ

Regényt írni a Szentháromsággal való találkozásról korunkban első hallásra ugyancsak szokatlan vállalkozásnak hangzik. William Paul Youngnak mégis sikerült. Talán éppen azért sikerülhetett, mert nem a sikert kereste. Eredetileg családtagjainak-barátainak írta e művét (is), s az ő unszolásukra és segítségükkel kerülhetett könyv alakjában világszerte sokak kezébe.

Szokatlan sikerkönyvet tart tehát kezében az olvasó, s a külső és belső borítóról visszaköszönő dicséretet ezúttal valóban igazi kincsre hívják föl figyelmünket. Talán nem tévedünk, mikor leírjuk: *A viskó* a népszerű amerikai irodalom legjobb hagyományait követi. Egy izgalmas, film-

szerűen pergő történet keretében szól komoly, sőt húsbavágó kérdésekről. A könyv sikerének egyik titka épp őszinteségében rejlik: jóllehet kitalált eseménysor keretében, képzeletbeli szereplők segítségével, azonban a szerző saját tapasztalatából ír. Protestáns misszionáriusok gyermekeként egy olyan törzs nevelte volt föl, akinek fehér emberként ő maga beszélt elsőként a nyelvet! A „Hová tartozom?” kérdése ezért gyerekkorától végigkísérte életét, gyermekkori traumáit egész életének felnőttkori válságával szembesülve volt kénytelen földolgozni.

Amint a könyvből is kiderül: a központi motívum, a viskó egy metafora. Azt a helyet jelenti, ahová mindannyian száműzzük életünk szegényét, kudarcainkat, ahol a személyes tragédiáink keltette fojtogató érzelmeinket rejtgetjük — mások, de mindenekelőtt saját magunk elől. Young maga is átélte, hogy be kell lépünk e fájdalomba, vállalnunk kell e szenvedést, mert csak saját életünk igazságával szembesülve érthetjük meg Istent s lehetünk igaz kapcsolatban Vele.

A könyv tehát vérbeli „narratív teológia”: egy történet (szinte krimi) keretébe ágyazva teszi jelenvalóvá a Szentháromságot. Tekintve, hogy az újkori hittudomány és bölcsélet egészen Hegelig alaposan elhanyagolta a keresztény hit e központi titkát, Young vállalkozása kitüntetett figyelmet érdemel. Nem elvont fogalmakban, hanem az élő szimbólumok nyelvén szól a titokról — egyszerűre mélyen és élvezetesen. Nemhiába tartja egyik mesterének C. S. Lewist (1898–1963), az elmúlt évszázad egyik legnagyobb laikus anglikán teológusát és közismerten népszerű íróját.

A viskó egyetlen valóban komoly gyengéje nem valamiféle eretnek kereszténység terjesztése — amint azt többnyire protestáns bírálói vetik a szerző szemére —, még csak nem is leplezetlen egyházellenessége — egy plébános barátommal egyetértünk abban, hogy e könyv sokkal inkább egyszerűen intézményellenes. Ez részben a szerző élettörténetéből, részben pedig protestáns teológiai háttéréből érhető. Még így is távol áll tőle bármiféle új egyház alapításának szándéka. Az intézményellenességgel azonban posztmodern korunkban, különösen nálunk, Kelet-Európában, a létező szocialista rendszerek kifáradása után túlzottan is könnyű azonosulnunk. Young kritikája abban segíthet, hogy egyházi intézményeinket újra megtöltsük avval az étellel, amelyet szolgálni hivatottak. A személyes istenkapcsolatot állítva regényének középpontjába, olyan témát választott, amely keresztény hitünk közepébe vezet. (Ford. Géczy Károly; *Immanuel Alapítvány*, Szombathely, 2011)

BAKOS GERGELY

LÁNYI ANDRÁS: AZ EMBER FÁJ A FÖLDNEK Utak az ökofilozófiához

Az ember fáj a földnek — Vörösmarty költői sorának olvastán nem feltétlenül elszántan tüntető öko-aktivistákra, környezetvédelmi dilemmákra vagy Földünk sorsáért aggódó vészterhes nyilatkozatokra gondolunk, Lányi András ökológiai témájú válogatott írásait összegyűjtő kötetének címéül szolgáló mondat azonban radikalitást sugall, még ha egészen más értelemben is: gondolkodásunk konzekvens átformálásának igényét, melyre az ökológiai katasztrófa árnyékában égető szükség van.

Az ökológiai témájú írások húsz évet átívelő gyűjteménye szerencsére nem töprengés-hiányos, egyúttal vélemény-túlsúlyos összeesküvés-elméletet rajzol körbe, inkább kísérlet az ökológiai válság szellemi hátterének megértésére s megértésére. Miközben e krízis tárgyalásakor sokan megelégednek műszaki, gazdasági, életmódbeli, esetleg napjainkban hódító, jórészt az ezotéria körébe tartozó vallási válasz-kísérletekkel, Lányi András vállalja azt az elsőre alumnasnak tűnő szellemi munkát, hogy kérdéseit az európai filozófia örökségén átszűrve igyekezzon új felismerésekhez jutni. A remélhető végeredmény persze így izgalmasabb bármely olcsó, szekularizált megváltástannál, ám mindenekelőtt még egy módszertani megjegyzés: az ökológiai mozgalom története megmutatja, hogy a felvetődő kérdések a filozófia hagyományos felosztásmódján *fordítva* vezették végig a kitartó érdeklődőket — először kezdtük azt firtatni, hogy kiért vagyunk felelősek (etika), majd ebből következően kérdeztünk rá a tudhatóra (ismeretelmélet), hogy végül a lét-kérdés örvényében találjuk magunkat. Lányi András ezt a konzekvensnek tűnő odüsszeiát visszafordítja a talpára, ennek megfelelően az ellenkező út jegyében született írások új összekapcsolódási lehetőségeit tárja fel.

Az egyik ilyen nyilvánvalóvá váló szempont az ökológiai irányultságú szellemi törekvésekben egyébként is megjelenő modernitás-kritika. Gondolkodásunkat a modernitás óta meghatározó filozófiai előfeltevések közül a leglátványosabban két alapgondolatot rombol le a szerző: egy terjedelmes — kötetben először megjelenő — írásban a modern etika (önmeghatározásának fontos részét képező) emberközpontúságát vitatja, s megállapítja, hogy bár az bizvást állíthatta önnön vizsgálódásainak középpontjába az embert, ez az emberkép mélyen hamis, s legkésebb manapság kiderült: súlyos tévedésen alapul. S e tévedés (mint ahogy arra egy másik, *A test — nyílás* című írás rámutat) többek között az ember testiségének újkori felfogásával is összefüggésben áll. Az emberi szellem ugyan is a modern tudomány tételezősmódja nyomán

gyakorlatilag kizárta magát a teremtett világból, melynek „elszellemtelenedése” így közvetlenül vezetett annak feldúlásához és nyersanyagként való elfogyasztásához. A modern ember pedig önmegalapozónak és univerzálisnak hitt racionalitásának birtokában sem volt képes megmagyarázni a „pusztán anyagi” és „tisztán szellemi” benne dúló dichotómiáját. Természethez és önmagunkhoz való viszonyunk tehát egy és ugyanazon probléma két oldala. A modernitás gondolkodásában meghatározó szubjektum-objektum kettősséget — mivelhogy ez a kötet másik vezérgondolata — természetesen sokan boncolgatták már, Lányi András a kötet talán legfontosabb írásaiban (lásd például *A környezet fogalma a humánökológiában* című tanulmányt) nagy meggyőző erővel érvel a paradigma elvetése, de legalábbis alapos átgondolásának szükségessége mellett. Pedig szerzőnk először egészen hétköznapi, mondhatni, banális tárgyban kezd el vizsgálni: a „környezet” és a „természet” fogalmait elemzi, aztán a mintegy ötven évre visszanyúló ökológiai gondolkodás eddigi hozadékainak és a szünbiológia kulcskifejezéseinek látványos párhuzamai után jut el az ember kiletéről feltett kérdés közvetett újrafogalmazásáig. Válaszkísérletéhez pedig elsősorban Husserl fenomenológiáját és Gadamer nyelv-értelmezését hívja segítségül. (Zárójelben hozzá kell tennünk: s nem azt a Heideggert, aki késői írásainak költőisége okán annyi ihletet adott az ökofilozófia művelőinek fennkölt, ám filozófiai szempontból gyakran félrevezető elmélkedéseikhez. Heidegger és az ökofilozófia kapcsolatának tisztázása mindazonáltal megérne egy alapos számbevételt.) A szokatlan magyarázóerejű távlat rendkívül termékenynek ígérkezik, ennek során a husserli, interszubjektív hangoltságú transzcendentális idealizmustól akár a figyelemreméltó teológiai párhuzamokkal rendelkező lévinasi perszonalista etikáig (és tovább) is kitekínlhetünk. Lányi András ezen ösvény bejárására ezúttal nem vállalkozik, csupán felvillantja azt; inkább a már levont következtetésekből fűzi tovább gondolatmenetét, melyben többek között helyet kap az ökológiai perspektívából megvizsgált politikafilozófiai hagyomány, a jelen közéleti viszonyok közti cselekvés lehetőségeinek mérlegelése és a globalizált társadalom vézes korrekció-képtelensége.

A szerző egyik esszéjében megvallja, kezdetben nem értette, miképp férhet össze az emberre bünei miatt vízőzönt bocsátó „haragvó Isten” felfogása a jézusi üzenetből kibontakozó istenképpel. Az ökológiai válság épp napjainkban fenyegető kiteljesedése azonban új, borzongató értelmezést ad az öszövetéségi történetnek: annak sorait nem morális példázatként, hanem szenvtelen leírásként kell olvasnunk. Hiszen az ember maga idézte fejére a bajt — a vízőzön-történet ezt az egyszerű ténybeli

összefüggést teszi nyilvánvalóvá. Tudjuk, a földi lét körülményeinek általunk okozott gyökeres megváltozása el már nem kerülhető, legfeljebb enyhíthető. A remény azonban — csakúgy, mint Noé reménye a vadul zajló özönvíz napjaiban — nem hunyhat ki: bízunk kell abban, hogy még az utolsó pillanat után is *van értelme* a konzekvens gondolkodásnak. Talán épp azért, mert mindez egyúttal szelíd készület az *azutánra*. (*L'Harmattan*, Budapest, 2010)

PAKSA BALÁZS

DEÁKY ZITA: „JÓ KIS FIÚK ÉS LEÁNYKÁK” A kisgyermekkor történeti néprajza Magyarországon (16–20. század)

Képes-e egy nő sorsára hagyni szeme fényét, csak hogy ne kelljen annak lassú haldoklását végignéznie, végighallgatnia? Igen. A Beérseba kietlen pusztájában étlen-szomjan bolyongó Hágár. Már „nyíllövésnyi távolságra” volt attól a bokortól, amelynek tövébe fiát, Ismáelt tette, amikor Isten meghallotta gyermeke jajsavát. S az Úr angyala így dörent az égből az anyára: „Mi lelt téged Hágár? (...) Kelj fel és vedd fel a gyermeket, és viseld gondját!” (Ter 12,17.18). Így Ismáel — s vele együtt népe — megmenekült. Képes-e egy anya sorsára hagyni és gyökértelen lénnyé változtatni újszülöttjét, csak hogy ne kelljen saját társadalmi kirekesztődésével szembesülnie? Sajnos, igen; s minden különbözőbb égzengés vagy földindulás nélkül. Így válik nevenincs kisfiúvá Csingiz Ajtmatov *Fehér hajó*-beli, vagy nevenincs kislánnyá (államivá, Csörévé) Móríc Zsigmond *Árvácska*-beli főhőse.

De valóban a móríci *Árvácska* jellemezte a teljes magyar valóságot, vagy csak egyedi eset volt, s az irodalmi és közgondolkodás sematizálta ilyen sötétte a honi apátlan-anyátlan csellengők világát? Erre a kérdésre is válaszol ez a talányos, s már-már angyalian ártatlan című kiadvány. Mint a kisgyermekkor hazai történeti néprajzát feldolgozó szakmunka, egyedülálló a maga nemében. Épp ezért mind a szakemberek, mind a gyermekeknek a különböző szintű közösségekben betöltött szerepére kíváncsi olvasók érdeklődésére egyaránt számot tarthat. A „*Jó kis fiúk és leánykák*” tulajdonképpen folytatása az etnográfus szerző Krász Lillával közösen jegyzett művének (*Minden dolgok kezdete. A születés kultúrtörténete Magyarországon. 16–20. század. Századvég, Budapest, 2005*).

Deáky Zita e kötetének üzenete: a kisgyermek életén keresztül is lehet (sőt, kell!) szemlélni a társadalmat. Hiszen az adott történeti, politikai, gazdasági és kulturális folyamatok őt is érint(h)ették, így a társadalom részeként rá is hatott minden — negatív és/vagy pozitív — változás. A szerző a két-

három évtől az iskolás (hétéves) korig meghatározott kisgyermekkort ezért nem önmagában, hanem ezen tényezők összefüggésében vizsgálja.

A könyv tematikáját tekintve, időben (a 16–17. századtól az 1930-as évekig) és térben (Kárpát-medence) egyaránt hatalmas területet ölel fel. Megtudhatjuk, hogy a gyermekek vallásos nevelése egykor a családban milyen összetett — direkt és indirekt — rendszer volt: verbális (felolvasások a Szentírásból, mesék, csodás történetek, imák, alkalmi fohászok, asztali áldások, köszönések [például „Isten hozott!”] mondása, altatódalok éneklése) megjelenéseit úgynevezett nonverbális jelzések (például az apa vagy az anya összekulcsolja a saját és gyermeke kezét, gyertyát gyújt, keresztet vet), továbbá a szülői ház szakrális tárgyi környezete egészítette ki. A közösségi vallásos nevelésen belül a szerző rámutat arra: a kisgyermek nemcsak a hét-köznapoknak, hanem az ünnepeknek is valóságosan részese. Így sajátította el környezete viselkedési mintáit, ismerte meg értékrendjét, rítusait. Mindez egyéni fejlődését és közössége fennmaradását tekintve is nagy jelentőségű volt.

A kötet több fejezete (például *A gyermek életmódja, Gyermekmunka, Háború és gyermek, A hadiárvák, Cigány gyermekek a családon kívül*) a téma első történeti-néprajzi, művelődéstörténeti összefoglalása. Külön rész foglalkozik a beteg gyermekkel, a magyar gyermekvédelem megszervezésével, a bölcsődei és óvodai intézmények kialakulásával, fenntartásával, a bennük folyó nevelőmunkával, s végül, de nem utolsósorban, a gyermekirodalom kezdeteivel (ezen belül is Pósa Lajossal és Benedek Elekkel).

A „*Jó kis fiúk és leánykák*” szövegét gazdag, 14 oldalnyi bibliográfia egészíti ki. A korabeli gyermekvilágot pedig 298, dokumentumértékű kép szemlélteti. (*Századvég, Budapest, 2011*)

KARA ANNA

ERRATA ET ADDENDUM

A Vigilia júniusi számának 480. oldalán Szunyogh Xavér Ferenc egyik könyvről, de röviden egész életéről írt beszámolóm javításra és kiegészítésre szorul. Szentbeszédeinek száma nem 1200, hanem több mint 12000 volt, a régi könyvének újbóli kiadásában részt vevő egykori diákja pedig nem Bagdy Gábor, hanem édesapja, Bagdy György. Végül azzal a kápolnával és „remete-lakkal”, ahol az iskolák államosítása után élt és végzett lelkipásztori munkát, annak az egykor a közelben volt kávéi bencés apátságnak is akart emléket állítani, amelynek ma már csak szerény romjai láthatók a Kamaraerdőben. A hagyomány szerint Szent Gellért itt töltötte a vértanúsága előtti éjszakát.

SZAKOLCZAI GYÖRGY

SOMMAIRE***Concepts de la souffrance***

- BÉLA BACSÓ: La phénoménologie de la souffrance. Max Scheler
 GERGELY ANGYALOSI: Paul Ricoeur sur le scandale du mal
 TIBOR GÖRFÖL: La souffrance active et passive dans le christianisme
 ÁKOS CSEKE: Souffrance et bonheur de l'homme
 GYÖRGY TVERDOTA: „Le génie de la souffrance”. Attila József, poète
 ISTVÁN JELENITS: L'oeuvre intitulée „Chemin de croix” de Dezső Váli
 ■ Poèmes de László Villányi et Tibor Zalan
 ■ Essais de Szilárd Borbély, Lili Dobai, Ákos Györffy,
 Attila Jász et György Rába

INHALT***Vorstellungen über das Leiden***

- BÉLA BACSÓ: Die Phänomenologie des Leidens. Max Scheler
 GERGELY ANGYALOSI: Paul Ricoeur über den Skandal des Bösen
 TIBOR GÖRFÖL: Aktives und passives Leiden in dem Christentum
 ÁKOS CSEKE: Das Leid und das Glück des Menschen
 GYÖRGY TVERDOTA: „Das Genie des Schmerzes”. Über den Dichter Attila József
 ISTVÁN JELENITS: Über das Werk „Kreuzweg” von Dezső Váli
 ■ Gedichte von László Villányi und Tibor Zalan
 ■ Essays von Szilárd Borbély, Lili Dobai, Ákos Györffy,
 Attila Jász und György Rába

CONTENTS***Concepts about Suffering***

- BÉLA BACSÓ: The Phenomenology of Suffering. Max Scheler
 GERGELY ANGYALOSI: Paul Ricoeur about the Scandal of Evil
 TIBOR GÖRFÖL: Active and Passive Suffering in Christianity
 ÁKOS CSEKE: Human Suffering and Happiness
 GYÖRGY TVERDOTA: „The Genius of Suffering”. About Attila József, Poet
 ISTVÁN JELENITS: About the Work „The Way of the Cross” by Dezső Váli
 ■ Poems by László Villányi and Tibor Zalan
 ■ Essays by Szilárd Borbély, Lili Dobai, Ákos Györffy,
 Attila Jász and György Rába

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

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

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

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Gyomai Kner Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fazekas Péter vezérigazgató

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 Kiadó-

hivatala. Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP.

VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2012. évre 5.040,- Ft, fél évre 2.520,- Ft, negyed évre 1.260,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 15.240,- Ft/év vagy 95,- USD illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Ára: 500 Ft

VIGILIA

SZEMLE

■
SOMOS RÓBERT
LACKFI JÁNOS
WILLIAM PAUL
YOUNG
LÁNYI ANDRÁS

DEÁKY ZITA

Hónapról hónapra
Logika és érvelés Órigenész műveiben
Élő hal

A viskó
Az ember fáj a földnek.
Utak az ökofilozófiához
„Jó kis fiúk és leánykák”. A kisgyermekkor
történeti néprajza Magyarországon

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Bakos Gergely, Érfalvy Livia, Heidl György,
Kara Anna, Paksa Balázs és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

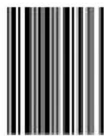
- Vallás és természettudomány
- A test teológiája
- Napló és vallomás
- Diósi Dávid, Féja Endre,
Ijjas Anna, Mezei Balázs,
Móser Zoltán és Székely János tanulmánya
- Babiczky Tibor, Fecske Csaba,
Halmai Tamás, Kirilla Teréz,
Simek Valéria és Vasadi Péter írása

A folyóirat megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap támogatja

nka
Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005



12001