

VIGILIA

2020 / 8



BOJTOS ANITA: „Özséb, közöm van Hozzád”

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: Árpád-házi Szent Margit lelki öröksége

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: William Jamesről

NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: Jannarasz könyvének fordítása közben

VISKY ANDRÁS: Az igehirdetés mint performatív aktus

LUKÁCS LÁSZLÓ: Testvérünk: Boór János és a Mérleg

MÁTYUS NORBERT: Nadasdy Ádám *Bánk Bánja*

Antal József, Iancu Laura és Zsirai László versei

BARNA GÁBOR: Antal Józsefről és verseiről

Beszélgetés Ferencz Győzővel

| | | |
|--------------------------|--|-----|
| GÖRFÖL TIBOR: | Vakító fény | 561 |
| BOJTOS ANITA: | „Özséb, közöm van Hozzád” (<i>tanulmány</i>) | 562 |
| DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG: | Árpád-házi Szent Margit 750 éves lelki öröksége (<i>tanulmány</i>) | 568 |
| MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: | A szabadság akarásának plurális szövete. Közép-európai felvetések William James ihletében (<i>tanulmány</i>) | 576 |
| NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: | A teológia szabadsága. Gondolatok Khrisztosz Jannarasz könyvének fordítása közben (<i>tanulmány</i>) | 583 |
| VISKY ANDRÁS: | „Nem magunktól való”. A szószerk paradoxona: az igehirdetés mint performatív aktus (<i>tanulmány</i>) | 593 |

SZÉP/ÍRÁS

| | | |
|-----------------|--|-----|
| IANCU LAURA: | Amikor nászidő van; A kövek útján; Amikor itt az indulás; Amikor imádkozom (<i>versek</i>) | 599 |
| MÁTYUS NORBERT: | Aczélpuska vagy új mú? Nádasdy Bánk Bánja (<i>esszé</i>) | 601 |
| BARNA GÁBOR: | A „rémült remények” költője. Antal Józsefről és verseiről | 608 |
| ANTAL JÓZSEF: | Életgyónás; [Az éj palástja...] (<i>versek</i>) | 609 |
| ZSIRAI LÁSZLÓ: | Manchester, 2020 (<i>vers</i>) | 610 |

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

| | | |
|---------------|------------------|-----|
| VÖRÖS ISTVÁN: | Ferencz Győzővel | 611 |
|---------------|------------------|-----|

EGYHÁZ A VILÁGBAN

| | | |
|-----------------|--|-----|
| ■ | Idősek nélkül nincs jövő! A Sant'Egidio Közösség felhívása | 621 |
| PÁKOZDI ISTVÁN: | Egy igazán élő közösség | 622 |

NAPJAINK

| | | |
|----------------|------------------------------------|-----|
| LUKÁCS LÁSZLÓ: | Testvérünk: Boór János és a Mérleg | 624 |
|----------------|------------------------------------|-----|

DOKUMENTUM

| | | |
|---|---|-----|
| ■ | Boldog Brenner János Anasztáz kiadatlan levele (Közreadja Kereszty Rókus) | 627 |
|---|---|-----|

MÚLTUNK ÉS JELENÜNK

| | | |
|--------------|---|-----|
| ERŐS VILMOS: | A szellemtörténettől a „public history”-ig. Ifjabb Iványi-Grünwald Béla történész az emigrációban | 629 |
|--------------|---|-----|

KRITIKA

| | | |
|---------------------|--|-----|
| VARGA PÉTER ANDRÁS: | Tim Crane: <i>A hit jelentése. A vallás egy ateista szemszögéből</i> | 634 |
|---------------------|--|-----|

SZEMLE

| | | |
|--|--------------------------------------|-----|
| | (részletes tartalom a hátsó borítón) | 637 |
|--|--------------------------------------|-----|

Vakító fény

„A tekintet nem nyugszik, míg rá nem talál arra a tárgyra, amely elvakítja” — Josef Pieper boldogságról írt könyvének mottóját és záromondatát nehéz elfelejteni: eszerint a megismerés és a látás végső tárgya, az öröm és a boldogság végső forrása csak olyan lehet, ami szétfeszíti az emberi lehetőségeket, s valamennyit egészen új síkra emeli. Augusztus első napjaiban az embernek legalább kétszer észbe juthat a tekintetet elvakító fény, de szerencsétlenségére a kétértelműség és a tragikus kettősség jegyében.

Augusztus 6-án kinek ne jutna eszébe a Tábor-hegyi színeváltozás vakító világossága, az a fény, amelynél tisztább és élesebb valószínűleg nem volt még látható az emberiség történetében? A Jézus színeváltozásának alkalmával előtörő fény nemcsak a szemtanúkat rendítette meg, de a későbbi századokban is egész mozgalmak közepontjába került, főként Bizáncban, ahol sokaknak pontosan a Tábor-hegyi világosság meglátása volt a legnemesebb szándékuk. A tiszta, ragyogó, ártatlan és egyértelmű fény vonzereje legalább augusztus elején óhatatlanul megragadja az ember szívét.

Ugyanezen a napon viszont véghetetlenül romlott egyidejűséggel a Hirosimára ledobott atombomba vakító fénye is eszébe jut az embernek. A munkába siető vagy otthonukban tevő-vevő japánokat tömegével porrá emésztő világosságnál valószínűleg nem hozott még létre vakítóbbat az emberiség. E romlott egyidejűség óta már a fény sem lehet olyan egyértelműen vonzó és ígéretes, mint korábban, már a keresztény századok hosszú során át oly vigasztaló és bátorító világosság sem lehet olyan egyértelmű, mint a legemelkedettebb keresztény szellemek számára. A kétértelműség már a világosság szférájába is beférkőzött, már azt is megfertőzte, ami kikezdzhetetlenül tisztának tűnt.

A hirosimai becsapódástól mindössze bő ezer méterre mutatta be éppen a szentmisét Hugo Lassalle jezsuita szerzetes, aki meglepő módon túlélte a robbanást, noha később sokat szenvedett a következményeitől. Lassalle mintegy a saját testében hordta tovább a fény kétértelműségét, ám úgy, hogy hosszú élete során bölcs és tiszta tanítást fejtett ki a megvilágosodásról. A szó persze gyanúsán cseng a nyugati ember fülében, de feleslegesen: a fény és a világosság a jezsuita lelki mester első pillantásra szokatlannak ható fejtegetéseiben visszanyeri eredeti keresztény ártatlanságát. A hirosimai bomba robbanását testében hordozó Hugo Lassalle saját lelki útján lebontotta a fény kétértelműségét, és mindannyiunknak visszaadja egyértelmű ragyogását. Az a számtalan szó és gondolat, amely kétértelműséggel fertőződött meg a történelem folyamán, ilyen befogadókra, a tisztaság és az ártatlanság embereire vár, akik az árnyékokat akár egész lényükbe befogadva világra tudják szülni árnyéktalan valóságukat. Jó pár száz, jó pár ezer évre még biztosan szükség van ehhez.

„Özséb, közöm van Hozzád”

BOJTOS ANITA

1986-ban született Budapestén. Történész, főként egyház- és művelődéstörténettel foglalkozik.

¹Boldog Özséb halálának 750. évfordulója alkalmából hirdette meg a Magyar

Pálos Rend a Boldog Özséb-évet, amelynek ünnepélyes megnyitására

2020. január 20-án

került sor a budapesti

Szent István-bazilikában,

Erdő Péter bíboros

és Arnold Chrapkowski generális szentmiséjével.

Jelen írásunk az évforduló

apropóján született

azzal a céllal, hogy

ráirányítsa a figyelmet e hagyomány azon elemeire,

amelyek máig hatással

vannak a katolikus

magyar hitéletre.

²Hesz Árpád Attila:

Boldog Özséb,

a pálos rend alapítója,

az irodalom tükrében.

Magyar Sion, 2020/2.

(megjelenés alatt).

A kézirat rendelkezésemre bocsátását ezúton is

köszönöm.

³Sarbak Gábor:

Declarationes constitutionum.

Gyöngyösi

Gergely és a pálos rend

„Magyarország, közöm van hozzád!” — szól a pálos rend 2020–2021-re meghirdetett Boldog Özséb-évének mottója, utalva a rend engesztelő hagyományára hazánkért, valamint a sokszor idézett, és többnyire Pázmány Péternek tulajdonított szállóigére: „te is Magyarország, édes hazám, a pálosokkal fogsz növekedni és ugyanazzal fogsz hanyatlani”. Boldog Özséb, a pálos rend 750 éve meghalt, hagyomány szerinti alapítójának alakja azonban jó ideje bizonytalanságban tartja a rendtörténet bűvárait azzal, hogy életére vonatkozó legkorábbi forrásunk csaknem két és fél évszázaddal halála után keletkezett, jelentősége viszont — az alapítói aktus, valamint azóta is folyamatos kultusza miatt — történeti emlékezetünkben megkerülhetetlen.¹ A kezdeti időszakra vonatkozó forráshiány, valamint napjaink kézzelfogható népszerűsége között azonban nem kell fogódzó nélkül közlekednünk: szentéletű pálosok sora nyílt meg Özsébbel kezdődően, az elmúlt évszázadokban számos irodalmi és művészeti alkotás született alakjának ihletésében, ezek pedig nem magukban állnak, hanem lépten-nyomon bekapcsolódnak abba a tradícióba, amelyet keresztény nemzeti identitásunk tükrében ma is magunkra érvényes küldetésnek tekinthetünk.

Kezdjük mindjárt azzal, hogy Gyöngyösi Gergely (1472 körül–1531), az Özséb-életrajzot is tartalmazó első történeti munka, a *Vitae fratrum* szerzője a 16. század elején különféle források — oklevelek, egy rendtörténeti kézirat kezdeménye, valamint szóbeliségben élő rendi emlékezet — alapján írta meg művét. Özséb halálától hosszú idő választotta el — ez okozza a bizonytalanságot, létezett-e egyáltalán a rendalapító, akinek tiszteletét hivatalosan csak 2004-ben hagyta jóvá a Szentszék —, mégis van egy reménykeltő adat. Utóbbi legújabbban Hesz Á. Attila említi Hervay F. Levente nyomán Özsébről szóló összefoglalásában,² amelyben emlékeztet, hogy hazánkban egy 1255-ös esztergomi oklevél említi a középkorban egyedül az Özséb személynevet. Az okleveles dátum összhangban van Gyöngyösi információival, a latinul Eusebiusként szereplő prebendárius alakja talán azonos lehet a később esztergomi kanonokságát remeteéletre cserélő rendalapítóval.

Gyöngyösi fő szempontja azonban — és ebben már a szakirodalom egységes — nem annyira a rendtörténetírás volt, mint inkább az, hogy a régvolt pálosok életét „rendtörténetként ábrázolja, amelyben a követésre méltó, időrendbe állított példatár mellett a fontosnak ítélt káptalani határozatokat is meg lehessen találni”.³ A múltból megidéztet szerzetesek alakja, köztük Özsébé, tehát világos célt

alkotmánya (*Editio critica cum commentariis*). Akadémiai doktori értekezés. Budapest, 2014, 87.

szolgált: gyakorlatba ültethető mintát adni az eszményi pálos életre és az ehhez szükséges tulajdonságokra.

A *Vitae fratrum* azonban nem vált széles körben elterjedtté. Noha egyes szerzők bizonyosan ismerték, kiadására sokáig nem került sor. A reformációval járó társadalmi és felekezeti ártrendeződés, valamint a török hódítás szétzilálta a középkori kolostorhálózatot, Gyöngyösi Gergely munkája pedig kéziratos másolatban maradt majdnem másfél évszázadig, amikor Andreas Eggerer, grazi származású pálos elővette és kiegészítette saját koráig tartó eseményekkel. A kétszerössé bővült munka 1663-ban jelent meg Bécsben. Eggerernél a rendalapítás története kiegészül néhány további információval Gyöngyösihez képest, amelyeket a *rend régi emlékezete* alapján vél ismerni. A később széles körben elterjedtté vált legenda szempontjából az egyik legfontosabb szempont, hogy itt szerepel először a rendalapító csodás látomása a lángnyelvekkel. A másik fontos adat, hogy ő írja le az 1270. január 20-i halálzási dátumot. A történetet Hevenes Gábor jezsuita történétíró is átvette 1692-ben megjelent, magyar szentekről szóló gyűjteményébe, ez hozta meg végül a történet valódi ismertségét.

A rendalapító példája

Az Özséb-legendát érdemes Gyöngyösi Gergely eredeti célkitűzésének szemüvegén át is olvasnunk: milyen területeken állít példát a rendalapító és története a mindenkori pálos szerzeteseknek. Özséb „előkelő szülőktől”, azaz nemesi családban született, „a jó erkölcsöket megszokta”, „jámboran imádkozott”, virrasztott, böjtölt, „tisztá életet élt”, és „rendkívüli tudása volt”, mert idejét elmélkedésre vagy tanulásra fordította, jártas volt a jogban — még könyvet is írt.⁴ Nem csoda, hogy szerették őt a pilisi remeték, akik gyakran meglátogatták Esztergomban. Özsébre hatott az életük, elhatározta, hogy közéjük áll, de a tatárjárás közbeszólt: a pusztítást Esztergomban vészelte át társaival, védtek otthonukat a mongoloktól. A had elvonultával döntött úgy, hogy remeteként a fölprédált Magyarországra fog vezekelni, és ettől, noha több ízben is megpróbálták lebeszélni, nem tért el. A rendi hagyomány innen eredezteti a hazáért történő engesztelésre vonatkozó pálos küldetést, amelyet az évszázadok folyamán többször is megerősítettek, és ma is érvényes.⁵

Pilisi magányát a Hármass-barlangban kezdte, ahol a Szent Kereszt előtt hódolva egy éjjel látomást látott. Látomásában az erdő mélyén sok apró láng bukkant föl, amelyek közeledni kezdtek egymás felé, és végül összeolvadtak egyetlen, tüzes fénynyalábbá a kereszt előtt. Özsébet mindez arra buzdította, hogy a kereszt tiszteletére összegyűjtse a szétszórtan élő remeteket. Elsőként hetedmagával megalapította Keszölc-Klastrompuszta kolostorát 1250-ben, majd sorra járta az ország több remeteségét, végül formálódó rendje elismerését és ágostonos regulát kért maguk számára a Szentszéktől. A közösség élén húsz évet töltött, 1270. január 20-án pedig úgy távozott az élők sorából, hogy előre megérezte halálát, és utolsó erejével még buzdító búcsúbeszédet intézett társaihoz.

⁴Gyöngyösi Gergely: *I. Remete Szent Pál Remete Testvéreinek Élete*. Fráter György Alapítvány, Pilisszántó, 1998, 31–40.

⁵P. Bátor Botond OSPPE a rendi lelkiségről: <http://www.palosrend.hu/lelkiseg/365-palosok>.

Az Özséb-legendája a személy történeti jelentőségéhez képest szűkszavú, egyedi vonásai kevésbé a személye, mint inkább a rendtörténet alakulása, a közösség renddé fejlődése felől foghatók meg. Épp ettől válik érdekessé, hogy élettörténetének íve és néhány apróság hasonlít egy másik középkori legendához: Árpád-házi Szent Margitéhoz. Özséb „előkelő szülőktől” származott, Margit királyi családból; mindkettejük életében egyéni sorsfordító volt a tatárjárás, amely kijelölte életútjuk fő vállalását, a hazáért történő engesztelést egy Istennek szentelt élet keretei között. Párhuzamos a társadalmi léttől való elfordulás — a visszahúzó kísértésekkel szembeni következetesség —, a szerzetesi élet közösségben megélt magánya, a vezeklésben kiteljesedő önnevelés és a mások, kiváltképp társaik előtti tekintély. Még szinte haláluk is egybeesik (bár Özséb esetében ez nem Gyöngyösi adata): Margit 1270. január 18-án, a pálos rendalapító pedig két napra rá hunyt el. Hogy Gyöngyösi az 1520-as években, műve keletkezése idején ismerhette-e a magyar nyelvű Margit-legendát megalkotó Ráskay Lea 1510-ben másolt szövegét, kérdéses, az viszont szinte biztos, hogy magát a történetet igen.

**Boldog Özséb és
Árpád-házi Szent Margit**

De a távolság minden bizonnyal sokkal nagyobb volt Özséb létezésére és a szentéletű királylány eleven kultusza között, mint a pálos rendfőnöki székhely, Budaszentlőrinc és a Nyulak szigeti domonkos apácakolostor között, ahol a másolóműhelyben Ráskay Lea dolgozott. (Egyébként kizárt, hogy Gyöngyösi ne tudott volna az ott zajló munkáról, hiszen ekkor a pálosok vázsonyi kolostora is hasonló funkciót látott el.) Az Özsébre vonatkozó emlékezet hiányosságaiban kapóra jöhetett, hogy az eleven kultuszú királylány életének eseményei világos asszociációs hálót hívnak elő, magától lendítve tovább a szerényen adatolt pálos narratívát. Gyöngyösi mindazonáltal egyszer sem utal közvetlenül Margitra: ha a párhuzamok sora csupán véletlen egybeesés, akkor is figyelemre méltó, hogy a közösségi tudatba, amelynek szóbeliségéből merített, mélyen beivódott a tatárjárás emlékezete, és korszakhatár jellege magától értetődően rendezte saját logikai rendjébe az eseményeket még két évszázad múltán is.

**Népszerűségének
felívelése**

Özséb népszerűsége mindenestre érezhetően fölívelt. Míg a középkorból a rendalapítón kívül egyetlen ilyen nevű pálost sem ismerünk, addig a rend barokk kori újraszervezése után már tucatnyian tűnnek föl a rend soraiban. A sopronbánfalvi noviciátus fogadalmaskönyve, az 1646-tól bő százhusz esztendőn át vezetett vaskos kötet, a *Liber Professorum Fratrum*⁶ ráadásul már az 1640–1650-es években két ilyen személyt is megőrzött. Az adat azért érdekes, mert mindkettejük fogadalomtételle megelőzte az Eggerer-kötet megjelenését. Stehelin Eusebius 1628 körül született a Német-római Birodalomban, Überlingenben, a Bodentó partján. Szüleitől a kereszttségben a Georgius nevet kapta, és csak miután 1648-ban a rendbe lépett, vette föl az Özsébet. Későbbi életéről nincs sok adatunk, a forrás még 1649. szeptember 8-i, sopronbánfalvi fogada-

⁶Magyar Nemzeti Levéltár
Országos Levéltára
E 153, Acta provinciae
119. doboz, Fasc. 623.
129. kötet.

jesség igénye nélkül még néhány példa: Varannó kolostorában a barokk kor „virtuóz festője”, Kracker János Lukács örökítette meg egy lépcsőházi freskón Özséb alakját 1754-ben, mert a kolostor perjele, a *Triumphus Pauli* című rendtörténeti munkát is jegyző Pongrácz Ignác megbízta ezzel.¹⁰ A pesti pálos (ma Egyetemi-) templom szentélyében pedig Hyngeller János pálos szerzetes fafaragása jeleníti meg az alapítót egy mozgalmas, Remete Szent Pál apoteózisát ábrázoló faragványon. A kép nem csak Özséb személye miatt érdekes. A névadóra föltekintő tizenkét alak között ott van a koponyát tartó Boldog Szombathelyi Tamás, két pálmát fogó alak — Csepel-lényi György és Theiss Henrik vértanú pálosok is —, írja a pálos fafaragókkal foglalkozó tanulmány szerzője, Gyéressy B. Ágoston.¹¹ Az alapító mellett így olyan személyek bukkannak föl, akik a rend életében, hagyományában és közösségi tudatában a 18. századra Özsébhez hasonló példaképet jelentettek: Szombathelyi Tamás, a tudományban jártas rendfőnök Gyöngyösi Gergely mestere volt, a pálos szellemi műveltség lehetséges eszményképe; a vértanúk pedig a rendnek már jellegzetesen barokk kori hőseszményére irányítják a figyelmet.

Özséb nehezen megfogható, de egyre inkább kanonizált figurája tehát rendtársai és utódai valóságos példája mellett kapott helyet. Ekkorra ráadásul — részben épp Gyöngyösi és folytatói nyomán — hosszú „szentkatalógus” állt össze pálos szerzetesekből a már említett műveken túl is.¹² Az askéták, misztikusok, tudósok mellett föltűntek olyanok, akiknek erényei erősebben kapcsolódtak a világi társadalomhoz, mint elődeikéi: hitszónokok, a hazát védő (várostromló vagy kolostorvédő) fegyverforgató hősök, országrészeket bejáró, karizmatikus hatású misszionáriusok, akiket a keresztény magyar hőseszmény tett befogadhatóvá a kortársak számára. A rendtagok ott voltak nemcsak az uralkodóház kedvelt kegyhelyein (Sasvár, Máriavölgy) vagy a magyar főúri udvarokban — erre még Gyöngyösi is említ példákat a középkorból — hanem katedrákon (Kéry János), az országgyűlésben, a főpapok soraiban (Nádasdy László, Benkovich Ágoston, Esterházy Imre), a török alóli felszabadulás után újjáéledő egyházmegyei életben, Buda 1686-os ostrománál (Majthényi László), és II. Rákóczi Ferenc táborában (Csúzy Zsigmond). A pálos rendet többek között ez a magyar történelemmel történő dinamikus együttmozgása teszi megkerülhetlenné.

Az együttmozgás hátterében pedig az a szerzetesi éthosz áll, amely a keresztény szentségből és a magyar nemesi hagyományból egyaránt építkezve, a történelmi kihívást fölismerve volt képes minden lehetséges fronton helyt állni. Az éthoszt egyszerre formálta Özséb kései legendája, valamint a követéséből fakadó számos kiemelkedő és hiteles történelmi példa.

Ha mérlegre tennénk, hogy mitől válhatott jelentőssé (és maradhatott is az) Boldog Özséb tisztelete, akkor két dolgot emelhetünk

¹⁰Gyéressy Béla: *Eltűnt Kracker-freskók nyomában. Művészettörténeti Értesítő*, 22 (1973) 1. 59–62.

¹¹Gyéressy Béla: *Pálos faragások mesterei. Művészettörténeti Értesítő*, 22 (1973) 3. 199–215.

Jeles pálos szerzetesek

¹²Az ezzel foglalkozó munkákat legutóbb P. Gyéressy B. Ágoston OSPPE kivonatolta és folytatta: *Boldog magyar pálosok. Tanulmánytöredékek*. Kézirat, 1958. (További irodalommal.)

Szerzetesi éthosz

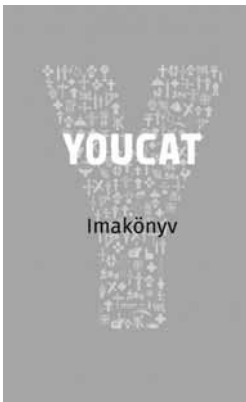
ki. Egyrészt alakja az időközben megkerülhetetlen egyház- és kultúrtörténeti tényezővé nőtt pálos rend szimbóluma lett; másrészt léte és története a hozzá társított tulajdonságokkal minden korszak számára alkalmas példaképpé válhatott. Előkelő származása a nemesi erények követésére sarkall, műveltsége tanulásra ösztönöz, aszkézise kihívást jelent, vezetői magatartása a helyes közösségi életre ad példát, engesztelő odaadása hazaszeretetre és felelősségvállalásra buzdít. Közünk van hozzá — gondolhatta a mindenkori pálos szerzetes, és gondolhatjuk mi is, akik örököseiként már nyolcszázadik éve látjuk hatását.

**Boldog Özséb
jelentősége ma**

Jóllehet Özséb létezésére vonatkozóan máig nem sikerült megnyugtató bizonyítékokat találni (nem ő az egyetlen ilyen szent vagy boldog), annak ellenére sem, hogy népszerűsége nyomán engedélyezték a tiszteletét (szintén nem ő az egyetlen ilyen), hatása miatt mégis katolikus magyarságunk helyes önismerete ellen vétünk, ha alakját figyelmen kívül hagyjuk. A létezésére vonatkozó tudományos bizonytalanság gordiuszi csomóját épp ezzel vághatjuk át.

Boldog Özséb alakja átlépi a rendi kultusz határait, mert erényei kevésbé speciálisak, mint inkább esszenciálisak: korszakokon átívelő, egyetemes értékeket hordozó tulajdonságok, amelyekből a magyar életszentség alapvonásai rajzolódnak ki. Ha tehát az Özsébről elnevezett emlékv mottójában a pálosoknak van köze Magyarországhoz, akkor nekünk, a rend történelmi szerepvállalásából részesülőeknek Özsébhez van közünk. Nem azért, amit pozitivisták módszertan szerint tudhatunk róla, hanem azért, amit példája és műve közösségünk, nemzetünk és felekezetünk kultúrtörténeti hagyományában jelent.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



YOUCAT
Imakönyv

A közkedvelt YOUCAT sorozat legújabb darabja, az Imakönyv régi hiányt pótol. Két-heti beosztásban tartalmaz reggeli és esti imákat: „Utam Istennel”, „Isten útja velem”. A második rész pedig különböző alkalmakra szóló fohászokat közöl. Régi korok és kortársaink imádságai segítenek abban, hogy kapcsolatba kerüljünk Istennel, rátaláljunk az ő békéjére, és erőt merítsünk belőle. Ahogy Avilai Szent Teréz írja: „Az imádság szerintem nem más, mint baráti beszélgetés; gyakran és szívesen találkozom vele, akiről tudom, hogy szeret”. A könyvet fényképek és apró rajzocskák színesítik. Ára: 3.500 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető:

1052 Budapest, Piarista köz 1. Honlap: www.vigilia.hu

Telefon: 36-1-486-4443 E-mail: vigilia@vigilia.hu

Árpád-házi Szent Margit 750 éves lelki öröksége

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG

1972-ben született Budapesten. Domonkos szerzetesnővér, teológus, az Árpád-házi Szent Margitról nevezett Szent Domonkos rendi Nővérek Apostoli Kongregációjának általános főnöknője, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola dogmatika tanára, a Vigilia szerkesztőségének tagja. Legutóbbi írását 2020. 4. számunkban közöltük.

¹Lásd Lovas Elemér:

Árpád-házi Boldog Margit. Szent István

Társulat, Budapest, 1939, 68–69. Lovas Elemér bencés tanár életrajza a szentté avatási per részeként íródott, máig a leggondosabban megírt tudományos igényű életírása Margitnak.

Margit életének helyszínei

²Alapításáról lásd Guthell Jenő: *Az Árpád-kori Veszprém.* Veszprém Megyei Lapkiadó Vállalat, Veszprém, 1979², 166–171.

A magyar középkor híres személyiségeiről fájóan kevés hiteles részletet ismerünk. A tatárdúlás és a török hódítás nyomán a rájuk vonatkozó források túlnyomó része megsemmisült. Van azonban egy kivétel: Árpád-házi Szent Margitról, IV. Béla király és a nikaiai görög herceg, Laszkarisz Mária nyolcadik gyermekéről középkori mértékkel mérve rendkívüli mennyiségű és minőségű forrás áll rendelkezésre, melyek néhány évvel halála után már elkészültek. Ezeket keresztül a legapróbb részletekig megismerhetjük nemcsak Margit életét, imádságát, hanem az őt körülvevő közösség mindennapjait, gondolkodásmódját, belső dinamikáját, sőt a kortársak mentalitását is.

Margit 1242-ben vagy az 1243-as év elején született. Születési helyére vonatkozóan feltételezések vannak: Klissza vagy Túróc vára.¹ *Legrégibb legendájából* tudjuk, hogy szülei menekülésük alatt fogadalmat tettek, hogy ha a tatárok elhagyják az országot, születendő gyermeküket, ha lány lesz, Istennek ajánlják. A királyi pár beváltotta fogadalmát: Margit már négy évesen a veszprémi Szent Katalinkolostorba került, és egészen 1270-ben bekövetkezett haláláig a veszprémi, majd a Nyulak szigeti domonkos kolostor volt a lakhelye. Margit családja, az Árpád-ház, ezer szálon kapcsolódott a koldulórendekhez. IV. Béla és Laszkarisz Mária sokrétű személyes kapcsolatban álltak a ferences és domonkos rend több prominens tagjával, anyagi és erkölcsi támogatást nyújtva nekik. Margit két nővére, Kinga és Jolán klarissza kolostorokat alapítottak, Margit tudatosan utánzott példaképe pedig szent ősei közül a nagynénje, Szent Erzsébet volt.

Az 1230-as években alapított veszprémi kolostor ekkor még lazábban kapcsolódott a domonkos rendhez.² Történetéről keveset tudunk — az anyanyelvű irodalom keletkezésében azonban jelentős szerepe volt: valószínűsíthető, hogy az Ómagyar Mária-siralom is e kolostor számára készült — a latinul nem tudó apácák használatára fordíthatta le egy domonkos szerzetes Vizkelety András kutatásai szerint.³

Mezey László vetette fel először, hogy a veszprémi kolostor eredetileg beginaközösség lehetett, amely — sok nyugat-európai beginaközösséghez hasonlóan — kereste a koldulórendekhez való hi-

³Vizkelety András:
*Világ világa, virágnak
virága... [Ómagyar
Mária-síralom]*. Európa,
Budapest, 1986, 50–72.

⁴Mezey László: *Irodalmi
anyanyelvűségünk
kezdetei az Árpád-kor
végén*. Akadémiai,
Budapest, 1955, 74–75.

⁵Mályusz Elemér:
*Árpád-házi Boldog
Margit. A magyar egyházi
műveltség problémája*.
In: *Emlékkönyv
Károlyi Árpád születése
nyolcvanadik fordulójának
ünnepére*. Sárkány
Nyomda Rt., Budapest,
1933, 341–384.

A Nyulak szigeti kolostor

vatalos kapcsolódást.⁴ A lelkipásztori szolgálatot Margit ott tartózkodása idején egy világi pap látta el, a domonkos szerzetesek pedig alkalmi felügyeletet gyakoroltak. Ez a megoldás tükrözte a Prédikátorok rendjének a női kolostorokhoz való ellentmondásos viszonyát. A domonkosok ugyanis — az alapító szándékától eltérően — hosszan ellenálltak annak, hogy női kolostorok csatlakozzanak a rendhez, vagy hogy a rend alapítson ilyeneket. Féltek ugyanis attól, hogy a *cura monialium* sok erőt leköt, hiszen ez nem pusztán lelki és liturgikus feladatot jelentett, hanem a kolostorok anyagi szükségleteivel való foglalkozásra is kellett rendtagokat biztosítani. Hivatalosan, pápai nyomásra csak 1255-től lett arra lehetőség, hogy már meglévő kolostorok szigorú feltételek mellett a rendhez csatlakozzanak. Minden bizonnyal azonban a veszprémi kolostorral kivételt tettek a domonkosok.

Margit ebben a kolostorban kapta meg első vallásos nevelését, és itt részesült szerzetesi képzésben is. Több ottani rendtársa kíséri majd a szigeti kolostorba. Valószínűsíthető az is, hogy ebben a környezetben látott vonzó példát arra a keresztény lelkiségre, vallási tapasztalatra, amely az akkori nyugati kereszténységben „modernnek” számított: ennek középpontjában a megtestesült Isten emberisége, az értünk szegénnyé lett, szenvedő Megváltó volt. Margitot ez a fajta vallásosság a németalföldi beginák és Assisi Szent Ferenc lelki rokonává tették. Amint Mályusz Elemér megállapította, bármily paradox is, saját korában Margit volt a „legmodernebb magyar”.⁵

Az 1240-es évek végén Béla király illő környezetet akart biztosítani Margitnak: új kolostort építtetett a Duna szigetén Szűz Mária tiszteletére — az újonnan alapított királyi székváros közvetlen közelében —, hogy lakói a királyért imádkozzanak. Margit 1253-ban költözött ide, és 1254-ben tette le szerzetesi fogadalmát az új, budai domonkos kolostorban tartott általános káptalanon újonnan megválasztott Humbertus de Romanis rendfőnök kezébe, aki ez alkalommal a szigetre látogatott. A káptalant a királyi pár meghívására tartotta meg a rend Budán.

A szigeti kolostor minden szempontból „királyi” kolostor volt: bár ebben az időben is érvényes volt az apácakolostorok alapítását tiltó domonkos káptalani határozat, ettől függetlenül a szigeti kolostorral kivételt tettek, így rögtön a domonkos rendhez csatlakozott, sőt 1259-ben egy kis férfikolostort is építettek melléje. Ezen túl is több jel arra mutat, hogy a kolostor helyzete különleges volt: nem mindenben követték a domonkos apácakolostorokra vonatkozó szabályokat. Ennek apró jele, hogy például a konstitúciók szerint az apácák megszólítása *soror* volt — az alapító Szent Domonkos akaratából, aki a monasztikus szerzetesi életformával való szakítást kívánta jelezni azzal, hogy nem *dominus*nak, hanem *frater*nek szólítottatta magát. Ettől függetlenül, a szentté avatási perben megszólalók és a vizsgálóbírák is a legtöbbször *domin*aként utalnak az apácákra. Másik ilyen érdekesség, hogy amikor Margit el akarta ke-

rülni a férjhez adási kísérleteket a családja részéről, kérte, hogy részesítsék a szüzek megszentelésének szertartásában (*consecratio virginum*), ami meg is történt 1261 júniusában. Az apácák érvényben lévő szabályzata azonban ezt kifejezetten tiltotta — minden bizonnyal azért, hogy akik ebben részesültek, ne kerülhessenek privilegizált helyzetbe a közösségen belül.

A kolostornak Margit idejében körülbelül 100 tagja lehetett, közülük körülbelül 70 arisztokrata származású apáca, és a szolgálok. A királyi család számára külön rezidenciát létesítettek a kolostor külső falain belül. Később beginák háza és a zarándokhelyre érkező betegek ellátását szolgáló „kórház” is létesült. IV. Béla kezdettől fogva jelentős birtokadományokban részesítette a kolostort, példáját mások is követték. Így a kolostor idővel a középkori Magyarország leggazdagabb egyházi intézménye lett, amely a magyar nyelvű anyanyelvi irodalom keletkezésében szerzett óriási érdemeket. A középkori Magyarországról körülbelül 45 anyanyelvű kódex maradt fenn: ezek közül a legnagyobb csoport — 15 — tulajdonítható a szigeti kolostornak (ott készültek vagy az övék volt). Bizonyára ez nem véletlen: Margit Istennel való kapcsolatának példája is ösztönözhetette az apácák érdeklődését az anyanyelvű vallásos irodalom (Szentírás-fordítás, imádságok, szentéletrajak) iránt — ilyen szövegek már Margit életében léteztek a kolostorban a *Legrégibb legenda* tanúsága szerint.

⁶A forrásokról lásd

Klaniczay Tibor:

A Margit-legendák történetének revíziója.

In Klaniczay Tibor –

Klaniczay Gábor:

Szent Margit legendái és stigmái. Argumentum, Budapest, 1994, 17–91.;

Klaniczay Gábor:

Az uralkodók szentsége a középkorban. Balassi, Budapest, 2000;

Deák Viktória Hedvig:

Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia. Garinus legendája nyomában. Kairosz, Budapest, 2005.

A források⁶

⁷Sajnos a ma

a Margit-szigeten,

Margit feltételezett

sírhelyén található

vörösmárvány fedlapon

hibásan szerepel a halál

éve: Margit nem 1271-ben,

hanem 1270-ben halt meg.

⁸Ő a kóruson akart

nyugodni, a Szent Kereszt-

oltár előtt, ahol olyan sokat

imádkozott életében.

⁹Legújabb kiadását, a

szentté avatási per

anyagával együtt, lásd:

Legenda Vetus. Acta

Processus Canonizationis

et Miracula Sanctae

Margaritae de Hungaria.

Önzetlen szolgálatban, imában és vezeklésben töltött élet után, Margit 1270. január 18-án⁷ halt meg a szigeti kolostorban, és — végakarata ellenére — a kolostor templomában temették el.⁸ Már az eltemetés helye jelezte, hogy Margit a szentség hírében hunyt el: a templomban lévő sír ugyanis lehetővé tette, hogy a Margit közbenjárását kérő világiak meglátogathassák. Egy évvel Margit halála után V. István király és a királyi udvar jelenlétében csoda történt a sírnál, egy eszét vesztett asszony gyógyult meg. Minden bizonnyal ez az esemény is ösztönözhetette Margit bátyját, hogy kezdeményezze X. Gergely pápánál testvére szentté avatását. Ebben az időben a kanonizáció már a római pápa privilégiuma volt, és az eljárásnak megvoltak a 13. században gondosan kidolgozott szabályai. Egy eredményes szentté avatáshoz a peren kívül szükség volt természetesen egyházi és világi támogatókra, akik „lobbítvekenységükkel” sikerre vitték az ügyet. A per első része 1272 és 1274 között zajlott, magyar főpapok vezetésével. Ez idő alatt készült el Margit első életírása, az úgynevezett *Legenda vetus* — egy ilyen szövegre a szentté avatás miatt is szükség volt.⁹ Szerzője nagy valószínűséggel Marcellus fráter, aki Margit gyóntatója és a domonkos provincia előjárója volt. Ez a viszonylag rövid, csiszolt latinsággal írt legenda főként Margit alázatát, önzetlen szolgálatát és a szegénység szeretetét emeli ki, illetve beszámol a Margit halálakor és halála után történt csodákról.

(Ed. by Ildikó Csepregi, Gábor Klaniczay, Bence Péterfi.) CEU Press, Budapest – New York, 2018 (angol fordítással együtt). Magyar fordítás: *Árpád-házi Szent Margit legrégebb legendája és szentté avatási pere.* (Ford. Bellus Ibolya és Szabó Zsuzsanna.) Balassi, Budapest, 1999.

¹⁰*Szent Margit élete 1510.* (Ed. P. Balázs János.) Régi magyar kódexek, 10, Magyar Nyelvtudományi Társaság, Budapest, 1990.

¹¹A magyar legenda és az úgynevezett *Legenda maior* alapján (mely a per alapján készült) valószínűsíthető, hogy körülbelül a vallomások egy ötöde elveszett.

¹²Garinus de Giaco: *Szent Margit élete.* In: *Legendák és csodák. Szentek a magyar középkorból II.* (Szerk. Madas Edit és Klaniczay Gábor.) Osiris, Budapest, 2001, 181–294.

¹³Ezen dokumentumok kiadását, Péterfi Bence kutatása alapján lásd: *Legenda vetus*, 738–754, 772–814.

Ennek a legendának bővített változata a magyar legenda, a magyar anyanyelvű irodalom becses darabja.¹⁰ Tudományosan jelenleg nem dönthető el, hogy a Ráskay Lea által 1510-ben a szigeten másolt magyar szöveg a *Legenda vetus* egy bővített változatának magyar fordítása-e, vagy önálló kompilációról van szó. A magyar legenda is tanújele, hogy Margit folyamatos hatással volt saját kolostorának életére: a magyar szöveget a másolók/fordítók kiegészítették, saját megjegyzéseikkel aktualizálták, és a szentté avatási per második fázisában szereplő csodákkal, illetve a perben tanúskodó nővérek vallomásainak rövid leírásaival gazdagították. Ezt a kódexet a többivel együtt az apácák magukkal vitték, amikor a török támadás elől menekülve végleg elhagyták a kolostort 1540-ben.

Az első per anyaga Rómába került. Időközben azonban meghalt X. Gergely pápa és V. István is. Az új magyar uralkodó, IV. (Kun) László saját maga is tapasztalta Margit csodatévő erejét: így újra kérte a szentté avatást. Az új pápa, V. Ince maga is a domonkos rend tagja volt. Ő két itáliai kanonokot küldött, akik a szentté avatási ügyben szokásos procedúrát folytatták le a Szigeten 1276 nyarán–kora őszen. Az 1276-os szentté avatási per anyagából¹¹ 110 tanú vallomása maradt fenn: ezek közül 38 Margit rendtársa volt, öt domonkos fráter, a többiek világiak. Utóbbiak a velük vagy ismerőseikkel történt csodákról tettek bizonysgot.

Az 1276-os per nem vezetett eredményre. További kísérletek követték ezért egymást a magyar uralkodók részéről: így például 1340 körül az Anjou-ház, a domonkos renddel együtt kezdeményezte újra a kanonizációt — ennek kapcsán új legenda is készült egy francia domonkos tollából, amely az akkor „modern”, misztikus szentségesség alapján mintázta meg Margit alakját.¹² 1379-ben VI. Orbán pápa új vizsgálat lefolytatását rendelte el; Mátyás király II. Piusz pápának írt ez ügyben 1462 körül, sőt ehhez kapcsolódóan nemrégiben napvilágra került Margit újabb csodáiról való feljegyzés az 1460-as évekből — ez is bizonyítja, hogy sírja és a kolostor Magyarország egyik lelki központja és legkeresettebb zarándokhelye lett.¹³

A kanonizáció meghiúsulása mögött nem kell összeesküvést gyanítanunk: az 1198 és 1431 között elrendelt 71 szentté avatási eljárás közül csak 35 ért sikeres véget — Margit esete tehát nem különleges. A szentté avatására több kísérlet történt az újkorban — ezek nem vezettek eredményre. Margit kanonizációjára végül 1943-ban került sor: ez alkalommal ez a magyar domonkos rendtartomány (Bőle Kornél) közel három évtizedes népszerűsítő tevékenységének és a magyar politikai elit támogatásának volt köszönhető. Az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus jó alkalom volt arra, hogy Margit alakját és a szentté avatás ügyét külföldi főpapok előtt is népszerűsítsék.

Margit, az előfutár

A szentté avatási per tanúsága szerint már Margit kortársai, rendtársai számára világos volt, hogy a királylány életében, Istennel való kapcsolatában megjelent valami számukra ismeretlen újdonság.

Ennek a kapcsolatnak az intenzitására és új formáira a legkülönbözőbb reakciók születtek — ami nem is meglepő, hiszen Margit többségében olyan rendtársak között mert az átlagtól eltérő lenni, akiket szülei főként azért adtak a kolostorba, hogy a királylány „udvartartásának” lehessenek a részesei, és így segítsék elő a világban maradt családjuk földi és égi boldogulását. Margit azonban a szüleitől neki szánt pályát személyes hivatássá tette. Ennek az egyéni hivatástudatnak a bizonyítéka az is, ahogyan ellenállt a családjának, amikor — fogadalmukról elfeledkezve — Margitot férjhez akarták kényszeríteni.

Így aztán voltak a nővérek között olyanok, akiknek Margit vonzó példa volt egy közvetlenebb, személyesebb kapcsolatra az Istennel; úgy látták, hogy Margit arca sugárzik a szépségtől imái után. Volt olyan nővér, aki utánozta Margit vallási gyakorlatait, és arra kérte, hogy tanítsa meg őt is úgy imádkozni, ahogyan ő imádkozott. Erre a felkérésre válaszolta Margit a szentté avatási per talán legszebb mondatát, imaéletének foglalataként: „Ajánld tested és lelked az Úrnak, szíved mindig legyen nála, hogy sem élet, sem halál, sem semmiféle teremtmény el ne válasszon Téged az Isten szeretetétől”.¹⁴ Akadt azonban olyan nővér is — mint például Olympiades, Margit nevelője —, aki haszontalannak látta Margit radikális aszketikus- és imagyakorlatait. Egy alkalommal, amikor Margit hosszas imádkozás után nem reagált a környezetére (elragadtatása volt?), erőteljesen leszidta. Reakciójából látszik az értetlenség: a kolostorban Margit egy új útnak volt az úttörője. Fogalmazhatunk úgy is, hogy a lelki élet, misztika „infrastrukturái” még csak igen kezdetleges formában álltak rendelkezésre ekkor a Szigeten. Nem, vagy alig volt olyan anyanyelvű irodalom, prédikáció, amely által megszülethetnek szavak, kifejezések, képek az addigiaktól eltérő imatapasztalatok kifejezésére. Természetesen a későbbi legendák — mint például az említett *Legenda maior*, vagy ennek a Margit fiktív stigmatizációval kiegészített változatai, melyek Itáliában terjedtek el¹⁵ — igyekeztek „pótolni” ezeket a hiányosságokat, és Margitot felruházni a 14. századi misztikus életszentség rekvizitumaival, így például a levitációval, misztikus elragadtatással, látomásokkal. Margitot tehát joggal nevezhetjük olyan úttörőnek, aki bátran rálépett a léleknek egy olyan útjára, amelyen még senki sem járt előtte Magyarországon.

¹⁴Árpád-házi Szent Margit,
i. m. 163.

¹⁵Klanczay Gábor:
*A női szentség mintái
Közép-Európában és
Itáliában.* In Klanczay
Tibor – Klanczay Gábor:
*Szent Margit legendái
és stigmái*, i. m. 95–244.

**Szent Margit lelki
öröksége — Az első
„eucharisztikus” szent
Magyarországon**

A 16. századtól, amikor a tudományos, egyetemen művelt teológia és a megélt vallásosság elváltak egymástól, lett divatos lelkeségről mint lelki tanításról, a hit megélésének gyakorlatáról beszélni. Ezért bizonyos fokig anakronisztikus visszavetíteni a 13. századra ezt a fogalmat — a kortárs kutatás így inkább megélt vallásosságról, vallásgyakorlatról beszél.

Ha tehát azt a kérdést tesszük fel, Margit vallásos életében melyek a legmarkánsabb pontok, akkor rendtársainak vallomásait ol-

vasva először is az tűnik ki, hogy Margit imájának, életének fókuszsa a szenvedő Megváltó: az Isten Fia, aki értünk sebezhető emberré lett, aki kinszenvedésével és halálával megmentett minket. Krisztus szenvedése nem a múlt távoli eseménye Margit számára, hanem jelenvaló.

Margit imamódjai

A szenvedő Jézussal való együttlét, szemlélés vágyából érthetőek Margit kedvenc imamódjai. Margit nem volt írástudatlan — a számára megszokott, hallásból jól ismert latin szövegeket el tudta olvasni, de nem volt azon a szinten, hogy önálló olvasással egy könyvből például elmélkedési anyagot merítsen. Ezeket a lehetőségeket is helyettesítik nála a sokat ismételt gesztusok — térdelés, földre borulás. Különleges szeretettel térdelt le a feszület előtt, ha látta; a feszület előtt szeretett imádkozni minden szabad idejében és éjszaka is — szerette megcsókolni Jézus öt sebhelyét. Mindig magával hordott egy kis feszületet, amiben Szent Kereszt-erekye volt. Annál is inkább Krisztus látható teste volt szeretetének és imádásának tárgya, mert ebben az időben az Oltáriszentséget még nem őrizték az oltáron. Kedvenc időtöltése volt, hogy Krisztus szenvedéstörténetét olvastatta fel magának magyarul.

A Krisztussal együtt való szenvedésnek, a *compassiónak* a vágya ebből születik: Margit a szenvedő Megváltót akarja utánozni, szeretne részt vállalni a szenvedéséből, és ezáltal tenni mások üdvösségéért. Mai érzékenységünk, melyre a test felértékelése rányomja a bélyegét, drasztikusnak és viszolyogtatónak tartja Margit aszketikus gyakorlatait, a vasból készült vezeklőöv hordását (ez az erekye a mai napig megvan), az önostorozást, a testi higiéniairól való lemondást. Bár a bűnbánat, a penitenciatartás a kor egyik vezérgondolata volt, ezek mértékét egyébként kortársai is túlzottnak találták nála. Számára a mérce azonban Jézus szenvedése volt.

Életének apostoli dimenziója

Margit nem öncélúan vállalta ezeket: domonkos mivolta mellett bizonyára királyi származása is szerepet játszott abban, hogy fokozott mértékben érzett felelősséget mások üdvösségéért, az egyházért. Margit életének ez volt az apostoli dimenziója. Margit az egyház részének tudja magát. Figyelemre méltó mozzanat, hogy a bátyja és az apja között dúló polgárháború idején Margit — családján túl — az egyházért aggódik, a magyar királyságban és azon kívül, valamint az ártatlanok elnyomása miatt. Ezért akarja kiesdeni Istentől, hogy védje meg az elnyomottakat hatalmas karjával. Amikor le akarják beszélni, mondván, hogy ugyan mi köze mindehhez, Margit a következőt válaszolja: „Minden hívő lélek anyaszentegyházának drága tagjait marcangolják, s magát az egyházat kegyetlenül kínozzák, ti pedig még kérditek, mennyiben tartozik ez reám?! Nem általa születtem-e újjá veletek együtt? Nem vagyok-e egy az ő leányai közül? Bizony, az vagyok!”¹⁶

¹⁶Árpád-házi Szent Margit,
i. m. 38.

A 20. századi kultusz és hagiográfia Margit alakját gyakran a nemzetért való vezeklésre, engesztelésre szűkítette le: ő lett „a magyar nemzet engesztelő áldozata”. Margit vezeklő gyakorlataiban

valóban megvolt az, amit az újkori lelkiség az engesztelés három mozzanataként határoz meg: a bűnbánat, a mások helyett való vezeklés; a szenvedő Jézus szemléléséből fakadó vágy, hogy Jézust vigasztalja mások helyett; és a másokért való felajánlás. Azonban mint a keresztény középkor, a *christianitas* gyermeke, nem rendelkezett a 19. századtól érvényben lévő nemzetudattal: az ő perspektíváját teljes egészében a keresztény hit határozta meg, nem egy ország határai.

Az Eucharisziához fűződő viszonya

¹⁷Levél az örökhöz
[EpCustI], 7. Szent
Ferencnek a kutatásban
gyakran elhanyagolt
eucharisztikus lelkiségéről
lásd Augustine Thompson:
*Francis of Assisi. A New
Biography.* Cornell
University Press, Ithaca
and London, 2012, 60–63.

Az előbbiekkal szorosan összefügg Margitnak az Eucharisziához fűződő viszonya, melyről szintén sok szó esik a szentté avatási perben. Mint ismeretes, a 13. században az eucharisztikus kultusz addig nem látott módon vált intenzívebbé és gazdagabbá a nyugati egyházban: gondoljunk csak az Úrfelmutatás gesztusára, az Úrnapja ünnepének bevezetésére. Ennek a fejlődésnek a motorja egyrészt a németalföldi beginák lelki tapasztalata volt, de nem szabad elfelejtenünk Assisi Szent Ferenc hatását sem. Szent Ferenc több levelében buzdít az Eucharisztia tiszteletére, kifejezetten kérve például, hogy az Úrfelmutatáskor a hívek térdhajtással fejezzék ki hódolatukat előtte¹⁷ (ebben az időszakban a tiszteletadás bevett gesztusa a mély meghajlás volt) — ez tehát egy laikus eredetű gesztus.

Nem tudjuk, hogy ezek a változások hogyan és mikor terjedtek el Magyarországon, amit azonban biztosan tudunk, az az, hogy Magyarországon Margit volt az első, akiről hiteles dokumentumok tanúsítják, hogy az Eucharisziának ezt az intenzív tiszteletét élte. Az Eucharisztia számára Krisztus szenvedésének a megjelenítését jelentette: az év legkedvesebb napja számára a Nagypéntek volt. A kolostorokban ekkor évente tizenöt alkalommal járultak a szentáldozáshoz. Margit számára ezek a napok voltak a legkiemelkedőbbek. Mindig nagyon gondosan készült rájuk: a szentáldozás előtti nap kompletóriumától kezdve imádkozott, egészen az áldozás napjának vesperásáig böjtölt, és kereste a kiengesztelődést azokkal, akiről úgy gondolta, nehezteltek rá a közösségben. A szentáldozás mellett, központi jelentőségű volt számára Krisztus testének látása. Erre az Úrfelmutatáskor volt lehetőség, hiszen szentségimádás mai formájában még nem létezett. A tanúk arról számolnak be, hogy nagy áhítattal nézte Krisztus testét az Úrfelmutatáskor, ilyenkor földre borult a hódolat jeléül és sokat sírt. Sőt a többi nővérek áldozásánál ő akarta álluk alatt tartani az oltárkendőt, hogy a szentostya darabjai nehegy a földre hulljanak. Amikor megkérdezték tőle, hogy miért teszi, Margit azt válaszolta, „hogy láthassam Krisztus testét”. A szentáldozás előtt is a földre borult, és sírva fogadta Krisztus testét. Minden nap a konventmise után a Szent Keresztoltár előtt, ahol Krisztus teste függött, térden állva, sírva imádkozott. Azt is tudjuk, hogy Margit nemcsak a konvent közös miséjén vett részt, hanem már korábban hallgatott egy magánmisét.

Margit „eucharisztikus lelkisége” azonban nem merült ki ebben az egyéni hódolatban, egyfajta vallásos individualizmusban. A szen-

vedő Krisztusra vetett szerető tekintete kifinomította a látását: nemcsak a szentostyában látta, hanem a szenvedőkben és a szegényekben is. Arról beszélnek ugyanis a társai, hogy amikor Margit az apácák kórusáról Krisztus testét nézte az oltáron szentmise közben (a kórus falán volt egy ablak, amelyen keresztül az lehetséges volt), akkor meglátta a templomban lévő szegényeket és betegeket is, és mindig küldetett a számukra a priorisszával adományt, ételt, ruhát, pénzt.

„Gótikus vallásosság”

Az a kérdés, hogy Margit kitől tanulta, honnan vette mindazt, amit már kortársai is újdonságnak érzékeltek, már a középkorban is felmerült. A 15. századi magyar domonkosok valószínűleg érzékelték, hogy a források erre nem adnak magyarázatot; így terjedhetett el az a hagyomány, hogy Margit magisztrája a veszprémi kolostor Ilona nővére volt, vagyis a stigmatizált Boldog Ilona, akinek emlékét egy legenda őrzi. Ilona legendája rengeteg kérdést felvet, de egy biztos, hogy nem volt Margittal kapcsolata, hiszen a perben senki nem tesz róla említést. A 20. és 21. századi kutatókat is foglalkoztatta a kérdés, és arra adott inspirációt, hogy Margit alakját szélesebb, európai kontextusban vizsgálják. Így Mályusz Elemér szerint mindaz, ami a legjellegzetesebb volt Margit életében (a szegénység és alázatosság erényének szeretete és gyakorlása, Krisztus szenvedéseinek élményszerű átélése, az Eucharisztia tisztelete, intenzív, a kötelező zsolozsmázáson is túlterjedő imaélet), az az általa gótikus vallásosságnak nevezett szellemtörténeti kategóriaként határozható meg.¹⁸ Ezekkel Margit Mályusz szerint Marcellus fráteren keresztül került kapcsolatba. Mezey László mintegy húsz évvel később¹⁹ azt a tételt állította fel, hogy Margit lelkiiségének mindazon vonásait, amelyeket Mályusz Elemér a „gótikus vallásosság” összetevőiként jellemezett, gyermekéveiben a veszprémi kolostor penitens, vagyis begina hagyományokat őrző légkörében tanulta. Mezey akkor a domonkos és a begina hatást ellentétesnek látta. Az azóta eltelt évtizedek kutatásai arra világítottak rá, hogy a beginák és a domonkosok „lelkiisége” nem sokban különbözött egymástól: ugyanannak az egyházi reformmozgalomnak voltak a részesei; a koldulók és a beginák között nem húzhatók éles határvonalak.²⁰ Margit imagyakorlatai, gesztusai nagy egyezést mutattak a 13. századi laikus vallásgyakorlattal (az eucharisztikus tisztelet megnyilvánulásai, az imádság gesztusai). Ez arra enged következtetni, hogy Marcellus fráteren túl más hatást is feltételeznünk kell Margit fejlődésében, és ez feltételezhetően a veszprémi közösség volt.

¹⁸Mályusz Elemér: *Árpád-házi Boldog Margit*, i. m. 377.

¹⁹Mezey László: *Irodalmi anyanyelvűségünk kezdetei az Árpád-kor végén*, i. m.

²⁰Lásd például Bernard McGinn: *The Presence of God. A History of Western Mysticism III. The Flowering of Mysticism. Crossroad*, New York, 1998.

A szabadság akarásának plurális szövete

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

Közép-európai felvetések William James ihletében

1957-ben született Kaloocsán. Teológus, vallás- és kommunikációkutató, a Szegei Tudományegyetem vallástudomány professzora és az MTA-SZTE Convivencia kutatócsoport vezetője. Legutóbbi írását 2019. 5. számunkban közzöltük.

A tűzmadár, Sztravinszkij balettjének ősbemutatója 1910-ben volt a párizsi Operában. A darab a lendület, a fölfelé törekvés jelképe. A 20. század feltépi az előző századok mély gyökereit a rendben lévő világ talajából. Még előtte vagyunk mindannak, amivé e lendület vált: a két világháborúnak, Európa kettéosztottságának, a balkáni új genocídiumnak. Még reménykedhet az egyén, hogy szabadságával magasba törhet, még büszkén tekinthet onnan lefelé, a földre, ahonnan elrugaszkodott. Még gondolhat saját magára, saját élmények, saját megfogalmazások mentén — szemben másokkal, szemben a hagyománnyal, béklyónak tartott evidenciákkal. Még előtte áll az egyén szabadsága a később rátörő hontalanságnak, a gondolat tévelygő csavargásának egyre növekvő világzajában. Még csak most jelennek meg a társadalomtudományok utóbb klasszikussá vált alapművei: Freud, Weber, Troeltsch, Durkheim, és még előtte vagyunk a nyelvi fordulatnak és a hermeneutikának. Amerika még Európából táplálkozik, s az Európán kívüli földrészek Európa felől még a koloniális pragmatizmus és a kulturális egzotizmus viszonyait élik. A századelőn magasra ívelő tűzmadár az eredeti orosz mesének megfelelően magával ragadja a kort, és majd csak később derül ki, hogy olyan messzire viszi, ahonnan nincs visszaút.

William James csak sporadikusan van jelen a magyar nyelvű gondolkodásban. *A vallási élmény változatai* című, 1902-ben publikált művének magyar megjelenése¹ pótolta valamit ebből a hiányból, s egyben apropót is kínál James gondolatvilágának mélyebb megismerésére, felvetéseivel való számatvetésre. Amint ezt tették és teszik számosan, például Charles Taylor, Jean-Luc Nancy, Hans Joas, Clifford Geertz és még sokan mások.²

A hit akarása

James gyermek- és fiatakkora rendkívül változatos volt, mert apja foglalkozása miatt gyakran kellett költözniük és néhány évet egészen más közegben élniük. A bensőséges, mélyen hívő és stabil család élménye mellett James egyféle kulturális otthontalanságot is megtapasztalt. Nem abban az értelemben, hogy egykori otthonát elveszítette volna, hanem hogy házasságáig (1878) szinte egyáltalán nem mondhatta, hogy valahol igazán otthonra lelt volna. New York-

¹William James: *A vallási élmény változatai*. (Ford. Babarczy Eszter.) Osiris, Budapest, 2019.

²Charles Taylor: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Suhrkamp, Berlin, 2002; Jean-Luc Nancy: *Being*

Singular Plural. Stanford University Press, Stanford, 2000; Clifford Geertz: *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, Princeton, 2000; Hans Joas: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Suhrkamp, Berlin, 2019.

A szabad akarat és a hit akarása

ban született igen jómódú családban, amely az akkori társadalmi elitbe tartozott. Apja swedenborgiánus teológus, aki küldetésének érezte, hogy nézeteit elvigye New Yorkon túl Amerika más városai-ba, sőt Európába is, ahová kétszer áttelepültek hosszabb időre. James orvosi egyetemre járt, amit el is végzett, de amikor Németországban éltek, érdeklődése a filozófia és a pszichológia irányába terelődött. Erről később azt írta, „fiziológus (*physiologist*) akartam lenni, aztán pszichológus (*psychologist*) lett belőlem, és filozófus minden előképzettség nélkül. Az első előadást pszichológiából is akkor hallottam, amikor én magam tartottam először életemben.” A kozmopolita és multikulturális humuszból rendkívüli probléma-érzékenység és kreativitás növekedett, valamint egyfajta magától értetődő multidiszciplinaritás, ami lehetővé tette, hogy James több tudományban és több témában is jelentős műveket alkosson. Ugyanakkor életműve folyamatos és izgatott keresést mutat, a saját elméletének folyamatos megvitatásában, újra és újra visszatérő megalapozásában, a művei alapját képező előadások stílusában izzik a vágy a szellemi, lelki, elméleti megnyugvásra, megállapodásra.

Ezt az egzisztenciális vágyat fejezi ki James „*will to believe*” (a hit akarása) kifejezése, amely mintegy élete mottójaként fémjelzi gondolkodói, önmegvalósító törekvéseit. Tartott tőle, hogy a „*will*” amiatt, hogy keresztneve rövidítése, majd aláassa a perspektíva és az elszántság komolyságát. A hit akarása azt jelenti, hogy hiszünk olyan dolgok igazságában, melyek még nem bizonyítottak. Szemléleti alapállása — mint később látni fogjuk — alapvetően eltért a tudományművelés kortárs evidenciáitól. Ezt az alapállást egyik tanulmányában fejtette ki, amelynek *The will to believe* (1896) címet adta, ami aztán számos félreértéshez vezetett, különösen azok között, akik magát a tanulmányt nem, csak annak címét olvasták. A szabad akarat első lépése a hit akarása. Erre a perdöntő alapállásra jutott Németországból hazatérve, ahol a pszichológia kezdeti fázisában még a filozófia dominált. Jamesnek orvosi ismereteit, empíriára és saját élményeire alapuló gondolkodásmódját kellett ötvöznie azokkal a filozófiai alapokkal, melyek az akkori Németországban Kant és Hegel paradigmáját követték. Ekkor még Nietzsche jelentős műveit megemészthetetlen provokációnak tekintették, maga a szerző pedig megbomlott agyának kínjait élte. A hit akarása opcióját James a francia evolucionista filozófus, Charles Renouvier szabad akaratra vonatkozó felvetéseihez kapcsolódva találta meg és fejtette ki. A hit akarása pragmatikus döntés, amelyben az ember szabad akarata nyilvánul meg annak érdekében, hogy olyan tézisekre építve gondolkodjék, amelyek még nem bizonyítottak, de amelyek mentén új belátások, új keretelméletek állíthatók fel azon jelenségek értelmezésére, melyek a korábban alkalmazott kategóriákkal nem magyarázhatók. A hit akarása jelmondat fejezi ki, előlegezi meg ekkor James egész további életműve fő irányát, ennek mentén tárgyalja az empiria, az élmény és a filozófiai elméletek közötti feszültségekkel teli koherenciákat. A hit akarása va-

lamennyire rokonítható Nietzsche *amor fati* vagy Bergson *élan vital* programmatikus kifejezéseivel. A hit akarása döntést ma egzisztenciális hipotézisnek nevezhetjük különösen egy olyan alkotó esetében, mint William James, aki intellektuális és egzisztenciális szenvedélytől fűtötten gondolkodott, adott elő, írt és tárt fel eredeti összefüggéseket az ismeretelmélet, a pszichológia, a kutatómódszertan és a valláslélektan területein.

Ma meglepő lehet, ha valaki három tudományágban is a klasszikusok közé sorolandó, s mindegyikhez egy-egy különálló korszakalkotó művel járult hozzá. A huszadik század hajnalán azonban a pszichológia és a vallástudomány is önálló tudomány voltát alapozta meg, ami lényegében a filozófiától, kisebb részben a teológiától való függetlenedést jelentette. A *Principles of Psychology* című művével (1890) a lélektan mint empirikus tudományt fogta fel az európai Freud és Jung előtt. A szintén empirikus alapokra helyezett valláslélektan első szisztematikus művét is Jamesnek köszönhetjük: *A vallási élmény változatai* (1902). Végül *Pragmatism* című művével (1907) a pragmatizmus filozófiai irányzatának megalapozását végezte el, hasonló gondolkodású kortárs szerzők szellemi közegében (John Dewey, F. C. S. Schiller és később C. S. Peirce). James ugyan az empirizmus képviselője volt, mégis távol tartotta magát attól az alternatívától, amely a kortárs német gondolkodást jellemezte, miszerint vagy az empiria mellett voksolunk, és ezzel kizárjuk a vallást és a metafizikát, vagy fordítva. A lélektan princípiumaiban a lelki jelenségeket agyi folyamatokkal köti össze, megtartva az empirizmus alapállását. A valláslélektani művében az átélt élményekről szóló beszámolókat adataira alapozza értelmezését, és nem valamely elméletből indul ki. A pragmatizmusban pedig szintúgy a következményeket, eredményeket, gyümölcsöket tekinti az elméletek alapjának. *A vallási élmény változatainak* módszertani fejezetében a vallás egyetemes meghatározásának lehetetlenségét vagy feleslegességét fejt ki. Nem a filozófiai megközelítésben honos elméletből indul ki, amely így vagy úgy definiálja azt, hogy mit érthetünk, mit kell értenünk valláson. Az egyén tapasztataira épít, melyeket az egyén vallásának minősít. Az egyén egyedi értelmezésére alapoz. A vallás általános és absztrakt definíciója helyett egyedi és személyes definíciókra koncentrálnak, ezeket elemzi. És ezek sokasága alapján körvonalazza a vallási élmény egyénekben közös jellegzetességeit.

A Jamest méltató művek az utóbbi két évtizedben megszáporodtak. A kifejezetten szakkérdésekkel foglalkozó kommentárok és hivatkozások mellett a legjelentősebbek közé számító kortárs gondolkodók a mai kor általánosabb leírásában is visszanyúlnak James felvetéseihez, téziseihez, miközben hangsúlyozzák a mai kor és James kora közötti jelentős eltéréseket. Miközben bírálják individualista, szubjektivistá alapállását, nem vitatják, hogy Jamesnek a maga idejében igaza volt; elsősorban azt bírálják, hogy ma Jamestől eltérő módon látjuk az egyént és a vallást is. A vallási identitások és a val-

lasi témák manapság újra előbukkannak a társadalmi, politikai és gazdasági életben, méghozzá gyakoriságuk és intenzitásuk szempontjából is növekvő mértékben. Ezt az újra felerősödött jelenlétet tudomásul kell vennünk, de egyben azt is tudatosítanunk kell, hogy a vallási élmény továbbra is sokféle, talán változatosabb, mint a korábbi korszakokban volt. Ezek értelmezése és értékelése újszintén sokféle megközelítést igényel, és egymásra hatásuk megértéséhez a gondolkodásnak tágasságra és rugalmasságra van szüksége. Ha a vallás dimenzióját kihagynánk a valóság megértéséből, vagy csupán a meghatározó dinamika egyik színfoltjának tekintenék, akkor valójában nem a főszereplőt mellőznénk a jelenetből, hanem magát a cselekményt. A világ ugyan nem egyedül a hit mentén mozog, de hit nélkül biztosan nem mozog. Szükségünk van ma is arra az úttörő munkára, amit Jamesnek köszönhetünk, az idegennel és szokatlannal szembeni nyitottságára, mindannak bemutatására, ami esetleges, meghökkentő, sőt ami extrém, vagy akár beteges.

Szabadság és pluralizmus

James számára a szabadság a megfelelő gondolkodást jelenti, az intellektuális kategóriák megfelelő felfogását és alkalmazását. Kiszabadulást bizonyos filozófiai alapállásból, amely a tapasztalást, az élményt, az egyediséget és a változékonyságot megköti, s kinyitását egy olyan filozófiai alapállásnak, amely mindezeket lehetővé teszi. A plurális világegyetem felfogását és az egyéni élmény egyediségét kellett összeegyeztetnie, végső soron az egy és a sok klasszikus ellentmondásának egyszerre való elgondolhatóságát. A pluralizmus alapállása ezt tette lehetővé számára. A *Plurális univerzumban* írja, hogy nagyon vágyott arra az önfeledt szabadságra, amellyel a panteista és monista idealisták átlépték a logikai határokat. Irigyelte őket, részben személyes okból is, hiszen úgy érezte, hogy megelőzték. Úgy tűnt, hogy mindazt, amit a hit akarásával ki akart fejezni, azt a monizmus alátámasztására használták fel, és hiába olvasták vagy hallották érveit, hallatlanra vették azokat. De ez a fajta szabadság ellenkezett James filozófiai lelkiismeretével, s ezért kritikusan, lebecsülve beszélt róla. Főképpen azért, mert ez nem oldotta meg a tapasztalt sokféleség és az univerzum egységének problémáját. A plurális alapállás lett a paradigmatisztikus váltás, melyet elsősorban Bergson filozófiájának nyomán dolgozott ki. A könyv konklúziójában szinte önfeledt boldogsággal írja: Újra megbízni az érzékeinkben nyugodt filozófiai lelkiismerettel — ki biztosított valaha is ennél értékesebb szabadságot számunkra? A világegyetem pluralista értelmezésének egyik lényeges alapállása az, hogy mindaz, ami létezik, változik, mozgásban van, és ez a folyamat nyitott, befejezetlen. Ennek következtében az a sokféleség, amit tapasztalunk, a folyamatosan változó dolgok dinamikusan alakuló kapcsolódása. A pluralizmus ebből az empirikus megfigyelésből indul ki, s nem abból a felfogásból, miszerint a változatosság és a változás valami közös eredet vagy princípium különböző megjelenése lenne.

James pluralisztikus gondolkodására nagy hatással volt Benjamin Paul Blood amerikai filozófus és költő, akinek a pluralista szemléletet bemutató műve posztumusz jelent meg *Pluriverse* címmel (1920). Blood gondolataihoz egyetértőleg kapcsolódva fejti ki James egy 1910-ben, vagyis halála évében megjelent tanulmányában a pluralista misztika (*pluralist mystic*) jelentőségét a plurálisnak gondolt világ értelmének és igazságának feltárásában. A pluralizmus hisz az igazságban és az észben, de csak abban, amit az átélt élményben misztikusan realizál. Ebből az élményből — dacolva a természettel és a környezettel — szakad fel kiáltása: „legyen”, mint a jupiteri *fiat*. Ez az az értelem, melyben feltárulkozik az ember számára a világ, amelyben ő maga képezi a tengelyt: abban lépkedve lába alatt megnyílnak a terek és távolságok. Blood és James gondolkodásában és filozófiájában jellegzetesen fonódik egybe a logikai érvelés, az empirizmus adatközelisége és a lírai-misztikus megérzések látomásai. A filozófia a múlt, állítja Blood, mert vége a valóság racionalizálási kísérletének. A valóság csak az empiriában, a tapasztalati élményben tárul fel, ahol az értelmes és értelmetlen, a lét és nem-lét közötti különbség elmosódik, s ahol a logika mögötti misztikából forraszik a belátás, és megnyílik a végső Titok. Ebben a tanulmányban már fellelhetőek a *Plurális univerzum* alapvető gondolatai. A monista idealizmus elutasítása, az individuális tapasztalat mindennél nagyobb jelentősége, végső soron James saját intellektuális zárandoklatának végső állomása is.

Egyén és közösség

A kérdés ott merül fel a mai olvasóban, hogyan kapcsolódnak és viszonyulnak egymáshoz az egyének, a saját vélekedésükkel, egyedi élményeikkel és ezek egyedi értelmezéseivel. James pluralizmusa megalapozza a radikális individualitást, de felveti a kérdést az együttélés lehetőségére vonatkozóan. Miközben az egyediség lehetőségének elméleti megalapozását elvégzi, vajon elvégzi-e az együttélés lehetőségének megalapozását is? Miközben kiszabadítja az individuális élményt és gondolkodást az absztrakt és egyetemes filozófiai keretekből, milyen elméleti alapokra építve tudja megalapozni azt a tényt, hogy a sok egyén egy társadalmi, közösségi térben szerzi tapasztalatait és talál hozzájuk számára megfelelő értelmezést. Az egyén és a tapasztalat, illetve gondolkodás közötti viszonyt tisztázza, de vajon tisztázza-e az egyének egymáshoz való viszonyát is? A plurális univerzum közösségi dimenziója a kérdés. A vallási mezőre vonatkoztatva pedig a kérdés úgy hangzik: milyen viszonyban áll az egyén vallási élménye a többiek, a mások élményével, s hogyan írható le és érthető meg az egyéni és közösségi élmény és értelmezés kölcsönhatása. James bár radikális pluralista volt, közben keresett valamiféle egységet, ami a *Plurális univerzumból* világosan látszik. Pragmatikus pluralizmusa mindvégig az egyénből, annak individuális és történetileg beágyazott élményeiből indult ki, és onnan közelített a társadalmi, kulturális és vallási kötődései és felfogásai felé. Az egyes szám első személy perspektívája volt számára az elsődleges, szem-

ben a filozófiai, idealista vagy szcientista perspektívákkal, melyek a harmadik személyből és általánosságból kiindulva értelmeznek, az egyénit és a sokfélét határesetnek, kivételnek tekintve. A vallás nem lehet más, mint eleven hipotézis, megkerülhetetlen és jelentéssel telített opció. Ebben a vonatkozásban a vallási meggyőződés, bármilyen is legyen, nem söpörhető le mint avított vagy beteges irányultság, hanem lehetséges hipotézisként kell elfogadni, amelynek igazsága a másokért végzett cselekedetekben igazolódik. Bár James szigorú és következetes pragmatistaként az élmények, felfogások és eszmék cselekedetekben megmutatkozó értékére helyezte a hangsúlyt, nem vált utilitaristává, mintha a gondolat és a szellem képességei nem nyúlnának messze túl azokon a következményeken és hasznokon, amely révén értelmük igazolódik. A kognitív képességek többre jutnak, mint a hasznosság, többre, mint a túlélésünk érdekében kiválogatott természetes adottságok.

A szabadság akarása

James felfogása a szabadságról elsősorban a gondolkodás felszabadulására vonatkozott, hogy képes legyen a tapasztalható sokféleséget megfelelően gondolni. A mai gondolkodásban, filozófiai és teológiai reflexiókban a szabadság igénye már nem jelentős, hiszen mindent mindenhogyan szabad gondolni. De az a szabadság, amelyet a mai gondolkodás magától értetődőnek tart, képes-e, akar-e több lenni, mint a bármi lehetséges (*anything goes*) princípiumának fenntartása? Képes-e ez a gondolkodás igazolni magát a jamesi pragmatizmus minőségi kritériuma előtt, amely a gondolat helyességét a cselekvés helyességével tartotta igazolhatónak? James a szabad akarat legfőbb tettének a hit, az elgondolás akarását tekintette, amit egzisztenciális hipotézisnek is nevezhetünk. A mai gondolkodásban egyfelől úgy tűnik, mintha a tételezett princípiumok elutasítása lenne a szabad gondolkodás egyik legfontosabb feltétele. De vajon valóban alapelvek nélküli-e ez a gondolkodás? Vajon nem fedezhető-e fel minden gondolatrendszer mögött a *will to believe* valamely paradigmája? S ebben milyen szerepet játszanak a tapasztalatok, a személyes élmények, a történelmi és kulturális meghatározottságok? James szabadságfelfogása a *Plurális univerzumban* teljeseedik ki. Az ő nyomán kérdezhetjük, milyen felelősséggel viseltetik a mai gondolkodás a filozófia, a teológia, de akár a társadalomtudományok a jövő generációja iránt? Az a pluralizmus, amit ma képviselünk, milyen dimenziókkal rendelkezik, és mekkora benne a sokféle életfeltételek között élő egészen másokról szerzett tapasztalat, vagy annak elkerülése?

Ezek a feszítő kérdések a mi kulturális régióinkban, Közép-Európában abban a vonatkozásban merülnek fel sajátos erővel, hogy a térség társadalmi ugyan elsősorban a szabadság intézményes feltételeinek biztosításával maguk mögött hagyták a diktatúra örökségét, ám a gondolkodás területén nem könnyű a regionális és a globális identitásból fakadó kérdésekkel megküzdeni, teret adni a plurális megoldások számára. Az a szabadság, amit a régió társadalmi vélelmeztek

a diktatúra romjai között, mára egyre inkább szemükbe vakítja a globális krízis minden önvédelmi maszkon áthatoló rettentő fényeit. Az identitás meghatározásának igénye vagy akár kényszere mögött felfogásmódozatok és ízlések versengése áll. De mi áll a felfogások mögött? Generációk által áthagyományozott, sokszor reflektálatlan nézetek és magyarázatok, melyek mára már zsigeri reflexekként, spontán reakciókként befolyásolják a véleményt és a döntéseket. Ebben a közegben kell James örököséként a világunkról szerezhető eredeti tapasztalatnak és élményeknek érvényt szerezni. Ez a világ azonban Nancy erőteljes metaforájával kifejezve olyan, mint a fájdalommas rózsafüzér, a kín és veszteség imádsága, menekülő milliók mindennapi kiáltása a mélységből: deportált, megcsonkított, éhező, megérőszakolt, elüldözött, kitelepített embereké. Korunk kihívásainak csak akkor tudunk megfelelni, ha nem ignoráljuk ezt a tapasztalatot. Ha ellenállunk a kísértésnek, hogy a regionális elfoglaltságainkra hivatkozva kizárjuk a globális dimenziót, és a saját szenvedéseinkből falat emeljük mások szenvedésének tudomásul vétele elé. A szabadság akarása csak mindenki szabadságának akarása lehet, amelyben benne foglaltatik azoknak a feltételeknek a megteremtése is, amelyek szükségesek a szabadság megéléséhez. A szabadság nem velünk született adottság vagy tulajdonság. A szabadságra el kell jutni, s a kérdés az, hogy milyen módon, minek a segítségével. A szabadságra vezetettve vagyunk, a szabadságot egymásnak kell biztosítanunk a természet ösztöneivel és a tulajdon érdekeivel szemben. A vallásokban megvan a képesség arra, hogy a szabadságra vezessenek, mert képesek értelmet adni ennek az önkorlátozásnak.

James szellemi öröksége

James filozófiai, vallásfilozófiai és pszichológiai hangsúlyaira visszatekintve, különösen a *Plurális univerzumban* foglaltak alapján, megbecsüléssel nyugtázhatjuk az individuális élmény sokféleségének és a plurális alapállású gondolkodásnak a jelentőségét. Maga James, ez az „outsider profi”, egész életművét nyitott és megengedő alapállásból tárgyalt szenvedélyes és játékos felvetések sokaságának tekintette. Szellemi örökségét elsősorban azzal őrizhetjük, ha hozzá hasonló bátorsággal magunk is törekszünk megbirkózni az általa felvetett kérdésekkel. Miközben tudomásul vesszük a tőle elválasztó évszázad során bekövetkezett paradigmatiszta változásokat, eredeti megfontolásait nem tekinthetjük egyszerűen a kortárs tematika és tárgyalásmód elődjének, s nem gondolhatjuk, hogy a gondolatok aktualitásának igénye a múlt gondolaitól való elhatárolódás révén elégíthető ki. Pléh Csaba pszichológiatörténetének címét, *A pszichológia örök témáit* parafrázálva, a filozófia és a globális együttélés örök témáiról van ugyanis szó, amelyek szerves részei a mai gondolkodásnak is. Be kell látunk, hogy az érdemi felvetéseknek ha nem is az egyetlen, de elhagyhatatlan hitelesítője az egzisztenciális érintettség és a lenyűgöző titoknak való kiszolgáltatottság. Ezzel felelhetünk meg valamelyest annak a felhívásnak, amellyel James utolsó művét zárta Tennyson *In Memoriam* című versét idézve: ébressz jobbat, mint mi tűnt.

NACSINÁK GERGELY
ANDRÁS

A teológia szabadsága

*Gondolatok Khrisztosz Jannarasz könyvének
fordítása közben*

1977-ben született Buda-
pesten. Ortodox pap, teológus.
Legutóbbi írását 2020. 5. számunkban közöltük.

Csaknem a végére értem egy könyv fordításának. Ami még hátra van, már csak a piszmogás, inkább öröm, mintsem feladat. A könyveket író vagy fordító ember számára mindig ez jelenti a legizgalmasabb időszakot: a *csaknem*. Amikor már egyben látja munkáját, de még tud igazítani rajta, és egyre növekvő türelmetlenséggel várja, vajon mások mit szólnak majd hozzá. A szerző ezúttal Khrisztosz Jannarasz, a könyv pedig nagyjából az *Ortodox hit alapelvei* címet fogja viselni. Eredetije több mint negyven éve jelent meg görögül, és csaknem harminc éve angolul, mi ehhez képest az a néhány év, amíg én vesződtem vele. A kötet fordítása ugyanis sokszor több hónapra rúgó szünetekkel nagyjából három esztendőn át tartott, és ezen időszak alatt volt min töprengeni. Időszerűségről és idejétmúltságról, a gondolkodás hasznáról, korlátairól és lehetőségeiről a teológiában — és arra jutottam, hogy e töprengésekből nem ártana föl is jegyezni néhányat. Hátha útjelző táblákként segítenek eligazodni a majdan — remélhetőleg, egyszer csak — megjelenő könyvben. Erre a munkára ugyanis, mint az már lenni szokott, senki sem kért fel, senki sem „rendelte meg”, egyszer csak belekezdtem, mint mondani szokás, „a saját szakállamra”, és egy másik egyszer csak befejeztem. A kettő közötti időben pedig tűnődtem.

**Az olvasóval
dialógusba lépő
könyvek**

Azon, például, hogy vannak könyvek, amelyek olvasójuktól időt és figyelmet igényelnek, cserébe viszont valódi szellemi társaságot jelentenek. Másképpen nem is adják magukat. Csakis a törődő részvétel légkörében hajlandóak megszólalni, de akkor csodálatos módon: dialógusba lépnek az olvasóval, gondolatokkal és felismerésekkel ajándékozva meg őt erőfeszítéséért, jutalmul a gondolkodás megszokott ösvényeinek elhagyásáért. Ezek nem a népszerű könyvek: hanem azok, amelyek olvasása néha kényelmetlenséggel és kihívásokkal jár, de az olvasó, aki „útközben” eladdig talán ismeretlen szempontokra tett szert, a beléfejtetett munka eredményeképp a szerző társalkotójává válik. Ezek nem az egyszer-olvasott könyvek, hanem azok, amelyekhez — legalábbis gondolatban — újra meg újra visszatérünk.

Közben persze birkóztam is a szöveggel, nem igazán annak fél évszázaddal ezelőtti, veretes görög nyelvezete, hanem a gondolatmenet időnként számomra is szokatlan megoldásai miatt, hogy például Jannarasz szemrebbenés nélkül használ patrisztikus terminusokat modern, releváns filozófiai fogalmakként, és fordítva. Ezt így nemigen szokás. A patrisztika nyelvezete egy dolog, a teológiatörténethez tartozik, a kortárs — vagy mondjuk huszadik század végi — filozófiai gondolkodás

meg egy másik. Milyen alapon meri valaki ezt a kettőt kombinálni? Érvényes gondolkodáshoz vezethet ez egyáltalán? Jannarasz felemás recepciója — lelkesedés egyfelől, fanyalgás másfelől — alighanem életművének ugyanazon jellemzőire vezethető vissza. Kétségkívül vannak az életműnek olyan vonásai, amelyek megnehezítik a befogadását Nyugaton, másfelől viszont sokszor ugyanez a reakció érkezik a szokványosabb hangvételű ortodox teológia felől is: így recepciója voltaképp első könyveitől kezdve mindmáig ámulat és fenntartás közt ingadozik, s igazán csak a legutóbbi két évtizedben kezd „beledolgozódni” a teológiai és filozófiai diskurzusba. Olykor alighanem a szerző őszinte sajnálatára, hiszen ő rendszer(ek)en kívül érzi igazán elemé-
ben magát.

Public intellectual

Magyarul sajnos nemigen létezik az a fogalom — pláne a szerepkör —, amellyel Jannaraszt és szerzteágazó tevékenységét jellemezni szokták. A szerepet, amelyet Görögországban évtizedeken keresztül betöltött, angolszász nyelvterületen *public intellectualként* határozzák meg, ami olyan független értelmiségit jelöl, aki, ha a helyzet úgy hozza, nem rest közügyekben sem szót emelni: de nem párt- vagy ideológiai érdekek képviselőjeként, hanem szakterületéből — azaz jelen esetben a filozófia és teológia felől — kiindulva, szuverén gondolkodóként. Heti rendszerességgel publikált tárcákat, reflexiókat az egyik legnagyobb példányszámú görög napilapban, interjúkat adott, emellett egyetemi előadásokat tartott, könyveket írt. Ily módon életművének több bejárata is van. Éppúgy meg lehet közelíteni a teológia, mint a filozófia, a valóstörténet, vagy akár a szociológia felől is. A szaktudományok képviselői, csatolt intézményeikkel egyetemben az ilyesmit rendszerint nehezen tolerálják: Jannarasz a teológusok szemében filozófus, a filozófusoknak sokkal inkább teológus, független értelmiséginek túl ortodox, az egyházi konzervatívok ízlésének viszont túlságosan autonóm. Publicistának szépíró, de az irodalmárok közé mégsem sorolnánk, hiszen sosem hozott tető alá vegytisztán szépirodalmi művet. Ahhoz, hogy „nyugati” gondolkodó legyen, túlságosan „keleti”, „keleti” vallásbölcseletnek viszont kimondottan „nyugati” észjárású. A „laikus teológia” képviselője, szokták még mondani, így különböztetve meg munkásságát óvatosan a hagyományosabb vonalvezetésű egyházi vagy kimondottan szerzetesi, inkább praktikus „lelkiségi” szempontokat közvetítő teológiától.¹

Ha csak (minden kommentár nélkül és némi kárörömmel) felsorolom azokat a neveket, akik alapvető hatással voltak — vagy vannak mindmáig — Jannarasz szemléletmódjára, máris olyan megdöbbentő szellemi mozaikkal találjuk szembe magunkat, ami az elhatárolt diszciplínákhoz szokott olvasó számára eleve gyanússá teszi az életművet, mondván: egy ennyire eklektikus társaságot képzelenség, vagy legalábbis szakmailag kétséges lépés egy akolba terelni. A listán ugyanis egymás mellett és egyenlő súllyal szerepel Heidegger és (Pseudo-) Dionüsziosz Areopagitész, Sartre és Hitvalló Szent Maximosz, a nagyhatású emigráns orosz teológus Vlagyimir Losszkij és egy úgyszólván ismeretlen, már-már szókratészi figura a huszadik

¹Erről lásd Andrew Louth: *Modern Orthodox Thinkers*. SPCK Publishing, London, 2015, 247–264. A jó hír, hogy Andrew Louth e könyvének magyar kiadása is a küszöbön áll.

²*Metaphysics as a Personal Adventure. Christos Yannaras in Conversation with Norman Russell.* (Ed. Norman Russell.) St. Vladimir's Seminary Press, New York, 2017, 124–125.

Jannarasz életútja

³*Χαϊντεγγερ και Αρεοπαγίτης. Δόμος,* 1998. Angolul: *On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite.* Continuum, London, 2005.

század első felének Athénjából, Dimitrisz Kutrúbisz, aki előbb katolizált, majd visszatért az ortodoxiához. De ha kimondottan csak a teológia felől közelítünk, akkor is több lehetőség kínálkozik: egy a kapadókiai atyák rendszere, egy az apofatikus teológia, egy a liturgikus teológia irányából. Egy efféle „intellektuális átjáróháznak” kétségtelen előnye a remek szellőzés, de hátránya, hogy az ajtók és a még ezeknél is számosabb, kitekintésre szolgáló ablak közti részeket igen szilárdra kell tervezni, máskülönben az egész nagyon hamar összedől. A tartópillérek Jannarasz esetében: az egyházi valóságként fel-fogott ortodoxia, egy sajátosan értelmezett apofatikus megközelítés, az egzisztencializmus és a relációs ontológia. De itt is érvényes a tétel, mely szerint aki mindenhová tartozik egy kicsit, azt egy székértábor sem vallja magáénak fenntartások nélkül. És úgy tűnik, Jannarasz mindig kényesen ügyelt arra, hogy ne is lehessen egyértelműen besorolni őt, mi több, kimondottan tiltakozik is a gondolkodás e nyitott természetének leszűkítési kísérletei ellen. „Az egyház nem ismeri a *szabadgondolkodó*, a *penseur libre* fogalmát — írja —, vagyis az olyan intellektusét, melyet semmiféle előfeltevés nem köt. Ismeri viszont a *filozófust* (a bölcsesség szerelmesét, és nem birtokosát), aki tanúságot tesz — állítások és felvetések formájában —, bizalmát az egyház testének korlátoktól mentes valóságába vetve..., hogy az majd idővel megítélje tanúságtételét, amely vagy »aranynak, ezüstnek és drágakőnek«, vagy vesszőnek, szalmának, töreknek bizonyul.”²

Jannarasz 1935-ben született Athénben. Fiatalon tagja volt a *Zóé* (újgörög ejtéssel *Zoí*) nevet viselő ortodox, de protestáns ihletésű lelki-ségi mozgalomnak, amelyet aztán — az említett Kutrúbisz, valamint az író Ziszimosz Lorendzátosz hatására — otthagyott a patrisztikusabb szemléletmódú ortodoxiára rátalálva. A teológiai fakultás elvégzése után Humboldt-ösztöndíjjal Bonnban tanult, ahol megismerkedett Martin Heidegger munkásságával, és nagy hatást gyakorolt rá Heideggernek a nyugati metafizikai tradíciót illető bírálata. A nyugati, posztmodern felé hajló filozófia mellé olvassa először Klimakosz Szent Jánost, majd (Pseudo-) Dionüszioszt, így született meg 1967-es első könyve, amelyben párbeszédbe hozza ezt a két szemléletmódot: *Heidegger és az Areopagitész*.³ Bonn után Párizsba ment, a Sorbonne-ra, ahol 1971-ben védte meg doktori értekezését, majd két évig párhuzamosan tanított az ortodox St-Serge Intézetben és a párizsi Katolikus Teológiai Intézetben. Franciaországi éveinek meghatározó felfedezései az orosz emigráns teológia — elsősorban Vlagyimir Lossz-kij és Georgij Florovszkij —, a francia középkor-kutatók munkássága — Étienne Gilson és Marie-Dominique Chenu —, valamint a filozófiát szenvedélyes személyességgel művelő Jean-Paul Sartre, akinek nihilizmusában Jannarasz egyfajta korhú „negatív teológiát”, pontosabban a teológia „negatívját” ismerte fel.

Előadott még Genfben, Lausanne-ban és a Krétai Egyetemen, mielőtt 1982-ben elfoglalta volna katedráját az athéni Panteion Politikai és Társadalomtudományi Egyetemen, amelynek Nemzetközi- és Európa-tudományi Intézetében 2002-es visszavonulásáig tanított fi-

lozófiai módszertant, politikafilozófiát és kulturális diplomáciát. A Thesszaloniki Arisztotelész Egyetem Teológiai Karán szerzett második doktorátusa mellett az évek során annak rendje-módja szerint egy sor egyetem díszdoktorává avatták (Boston, Belgrád, New York), könyveit pedig némi fáziskéséssel ugyan, de elkezdtek fordítani, kommentálni, megvitatni. Ma is szülővárosában, Athénben él, mint afféle nyugalmazott, ám nyughatatlan filozófus. Nemrégiben megjelent beszélgető-könyvének címe (amelyben angol fordítójával, a szintén neves patrológussal, Norman Russell-lel cserél eszmét) igencsak találó: *A metafizika mint személyes kaland*. Ebből pedig nem lehet csak úgy nyugdíjba menni.

„Nyugat-kritikája”

Mindjárt az első motívum, ami a (nyugati) olvasónak szemet szúr, az Jannarasznak a Nyugat iránt tanúsított „ellenszenve”, vagy szelídebben „Nyugat-kritikája”. Ez, érkezzék akár társadalmi, művészeti, ekkleziológiai vagy bölcseleti oldalról, minden esetben teológiai gyökerekre mutat vissza: Európa ugyanis, bámulatatos kultúrájának minden vívmányával együtt, Jannarasz elemzésében egy hibás teológiai szemléletmód áldozata. Ennek eredménye pedig nemcsak a nyugati egyházak válsága, de a filozófiai gondolkodás, a történelem, újabban pedig a globalizáció folyamányaképp a természeti világ, a földi ökoszisztéma krízise is. Ámde gondoljunk bármit erről a felvetésről, félrevezető volna azt vélelmezett nacionalista vagy ultra-ortodox meggyőződésekből levezetni, mert a modern görög állam és kultúra, valamint a jelenkori egyházi berendezkedés — amelyet Jannarasz nagy általánosságban csak „ortodoxizmusnak” titulál — éppúgy nem marad kritika nélkül, mint a nyugati civilizáció. (Bár igaz, hogy az ortodox egyházban is az ott teret nyert nyugati gondolkodásmódot kárhoztatja.) Ez azonban még így is messze esik a száz évvel korábbi szlavofil gondolkodók birodalmi küldetésről fűtött, a Megváltó Oroszországról szótt messianisztikus elképzeléseitől, amelyekre talán első látásra hasonlít: mint ő maga mondja, olyasvalakiként ad látleletet a modern élet- és gondolkodásmód zsákutcáiról, mint aki maga is minden ízében nyugati, és ennek a civilizációnak a gyermeke, még ha bizonyos tekintetben mostohagyermek is. „Nem egy rajtam kívül álló, velem szembenálló kultúráról mondok ítéletet. A saját életemet ítélem meg, a magam kilátásait, azokat a reflexeket és szokásokat, amelyek az én pszichológiai berendezkedésem részét is képezik. És a Nyugat történeti múltjában kutakodom választ keresve ama tragikus hibákra, amelyeket Bergman ábrázol, vagy amelyeket Nietzsche felfedett. És ugyanúgy, ahogy más európaiak is, ezeket a hibákat a bőrömön érzem, belülről tapasztaltam meg.”⁴

⁴Norman Russell: i. m. 32. Jannarasz Nyugat-felfogásához lásd még Basilio Petra: *Christos Yannaras and the Idea of "Dysis"*. In George E. Demacopoulos – Aristotle Papanikolaou (ed.): *Orthodox constructions of the West*. Fordham University Press, New York, 2013, 161–180.

Teológiai terminusai

A másik, gyakran fölmerülő kérdés Jannarasz teológiájával kapcsolatban, hogy helyesen interpretálja-e az általa előszeretettel használt patrisztikus teológiai terminusokat. Amennyiben így tesszük fel a kérdést, a válasz sok esetben *nem* — habár ilyenkor vissza lehetne kérdezni, hogy mit is értsünk „helyes” interpretáción. Hogy történeti szempontból megállja-e a helyét? Hogy dogmatikus szempontból ortodox-e? Vagy hogy a mai teológiai szemlélet számára elfogadha-

⁵Ugyanakkor élesen megkülönbözteti módszerét az úgynevezett „kontextuális teológiától”, amely szerinte ezzel a mozdulattal a teológiát is átszabja a mai kívánalmakhoz, afféle „gombhoz a kabátot” alapon.

A teológia szerepe Jannarasz számára

tónak számít-e? Nekem mégis az a gyanúm, hogy már a kérdést is rosszul közelítjük meg: Jannarasz ugyanis nem *interpretálja* a teológiai terminusokat, hanem *használja* őket. És ez nagy különbség. Merész — és kockázatotktól nem mentes — módszere az, hogy egzisztenciális síkra vetítve, vagyis a mai ember számára adott lét- és élethelyzetéből kiindulva a jelen problémáinak és kérdéseinek feszültségébe helyezi az ortodox teológia terminusait, mondandóját és léttapasztalatát.⁵ Talán, hogy megnézzze, mit tudnak kezdeni magukkal egy ilyen, számukra első látásra idegen környezetben. Talán, hogy vitára serkentve „szóra bírja” ezeket az általában csak teológiatörténészek által dédelgetett fogalmakat, mert erős a gyanúja, miszerint igenis volna mondanivalójuk ma is, csak épp nemigen van alkalmuk eleven közegben megnyilatkozni, lévén mindenki kesztyűs kézzel bánik velük mint igen értékes fossziliákkal. Hát ő éppenséggel nem. Sem a teológiát nem hajlandó múzeumi tárgyakhoz illő reverenciával kezelni, sem kibékülni az egyház jelenkori önértelmezésével, szegyenlős betagozódásával egy világi társadalomba, a neki kiutalt helyre. Ennek köszönhető az írásaiban rendre felbukkanó — szerintem egyébként egészséges — enyhe, de jól felismerhető anarchista hangütés. Ilyen szempontból radikális gondolkodó, de lázadása az egyházhoz való hűségéből táplálkozik. Számára ugyanis, amint az újra meg újra kiderül, az egyház nem *intézmény*, hanem *történet*, a vele való kapcsolat pedig nem elméleti kérdés, hanem intenzív szerelmi — ő úgy mondaná, *erotikus* — viszony.

Jannarasz olvasása, megközelítése tehát nem feltétlenül tartozik a könnyű feladatok közé, már csak nyelvi szempontból sem. Aki az ortodox kereszténység alapvetéseivel, tanításának alapvonalaiival igyekszik életében először közelebbi ismeretségbe kerülni, az alighanem jól teszi, ha nem Jannaraszon kezdi az ismerkedést, hanem valami unalmas, megszokottabb vonalvezetésű dogmatika-tankönyvvel. Az általam fordított kötet előszavában a szerző egyébként elég szabatosan megfogalmazza, elsősorban kiknek, és miért éppen így ír: de azt egy szóval sem ígéri, hogy a szöveg befogadása zökkenőmentes lesz. A teológia szerepe Jannarasz számára ugyanis nem abban áll, hogy úgynevezett metafizikai állításokat tegyen, vagy univerzális igazságokat közöljön, hanem abban, hogy inspiráljon, provokáljon, késztesen a saját helyzetem, gondolkodási és nyelvi sémáim felülvizsgálatára, átgondolására — állítsa más fénytörésbe a kritikátlanul elfogadott nézetek halmazát, kérdőjelezze meg azokat, és mindenekelőtt legyen párbeszédé. Sok lelkeségi könyv az ortodoxiáról, meglehet, látszólag könnyebben olvasható, de az a helyzet, hogy az azokban foglalt „szép gondolatok” és „bölcseiségek” alatt, ha láthatatlanul is, de a teológiának és az egyházi létezésnek az a gyémántkemény közetrétege húzódik meg, amelyre Jannarasz igyekszik ráirányítani a tekintetünket. Egyébiránt pedig, gondolhatja szerzőnk, az intellektuális erőfeszítés önmagában nem ördögtől való dolog, ha egyszer a mai kor emberének ilyen szépen fejlett racionalitása van, hát használja azt ezen a téren is. Módszertanilag persze meg lehet kérdőjelezni, hogy mennyire illő és adekvát a patrisztikus teológia

beszédmódját egy egészen más fogalmi környezetbe csak úgy behelyezni, de ha Jannarasz alapvetését, miszerint ezek az élet szavai, akkor egy ilyen kísérlet (pontosabban vállalkozás) igenis legitim, ha nem a lehető legaktuálisabb dolog. Egy teológus dolga ugyanis nem az, hogy időről-időre elégedetten megpucolja a munkaeszközzeit, és aztán a megfelelően felcímkézett fiókban (a kultúrtörténet kronológiailag passzoló rekeszében) elhelyezve tisztán megőrizze azokat, hanem az, hogy dolgozzon velük, fogja marokra őket, és munkálja meg velük mind saját magát, mind az őt körülvevő természeti és társadalmi valóság anyagát.

**Gondolkodásának
„fejlődése”**

Aki Jannarasz egyik-másik munkájába belepillant, könnyen azt találhatja, hogy ugyanazokhoz a terminusokhoz, módszerekhez, megközelítésekhez nyúl újra meg újra, s így első látásra mintha nem is lenne gondolkodásában „fejlődés”: mindig „ugyanazt mondja”. Ez csak részben igaz, részben viszont törvényszerű is: mint ahogy az ikonfestészet is egységes marad, technikáinak és stílusainak kétségtelen variálódása ellenére (pontosabban közepette) is, mégsem jutna eszünkbe „fejlődést” számon kérni rajta. Jannarasz is, mint afféle szellemi ikonfestő, egész életében ugyanazt a nyolc-tíz gondosan megválogatott ecsetet használja, és ezekkel fest meg különféle ikonokat. Vagy mint egy fadaragó mester, aki ugyanazzal a féltucat szerszámmal munkál meg különféle fákat évtizedeken át, készítve belőlük ágyat, szekrényt vagy oltárasztalt — mikor mire van szükség. Jannarasz is hol az ontológia, hol a történelem, hol az etika kemény, göcsörtös vagy épp korhadó fáját igyekszik megmunkálni ugyanazokkal a jól bevált eszközökkel, amelyek közben észrevétlenül maguk is egyre csiszoltabbak és egyre fényesebbek lesznek.

**Egzisztencializmus
és ortodox teológia**

Hasonlóképp óvatos lennék azzal a felvetéssel kapcsolatban is, hogy Jannarasz filozófiája pusztán afféle „megkeresztelt”, pontosabban „át-patrisztikázott” egzisztencializmus vagy Heidegger-utánérzés lenne: számára nem a heideggeri — kétségkívül enigmatikus és kissé túlmisztifikált — rendszer a legfontosabb, hanem az, hogy ennek, pontosabban Heidegger a nyugat metafizikai hagyományának ürességét felmutató kritikája révén alkalom nyílt arra, hogy a keleti, patrisztikus teológia ismét polgárjogot nyerjen a kortárs gondolkodásban; hogy kitörve elszigeteltségéből valós alternatíva legyen, és az apofatikus megközelítés ismét legitim módon legyen jelen a filozófiai diskurzusban. Heidegger — Wittgensteinnel együtt — a nyugati filozófiai nyelv és gondolkodási reflexek megkérdőjelezésével („metafizikai dekonstrukció”) csak azt a kaput nyitotta ki, amelyen át az ortodox tapasztalat újra megfogalmazhatóvá és értelmezhetővé vált a Nyugat számára, annyi évszázad után. És úgy tűnik, Jannarasznak e szempontból igaza volt, mert az újrafelfedezés és a párbeszéd azóta is tart. Mintha nem az történt volna, amitől egyesek tartottak, hogy tudniillik az egzisztencializmus beszüremkedik az ortodox teológiába, hanem ennek épp a fordítottja. (Habár, különösen ortodox oldalról, továbbra is óvatosan bánnak ezzel az újszerűnek ható megközelítéssel: beszédes, hogy a 2016 júniusában Krétán meg-

⁶Ehhez lásd Paul
Ladouceur: *Human
Beings or Human
Persons?* Public
Orthodoxy, 2017. június
6. (publicorthodoxy.org).

A keresztény hit mint történet

tartott pánortodox zsinat egyik legvitatottabb kérdése éppen a „személy”-fogalom használata volt: azok a teológusok — Hierotheosz Vlahosz püspökkel az élen —, akik nem hívei a Ziziúlasz és Jannarasz nevével fémjelzett személyközpontúságnak, patrisztikus alapokra hivatkozva a zsinati dokumentumokban minden áron „emberi lény”-re kívánták cserélni a „személy” szót.⁶

Tiszta sor, hogy a huszadik század közepére az esszencializmus — a nézet, mely szerint a dolgok „önmagukban való lényege” fennáll és meghatározható — túlhaladottá és tarthatatlanná vált: az ortodox gondolkodás számára pedig a személy patrisztikus fogalma jelentette a megoldást arra, hogy a nyugati esszencializmust feladva a gondolkodás mégse váljon a posztmodern relativizmus martalékává. Mindennek folyományaképp pedig, és nem is mellékesen a Nyugat számára elérhetővé és újra relevánssá vált a keleti kereszténység tágabb értelemben vett aszketikus-spirituális hagyománya is, nem beszélve arról, hogy a teológia számára is lehetőség nyílt kitörni végre abból az ijesztő szellemi elszigeteltségből, ami diszciplínává válása óta sújtja. A huszadik századi ortodox — patrisztikus, eucharisztikus és perszonalista — teológiai megújulási törekvés azt mutatta meg, hogy nem feltétlenül a mai szaktudományok (a pszichológia, a szociológia stb.) nyelvezetét kell a teológiában meghonosítani vagy jól-rosszul imitálni ahhoz, hogy az úgymond végre „korszerű” legyen — de legalábbis „mondjon valamit” —, hanem az egyházi létezés mód, az istenemberi misztérium tapasztalatát hitelesen kifejező fogalmakat kell ismét munkára fogni. Azokat a kifejezésmódokat, amelyeket a Szentlélek kegyelmi légkörében az egyház maga választott-kovácsolt ki Isten Országáról szerzett tapasztalatának rögzítésére, nem vétek-e nem használni, csak mert pillanatnyilag nem kompatibilisek a mai vallási élménnyel? Akkor már inkább nem a mai, szekularizált vallási tapasztalatunkat kellene újraértékelni és átformálni *azok* fényében? Ezért hangsúlyozza Jannarasz is újra meg újra, hogy a kereszténység nem teoretikus dogmákon nyugvó erkölcsi tanítás, az egyház pedig nem intézmény, hanem tapasztalat: Isten Országának, a teremtetlen létezésnek az eleven, személyes és semmi mással nem helyettesíthető tapasztalata. *Gegonosz* — írja Jannarasz az egyházzól (némi fejtörést okozva a fordítónak) vagyis: esemény, történet, tény; olyasvalami, ami megtörténik velünk, ami *velünk* történik, amivel szembesülünk, amit átélünk, és amiről személyes tapasztalatra teszünk szert. Folyamat, amely hat ránk, nem statikus valóság: hogyan is lenne az, amikor lényegét tekintve nem más, mint a szüntelenül munkálkodó és személyé formáló isteni *energeia* megvalósulási módja a teremtésben?

A továbbiakban ki lehetne térni arra, hogy Jannarasz mely más fogalmakat „hangszerel” át; pontosabban hagyja, hogy azok az egyházi szemléletmód erőterében új fényben tűnjenek fel. *Hüiposztaszisz, erósz, extázis*: mind olyan terminusok, amelyekkel érdemes lenne külön-külön is foglalkozni. Jannarasz törekvése minden esetben arra irányul, hogy ezeket a valamiképp súlytalanná és egydimenzióssá vált szavakat visszakösse az egyházi léttapasztalat elevenségébe, a kinyilatkoztatás

Ἰησοῦς Γιωαννάριος;
Ἡ Ἐλευθερία τοῦ Ἰησοῦς.
Ἰκαρος, 2002, 22–23.

**Az ortodoxia
ismertebbé válása
Nyugaton**

Logosza által adva nekik értelmet, kimutatva róluk, hogy ezeknek eredetileg a létezéshez, még hozzá mindnyájunk személyes létéhez van közük. Említsük meg, csak futólag, a *morált*: Jannarasz egész könyvet szentelt neki, amiből kiviláglik, hogy számára ez nem pusztán erkölcsi vagy filozófiai kérdések gyűjteménye. „Isten képe az emberben éppen szabadságának tragédiájában őrződött meg, mivel ez a szabadság *hüiposztikus* megvalósításának megfelelője: vagyis a létezés személyes módjának, amely képes rá, hogy vagy megvalósítsa, vagy megtagadja a szeretet igazi életét. Amit mi emberi erkölcsnek nevezünk, az nem más, mint az ember viszonya önnön szabadságának kalandjához.”⁷⁷

Tudatosan vállalt függetlenségének és sajátos szemléletmódjának dacára Jannarasz természetesen nem a huszadik század végi ortodox teológia afféle magányosan poroszkáló búsképű lovagja: életműve sok szállal és szorosan kapcsolódik a keleti teológia újjáéledésében szerepet játszó más folyamatokhoz és személyekhez, akik így együtt meg lehetőségen ütőképes la mancha-i különítményt alkotnak. Nem csupán az úgynevezett „neopatrisztikus fordulatot” vagy Palamasz Szent Gergely teológiájának 20. század közepi reneszánszát kell itt megemlíteni, mint a jannaraszi gondolatvilág ihletőjét és éltető közegét: az általa is művelt „intellektuális” teológia egy olyan tágabb, a modern kori ortodoxia szemléletmódját alapjaiban meghatározó folyamat része, amelynek révén a keleti keresztény lelkiség és teológiai gondolkodás kilépett sok évszázados történelmi elszigeteltségéből. Azok a témák és kérdések, amelyek mindig is (hol explicit módon, hol látenszen) az ortodox spiritualitás és egyházi lét alapjait alkották, most azzal együtt, hogy „felébredtek”, vagyis újra, tudatos megfogalmazásra kerültek és hangsúlyt kaptak, egyúttal „nemzetközivé” is lettek: megszűntek „fellekezeti sajátosságnak” avagy ortodox „belügynek” lenni, minthogy az ezredvég lelki és szellemi krízisével kapcsolatos szempontjai hirtelen aktuálisnak, emellett pedig általánosan is érvényesnek bizonyultak.

Ennek a nemzetközivé, és ilyen értelemben „ökumenikussá” válásnak a század első harmadának azok az orosz teológusai és vallásbölcselei ágyaztak meg — Nyikolaj Afanaszjev, Dimitrij Merezkovszkij, (Szent) Pavel Florenszkij, Nyikolaj Bergyajev, Szergij Bulgakov —, akik közül néhányan a '20-as, '30-as években elhagyták (már ha elhagyhatták) a Szovjetuniót, és főként Párizsban egy egyedülálló teológiai fellendülés katalizátoraként működtek, az 1925-ben alapított Szent Szergij Ortodox Teológiai Intézetben és körülötte. Ebben a szellemi környezetben nevelkedett és alkotott Vlagyimir Losszkij (1903–1958) és Georgij Florovszkij (1893–1979) az emigráns orosz teológia két legmeghatározóbb alakja, akik közül az utóbbi élete utolsó harmadát már New Yorkban töltötte, az 1938-ban alapított Szent Vlagyimir Teológiai Szeminárium dékánjaként — amely pozícióban egyébként majd Alexander Schmemmann (1921–1983) és Jean Meyendorff (1926–1992) követik őt.

A következő „nemzedéket” a '60-as és '70-es évek teológusai jelentik, ahová Jannarasz mellett többek közt Jóannisz Ziziúlasz — későbbi pergamoni — metropolitát (1931), a Görögországban tanító Panajótisz Nellaszt (1936–1986), vagy az ugyancsak az Egyesült Államokban, a mas-

sachusettsi Szent Kereszt Görög Ortodox Teológiai Iskolában működő Jóannisz/John Romanidisz (1927–2001) szokás sorolni. A '80-as és '90-es évek meghatározó alakja Angliában Antonij/Anthony Bloom, Kallistos Ware és az essexi monostort megalapító (immár szentként tisztelt) Szofronyij archimandrita.

Ha az ezekben az életművekben megnyilatkozó teológiai sokféleség közepette közös nevezőket keresnénk, azt talán a patrisztikus hagyomány és gondolkodásmód újra-átélésében és következetes alkalmazásában, a személy- és Eucharisztia-központú megközelítésben, az apofatikus szemléletmód hangsúlyozásában, valamint az aszketikus lelkiség — ezen belül is a hészükhaszta teológia és tapasztalat — felé fordulásban lehetne megjelölni (ez utóbbi Angliában mintha erősebben hatna).⁸

⁸Ezokról jó áttekintést ad

Paul Ladouceur:

Treasures New and Old: Landmarks of Orthodox Neopatristic Theology.

St. Vladimir's Theological Quarterly, 56 (2012), 2. 191–227. és (probléma-centrikusabban) Bogdan Lubardic: *Orthodox Theology of Personhood.*

A critical overview of currents, models and ideas in the 20th century. In Bogoljub Šijaković (ed.): *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today, Faculty of Orthodox Theology.* ITI, Belgrade & Sebastian Press, Los Angeles, 2019, 144–188.

Jannarasz „beépülése” a nemzetközi teológiai köztudatba

Persze akár az úgynevezett „neopatrisztikus” vagy a „neopalamita” fordulatot, akár az ortodox teológia és praxis tágabb értelemben vett intellektuális „önmagára találását” hiba volna az imént csak egészen vázlatosan felsorolt, ismertebb — mert angolul és franciául is alkotó — gondolkodókra leszűkíteni: rajtuk kívül és mellett számos egyéb meghatározó teológus és szellemi-lelkiségi csoport is létezett, mint például a második világháborút követő időkben formálódó romániai Égő Csipkebokor-kör, ahonnan a Jannaraszhoz sok szempontból — például a Heideggerrel folytatott filozófiai párbeszédben — hasonló André Scrima atya (1925–2000) indult, vagy amelyhez a ma is aktív, szintén román Andrei Pleșu (1948) is kötődik. És ha már itt tartunk, ne hagyjuk említés nélkül Dumitru Stăniloae (1903–1993) vagy a szerb Szent Jusztin Popovics apátot (1894–1979), nem beszélve az Áthosz-hegy szerzetességének újjáéledésében nagy szerepet játszó Hészükhaszta Szent Józsefről és tanítványairól, vagy az olyan újabb szentekről, mint Áthoszi Szent Paisziosz vagy Szent Porfiriosz. Az ő teológiájuk a mi fogalmaink szerint kevésbé „elméleti” és sokkal inkább „élő”, „praktikus” — mint amilyen az aszketák teológiája mindig is volt: szűkszavú, ám hatékony — de az ő jelenlétük az egyházi élet teljességében nem választható külön az „intellektuális teológia” fejleményeitől. De a rövid tájképvázlat után most vissza Jannaraszhoz.

A kétezres években megkezdődött Jannarasz „beépülése” a nemzetközi — és nem kizárólag ortodox — teológiai köztudatba: egyre újabb és újabb nyelvekre (ezúttal például magyarra) fordítják, hivatkoznak rá, idézik, vitáznak vele vagy leszólják, egyszóval *jelen* van: Alexej Csernjakov (1955–2010), Andrew Louth, Szergej Horuzsij, Nikólaosz Ludovíkosz, Aristotle Papanikolaou, David Behr, a fiatalabbak közül pedig Szotírisz Mitralaxisz számára más-más szempontból ugyan, de egyaránt referenciapontként szolgál.

Érdekes módon ez az intellektuálisan nívós, tudományos igényű, és épp ezért úgyszólván „nehéznek” számító teológia nem rekedt meg az akadémiai keretek között: érvényességét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy hatással volt és van például az áthoszi lelkiségre és szerzetesi életre is, hiszen a Szent Hegy kilencvenes évektől jelenlévő „új nemzedéke” olvasta a kapcsolódó szerzőket, és máig is folyamatos kap-

⁹Georges Florovsky:
*The Ways of Russian
Theology*, idézi Paul
Ladouceur: i. m. 204.

Teológia és mai gondolkodásmód

csolatban áll az itt — meglehetősen sommásan — felvázolt fejleményekkel. Ez a teológia nem fél konfrontálódni a mával, nem fázik az interdiszciplinaritástól, mégis úgy kíván időszerű lenni, hogy nem a terminológiai korszerűséget vagy az aktuális lelkeségi divatot tartja szem előtt, hanem úgy, hogy időszerűségét az időtlenre alapozza. Ahogy Florovszkij fogalmazott annak idején: „A teológia feladata nem igazán az volna, hogy a hit hagyományát kortárs nyelvezetre, modern filozófiai terminusokra ültesse át, sokkal inkább az, hogy az atyák ősi hagyományában fölfedezze a keresztény filozófia örök princípiumait; a feladat tehát nem abban áll, hogy a dogmát a kortárs filozófia eszközeivel értékeljük, hanem hogy újjáformáljuk a filozófiát a hit tapasztalata alapján; hogy a hit tapasztalata legyen a filozófiai nézetek forrása és mértéke”.⁹

A teológia csak az újkorban vált „zárt rendszerré”: vagyis olyan sajátos nyelvezettel és axiómarendszerrel rendelkező külön „tudománnyá”, hessei „üveggyöngyjátékká”, amely a filozófiához hasonlóan egyre inkább elvesztette a kapcsolatát az ember mindennapi tapasztalatával és sorsának alakulásával. Félrevezető az, amit az egyházatyák olvasásakor rigorózus elméletiségként, elvont csűrés-csavarásnak érzékelünk: a betűkön ugyan nem látszik, de az atyák minden szava egyaránt gyökeredzett a kor világlátásában, nyelvezetében, és az egyházi — liturgikus és aszketikus — tapasztalatban. És nem értekezések voltak, hanem beszédek, azaz olyan szavak, melyek egy közösség előtt, és az adott a közösség számára, az egyház számára hangzottak el, *nekik és értük*, mégpedig olyasvalakiktől, akik az adott közösség — helyi egyház vagy monasztikus csoport — pásztorai és előljárói voltak. Ez a *logosz* tehát minden értelemben egyházi, azaz: liturgikus, aszketikus, konkrét és személyes — nem folyóiratok vagy konferenciák anyagául szolgált. És mivel a patrisztikus teológia nyelve ebből az eleven, Lélektől átitatott tapasztalatból nő ki, bizonyos mértékig maga is „megszenteltetett”, a Lélek pecsétjét viseli magán: a megoldás tehát sem nem az, hogy lemondunk róla, a mai pszichológia vagy elméleti fizika nyelvezetével, terminusaival helyettesítve azt, de persze nem is az, hogy bebalzsamozva, aranyfüsttel lefújva mutogatjuk — hanem egy ennél sokkal több erőfeszítést kívánó harmadik, ami a fentebb említett atyák és úriemberek törekvése is volt: újra átitatni a mai ember tapasztalatát ezzel a „megjelölt” nyelvvvel. Megszentelni a ma gondolkodását a nem akadémiai értelemben vett teológiával. (Az akadémikus, tehát pusztán elméleti teológia nem képes megszentelni semmit.) Ezért talán nem is annyira az érdekes mindebben, hogy Jannarasz gondolatai és felvetései milyen visszhangra találnak, és visszhangra találnak-e a mai, természettudományos gondolkodásmódtól átitatott szellemi környezetben, hanem hogy az a szabad és szenvedélyes hozzáállás az egyházhoz és világhoz, amelyet többek közt ő is képvisel, a mai ember számára jelenthet-e valamit. Mondjuk, egyfajta kiutat.

Talán igen.

„Nem magunktól való”

VISKY ANDRÁS

A szószék paradoxona: az igehirdetés mint performatív aktus

1957-ben született Marosvásárhelyen. Költő, író, drámaíró, dramaturg, a Kolozsvári Állami Magyar Színház művészeti vezetője, a Babeş-Bolyai Tudományegyetem és a Károli Gáspár Református Egyetem docense.

„...meghat, hogy az igehirdetés tiszteletre méltó művészetét még mindig gyakorolják...”
(Marilynne Robinson)¹

„Gyakran elfelejtettem, hogy van egy láthatatlan gyülekezet is a templomban: angyalok figyelik, hogyan magyarázzuk szavaidat.”
(Richard Wurmbrand)²

A szószék paradoxona: szubjektív bevezető

Gyermekkorom, majd fiatal felnőtt korom meghatározó istentisztelet-élménye a református liturgia záró mozzanatához kapcsolódik, az ároni áldás kihirdetéséhez. A lelkész — *in concreto*: a fogságból alighogy visszatért apám — kezeit áldásra emeli és hangos szóval elismétli az ósrégi áldást, amely Isten arcára és az isteni felénk fordulás mozzanatára helyezi a hangsúlyt. Mindmáig tökéletesen felidézhető számomra az ismétlésben megtörténő egyszeri, különös, ahhoz a térhez és időhöz, valamint az én ott-létemhez tapadó esemény, amely engem mindegyre kiragadott a passzív hallgató szerepéből és áttemelt valamiféle, számomra sokáig közelebről meg nem határozható és le nem írható, egyszerre horizontális és vertikális közösségi tapasztalatba. Az áldásmondásban, sajátosságosan, nem a lelkési mi-volt hatalmi-intézményi jegyei mutattattak fel, hanem ellenkezőleg, ezeknek a lebomlása és eltűnése, nem utolsósorban talán azért is, mert később figyeltem fel rá, valahogy mindig ez volt az istentisztelet leghalkabb „beszéde”, világosan érzékelhető kilépés a nyilvános megszólalás retorikus attitűdjéből. Az áldás közvetítésében elsősre a közvetítő valóságos részesülése tűnt fel, ami nem valamiféle személyes múltbéli, közte és Isten között valamikor lezajlott eseményre hivatkozott, hanem Isten ott-létére: a „ragyogtassa rád” és „fordítsa feléd”³ sürgető imperatívusza és erős jelenidejűsége mintha hangsúlyozottabban Istent szólította volna fel (objektív és elvont) mindenkorisága beteljesítésére abban a (szubjektív és konkrét) jelenidőben, amit az istentisztelet során mintegy megosztottunk egymással, mi Istennel és Isten mivelünk, a mindkét félt ugyanúgy kötelező szövetség szellemében.

Az ároni áldás ugyan az istentisztelet egészének liturgikai eleme, engem mégis ez vezetett el ahhoz a számomra nagyon is fontos kér-

¹A *gondolkodás szabadsága*. (Ford. Pásztor Péter.) Kálvin Kiadó, Budapest, 2018, 76.

²*Beszédek a magánzárkában*. (Ford. Klein Varga Noémi.) Harmat – Koinónia, Budapest – Kolozsvár, 1996, 11.

³Móz 6, 24–26.

déshez, hogy mi történik akkor, amikor az igehirdetés alatt valami hasonlóan van részem: a szószerző, valamint az igehirdető uralmi külsődlegességeinek az eltűnése, a templomi architektúra mindig váratlan átalakulása, a hierarchiák eltörlése, és olyasfajta megszólítotttság, ami kilép (és kiszólít) az általánosból, leválik az éppen beszélőről, és közvetlen, kifejezetten személyes meghívásban részesít. „Nagyobb van itt”⁴ az igehirdetőnél, mert az igehirdető mintegy emberré lesz, az isteni közelség teszi őt azzá, esendősege nemhogy elvenne valamit az üzenetből, hanem ellenkezőleg, számomra is megragadhatóvá teszi.

⁴Utalás Jézus szavaira:
Mt 12,42.

A szószerző paradoxona ebben az értelemben a következőképpen összegezhető: a templomhajó kiemelt téreleme önnön eltűnésében realizálja önmagát. A prédikáció semmi esetre sem a beszédben megformált üzenetek intellektuális megfejtésének a feladatát rója a hallgatóra, nem korlátozódik tehát a mentális megértés aktusára — amihez elegendő volna az „ékeszszólás” és az „emberi bölcsesség” —, és legkevésbé sem a delejes és varázslatos, rábeszélő és meggyőző szóhasználatra — ez ugyanis a „híthető beszéd”⁵ esete, aminek a hatására a hallgató engedi magát irányítani —, hanem a „léleknek és erőnek” a „megmutatása” (*apodeixisz*), ami az igehirdetőt a „félelem és nagy rettegés” helyzetébe hozza, mert „hátat [kell] fordítania minden tekintélynek a Hangon kívül, amely személyesen hívta meg az alanná válásra, (...) kinyilvánítani, hogy ami megtörtént, megtörtént [ti. Krisztus feltámadása és a feltámadásban való személyes részesülés].”⁶

⁵1Kor 2,1–4.

⁶Alain Badiou: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola.* (Ford. Csordás Gábor.) Typotex, Budapest, 2012, 39.

A szószerző paradoxonából tehát az következik, hogy a prédikáció nem nyelvi bölcsességre, sodró retorikai teljesítményre törekszik (a nyelv megemelése, a tanítás szemléletessé tételére, az érvelés szabatoságára stb.), hanem a nyelv határáig juttatja el a beszédet és a beszélőt, anélkül, hogy ezt a határt, az értelmes beszédét ti. a páli tanítás szerint átlépné.⁷ A prédikáció tehát elsőrendűen nem írásértelmezés, hanem Szó-történet: a Szentlélek új tényállást hoz létre, mert Krisztust mint közöttünk jelenlévőt, hozzánk közelállót tanúsítja. Isten a Szentlélek által kortársunkká válik, Krisztus teste pedig tetszetős metaforából tapasztalati valósággá. A hit érintkezik a ténynyel, Isten nem a hit tárgya és a hittételek jó magaviseletű foglya, hanem valóságos résztvevője egy közöttem és közötté a Krisztus testében lezajló személyes találkozásnak. Ebben a találkozásban Isten a „Vagyok” istenévé lesz, aki engem is bevon az örök, egyetemes létezésbe: az itt-lét dimenziójában „a jelenidő vitrinében égek”⁸ ugyan, az egyetemes létezés alanyaként viszont „nem emésztdöm el”.⁹ Az igehirdetést, ebből közvetve, nem az írásértelmezői tett alapozza meg, és nem az írásértés tehetségi szintje minősíti, hanem Krisztus testének a valósága, ami a hit elvont tárgyát közvetlenül és bensőségessé teszi. Az evangéliumok nem anekdota-gyűjtemények, és legkevésbé sem az igehirdetést megsegítő illusztráció-antológiák, hanem „közöttünk beteljesedett események” dokumen-

⁷Vö. 1Kor 12.

⁸Pilinszky János: *Van Gogh.* In: *Összegyűjtött versei.* Szépirodalmi, Budapest, 1987, 71.

⁹Vö. 2Móz 3,2–14.

¹⁰Lk 1,1–2.

¹¹Mk 15,39: „Bizony, ez az ember Isten Fia volt.”

¹²Erre a primér, Isten és ember közötti intimitásra – Isten mint az első (bőr)ruha megalkotója és Isten mint első öltöztető – Kocziszkó Éva igen fontos, *Antifilozófusok – huszonöt időszakos kérdés a kereszténységhez* című könyve hívta fel a figyelmet. Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014, 69–73.

¹³A prófétai beszédmód, ami az Írást nem pusztán értelmző, hanem a nyelvben beteljesítő attitűd, a valódi igehirdetésnek lényegi és persze vágyva vágyott karaktere. Lásd ehhez egy korábbi, szerény, de a fenti gondolatmenet talán kiegészítő fölvetésemet: *Prófétai dramaturgia*. Pannonhalmi Szemle, 1995/1. 3–8.

¹⁴2Kor 4,7.

A színház esete: a megcselekedett írás

tumai, amelyek „kétségtelen valóssággá”¹⁰ válnak bennünk, kilépnek tehát a nyelvből, és a lényünk-létezésünk egészét hatják át.

Az igehirdetés aktusának normatív leírását külön bonyolítja az a rendszerint figyelmen kívül hagyott körülmény, hogy a Krisztusban létrejött testvéri közösség, a tulajdonképpeni gyülekezet sem „megrendelője”, sem „fogyasztója” a prédikációnak, ebből következően az elsődleges hallgatói sem a gyülekezet jelenlévő tagjai, hanem a Szentlélek által elhívó és megbízást adó Krisztus Jézus, aki látszólag olykor nem mérlegeli a hallgatóság készségét és megértési-befogadási „szintjét” egyfelől, másfelől pedig a beszédre irányuló módszertani megfontolásokat teszi mindegyre módfelett kétségesé. Krisztus utolsó, a kereszten elmondott, fokozhatatlanul töredékes, sőt szilánkos homíliájának az első, ráadásul nagypénteki konvertitája a Júdeát is leigázó, Jeruzsálemben berendezkedett birodalmi hadsereg egyik pogány századosa, aki még a feltámadás előtt, tehát Krisztus kétségtelen veresége napján tesz bizonyosságot a názareti Jézus istenfiúságáról, éppen a Messiás emberré válásának legmélyebb pontján,¹¹ és aki, nagy eséllyel, a szenvedő Krisztus nyelvét sem ismerhette, ámde a végtelenen kiszolgáltatott emberiben megmutatkozó isteninek, ennek a nyelven túli totális performansznak nem tudott ellent állni.

Az igehirdető az intézményi-uralmi jegyek biztonságában, félreértve a maga helyzetét, mindegyre elrejteti a maga emberségét, azt tudniillik, hogy mindannyiunk a magunk módján elsősorban Isten előtt állunk és nem a hallgatósága színe előtt, Isten színe előtt pedig mindannyian meztelenek vagyunk, legkivált a szószékre fellépő beszélő, és Isten maga az, aki ruhát varr nekünk és felöltöztet, mint szülő a gyermekét. Az igehirdetés tehát mindenekelőtt kiűzetés az uralmi struktúrák ál-paradicsomából, és a meztelenségünk fölsimerése, majd felöltöztetésünk egyszerre privát és nyilvános csodája, azokba a hozzánk illő ruhákba, amiket maga a kegyelmes Isten készített elő nekünk.¹² Az igehirdetés aktusa a tanúságot tevő beszélő emberré válásának, és nem a hallgatóság fölé emelkedésének a momentuma: sokat elmond erről a próféták elképesztő gazdagságú elhívás-traumája, aminek az elemzésére nincs terünk most.¹³ „Ez a kincsünk pedig cserépedényekben van — írja finom költői hangütéssel Pál apostol a szószék paradoxonának összegzéseként —, hogy amaz erőnek nagy volta Istené legyen, és ne magunktól való.”¹⁴

Származik-e a színházi tapasztalatból olyan tudás, amely az igehirdetés gyakorlatát sajátos fénybe vonja? Erre a kérdésre a kortárs színházelméletek segítségével keressük a választ, tudván, hogy tulajdonképpen járatlan úton indulunk el.

A korintusiakkal folytatott vitában Pál apostol, meglepő fordulatot élve, az apostoli ténykedést a színházi látványossághoz hasonlítja (*theatron*), az apostoli elhívást pedig a halálra ítélt gladiátorok halálos szerepjátékával azonosítja, akik a késő antik amfiteátrumokban

zajló véres játékok idején mintegy egymáson teljesítették be a halálos ítéletet, amennyiben nem éppen vadállatokkal kellett megküzdeniük. Az Újszövetségben kizárólag ezen a helyen előforduló kifejezés (*epithanatosz* — „halálra szánt”), a szöveg hely sokak által kommentált metsző iróniáján túl, különös jelentőséggel ruházza fel Pál színházi metaforáját, illetve a színházi lényegre vonatkozó, az apostol számunkra most hangsúlyosan jelentős ismereteit:¹⁵ az elhívás (1) kozmikus természetű („látványossággá lettünk a világnak [*koszmosz*], az angyaloknak és az embereknek”), és (2) mindannyiunk, az egész univerzum számára érthető és átélhető eseményben teljesedik be, ugyanúgy, ahogyan Krisztus váltságahalála is a mi tevőleges részvételünkkel ment végbe, csakhogy „ott” és „akkor” egyértelműen a tettesek szerepét öltöttük magunkra.

¹⁵1Kor 4, 9.

¹⁶Meg kell jegyeznünk mindazonáltal, hogy a rendszerint minimalista, mintegy az Igére irányuló protestáns architektúra hófehér falfelületei sem zárják ki a képet az istentisztelet folyamatából, ellenkezőleg, a befogadói teremtő képzelet aktivitására bízza az éppen elhangzó beszéd képekkel való benépesítését – ennek a kérdéskörnek a vizsgálata viszont meghaladja jelen írásunk kereteit.

A színház a látás, sőt a színelátás helye — maga a görög köríves architektúra is egy központi eseményre összpontosítja a figyelmet —, amely kikerülhetetlen tudással ruház fel bennünket. A tett, ami a néző szeme előtt és a néző részvételével megy végbe, mindannyiunk számára egyértelmű jelentéssel bír, mert velünk együtt történik meg, ami azt jelenti, hogy különállásunk fölszámolódik, és mi magunk is történünk a szemünk előtt történővel. Pál egyébiránt a közösségi teátrális megnyilatkozásokra olyannyira fogékony korintusiaknak azt adja tudtára, hogy a beszéd (hirdetés), illetve az írás (levél) ki van téve a különféle értelmezéseknek a befogadók részéről, ám a valódi megértés túllép a nyelven és kétségtelen valóssággá válik mindannyiunk számára.

A színház a fentiek szellemében — megítélésünk szerint — mindenekelőtt a szent szöveghez való viszonyunkban ruházhat fel bennünket megfontolandó, sokkal inkább a prédikációra való készültre, semmint a prédikáció aktusa során hasznosítható ismerettel.¹⁶

A köznapi értelmezés szerint a színház egy a színházi előadást megelőző szöveg, *in concreto*: a dráma „előadását”, sőt „életre keltését” végzi el. A nyilvánosság előtt elzárt cselekvéssor — a voltaképeni készület — a szöveg értelmezésével („olvasópróba”) kezdődik, azután a színpadra állításával („rendelkező próba”), majd pedig a szöveg megtalált, helyesnek ítélt és előadássá formált értelmének a begyakorlásával („emlékpróba”) folytatódik, végül a nyilvánossá tételével, magával a színházi előadással zárul. Csakhogy a színházban ismerjük fel a leghamarabb, hogy a dialógusok és, ha vannak, rendezői utasítások által létrehozott, rendszerint igen komplex, nagy üres tereket magába foglaló szövegképződményeket, ami a dráma, helyesebb és sokkal hasznosabb egy korábban végbement esemény töredékes, nagy üres tereket magába foglaló, nehezen érthető nyelvi dokumentumának tekinteni. Amiből az következik, hogy a színházi szöveg helyes megértése kizárólag a megcselekvéséből fakadhat (a dráma szó eredendően a cselekvésre utal), hiszen egyetlen elem megváltoztatása (mondjuk a tér vagy a szereposztás) lényeges értelmezési különbségek lehetőségére hívja fel a figyelmet.

A dráma műnemét tehát a következőképpen határozhatjuk meg: a dráma az olvashatatlan szöveg. A hagyományos értelemben vett, szövegcentrikus attitűd, a színházi tapasztalatot véve alapul, a következő folyamatot követi:

SZÖVEG → ÉRTELMEZÉS → ELŐADÁS („PRÉDIKÁCIÓ”)

Ezen a ponton máris ott találjuk magunkat a szent szöveg lényegi karakterének közvetlen közelében. Amennyiben az Írást egy a szöveget megelőző esemény dokumentumának tekintjük, amely, bennünket is átformálva, cselekvéssé, létté válik, akkor a szöveg értelmezése során egy, illetőleg az alapító esemény rekonstruálására és re-aktualizálására szánjuk el magunkat. A szöveg értelmezésére szorítókozó folyamat lineáris karakterű, a szent szöveg értelmezése viszont körkörös, amennyiben a megcselekedett szöveg az alapító eseménnyel való azonosulás intenciójával jön létre:

ALAPÍTÓ ESEMÉNY → SZÖVEG → ALAPÍTÓ ESEMÉNY-
REKONSTRUKCIÓ (ÉRTELMEZÉS) → BETELJESÍTŐ TETT¹⁷

¹⁷Pál apostol számára az „alapító eseményre” minden bizonnyal egy nem kevésbé teátrális történet irányította a figyelmét, ti. István igehirdetése és az egész üdvtörténetet homilijájában fölvezető, majd a saját testében beteljesítő mártíriuma.

A beteljesítő megcselekvésre várakozó szent szöveget tehát, a fenti analógiára, a következőképpen határozhatjuk meg: a szent szöveg az olvashatatlan (értsd: érthetetlen) írás, amely csak önmaga szövegszerűsége odahagyásával teljesíti be önmagát. A szent szöveg Igévé válására az alapító eseményre való reflexió és személyes behelyezkedés során kerülhet sor kizárólag, ez az, ami a szent szöveg olvasóját arra ösztönzi, hogy magát részvevőként és (megváltott) tettesként ismerje fel, hogy tehát túllépjen a szöveg pusztán szöveggé, bölcsességként, tanításként való értelmezésén és a tanúságtevő igehirdetésben a szóban önmagát kinyilatkoztató Istennel megvalósuló átformáló találkozásáról és beszélgetéséről adjon hírt. A kortárs színházelméleti gondolkodás egyik jelentős képviselője, Hans-Thies Lehmann arról ír, hogy a színházat különösképpen jellemzi a „kommunikáció materialitása”, majd így folytatja: „A színház nemcsak a *nehéz testek* helye, hanem a valóságos összejövetele is, olyan hely, ahol egyedülálló módon kereszteződik az esztétikailag szerveződő és a mindennapi valóság. (...) A színház nem más, mint egy darabka élet-idő, amelyet a színészek és nézők közösen töltenek el és közösen használnak el, mégpedig annak a térnek a közösen belélegzett levegőjében, amelyben a színházi játék és nézés végbemegy. A jelek és jelzések kibocsátása és befogadása egyidejűleg történik. A színházi előadás során a színészek színpadi és a nézők nézőtéri viselkedéséből közös szöveg születik, még akkor is, ha az előadásban nem szerepel mondott szöveg.”¹⁸ A közös szöveg születése, amit Lehmann hangsúlyoz, az igehirdetés kitűzött célja, ugyanis egyedül ez, a Krisztus testében történő valóságos beteljesülés részesít az alapító tett jelen idejű érvényességében és szellemi értelemben vett hasznosságában.

¹⁸Hans-Thies Lehmann: *Posztdramatikus színház*. (Ford. Berecz Zsuzsa, Kricsfalusi Beatrix, Schein Gábor.) Balassi Kiadó, Budapest, 2009, 10.

Hét következtetés

¹⁹Mt 28, 19.

²⁰Alain Badiou: i. m. 89.

²¹A kortárs színházelmélet megtestesülés (*embodyment/Verkörperung*) fogalma nem a szó megtestesülését, hanem az előadó testté válását írja le, abból a Thomas Csordas-i felismerésből kiindulva, hogy „a kultúra az emberi testben gyökerezik”. A virtuálissá válás korában különös értékkel bír(na) az egyházra mint Krisztus testére gondolni, azaz az együttes testi jelenlét (*leibliche Ko-Präsenz*) elkülönülő krisztusi javaslatára, és nem mint a politikai hatalmat mindegyre leképező és valamennyi rítusában azt utánzó intézményrendszerre. Vö. Erika Fischer-Lichte: *A performativitás esztétikája*. (Ford. Kiss Gabriella.) Balassi Kiadó, Budapest, 2009, 106–142. Gondolatmenetünket leginkább a *Megtestesülés és Jelenlét* alfejezetekre alapoztuk. A *leibliche Ko-Präsenz terminus* Az *előadás fogalma* című fejezetben található. 36–47.

²²Utalás a Fil 2,12-re.

A prédikáció mint tudás-megosztás a mindentudás vigasztalan helyzetébe kényszeríti a lelkészt, ezt a mindenestől fogva evangéliumellenes pozíciót pedig uralmi eszközök igénybevételével lehet csak fenntartani, amely, mindannyiunk számára jól érzékelhetően, a spirituális középserzt állítja követendő — mert az uralmi berendezkedés számára mindig kezelhető — keresztény magatartásnak.

A befogadott szöveg mintegy elküldi a megértés ajándékában részesülőt önmagától, arra szólítva fel őt a tanítványok közösségében, hogy „menjete el tehát és tegyetek”.¹⁹

Az Írás tekintélye nem valamiféle elvont, valaha kanonizált és nagy erőfeszítéssel fenntartott hatalmi képződmény, hanem kegyelmi tett, a bennünket megszólító Isten hangját is visszhangoztató kolosszális töredékgyűjtemény. A hittételek kifejtése váratlanul átcsap költészetbe, a szabatos érvelés a lelket lenyűgöző, sodró imádatba.

A páli tanításban nyilvánvaló, hogy „az Evangélium hirdetése a nyelv bölcsessége nélkül történik, »hogy a Krisztus keresztje hiába való ne legyen«”.²⁰ János apostol a letisztult nyelvezetű evangélium mellett a jelenések nyelvi határokat mindegyre átlépő poézisében is megmártózik: nemcsak a diszkurzív teológiai beszédmód iskoláját járja ki, hanem a pátmoszi, nyelvi határokat feszegető beszéd iskoláját is. A teológiai attitűd az esztétikai híján uralmi-intézményi demonstráció. Az esztétikai attitűd a teológiai nélkül az önmegváltást propagáló művészet-vallás.

A szöszéki esendőség és tökéletlenség nem akadály, hanem mintegy feltétele a szent szöveg Igévé válásának,²¹ amiből az is következik, hogy a prédikáció nem a szövegértelmezés nyilvános gimnasztikája, nem valamiféle kiváló teljesítmény, hanem a megváltás alapító tette végrehajtójával és beteljesítőjével végbement és történő találkozásról szóló nyilvános tanúságtétel.

A szent szöveggel való találkozás minden egyes alkalma a transzformáció és transzfiguráció jelenidejű eseménye: kizárólag ez különbözteti meg az evangéliumi értelemben vett tanítást a köznapi értelemben vett tudás-megosztástól.

Amiképpen a szent szöveg végtelen nyitottsággal áll előttünk, ugyanúgy az igehirdetés is megnyitja magát a Szentlélek akkor és ott történő szuverén beavatkozásának. A „túl-készült” prédikáció tökéletes és zárt képződmény, nem egyéb, mint a kudarccal szembeni bebiztosított „kemény” anyaga, amely Isten ott-létével szemben a hittételek álbiztonságát nyújtja. A Lélek beavatkozásának a lehetőség mintegy fenntartja a veszélyt, elsősorban a beszélő számára, az egész lényünket átható „félelmet és reszketést”²² tulajdonképpen, amely viszont nem boldogtalan állapot, hanem a szív üdvösség előtti önmaga-megnyitása. Ez mindig első szerelem a hívő ember életében, amit lehetetlen (és nem is szükséges) munkaköri előírásaként mozgásba hozni.

IANCU LAURA

Amikor nászidő van

kire gondolok akkor
 a Várban baktatok nagyszemű
 férfiak között s mintha
 temetésre mennék lépésenként
 a városban hagylak
 újra végtelenszer megint
 lépcsőzöm le Tóth Árpád sétányán
 kutya-gazda felvonulás mentén
 síratlak s ennyi ember
 között egy sem akadt ki
 utánam kiált kérem
 a karja leszakadt a szíve elgurult
 hol van ki ide jut
 ki fanyelven Holdat szeret
 madárul kéri a jegyet
 akárhová csak ki a pusztába
 sívatagra hómezőre
 dögevőktől Anyaföldbe

A kövek útján

elképzellek ma is külön
 a szád külön a félhomályt
 ajtód mögött a másféle
 mindig más éjszakát
 nem hagyom hogy kezed
 hozzám érjen azt hinném
 szegény vagyok vendég
 pelyva a szélben
 és nem mennék ha hívnál sem
 nem lennék holtág
 lecsapolt szerelem
 kitűzőn hordott szívóden
 hasztalan nézlek úton
 egemen te a halhatatlanok
 között vagy kő kövön én
 földközélen és feledésben
 minden járni tanuló csecsemő
 megszámlálhatatlan esésében

Amikor itt az indulás

*hogy maradj nem kérhetem
az ébrenlét nem ad rád testet
nem marasztal sem halandó
sem múlhatatlan csendélet
beszél hozzád a kő a virág
egyik a másik szavába vág
nem én vagyok a szél
ki minden utat ismer
és minden árnyékot
és előre köszön
akár indulsz akár érkezel
örülten sikolt mint a halálmadár
mintha jót akarna annak
kinek a házára száll
gyógyíthatatlan tépked és üt
azt mondják ez a dolga
a tavaszi szél így uszít
két szívet egy háborúba*

Amikor imádkozom

*mondanám legyen nekem
a Te igéd szerint
de takard el szemed
kötényt kell kötnöm újat
hogy szolgálád felismerd
arcom cseréphasonlat
mondanám legyen meg
a Te akaratod
hogyan markolhatnál fel másként
olyan vagy mint a gazda
ki mindent learat ahol
konkolyt látsz ott én pusztulok
mondanám vedd el tőlem
ezt a poharat
részvétből ittam te is tudod
előbb csuromvizes sírodnál
afféle örökölt bánatból
aztán mert üresen hagyta*

Aczélpuska vagy új mű?

MÁTYUS NORBERT

Nádasdy Bánk Bánja

1972-ben született Ózdon. Irodalomtörténész, a PPKE BTK Olasz Tanszék egyetemi docense.

A tavalyi év egyik kuriózuma volt, hogy Nádasdy Ádám nyelvész, költő, műfordító sajtó alá rendezte, nyelvi és tárgyi jegyzetekkel látta el és mai magyar prózára fordította Katona József *Bánk bán* című drámáját.¹ Az alábbiakban amellet próbálok érvelni, hogy egy alapvető belső ellentmondás jellemzi a kiadványt, s hogy ez az ellentmondás avatja élvezhetővé és érdekessé a vállalkozást.

Miért tankönyv?

¹Katona József: *Bánk bán*. (Sajtó alá rendezte és mai prózára fordította: Nádasdy Ádám.) Magvető, Budapest, 2019.

²Például Csatlós Hanna: *Végre lefordították magyarról magyarra a Bánk bánt*. hvg.hu, 2019. május 15.

³Például Kövesdi Miklós Gábor: „Ez egy puska, hogy könnyebb legyen megérteni az eredetét.” *Nádasdy Ádám modernizálta a Bánk bánt*, szeretlekmagyarorszag.hu, 2019. május 19.

Ha kezünkbe vesszük a kötetet, átlapozzuk, átnézzük és felületesen beleolvasunk — esetleg még a könyv különböző bemutatóiról szóló beszámolókb² és a Nádasdyval készített interjúkb³ is beletekintünk —, könnyen az az érzés keríthet bennünket hatalmába, hogy egy tankönyv áll előttünk. Ezt az érzést maga Nádasdy is erősíti a kötet előszavában, amikor azt mondja, hogy munkája „egyfajta segédeszköz, melyen át az eredetihez... közelebb lehet jutni” (9.). És a kiadvány szerkezete, tipográfiai felépítése is sugallja a tankönyvjelleget. Kapunk egy rövid, de hasznos bevezetést a vállalkozásról. Majd a *Bánk bán* eredeti szövege következik, amelyhez nyelvi jegyzetek vannak rendelve. Az eredeti mellett párhuzamosan (a jobb oldalon) fut Nádasdy prózai fordítása, amit szintén jegyzetek egészítenek ki, csak itt a tárgyi (történelmi, eszmetörténeti) és az esetleges dramaturgiai tudnivalókat és érdekességeket adja Nádasdy. A kötetet Margócsy István tudós *Utószava* zárja, amely az évszázados Katona-recepció legfontosabb állomásairól és kérdésköreiről tudósít, valamint megpróbálja kijelölni Nádasdy vállalkozásának helyét a *Bánk bán* olvasatok között.

Vagyis itt minden úgy hat, mintha Katona szövege lenne a főszereplő, és mintha minden kizárólag ennek lenne alárendelve. A „kétnyelvűség”, a „párhuzamos kiadás” ténye, vagyis az, hogy egymás mellett fut Katona eredeti szövege és Nádasdy fordítása, már önmagában azt sejteti, hogy a fordított szöveg nem saját jogon kéri a figyelmet, hanem olyan segédeszközként, amely az eredeti megértésében segít. Az olvasónak a bal oldalon futó eredeti szöveget kell megértenie, a jobb oldali fordítás és a lábjegyzetek csak paratextusok, amelyek önálló élettel nem rendelkeznek, csak Katona szövegével együtt, azt kiegészítve és magyarázva nyerik el létjogukat.

Nem kérdéses, hogy nagy szükség van ilyen vállalkozásokra. A *Bánk bán* az 1800-as évek elején íródott, és egy olyan magyar nyelven szól, ami számunkra már idegen és sokszor érthetetlen, vagy ami még rosszabb: félreérthető. Csak egy apró, de remélem, jellemző példa. Azt

mondja Katona, hogy a „kalmár” sokszor „fel- / fogadja a kiválasztott jószáginak / félretételét” (I/7; 66.). Ezt nagyon nehéz megérteni, tudni kell ugyanis hozzá, hogy a „kalmár” az „kereskedő”, a „felfogad” az „megfogad, megígér”, míg a „jószág” az „árú”. És Nádasdy így is fordít: a kereskedő „biztosra ígéri, hogy félreteszi neked a kiválasztott árút” (66–67.). A „kalmár” szavunk mára a beszélt nyelvből szinte kivészett. Senki sem mondaná, hogy az ismerőse kalmárként dolgozik — még akkor sem, ha tényleg kalmár az illető. Ugyanakkor ez a szó nem félreérthető. Legfeljebb nem érthető egy szűkebb szókincssel rendelkező diák számára. A „felfogad” és a „jószág” más lapra tartozik, hiszen ezeket a szavakat ma is használja mindenki, csak nem abban a jelentésben, amiben Katona. Ez igazán veszélyes, hiszen ilyenkor az olvasó tulajdonít a szövegnek valamiféle jelentést, ám az nincs összhangban sem azzal, amit Katona mondani akart, sem a szövegkörnyezettel, s így szükségszerűen félreérti a szöveget.

Nádasdy kiadványa elsősorban meg kíván bennünket óvni a félreértésektől, és minden értelmezői eszközzel (nyelvi és tárgyi lábjegyzet, fordítás, elő- és utószó) megpróbálja közelebb vinni az eredeti műhöz. Nehezen tudok elképzelni ettől alázatosabb viszonyulást egy szöveghez. A kommentátor — vagyis az előtte fekvő művet az olvasótársak számára érthetővé és befogadhatóvá avató szakember — maga a megtettesült alázat: ő jegyzeteket és magyarázatokat készít, nem kíván előtérbe állni, megelégszik a segéd szerepével. Akkor végezte jól a munkáját, ha a munkája tárgyát, az eredeti szöveget megértette (vagy legalábbis megérthette) az olvasó.

Úgy tűnik, Nádasdy Ádám ezt a segédi szerepet veszi magára a *Bánk bán*jában. És ezzel egy komoly hagyomány részese lesz. A művet többször próbálták hasonlóan „közelebb hozni” a mai közönséghez. A színpadi feldolgozásokról, modernizálásokról és átírásokról nem ejtve szót, megemlítem az Orosz László szerkesztésében megjelent kritikai kiadást⁴ és a Kerényi Ferenc-féle kommentált, jegyzetelt kiadást:⁵ mindkettő szép és haszonnal forgatható munka. De nincs bennük fordítás. Megelégszenek azzal, hogy a nyelvileg nehéznek ítélt helyeken jegyzetben szómagyarázatot, vagy rövid parafrázist adnak.

De van egy másik értelmezői hagyomány is, amelyik ugyancsak az eszünkbe jut, ha Nádasdy *Bánk bán*ját kezünkbe vesszük. Az aczélpuskákra gondolok. A 20. század első felében — amikor a gimnáziumokban még kötelező volt a latin — azokat a fordításokat nevezték így, amelyek kizárólag azért születtek, hogy egy-egy latin szöveg megértéséhez (és a belőle írandó dolgozathoz) puskaként szolgáljanak a diákságnak. Főleg az Aczél Testvérek kiadásában jelentek meg ezek az olcsó kötetek — innen a név. Némi változatosság jellemzi ugyan a műfajt — és erről lásd Hajdu Péter idevágó tanulmányát⁶ —, de összességében elmondható, hogy e fordítások teljesen alárendelik magukat az eredeti szövegnek, amit a fordításon túl némelykor szöszedettel és jegyzetekkel is ellátnak. Céljuk, hogy az eredeti latin szöveghez nyújtsanak értelmezési fogódzókat. A latin versszövegeket természetesen prózai fordításban közlik, és nagyon fontosnak tartják,

⁴Akadémiai, Budapest, 1963.

⁵Matúra-lkon, Budapest, 1992.

⁶Az aczélpuskák szözszerintisége. In: *Papírgaluska*. (Szerk. Hajdu Péter, Polgár Anikó.) Balassi, Budapest, 2006, 175–185.

hogya a fordított magyar szöveg mind a lexika, mind a szintaxis szintjén leképezze és ezáltal magyarázza a latint.

Nádasdy *Bánk bánja* kifejezetten emlékeztet ezekre a kiadványokra; ő is rendel egy prózafordítást egy nagy klasszikus versszöveghez; ad bőséges lábjegyzetet, nyelvi segédletet és tárgyi útmutatókat. Az aczélpuskákhoz hasonlóan a kiadvány papírkötéses és igen olcsó (1699 Ft). Azt egyáltalán nem mondanám, hogy igénytelen — és ez az aczélpuskákra sem lenne igaz —, de nem is bibliofil kiadás. Itt is van azonban egy nagy különbség: az aczélpuskák mégiscsak egy latin szövegnek nyújtják a magyar változatát. Nádasdy ellenben magyart ültet át magyarra.

Látszólag tehát a kommentálás szép hagyományát követi Nádasdy: alázatosan élénk tár egy klasszikus szöveget, jegyzetekkel (ahogyan a legjobb *Bánk bán* kiadások), de mindezt megtoldja még egy prózai fordítással is (ahogyan az aczélpuskák a latin auktorokat), ám fordítása furcsamód magyarról magyarra tesz át egy szöveget.

Miért fordítás?

Bármelyik hagyomány felől közelítek Nádasdy munkájához, azt kapom végkövetkeztetésként, hogy a kiadvány igazi érdekessége és újdonsága a prózai fordítás. Adódik azonban egy terminológiai probléma. A köznyelv azt az értelmezői műveletet nevezi fordításnak, amikor egy szöveget két nyelv között „váltunk át”. A magyarról magyarra történő áttétel parafrázisnak, átírásnak, átdolgozásnak stb. szoktuk nevezni. Az elnevezés problémájáról Nádasdy úgy nyilatkozik, hogy a parafrázis „bővebben, magyarázatosabban mondaná el” az eredetit (14.). Ez igaz: a parafrázis olyan, hogy mindig — ha kell, ha nem — mást mond, mint az eredeti. Ezt Nádasdy nem csinálja: néha teljes mondatai egyeznek szó szerint az eredetivel — ilyen egy parafrázisban elképzelhetetlen. És az is igaz, hogy Nádasdy munkája különbözik az olyan átdolgozásoktól is, amelyek tartalmi, dramaturgiai vagy éppen logikai változtatásokat hajtanak végre a szövegen. Nádasdy skrupulózusan figyel arra, hogy pontosan kövesse Katona mondatait. Ne költsön bele semmit, de ne is hagyjon ki semmit belőle. Tehát ez nem egy tartalmilag modernizált *Bánk bán*, nem egy színpadra alkalmazott *Bánk bán* és nem is kötelező olvasmánynak lebutított *Bánk bán*, hanem valóban Katona verses színműve sorról sorra és szóról szóra, mai magyarul, prózában.

Persze ettől még nyugodtan lehetne *átírásnak*, mondjuk *mai magyar prózai átírásnak* nevezni. De az messze nem lenne ilyen érdekes. Egy fordítónak és a kiadónak is fontos szempontja, hogy a könyvnek már a címe is érdekes legyen. Mennyivel érdekesebb, ha azt mondom, hogy Nádasdy magyarról magyarra fordította a *Bánk bán*t, mint ha azt mondom, hogy Nádasdy publikálta a *Bánk bán* mai magyar prózai átírását. Az utóbbi esetben a potenciális olvasók fele rögtön hátat fordítana a kötetnek.

De hiba lenne egyszerű reklámfogásnak minősíteni a „fordítás” megnevezést. A fordítás és a többi értelmezői művelet, vagyis az „átírás”, a „parafrázis”, az „átdolgozás” között a legnagyobb különbség ugyan-

is nem a technikai megoldásokban keresendő (hogy kicsit kevesebb vagy több, ugyanolyan vagy más szavakkal adják vissza az eredetit), hanem az eredeti szöveghez való elvi viszonyban. Abban, hogy az új szöveg hogyan pozicionálja magát az eredetihez képest.

Az „átdolgozások”, „újraírások” az eredeti mű fölé helyezik magukat abban az értelemben, hogy alapnak tekintik az értelmezendő művet, amitől elrugaszkodnak, hogy új és saját elképzeléseiket, gondolataikat közöljék. Önálló művek, amelyeknek tartalmi (érzelmi, nyelvi, dramaturgiai stb.) alapja az eredeti, de ők már magasabban szárnyalnak.

Nyilvánvaló, hogy a puskaként szolgáló Nádasdy-fordítás nem emelheti magát az eredeti fölé, hiszen nem magát, hanem Katonát akarja mondani. Erre a szerepre elvileg a parafrázis lenne a legalkalmasabb. A parafrázis ugyanis alárendeli magát az eredetinek: nem igényel önállóságot, pusztá eszközfunkcióval bír. Lépcső, ami felvezet az eredetihez. Éppen ezért: Nádasdy kiadványához, ha az valódi aczélpuska és valódi tankönyv lenne — úgy, ahogy fentebb a tipográfiai felépítésből következtetve megpróbáltam levezetni —, akkor egy bőbeszédű, szájbarágó, kicsit fecsegő parafrázis illene.

Ám nem parafrázist kapunk, hanem fordítást, és ezt nagyon komoly, de termékeny ellentmondásnak érzem. A fordítás ugyanis nem átdolgozás, de nem is parafrázis, hanem alapvetően más: önálló munka, művészi alkotás, amely szorosan kapcsolódik ugyan az eredetihez, értelmezi azt, de nem rendelődik sem alá, sem fölé. A „fordítás” megnevezés azt sugallja az olvasónak, hogy itt ő egy másik műalkotást, pontosabban a műalkotás mai magyar mását fogja kapni, nem pedig iskolai tananyagot (mint a parafrázis esetében), de nem is egy új művészi szövegekötvet (mint az átdolgozásoknál).

Amikor bármely szöveg fordítását olvassuk, akkor hallgatólagosan úgy teszünk, mintha magát a művet olvasnánk egy másik nyelven. (És ez még akkor is így van, ha az irodalom- és a fordítástudomány eredményei — továbbá a józan eszünk — alapján tudjuk, hogy ez nem egészen igaz.) A „fordítás” kifejezés nem segédeszközt, nem puskát, nem tankönyvet sugall, hanem az eredetivel egyenrangú munkát. Nem többet, de nem is kevesebbet. Magyarul, jelen esetben mai magyarul, ugyanazt. A fordítónak is van viszonylag nagy szabadsága a munkája során — áttehet verset prózába, rímeket rímtelenbe, hangsúlyos verselést időmértékesbe —, de bárhogyan is nyúl a szöveghez, az eredeti mű esztétikai minőségét mindenképp meg kell próbálnia visszaadnia. Ha ezt nem teszi, munkáját nem nevezzük fordításnak.

És itt kell megemlíteni Nádasdy munkája és az aczélpuskák közötti újabb különbséget. Utóbbiak magyar szövegei, azaz a fordítások mentesek mindenféle esztétikai és nyelvi igényességtől. Sőt vállaltan, tudatosan és akarva magyartalanok és szószerintiek, mert magyar nyelven akarnak latinul beszélni, hogy az olvasó diák a fordítást olvasva az eredetit érthesse meg. Bár Nádasdy is meg szeretné velünk értetni Katonát, de magyartalan nem lesz: szép, követhető és nagyon is magyaros a fordított szöveg; világosabbá és életszerűbbé teszi Katona ré-

gies fordulatait, vagy éppen irodalmiasan sűrű és nehezen kihámozható szövegét. Verset tesz át prózába, vagyis a különleges, emelt, ritmusos nyelvhasználatot könnyebben befogadhatóvá alakítja, de nem laposítja el, nem lesz tőle idegyszerű és darabos a szöveg.

A mai magyar prózára fordított *Bánk bán* nagyon is könnyen olvasható. Olyan szöveg, ami beszipant: elkezdjük olvasni, hogy minden mondat után áttérjünk a szemünkkel a másik oldalra — hiszen elvileg azért olvasunk, hogy Katona szövegét megértsük —, aztán arra leszünk figyelmesek, hogy beleragadtunk a fordított szövegbe, ami önállóan is értelmes és szép. És hirtelen nem tudjuk, hogy mit is olvasunk valójában: Katonát vagy Nádasdyt.

Összegezve az eddigieket, azt állítom, hogy „fordítás” és „tankönyv” (vagy „puska”) egymásnak ellentmondó fogalmak, s mégis egyaránt jellemzik Nádasdy kiadványát. Zárásként pedig amellett fogok majd érvelni, hogy éppen ez teszi igazán érdekessé és újszerűvé.

Hogyan bánjunk egy klasszikussal?

Figyeljünk fel arra, hogy egy szöveg nyelvi előregedésének (vagyis érthetlenné és félreérthetővé válásának) ténye még nem indokolja, hogy bármiféle értelmezői módszerrel (fordítással, átirással, jegyzetekkel, kommentárral, tanulmányokkal) közelebb hozzuk a mai olvasóhoz. Nagyon sok olyan régi magyar irodalmi szöveg van, ami legalább annyira (vagy még inkább) érthetetlen, mint Katona *Bánk bánja*, mégsem kommentálja senki. Ahhoz ugyanis, hogy valamit kommentáljunk, még egy kritérium megléte szükséges: hinni kell az adott szöveg esztétikai (vagy legalábbis történeti) értékében. Miért is kommentálna bárki egy szöveget, ha azt értéktelennek és érdektelennek tartaná? Ugyanez érvényes a fordításra is. Két kritérium teljesülése kell hozzá: a szöveg legyen érthetetlen (vagyis egy másik nyelven szóljon), ugyanakkor legyen minőségi, amit érdemes megosztani másokkal.

A látszólagos megközelíthetatlenség (vagyis az a tény, hogy a szöveg érthetetlennek tűnik) és a megkérdőjelezhetetlen minőség kettes kritériuma avat klasszikussá egy műalkotást. Egy klasszikus éppen azért klasszikus, mert érthetetlen, távoli, ködös, sőt zavaros, de egyesek mégis azt mondják rá, hogy jó, hogy felemelően szép, és hogy méltó a mai olvasó figyelmére is. Amikor tehát Nádasdy Katona *Bánk bánját* kommentálja és fordítja, akkor azt állítja róla, hogy klasszikus alkotás, ami a mai olvasónak érthetetlen, de mégis kijár neki az értelmezői és fordítói odafigyelés.

A kommentátor és a fordító között az a különbség, hogy más-más úton próbálják mérsékelni az olvasót a szerzőtől elválasztó távolságot, azaz eltérő irányú utat választanak az olvasó és a klasszikus alkotás között. A kommentátor az olvasót próbálja odavinni a szöveghez, a fordító pedig a szöveget próbálja közelebb hozni az olvasóhoz. A kommentátor azzal kecsgett, hogy az eredetit adja majd az olvasónak, de ezért némi erőfeszítést vár tőle (a paratextusok: bevezetők, jegyzetek, tanulmányok elolvasását). A fordító ezzel szemben elvégzi helyettünk az erőfeszítést, viszont nem az eredetit, hanem annak mását nyújtja; azonnali élvezetet kínál, de nem pontosan az eredetit adja.

Nádasdy pontosan ezt a kétirányú játékot játssza az olvasójával: a magyarázatai és jegyzetei segítségével próbál minket odavinni Katona szövegéhez, a saját fordítása viszont könnyen emészthető módon talál elénk egy új és szépen gördülő fordítást. És mivel egyszerre visz oda a szöveghez és hozza hozzám a saját szövegét, olvasóként nem tudom kivonni magam e furcsa távolító-közelítő játékból.

Nézzük ezt egy példával. A II. szakasz harmadik jelentében, amikor Biberach lassan az őszinteség útjára lép, Katonánál így fordul Bánkhoz Biberach:

*Csak csendessen, ó,
bán! Most az egyszer úgy kell már viselni
magamat, hogy a hajlandóságodat
megérdemeljem; mert ebiül leszek.
Ládd, bán, sokan tudták ezt a regét;
és ha igazat kell szólni, addig én is
sípot faragtam nádatok között,
míg benne ülhettem s hiú szemekkel
néztem magam körül — nevetve mást.*

Nehezen, sőt megkockáztatom, hogy egy középiskolás számára egyáltalán nem érthető sorok. Nádasdy úgy segít rajtunk, hogy jegyzetben ad két lexikai magyarázatot: a „hajlandóság” itt „jóindulatot” jelent; a „sípot faragni a nádatok között” pedig egy korabeli szólás, nagyjából a mai „egy követ fújni”. Már nem nyelvi jegyzetként, hanem a mű cselekményét magyarázva egy olyan jegyzetet is kapunk, amely az „ezt a regét” fordulatot teszi világossá: arról van szó, hogy a király udvarában sokat tudták, hogy Ottó el akarja csábítani Melindát. Ezzel a három segítséggel teljesen világossá válik a megszólalás. (Annyit lehetne esetleg hozzátenni, hogy a „hiú” itt a kevésbé ismert „nemtörődöm, gondtalan” jelentésben szerepel.) S ha még a kötetet bevezető verstan-összefoglalót is a szemünk előtt tartjuk, akkor az is megfigyelhető, hogy Katona mennyire külön kezeli a metrikai szerkezetet a mondat-szerkezettől és a megszólalás logikájától: az áthajlások, valamint a jambus helyett kétszer is használt anapesztus (a „magamat” a 3. és az „igazat” a 6. sorban) zaklatottá és töredezetté teszi a megszólalást.

Kis odafigyeléssel — a bevezető metrikai segédlet alapos átolvasásával, valamint a nyelvi és tárgyi jegyzetek megértésével — valóban közelebb jutottam az eredeti szöveghez: rájöttem, hogy mit mond a szöveg, és arra is, hogy hogyan és miért úgy mondja, amit és ahogy mondja. Ennyit kellene nyújtania egy klasszikus tankönyvnek, vagy kommentált kiadásnak.

Sőt nem is nyújthat többet. Amennyiben még egy fordítással is megszeretné támogatni a megértést — ahogy az acélpuskák teszik —, akkor ezt afféle „szolgai”, „szószerinti” „magyarázó”, vagyis esztétikailag az eredetit nem megközelítő szöveggel kell tennie. A tankönyv azt nem teheti meg, hogy önmagában is élvezhető segéd-szöveget (fordítást, parafrázist, átírást) nyújt az eredeti mellé, mivel

akkor éppen az előzetes munkáját rombolja le: az olvasó beleragad a minőségi segédszövegbe (a fordításba) és elkezdni élvezni. Ez kommentátori hiba: a segéd hirtelen főszereplővé lép elő. Mintha a tolmács a kabinból fellépne a pulpitusra.

De Nádasy pontosan ezt csinálja. Élvezhető, és néhol kifejezetten költői prózaszöveget nyújt. Íme Biberach előbbi megszólalása a fordításban:

Csak csendesesen, gróf úr! Most az egyszer úgy kell már viselnem magamat, hogy a jóindulatodat kiérdemeljem, különben kutyául végzem. Szóval, uram, sokan tudták ezt a történetet az udvarnál, és az igazat megvallva, én is velük fújtam a nótát addig, amíg közöttük ülhettem és gondtalanul szemlélődtem magam körül — kinevetve másokat.

A fordítás a nyelvileg nehéz helyeket egyszerűen feloldja: a nyelvi glosszákat belefordítja a szövegbe; a dramaturgiai nehézséget pedig egy apró csalással teszi világossá: a „rege” kifejezésből „történet az udvarban” lesz, ami nem pontos fordítás, inkább parafrázis, de érthetővé válik tőle Biberach utalása. Ám nem ez a legérdekesebb, hiszen mindezt a „szolgai”, „szószerinti” fordításnak is meg kellene tennie. Attól lesz különleges a fordítás, hogy egyáltalán nem darabos, nem nehézkes, nem készleti az olvasót megállásra és az eredetire való rápillantásra.

Sima és gördülékeny Nádasy szövege, viszont nem lapos. Sőt, érdemes felfigyelnünk rá, hogy a látszat ellenére mennyire emelt ez a nyelvhasználat. Az első bizonytalan benyomásunk a részletről és az egész szövegről talán az, hogy nagyon prózai, szürke és kissé jellegtelen. Hogy Katona nagy és változatos költészetét egysíkúvá teszi. De elég egy kicsit közelebről megvizsgálni a fordítást, és azt látjuk, hogy egyáltalán nem köznyelvi, nem mindennapos, nem konvencionális, hanem nagyon is változatos és költői a szöveg. Messze nem a mindennapok része olyan kifejezésekkel beszélni, hogy „viselni magát”, „fújni a nótát”, „kutyául végezni”, „szemlélődni”. És egyáltalán nem konvencionális viszonylag hosszú, de nagyon jól strukturált mondatokban beszélni. Nádasy úgy tesz, mintha semmit sem csinálna, csak egyszerűen felmondaná Katonát, holott valójában egy másik irodalmi nyelven szólaltatja meg.

A nyelv megváltoztatása azonban még egy újdonságot eredményez: világossá, érthetővé, sőt elemi erejűvé válik a mű dramaturgiája. Az, hogy ez egy nagyon jól megírt darab, ami érdekes, élvezhető és aktuális. Nem csodálkoznék, ha lenne olyan rendező, aki Nádasy szövegével vinné színre. Ez esetben világos lenne az is, hogy nem tankönyv született.

Egy régi költemény és egy mai dráma termékeny kölcsönhatása az, ami Nádasy *Bánk bán*ját érdekes vállalkozássá teszi, és a könyv azt is megmutatja, hogy miként őrizhető meg és örökíthető át úgy a ma olvasója számára egy klasszikus alkotás, hogy önazonosságát nem elveszítve képes legyen nekünk is mondani valamit.

A „rémiült remények” költője

BARNA GÁBOR

Antal Józsefről és verseiről

1950-ben született Kunszentmártonban. Néprajzkutató, a Szegedi Tudományegyetem Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék egyetemi tanára.

Rajeczky Benjámín révén ismertem meg mint nagytudású népdénekkutatót. Együtt kutattuk a jeles Mezey kántordinasztiá énekeit. Kiderült, családilag érintett: apai dédapja a jeles szentesi kántor, Mezey Mór volt, aki a Mezey kántorok zenei hagyatékát kéziratos könyveiben megörökítette. Dobszay László javaslatára és támogatásával kezdett foglalkozni a 19–20. századi (és régebbi) egyházi népdénekekkel. Célja ezzel egy egyetemes cantionale összeállítása volt, amely jól szolgált volna az egyházzene, de az ökumenizmus ügyét is. Gazdag egyházzenei könyvtára és elkészült katalógusa feldolgozását a Zenetudományi Intézet végzi.

Szakmai kapcsolatunk hamar barátsággá mélyült. Makói látogatásaim során meggyőződhettem széleskörű és sokoldalú műveltségéről. Ritkán, de hallgathattam virtuóz és improvizatív orgona- és zongorajátékát, elámulhattam saját szerzeményű kórusművein, gazdag könyvtárának régi és újabb anyagán.

Antal József pedagógus családba született Szegeden 1940. június 13-án, és Makón, a Szervita kápolna templomigazgatójaként hunyt el 1997. január 3-án. Korai halálát szív- és cukorbetegsége okozta. Az idén lenne 80 éves. 1963. június 13-án szentelték pappá. Több helyen szolgált a csanádi egyházmegyében. A konzervatóriumot végzett pap rövid időre az egyházmegye zenei igazgatója lett. Kápolnája szentélyét Balog Tünde batikjai díszítették. Ezek is segítettek abban, hogy a szent liturgia — amelyet Antal József nagyon összeszedetten és szépen végzett — egyfajta összművészeti alkotás (is) lett minden alkalommal a zene, a liturgia költői szövege és a szentmise tárgyi kellékei összjátékaként.

Verseiből először a *Verses zsolnárokat* ismertem meg. Egy géppel írott, bekötött példányát dedikálta is nekem. Zenészként jól tudta, s ebben követte a református Szenczi Molnár Albertet és a katolikus Illyés Istvánt, hogy sokkal könnyebb megjegyezni a rímes versekbe tagolt és énekelhető szövegeket, mint a prózát. Ezért vállalta a zsolnárok verses fordítását, ami hatalmas bravúr, nagy munka volt. Tekintélyes vershagyatékából csak egy vékony füzet jelent meg saját válogatásában közvetlenül halála után *Múltam morzsaí* címmel.

Verseiben a Szentírás alapos ismerete, egyéni életének sok kisebb-nagyobb gondja tükröződik. Szóhasználatában az átzsolozsmázott órák, a zsolnáros súlyos szavai szépen tetten érhetők. Gyakran megihlették bibliai események és személyek, azokat párhuzamba állította saját életével, kora világával és tapasztalatával, csökönyös igazság- és boldog-

ságkeresésével. Vívódott önmagával, vívódott a világgal. Ezt verselte meg. Sok mindenben csalatkozhatott, de „rémült reménye”, amely számára egyenlő volt az Istenre hagyatkozással, sosem fogyatkozott meg. Sok verse bizonyára a 20. századi magyar líra értékes alkotása.

E helyütt nem szólhatok a népénekkutatóról, zeneszerzői tevékenységéről, a lelkipásztorról, a hittanórákra, lelkigyakorlatokra, prédikációkra alaposan felkészülő, híveit minden gregorián tónusra megtanító papról. Ez a „sokfájdalmú csendben élő”, magát gyakran magányosnak érző ember rejtőzködésében nagyon értékes életet élt. Számomra példa volt arra, hogy csak Istenbe kapaszkodva, önmagunkat „élve-halva” az Ő gondviselésébe és irgalmas szeretetébe ajánlva lehet és érdemes élni.

ANTAL JÓZSEF

Életgyónás

Uram, láttam arcod
fűszálban, virágban,
éreztem erődet
tűz lobogásában
hallottam hangodat
folyvást zúgó szélben,
ízleltelek a föld
számtalan ízében,
megtapinthatlak
selymes vízszugárban
hatalmad hirdető
hullámok zajában,
éreztem illatod
csodás aromáját
átéltem a tőled
távollevők vágyát,
kínzó ürességét,
bűnösök félelmét,
benned reménykedők
síró epedését,
kerestelek sokszor
a bús keresőkkel,
együtt bosszankodtam
dühös tévedőkkel,
igazamat védve
veled szembeszálltam,
ellened lázadók
védőjének álltam,
hősök tévedését

rajtad számon kértem,
bűnüket vállalva
ellenedre éltem,
akaratod ellen
bizony zúgolódtam,
áruló Júdásnál
gyakran rosszabb voltam,
kívántam, amitől
távol tart törvényed,
bosszantott a kereszt,
s értünk ontott véred,
számtalan szolgáltnak
törpe-kicsisége,
magam vélt nagysága
s érdemtelensége,
vártam vigasztalást
sikertől, munkától,
tiltott-gyümölcs termő
tudásnak fájától,
magam boldogságát
jobban óhajtottam,
neked dicsőséget
vonakodva adtam,
mindezt s számos egyéb
bűneimet bánom
s magam élve-halva
kezedbe ajánlom.
(1990. júl. 5. sebészet)

[Az éj palástja...]

*Az éj palástja rám borul
s az év elmúlik rendben
arcod emléke ott ragyog
a sokfájdalmú csendben
a racionál élesebb
mélyebb valóság tör rám
rémült reménység sáncain
és túl az agy dióján*

*múlt és jövő van mint lét
de a jelen csak álom
a teljes létet átírtam
az ébredésre vágyom
ugye meglesz az ébredés
és benne ott lesz minden
az, kiben minden benne van
s kit úgy nevezünk, Isten!
(1995. 12. 31. este)*

ZSIRAI LÁSZLÓ

Manchester, 2020

*Egy férfi haldoklott,
kórházi ágyon.
Koronavírus gyűrte le.
Két ólomnehéz lélegzete
között neveket sóhajtott:
Dave, Shelly, baba...
Órákon keresztül csak ennyit:
Dave, Shelly, baba...
E három név volt
legféltettebb vagyona.
Se orvos, se nővér
nem segíthette —
Egyedül Isten
szólíthatta el a kintól,
s szabadíthatta meg
viselt cipőitől, kabátjától, irataitól,
telétől, tavaszától, nyarától, őszétől,
sorsának számláitól, földi gondjaitól,
összes felhalmozódott nyűgétől,
ám utolsó percéig
ragaszkodott kapaszkodóihoz:
Dave-hez, Shelly-hez, babához,
a váltig imádott családdhoz.
Egy férfi elhunyt,
kórházi ágyon.
Három utolsó szava:
Dave, Shelly, baba...
Mekkora ballada!*

VÖRÖS ISTVÁN

Ferencz Győzővel

Ferencz Győző költő, irodalomtörténész, műfordító, szerkesztő, egyetemi tanár. Négy verseskötete (Ha nem lenne semmi nyom, 1981; Omlásveszély, 1989; Két ív, 1993; Szakadás, 2010) és három válogatott kötete (Magamtól egyre messzebb, 1997; Alacsony ég alatt, 2000; Ma reggel eltűnt a világ, 2018) jelent meg. Tanulmánykötetei: Gyakorlati verstan — vers-tani gyakorlatok (tankönyv, 1994, második, javított kiadás: 1995), A költészet mechanikája (1997), Hol a költészet mostanában? (1999), Radnóti Miklós élete és költészete (kritikai életrajz, 2005, második, javított és részlegesen bővített kiadás: 2009), Körvonalak a ködben. Tanulmányok a költészetéről (2014), Az alany mint tárgy. Kritikák és megemlékezések 1992–2013 (2014). 1982 és 1993 között az Európa Könyvkiadó szerkesztője. Az ELTE BTK Anglisztika Tanszékén 1983 és 2020 között tanított, 2005-től 2009-ig tanszékvezető, 2014-től 2020-ig a Modern Angol-Amerikai Irodalom és Kultúra doktori program vezetője volt. A Széchenyi Irodalmi és Művészeti Akadémia ügyvezető elnöke.

Kérem, nézze el az olvasó, ha tegeződni fogunk, régóta ismerjük egymást. Jártunk ugyanarra a legendás műfordító szemináriumra, melyet Lator László tartott. Igaz, nem ugyanakkor. Milyen hatást gyakorolt rád Lator és az az óra? Ha jól tudom, szintén mesterednek tekinted Jánosy Istvánt, akit rajtad kívül más már nem is igen emleget.

Előkerestem egyetemi indexemet, hogy ellenőrizzem, mikor kezdem Lator szemináriumára járni. Az 1975–1976-os tanév tavaszi félévében. Harmadéves voltam. Ez volt az első csoportja, én a második félévben csatlakoztam. Emlékszem, egy évfolyamtársam, aki később kiváló műfordító lett, N. Kiss Zsuzsa fedezte fel az órát a tanrendben, ő vitt magával. Akkoriban ugyanazt a kurzust többször is fel lehetett venni, Latorhoz ettől kezdve öt féléven keresztül jártam. Versfordítás címen hirdette meg a Világirodalom Tanszék, de Lator a fordítást igen tágan értelmezte. Kiegészítettük egy hiányosan lediktált vers rímeit, amihez nemcsak rímelni kellett tudni, hanem azt is, hogy hány szótag hiányzik, és milyen lejtésű a sor. Átírtuk a Toldi első sorait hexameterbe. Megadott versmértékbe fordítottuk át az *Esti Hírlap* aznapi (amikor én jártam, az órák kedden kora délután voltak) időjárás-jelentését. Weöres Sándor valamelyik bonyolultabb versének metrumára kellett megadott témáról rögtönöz-nünk. Vagyis vers-tani gyakorlatokat végeztünk, hogy hajlékonyan tudjunk bánni a formával és a nyelvvel. Lator az egyetemen ritka jelenség, kivételes tanár volt. Minden félév elején fél órában összefoglalta a magyar verstant az újonnan csatlakozók kedvéért. Ez önmagában is szenzációs volt. Harminc perc alatt világosan, tömören elmondott mindent, amit a gyakorlatban tudni kell. De egyben azt is megmutatta nekünk, huszonegy-két éves bölcsészeknek, hogy lehet minden fölösleges tudományos fellengzés nélkül bonyolult dolgokról érthetően, de nem leegyszerűsítve beszélni. A szemináriumok minden pillanatát meghatározta szellemi jelenléte, de ez nem

volt nyomasztó. Nem hiszem, hogy bármelyikünkön akár csak átfutott volna, mi lesz, ha ügyetlen a megoldása. Magától értetődő természetességgel fordult felénk, közben mégis volt valami szerény visszafogottság benne. Egyáltalán nem állította ön magát a központba, mérhetetlen tudásával nem akart lenyűgözni — pedig az volt a benyomásunk, hogy Lator tetszőleges nyelveken írt versekből bármikor képes nyersfordítást blattolni —, nem akarta, hogy róla szóljon ez a heti másfél óra. Persze számunkra róla szólt, de rajta keresztül a verstanról, versfordításról, költészetéről. Lator a szemináriumain sokkal többet adott nekem, mint poétikai-technikai ismereteket. Még irodalomszemléletnél is sokkal többet: magatartásmintát.

Jánosy Istvánhoz valamivel korábban és más úton jutottam el. Gimnáziumi barátomnak, a később fizikussá lett Forgács Péternek a szülei adták kezembe *Kukorica Istennő* (1970) című válogatott verseskötetét. Barátom szülei orvosok voltak, szerény keretek között művészetpártolók, korábban afféle szalont is tartottak. Remek kortárs magyar képek lógtak a falaikon. Tizenhat-tizenhét évesen egy ismeretlen világot nyitottak ki előttem. Emlékszem, amikor Péter apja, a politikai okokból a pálya szélére szorított reumatológus (a Rajk-per kezdetén tiltakozásul kilépett a pártból) átadta a kötetet, azt mondta, Jánosy ugyan nincs az előtérben, de jó és érdekes költő. Igaza volt. Jánosy teljesítményét hosszú pályája során mindig első, *Prometheus* (1948) című kötetéhez mérték. Ezzel az indulással Nemes Nagy, Pilinszky, Rába mellé emelte a szakma. Későbbi versei az összehasonlítás során mindig alulmaradtak. Talán valóban alig írt olyan verset, amelyben az igényes kritikus ne találna valami szokatlant. És mégis, kezdettől olyan hangon szólalt meg, amelyet furcsaságai ellenére is szeretek, versei tele vannak számomra emlékezetes részletekkel. A *Kukorica Istennő* sok verse megérintett, és amint elkezdtem egyetemre járni, felkerestem, hogy mondjon véleményyt a próbálkozásaimról. Kikerestem, 1973. október 18-án látogattam meg először újpesti otthonában. Hogy meg kell keresnem egy idősebb költőt, az nem volt kérdés. Arról, hogy Jánosy helyzete az irodalmi életben mennyire méltatlanul periférikus, mit sem sejtettem. Kedvesen fogadott, és miután elolvasta verseimet, azt mondta, a fordítás jó iskola. Akkor fordította John Berryman amerikai költő verseit, rögtön meg is mutatott néhányat. Berrymanról tőle hallottam először, 1978-ban róla írtam szakdolgozatomat, majd a kisdoktori disszertációm 1982-ben. Jánosy búcsúzóul azt mondta, ha majd le tudok fordítani egy Edmund Spenser szonettet, menjek vissza hozzá. Tapintatosan így figyelmeztetett, hogy semmit sem tudok a verselésről. Ez igaz volt, pedig egyik verstant a másik után olvastam. De verset írni sajnos nem tanultam meg ettől. És figyelmembe ajánlotta Géher István angol szakosoknak tartott műfordító szemináriumát.

Hazamentem, és azonnal nekiláttam Spenser 43. szonettjének, pár hét múlva az eredménnyel bekopogtam Géherhez. A szeminá-

riumáról már lekéstem abban a félévben, de fogadóóráin megbeszélte velem a problémákat. Egy idő után verseket is mutattam neki, nagyvonalúan mindig volt ideje rá, hogy véleményt mondjon. Most ezt is megnéztem az indexemben: kihagyásokkal hozzá is öt féléven át jártam. Szerda esti óráin nemcsak versekről volt szó, hanem prózáról is, mikrofilológiai vizsgálatnak vetett alá minden mondatot. A másod- és harmadév közötti nyáron Géher szerény fordítói életművemmel, a Spenser-sonettel bevitt az Európa Könyvkiadóba, ahol Várady Szabolcs rögtön munkát adott: versbetét-fordításokat Thackeray esszéketébe.

Ezeket a fordításokat Ruttkay Kálmán kontrollszerkesztette, aki szintén tanárom volt az Angol Tanszéken. 1975 decemberében meghívott magához, és sorról sorra végigmentünk a szövegen. Lator és Ruttkay ugyanaz a nemzedék, a húszas években születtek. Nagyon más személyiségek, mégis éreztem valami szellemi rokonságot közöttük. Később tudtam meg, hogy mindketten Eötvös kollégisták voltak. Kis átfedéssel. Erről akkoriban nem nagyon esett szó. Kimondatlanul is a Collegium szellemiségét képviselték. Az már véletlen is lehet, hogy mindketten hírhedten keveset publikáltak. Latornak akkor még csak az első kötete, a *Sárangyal* (1969) jelent meg. Ruttkay obskúrus helyeken megjelent írásait úgy kellett levadászni. Bármi volt is ennek az oka, és sok oka volt, az, ahogyan ehhez ők viszonyultak, jelzett valamit. Nem kell sürgetni a dolgokat.

Jánosy 1978-ban bemutatott az *Élet és Irodalom* Új Hang rovatában. Bevezetője végtelen nyitottságáról tanúskodik, hiszen az én verseim igencsak másfélék voltak, mint az ő költészete. De ez nem zavarta.

Ez a folyamat vezetett oda, hogy pár év múlva, 1982-ben az Európa Könyvkiadó szerkesztője lettem, és Latorral egy kiadóban, persze másik részlegben dolgozhattam. Egy évvel később pedig az egyetemre is hívtak, Ruttkayval és Géherrel az Angol Tanszéken tanítottam. Tíz évig a kettőt párhuzamosan csináltam. A kiadó szerkesztőjeként 1988-ban sikerült kiadni Jánosy több mint egy évtizeden át elfektetett Berryman-fordításait. Sajnos kései elégtétel volt ez neki. Ezek az emberek nagy hatással voltak gondolkodásomra, és hálás vagyok, hogy közel kerülhettem hozzájuk.

Vannak-e még ilyen — rejtett — mesterek az éledben? És egyáltalán, mért van az, hogy a magyar irodalom kánonképzése ennyire hajlamos a fedélkenységre? Vagy ez máshol is így van? Nagy áttekintéssel

Az 1980-as évek vége felé egy televíziós beszélgetésben Varga Lajos Márton, a nagyszerű szerkesztő és kritikus, azt fejtegette Nemes Nagy Ágnesnek, milyen kár, hogy nincsenek már igazi mestertanítvány kapcsolatok a magyar irodalomban. „Más se hiányzik, kedves Lajos!” — felelte Nemes Nagy őszintén összeborzadva a gondolatra. Nem részletezte, de értettem. A mellérendelő viszonyt tartotta helyesnek. Sokan segítettek és sokaktól tanultam, de hát általában mindenki így van ezzel, ez azonban nem az a mester-tanítvány viszony, amelyet Nemes Nagy mindkét irányban, és joggal, restriktívnek tartott. Nem lenne helyes, ha én bárkire ráerőltetném

bírsz az angol és amerikai költészetéről, ott mi a helyzet ebben a tekintetben, felejteti vagy újra felfedezni szeretnek?

ezt a szerepet. Éppen ezért hadd említsem meg, hogy Lator László a második kötetem megjelenése után, 1989-ben, *Mesterlevél* címmel írt esszét a verseimről a *Kortársban*, és ez a kitüntető figyelem sokat jelentett.

Amikor 1980-ban felvettek a Magyar PEN Clubba, egy kis ceremóniával avattak taggá, és Kálnoky Lászlót kérték fel, hogy mutasson be. Kálnokyról a szakma jól tudta, milyen kiemelkedő költő, de mindig félárnyékban alkotott. Utolsó éveiben azonban igazi közönségsiker aratott ellenállhatatlanul humoros és csípősen satirikus félhosszú szabadverseivel. Nagy megtiszteltetés volt, kötet nélküli fiatal költőnek, hogy vállalta a bemutatást, hát még az, hogy utána haláláig minden verseskötetét elküldte dedikálva.

Tandori Dezsővel is bensőséges szakmai kapcsolatom volt. Vas Istvánnal nem volt bensőséges, de jókor és emlékezetes mondatokat mondott. Rába Györggyel kissé viszontagságosra sikerült a viszonyom. Mindig éreztem Gergely Ágnes segítő jóindulatát.

Élete utolsó tíz évében közel kerültem Nemes Nagy Ágneshez, akit 1981-ben ismertem meg a Magyar Tudományos Akadémia Verstani Munkabizottságában, amelynek munkájában mindketten részt vettünk. Az utolsó években bevont az *Újhold-Évkönyv* szerkesztésébe. Költészetét, esszéit korábról ismertem, és kapcsolatom vele remek példa arra, milyen egy jól működő nem mester-tanítvány viszony. Verseimben, azt hiszem, nincs nyoma a hatásának, az ilyesmi egyébként ingerelte volna. Sokat beszélgettünk, határozott véleményét bármikor érvekkel indokolta. De nem éreztem, hogy befolyásolni akarna.

A kérdésedre a válaszom kezd olyan lenni, mintha a pályám emlékezetét írnám. Pedig az irodalom története inkább emlékezetkiebésések története, az elfeledett szerzők és könyvek története. Elég csak végigpörgetni egy irodalmi lexikont. Ez a szelekció természetes folyamat. Nekünk a költészet a szakmánk, sok költőt ismerünk, néhányat jól, de mi sem tudunk mindenkit folyamatosan olvasni, képzelenség lenne. Aki nem szakmabeli, és ideje sincs rá, jó esetben tájékozódik valamennyire. Ha kivételesen önálló ítélőereje van, lehetnek saját felfedezései. De az olvasók általában mégiscsak rá vannak szorulva a kritikusok és irodalomtörténészek előválogatására.

Ha az a benyomásunk, hogy a magyar költészeti hagyomány nincs kellőképpen gondozva, a feledés pedig nagyobb mértékű, mint azt indokoltnak tartanánk, két okot biztosan tudok mondani, miért van így.

Az egyik statisztikai. A magyar nyelvet kevesen beszélik, irodalmat ennél is jóval kevesebben olvasnak, verset pedig csak egy elenyésző töredék. A könyvkiadás azonban üzlet, és ez leszűkíti, mely holt és élő szerzőket és hogyan éri meg kiadni. A nagy nyelvterületek sokkal jobban tudják gondozni az irodalmukat, akár egyszerűen több tudományos igényű és népszerű kiadásban is elérhető a kevésbé ismert költők is. Ha a jelentős, de kevésbé ismert Henry

Vaughan 17. századi angol vagy Marianne Moore 20. századi amerikai költőnek az összegyűjtött verseit kiadják, feltehetőleg több ezer angolszász egyetem könyvtára fogja megvásárolni. És a róluk szóló monográfiákat is. A kortárs irodalom más eset, ott más piaci törvények működnek. De ez nem tisztán üzleti kérdés, egy kis kultúra hagyományait is lehetne gondozni független szakmai intézményeken keresztül. Ehhez azonban másfajta társadalmi hagyományokra lenne szükség. A dolog iróniája, hogy a példaként említett angolszász területen senki nem tulajdonít akkora jelentőséget az irodalomnak, mint Magyarországon. Arrafelé nem is értenék, hogyan merülhet fel egy civilizált országban akárcsak példaként, hogy költőnek kell ellátnia a Vízügyi Hivatal feladatát is. Hacsak nem vízmérnök civilben. És bár nem ismételtetik unos-untalan, hogy mennyire egyedülálló az irodalmuk, mégis ők gondozzák jobban.

Az általános közfeledés másik lehetséges oka egy másfajta társadalmi probléma: az oktatás fókuszja. Itt nem a problémamegoldás, az önálló érvelés elsajátítása, az önálló kritikai ítélfőző fejlesztése a legfőbb cél, hanem — humán tárgyak esetében bizonyosan — a hagyománynak nevezett ismerethalmaz rövid távú memorizálása. Ismét csak a dolog iróniája, hogy a hagyománynak ez a felfogása lényegét tekintve kétszeresen is hagyományellenes, hiszen nemcsak az ideológiai szelektálással iktatja ki az írói örökség jelentős részét, hanem azáltal is, hogy nem nevel önálló gondolkodású olvasókat, akiknek igényük van rá, hogy szabadon megválogassák, mire van szükségük a gazdag és távolról sem egynemű szellemi örökségből.

Említetted, hogy 1978-ban mutatott be Jánosy István az ÉS-ben, amit három év múlva követt első köteted (Ha nem lenne semmi nyom). Ebben meglehetősen gyakori a szonett. Mitől olyan kimeríthetetlen ez a forma? Neked itt sikerül, hogy ne szonett-nyelven beszélj, hanem valamilyen, a magyar szonett-hangzástól eltérő, a nyelvet is vizsgálat tárgyává tevő pontossággal.

Akkoriban sokat olvastam Szabó Lőrincet, de legkevésbé a szonettciklusát, *A huszonhatodik év* nem nagyon érdekelt. Annál inkább a *Te meg a világ*, a *Különbéke* és a *Tücsökzene*. Próbáltam megfigyelni, hogyan roncsolja úgy a jambust, hogy mégis jambus marad. Sőt, ha kell, a disszonáns zeneiség olykor kisimul, felzeng. És figyeltem versmondattanát. Tandori *A mennyezet és a padló* és a *Még így sem* szonettciklusaiban éppen ezt a szabólőrincet formakezelést fejlesztette tovább, és ez ösztönzőleg hatott rám. Én többnyire az angol szonettformát használtam, a keresztrimeset, záró párrímmel. Az angol költésztörténet dúskál a szonettekben. Nemcsak Shakespeare, és nemcsak számtalan kortársa, köztük Spenser, Sidney, Donne, hanem később Milton, Wordsworth, Elizabeth Barrett Browning, Christina Rossetti és mások. (És akkor még ki se pillantottam a franciák, németek, olaszok felé.) Ezzel csak érzékeltetni szeretném, hogy nekem, anglistának, állandóan a kezem ügyében volt a szonett. Akkoriban sokat olvastam John Berryman szonettciklusát, az ő vadabb, idegösszeroppanáshoz vezető *A huszonhatodik évét*. Korai műve, későbbi (nem szonett-) ciklusai sokkal összetettebbek, de izgalmas volt tanulmányozni a technikáját. Nehéz magyarázatot találni rá, hogy lehet egy ennyire szigorúan kötött forma ennyire haj-

lékony. Azt hiszem, aki szonettet ír, ezt próbálgatja. Én legalábbis. Berryman merészsége biztosan példát mutatott.

Ami különösen érdekes első kötetedben, hogy hosszú, elbeszélő jellegű versek is vannak benne, melyek anekdotának indulnak, de érdekes ugrásokkal az epikus jellegük mindig líraiá fordul. És ezek a versek egyáltalán nem ütnek el a szonettek világától. Illetve közösen teljesen egyéni hangot teremtenek, amiben a versek közötti viszonyának is szerepe van. Volt-e hatása a fordítói tevékenységnek ebben is, ahogy a szonettekhez való eltalálásban volt. Már akkor is fordítottál amerikai költőket? Mennyiben más feladat hosszúverset írni, mint szonettet?

Hogy válaszolni tudjak, megint egy kis visszatekintéssel kezdeném. Az első kötetemmel ritka szerencsém volt, nem én kerestem kiadót, hanem a Móra Ferenc Könyvkiadó keresett meg engem. Máshol — egy anekdotikus hosszúversben — megírtam ennek a történetét, 1979 decemberében hogyan hívott fel ismeretlenül Tandori a hírrel, hogy ő ajánlott a kiadónak, és vállalta, hogy közvetít. De ekkor még — bár Margócsy István, aki a *Mozgó Világ* versrovatát vezette, sok versemet közölte, és ezzel újabbak írására ösztönzött — úgy éreztem, nem állnak össze köteté. Ha már lehetőséget kaptam, jól megszerkesztett kötetet szerettem volna megjelentetni, ezért a kiadótól egy kis időt kértem. Abban biztos voltam, hogy a meglévő anyagot, köztük a sok szonettet, formailag és tónusukban is másféle versekkel kell ellenpontosznom. Adta magát, hogy hosszúsoros, lazább szövéssű, epikusabb jellegű szabadverseket írjak. A gimnáziumi tanítás mellett nehéz volt időt szakítanom az írásra, de május végén egy influenza a segítségemre sietett, ekkor írtam meg, viszonylag rövid idő alatt ezt a néhány darabot, és alakítottam ki a kötet szerkesztét. Nyár közepére lettem kész.

Fordítottam ugyan amerikai költőket, ekkoriban Theodore Roethke-t, aki nagyszerű költő, de hosszúsoros szabadversei nagyon másfélék. A fordítás egyébként is megbízásra készül, pénzkereset. Azt fordítottam, amit Várady Szabolcs adott, és mindennek nagyon örültem. (De azért lehetett válogatni is.) Aztán ismertem Robert Lowell 1959-es, nyíltan önfeltárulkozó, a tömény lírát epikusnarratív elemekkel oldó *Life Studies* (*Élettanulmányok*) című kötetét. Ahhoz azonban, hogy a szonetteket ellenpontoszam, nem erre volt szükségem. A verseimet nem írhattam volna meg így Kálnoky *Egy magánzó emlékirataiból* ciklusa nélkül, amelynek a darabjait folyóiratokban olvastam. Kötetben is épp ekkor, 1980 könyvhetén jelentek meg. Kálnoky korábbi versei is közel álltak hozzám, megvolt a *Lángok árnyékában*, és pár évvel korábban jelent meg a *Farsang utóján*, amely lélegzetelállító lírai magaslatoakat hódított meg. Ezután jött Kálnoky éles váltása, amely hirtelen másfajta izgalmas lehetőségeket nyitott meg. Ezt a szándékoltan prózai hangot próbáltam ellenpontként használni. Ha túlságosan közel mentem is hozzá, úgy éreztem, elfogadja tisztelgésemet. Kisszerű, olykor szégyellnivaló eseményeket kezdtem szabadversben elmondani, önironikus túlzásokkal eltávolítva magamtól. Itt másra kellett figyelni, mint a kötött lírai versnél. A mondatok bonyolítása, a sortörések, kulcsszavak és motívumok mintáinak kidolgozása, egyáltalán a szerkezet kialakítása másféle figyelmet és technikát igényel. De a legfontosabb talán a feszültség ébrentartása, ami retorikai kérdés. Ha a történet félúton unalmassá válik, kár volt belekezdeni. Negyven éve írtam őket, de nem vagyok nyugodt.

Szerintem nincs ok a nyugtalanságra. A következő kötetekben azonban mintha épp a szerzői nyugtalanságot bontottad volna ki, ami termékenynek bizonyult, az Omlásveszéllyel a korszak egyik legfigyelmesebb, legösszefogottabb kötetét hoztad létre. Még a könyv külső megjelenése is összhangban volt ezzel. A borító mintáját a Két hexameter című képversed, kísérleti hexameter-paródiád adta. De mindez mintha elvezetne a keveset írás poétikájához. Két válogatott kötetet is kiadtál az ezredfordulón, erős komponálás, kevés új sor. Mi vezetett el a szűkszavúsághoz? A kései Kálnoky vagy Tandori példája másra ösztönzött volna. Az elmondható határáig jutottál?

A keveset írás, szűkszavúság és elmondhatóság kérdésének kapcsolata néha nem feltétlenül olyan elvont nyelvfilozófiai kérdés, mint elsőre tűnik. Annak, hogy nem írtam többet, gyakorlati oka is van. Létre kell hozni valamit, ami korábban nem volt. Ez aprólékos munka, idő kell hozzá, és mivel a versírás nem tartozik a lukratív tevékenységek körébe, az erre fordítandó időt meg kell vásárolni. Ez néha nem könnyű, különösen olyan országban, ahol a fizetések hagyományosan nem fedezik a megélhetés költségeit. Mellékkereset után kell nézni, és a szintén nem túl jövedelmező fordítói, szerkesztési és egyéb irodalmi munkák mindig előbbre sorolódtak, mint a versírás. Nem az volt a legfontosabb az életemben, hogy eltartsak magamban egy költőt. Lehet, hogy ez csak kifogás, és valójában kerülöm az alkalmakat, hogy írjak, mert a versírás túlságosan koncentrált szellemi erőfeszítés. Ennek azonban ellentmond, hogy ha csökken rajtam a nyomás, szinte mindig eszembe jutnak verssorok, versötletek. Persze ha szerkesztő barátaim verset kértek, a költészet azonnal munka lett, határidős feladat, sőt erkölcsi kötelesség. Azt hiszem tehát, hogy a keveset írás nem programszerű, és nincs mögötte filozófiai meggondolás.

Sok múlik a véletlenen. Az első három kötetem után (amelyek közül a harmadik, a *Két ív* csak fél kötet volt, a fele fordítás) előbb válogatott, majd kvázi-összegyűjtött verseim jelentek meg, de mindig hozzájuk illesztettem az újabb verseket. Amikor ugyanis lehetőség adódott, hogy könyvet adjak ki, nem volt egy kötetnyi új versem. A 2010-es *Szakadás* című kötetbe is felvettem a korábbi válogatások új versek ciklusát. Legutóbb, 2018-ban *Ma reggel eltűnt a világ* címmel ismét válogatott és új verseim jelentek meg. Gyakoribb, hogy valaki újabb és újabb köteteket ad ki, majd később egy válogatást, még később egy összest. Nálam nem így alakult, de ez sem példátlan. Nemes Nagy Agnes, ha más okból is, egyre bővülő válogatott, majd összegyűjtött verseit adta ki. Lator László mintha határeset volna. Nekem ez a kiadásszerkezet segített, hogy folyamatosan újragondoljam, az újabb versek fényében visszamenőleg átigazítsam, amit addig írtam.

A szűkszavúság más kategória. Ha valaki ritkán szólal meg, attól még — amikor megszólal — lehet bőbeszédű. Némelyik versem, félek, az. De az ifjúkori közlésvágy elmúltával egyre kevesebb dolgról gondolom, hogy érdemes megírni. Az indokolatlanul nagy terjedelmet, az állandó jelenlétet udvariatságnak, önzésnek, sőt, olvasóként egyre inkább erőszaknak érzem.

Az elmondhatóság ismét csak más kérdés. Sokáig, évszázadokon át mintha azon vitatkoztak volna költők és kritikusok, hogy miről beszélhet a költészet. De a költői forradalmak egyre újabb hullámai, amelyek mind úgy akarták megújítani a költészet nyelvét, hogy programszerűen közelítették az élőbeszédhez — mint William Wordsworth a 18–19. század fordulóján, vagy egyes modernista poétikák —, valójában maguk is az elmondhatósággal foglalkoztak. A 20. század közepére került a fogalom az irodalmi megszólalásról

való gondolkodás középpontjába. Különösen érdekes számomra, amit az írók, Samuel Beckett vagy Nemes Nagy Ágnes írnak erről. Már maga a kérdés is paradox, a komoly válaszok pedig mindig ironikusak, hiszen a kérdés és a válasz is csak úgy fogalmazódhat meg, ha a kételyt felfüggesztve elmondhatónak tekintjük. Írtam erről verset, de az elmondhatóság elméleti, sőt, erkölcsi problémái nem akadályoztak meg abban, hogy írjak.

Ebből a szempontból Kálnoky és Tandori nem azonos eset. Kálnoky pályája utolsó szakaszában, nem függetlenül Tandori kísérleteitől, kidolgozott egy hangot, verstípust. Ennek a versfajtnak lényegéhez tartozott az ironikusan, szinte hivatalnoki aggályoskodással előadott történetmondás. Közben továbbra is írta korábbi, másfajta poétikájú verseit, és így pár év alatt megkétszerezte életművének terjedelmét. Lehet ezt úgy is tekinteni, mint az elmondhatóság problémájára adott ironikus választ. Kálnoky ugyanis valóban „elmondott” valamit ezekben a versekben, csakhogy egyáltalán nem költői módon, sőt, az úgynevezett költői hangot szándékosan kioltva. Most akkor el lehet mondani dolgokat, vagy nem lehet elmondani? Ha úgy mondta el, hogy az nem költészet, akkor elmondta-e? De ki vonná kétségbe, hogy ez is költészet?

Tandori első, szűkszavú kötete után az *Egy talált tárgy megtisztításában* tételesen feltette a kérdést, elmondható-e bármi is. Erre, a dolog természetéből adódóan ő is ironikus választ adott, ami nem is válasz volt, hanem a kérdés fenntartása. A helyzetet aztán azzal oldotta meg, hogy harmadik kötetétől, *A mennyezet és a padlótól* kezdve látszólag válogatás nélkül mindent elmondott, ami eszébe jutott. De csak látszólag, mert mint ahogy Molly Bloom monológja James Joyce *Ulysses*ében a tudatműködés írói szimulációja, Tandori is strukturált műveket tett közzé. Igaz, provokatív kísérlete mindennek hatott, csak nem strukturáltak, de hát ez volt lényeg. Aki figyelte, látta, hogy az. Akiket Tandori figyelt, Robert Musil és Samuel Beckett, a feltett kérdésre a lezárhatatlan részlet, illetve a radikális minimalizmus poétikájával válaszoltak. Tandori másfele haladt.

Nem minden költő fogalmazza meg a kérdést, aki választ is ad rá. Nemes Nagy Ágnesnél van rá példa, de nála, csakúgy, mint Lator Lászlónál, inkább maga a fegyelmezett és szelektált megszólalásmód poétikája jelzi a kérdés jelenlétét, és a józan választ: írni lehet, és kell is, ha van miről.

Ezt a költői magatartást legszélsőségesebben Várady Szabolcs minimalizmusa (vagy maximalizmusa) képviseli, aki még Latornál is kevesebbet ír, ami pedig nagy szó. Egész költői pályája egyetlen folyamatos vonakodás, hogy megszólaljon. Hogy egyáltalán mondjon valamit. Két leheletvékony kötet, aztán nagysokára az összegyűjtött írások, fordítások, esszék, benne a versek a maguk nyolcvan oldalával. És tavaly egyszer csak kiadott egy új kötetet, éppen nyolcvan oldal új vers. Tandori diagonális ellentéte. Kálnoky életműszerkezete redukáltan.

A kimondhatóság kérdésének van egy verstechnikai oldala is. A költészet anyaga ugyan a nyelv, de a versnek vannak nem nyelvi, pontosabban a strukturális szemantika által sem leírható jelentésképző eszközei is. A nyelvi ritmus nyelvi jelenség, de nincs köze a szavak jelentéséhez. Az akusztikai jelenségeknek is csak a ritka onomatopoeitkai szavaknál. Ezek hatnak, és meg lehet fogalmazni, miben áll a hatásuk. De én most nem is ezekre gondolok, hanem a szöveg argumentatív szerkezetére. Arra, hogy a vers milyen lépésekkel, milyen szószerinti, szinonimikus és motivikus ismétléseken át jut el az első sortól az utolsóig. A jelentéssel bíró, tartalmi elemek elrendezése, aszszociatív összefüggéseik különféle mintázatokat alkotnak. Ez kitágítja a vers belső terét. Olyan dolgokat lehet közölni velük, amelyeket szavakkal csak körülményesen és megközelítőleg lehet kifejezni. Ez több, mint a szövegkohézió. Ezekből lesz egy szöveg irodalmi alkotás. Ezekkel lehet minden kétely ellenére elmondani dolgokat.

A *Két hexameter* című verset, amelyet említettél, egy tanulmány hatására írtam, amely a reneszánsz kubusversről szólt. Volt két sorom egy döntés nehézségéről, de nem tudtam folytatni őket. A két sort szembe fordítottam egymással, és úgy írtam le őket egymás alá, illetve fölé, hogy mindig elhagytam egy betűt a végükről. Így egy átlóval átmetszett négyzetet (kubust) kaptam, és ez a helyzetem feloldhatatlanságát jobban elmondta, mint például ez a nehézkes leírás, amellyel most megpróbáltam elmagyarázni, hogy mi is történik a versben. De nemcsak egyes versek, hanem egész kötetek esetében is működik ez az eszköz. Magát a kötetet, az *Omlásveszélyt*, amelyben a *Két hexameter* szerepel, úgy szerkesztettem meg, hogy a közepe beomoljon. Az első rész fokozatosan széttartó, töredékes versekhez vezet, és innen próbálok visszajutni valamiféle artikuláltabb beszédhez. Legalábbis ez volt az elképzelésem.

Fontos esszéköteteket jelentettél meg. Ez a tanítás segítője, inspirálója? Fontos, hogy szabatosan beszéljünk az irodalomról? Hol a belemagyarázás és az értelmezés között a határ? Egy irodalomtudós egyszer azt mondta nekem, hogy minden értelmezés félreértelmezés.

Ez az irodalomtudós azt mondta ezzel, hogy minden olvasás félreolvasás. Meglehet, de hát ez is értelmezés kérdése. Minden olvasás értelmezés, és nincs olvasás, amely teljes értelmezést adna. De ez még nem feltétlenül félreértés. Az irodalomtanítás során olvasni kell megtanítani a diákokat. Ennek igen fontos része, hogy megtanulják ellenőrizni, amit egy versről gondolnak. Ezt segíthetik a versértelmezések, a verstani tudás. A könyvkritikáimban is ilyesmire törekedtem. Ha az olvasók nem ismerik fel, mert nem tudják, mit kell felismerniük, a vers hatáselemeinek csak a kisebb-nagyobb része fog működni. Általában így is marad elég, de ez mégis vagy leegyszerűsítésekhez vezet, vagy saját érzelmeiket vetítik rá a versre. Akár a szöveg ellenében is. Ez semmivel sem jobb, mint a versre erőszakolt ideológiák vagy elméletek mentén olvasni.

Hatalmas monográfiát írtál Radnótiról. Milyen szempontok

Radnóti életműve, sorsa és — nemcsak magyar — költészettörténeti jelentősége miatt úgy gondoltam, hogy a biokritikai megközelítés a legmegfelelőbb. Más megközelítések is lehetségesek. Az el-

vezetettek? Mennyire kerültél hozzá közel munka közben?

múlt években — a második kiadás óta is — sok új adat került elő. Én is egy kisebb kötetnyi tanulmányt és cikket írtam. De ezek alapjaiban nem érintik a kialakított képet, csak pontosítják. Hogy meg tudjam írni a könyvet, sok korábban ismeretlen adatot kellett kikutatnom, és ez nem lett volna lehetséges Gyarmati Fanni segítségével nélkül. Naplója nélkülözhetetlen volt, annál is inkább, mert társadalomtörténeti, gender- és holokauszt-kutatás szempontjából is kivételes dokumentum. Kettőjük életművéhez tagadhatatlanul személyes viszony is fűz már, de őszintén remélem, hogy ennek írásaimban nincs nyoma.

Nemes Nagy Ágnes hagyatékban maradt verseinek kiadásban is szereped volt. Nagyon fontosnak találom, hogy megismerkedhettünk a teljes életművel, az igazi vagy másik arcával ennek a nagy költőnek. Sokak szerint nem lett volna szabad kiadni, amit ő nem akart. Miért nincs nekik igazuk?

Nemes Nagy halála előtt felkért, hogy gondozzam a hagyatékát. Részletekre nem tért ki, inkább csak általánosságban mondta, milyen nagy munka lesz a levelek, kéziratok rendezése. Nem voltak tehát kikötései. A jogtulajdonos, Kerek Vera segítségével sok hagyatéki írást sikerült közzétennem. Nemes Nagy Ágnes jegyzetfüzeteit, amelyekben versvázlatai, de kész versei is voltak, Lengyel Balázs találta meg, és ő adta ki először 1995-ben, én a lektora voltam a kötetnek. A Jelenkor Kiadó életmű-sorozatában 2016-ban megjelent *Összegyűjtött versekben* az eredeti kéziratokból dolgoztam, és a lehető teljességre törekedtem. Már 1995-ben sem voltak komoly érvek a hagyatéki versek kiadása ellen. Nemes Nagy nem semmisítette meg a kéziratokat, életműve pedig váratlan új dimenziókkal és számos remekművel gazdagodott. Ha a felkérésére gondolok, tekinthetem ezt úgy is, mint a betegsége okozta kényszerű időzítést: el kellett végezni, de már nélküle és lehetőleg nem szellemi integritása ellenében, amire neki már nem volt ideje. Azt a költői képet, amelyet hallatlan tudatossággal ő maga alakított ki magáról, a hagyatékból előkerült versek nem változtatják meg gyökeresen, de jelentős mértékben kiegészítik. Érdekes ezt látni: felismerhetően ugyanaz a hang szól, de más a tonalitása. Ugyanez vonatkozik hagyatékból előkerült esszéire is. Talán ennek is szerepe van abban, hogy a halála óta eltelt három évtizedben életművének súlya egyre növekszik, jelentősége egyre világosabban rajzolódik ki. Nincs két Nemes Nagy Ágnes, de vannak külső körülmények, és vannak belső meggondolások. Azt hiszem, voltaképpen végig erről beszélgettünk.

IDŐSEK NÉLKÜL NINCS JÖVŐ! A Sant'Egidio Közösség felhívása

A CNN honlapján május 26-i keltezéssel az alábbi címmel olvasható tudósítás: „A világ feláldozta az időseket, hogy megmentse a kórházakat. Az eredmény: katasztrófa az idősoththonokban”.^{*} Ezek szerint a koronavírus-járványnak legalábbis az első szakaszában az egészségügyi kormányzatok világszerte legfeljebb csak a kórházak felkészítésére figyeltek, és eközben elhanyagolták a szociális otthonokat, az idült betegeket ellátó osztályokat. Sőt, sok esetben ez utóbbiak rovására növeltek egyéb kapacitásokat. A CNN táblázatát is közöl, amelyből látható, hogy május 21-ig a halálesetek aránytalanul nagy százaléka időseket ápoló intézményekben történt. Magyarországon ez az arány „csak” 28, de a fejlett Norvégiában például 58 (!) százalék. De nem gazdasági, hanem civilizációs kérdéssel állunk szemben.

Egy ismert olasz pap, Oreste Benzi keserű *bon mot*-ja: „Isten teremtette a családot, az ember az intézetet”. Egyre tovább élünk, de a társadalom az öregek növekvő számával nem tud mit kezdeni. A megoldást az idősek intézményesítésében véli megtalálni. De az ember nem egyedül, és nem intézetben akar megöregedni és meghalni. E sorok írója a Sant'Egidio közösséggel több elfekvő és szociális otthon világát is megismerte. Ezek a fájdalom és a magány szentélyei. Az időseket meg kellett volna védeniük, ám nem mindig tudtak eleget tenni a feladatuknak: bár számos intézetben hősies és áldozatos megelőzés zajlott, a személyzet sok helyütt erején felül küzdött, arra is nem egy példa volt, hogy az intézetek tömegsírú váltak (Magyarországon az idősoththonok közel négy százalékában azonosítottak fertőzést, s az érintett intézmények közül néhányban drámaian magas volt az elhunytak száma). A közösség nemzetközi felhívása azért született, hogy erkölcsi lázadást indítson el. Kulturális fordulatot, amelynek eredményeképpen társadalmaink alternatív megoldásokat találhatnak. Sok idős például képes lenne otthonában maradni, vagy más idősekkel együtt családias körülmények között, egymást segítve élni, ha ehhez megfelelő támogatást kapnának a szociális ellátórendszerből. A kisebb struktúrák költséghatékonyabbak is. Az árvaellátásban ezt a fordulatot az államok végrehajtották: gyermekvárosok helyett nevelőszülőkhöz vagy kisebb közösségekbe kerülnek a gyermekek Magyarországon is.

Ferenc pápa legutóbb a Szent Péter és Pál főünnepén mondott Úr angyala-imádságban tért vissza az idősek magányára, amelyet „korunk nagy drámájának” nevezett: „Sokan közülük családjuktól elhagyatva élnek, mintha kiselejtették volna őket”. A számos európai, köztük magyar személyiség által aláírt felhívást azért tette közzé a Sant'Egidio, hogy segítsen *re-humanizálni* az egészségügyet, az időskori ellátást. Ehhez az szükséges, hogy akiket eddig a perifériára szorítottunk, figyelmünk középpontjába kerüljenek. Ez kopernikuszi fordulat, de ha megvalósul, az erőforrások is meglesznek hozzá.

SZÓKE PÉTER

A Covid-19 fertőzés következtében időseink sok európai országban és világszerte veszélyben vannak. Az idősoththonokban elhunytak száma ijesztően magas.

A közegészségügyi rendszerét alapvetően újra kell gondolni úgy, hogy mindenki hatékony ápolásban részesüljön. Szakítani kell azzal az elfogadottnak vélt gyakorlattal, amely az idősek ellátását intézeti elhelyezéssel akarja megoldani. Aggudalommal figyeljük az intézetekben élő idősekről érkező szomorú híreket, a tömeges haláleseteket. Mintha teret nyerne az a szemlélet, hogy fel lehet áldozni az ő életüket mások érdekében. Ferenc pápa a „selejtezés kultúrájáról” beszél: az idősektől megvonják a jogot, hogy embernek tekintsék őket, ne pedig számadatoknak, vagy bizonyos esetekben még annak sem.

Sok országban az egészségügyi ellátásra való megnövekedett igény láttán kialakulóban van a „szelektív egészségügy” veszélyes modellje, amely az idősek életét feleslegesnek tekinti. Előrehaladott koruk, törékenyséjük, egyéb betegségeik mintha igazolnák, hogy hátrébb sorolják őket a fiatalabbak, az egészségesebbek javára.

Mind emberileg, mind jogilag elfogadhatatlan, hogy ebbe beletörődjünk. Elfogadhatatlan az életről alkotott vallásos meggyőződés, de éppen úgy emberi, jogi és orvosi, etikai megfontolások alapján is. Bizonyos erkölcsi elvektől való eltérést semmilyen „szükséghelyzet” nem szentesíthet. Az az elképzelés, hogy egy rosszabb életkilátásokkal rendelkező ember a törvény előtt kevesebbet ér, jogi szempontból egyenesen barbárság. Ha pedig ezt maga az állam vagy az egészségügyi hatóság kényszeríti rá az emberekre, az jogfosztással ér fel, ami tőrhetetlen.

Minden kultúrkörben megtalálható a gondolat, hogy az idősek élete és tapasztalata értéket

jelent. Ha az időseket nem tekintjük értéknek, azzal elszakítjuk a generációk közötti szolidaritás hálóját, és megosztjuk a társadalmat. Nem hagyhatjuk csak úgy meghalni azt a nemzedéket, amely küzdött a diktatúrák ellen, és a háború után az újjáépítésen fáradozott, felépítette Európát.

Hisszük, hogy határozottan ki kell állnunk az egyenlő bánásmód és az orvosi ellátáshoz való egyetemes jog alapelvei mellett, amelyeket az elmúlt századok során az emberiség kivívott. Itt az idő, hogy minden szükséges erőforrást biztosítsunk ahhoz, hogy minél több életet megvédjünk, emberséges egészségügyi ellátást nyújtva mindenki számára. Minden ember élete egyformán értékes! Aki megveti a legidősebbek törekény és gyenge életét, könnyen lebecsüli majd másokét is.

Ezzel a felhívással szeretnénk kifejezni fájdalmunkat és aggodalmunkat, amiért az elmúlt hónapokban túl sok idős esett áldozatul a járválynak. Erkölszi lázadásra hívunk mindenkit, hogy új irányt vegyen az idősök egészségügyi ellátása, és a leginkább kiszolgáltatottakra ne teherként, vagy ami még rosszabb, haszontalan dologként tekintsünk.

*A szöveg megtalálható a CNN honlapján.

EGY IGAZÁN ÉLŐ KÖZÖSSÉG

„Urunk Istenünk! Újra itt vagyunk közösségben Veled és azokkal, akik különböző egyetemeken és főiskolákon tanulunk, vizsgálunk, kutatunk, vagy már dolgozunk, küzdünk a mindennapjainkban. Ma este ismét összegyűltünk a hitben: kérünk, erősítsd meg a jövőbe vetett reményünket és add, hogy jobban megismerjük szeretetedet. Kérünk, hallgass meg szívből jövő imáinkat, Szentlelked erejével pedig szilárdítsd meg akaratunkat, hogy a felismert jó ösztönözzön bennünket a szeretetből fakadó cselekedetekre. Forrassz egyé minket a hit, a tudomány és a közösség örömeiben! Aki él és uralkodik mindörökkön örökké. Ámen.”¹

A szorgalmi idő minden csütörtökön ezzel az imádsággal kezdődik Európa legnagyobb létszámú katolikus egyetemi közösségének alkalma, ami nem kifejezetten hittan, de annak is nevezhető, nem is imatálalkozó, de nem is játék. Immáron huszonnyolc éve kialakult „rítus” szerint zajlik minden csütörtök este, amelyen kétszáz fiatal egyetemista és főiskolás diák vesz részt.

Az MKK (Műegyetemi Katolikus Közösség)² 2017-ben ünnepelte fennállásának 25. évfordu-

lóját. 1992-ben a műszaki egyetemről indult el a kezdeményezés, akkori lelkes egyetemisták alapították. Ők heten voltak, ma a közösség háromszáz tagot számlál, már nemcsak a technika, a gépészet, a villanymechanika, az építészet területeiről, hanem az ELTE-ről, az orvosi, a közgazdaságtudományi egyetemről és a többi budapesti egyetemi karról és főiskoláról is. Negyedszázados ünnepükre pólót készítettek ezzel a felirattal: „Megajándékoz, kikapcsol, kezet ad”. E három fogalom jól kifejezi a közösség célját és tevékenységét. Az MKK bevezet és elmélyít a keresztény hitben, közös vallási élményekben részesíti tagjait a katolikus ünnepek rendjében.³

A fiatalok szorgalmi időben csütörtökönként este fél hétkor gyűlnek össze a Magyar Szentek temploma kertjében nemrég létesített közösségi teremben. A kezdő imát gitáros kórus és zenekaruk kíséri, majd csoportbeszélgetés következik tizennégy különféle színről elnevezett csoportban (borostyán, zafir, smaragd, azúr, bambusz, tejszín stb.). E csoportok kor szerint jönnek létre a Keresztény Gólyatábor (HEGY = Hittel az Egyetemen) után, és együtt maradnak egészen addig, míg tagjaik diplomát nem szereznek, sőt sokszor még utána is. A kiscsoportos beszélgetést katekézis követi a templomban, amelyet az egyetemi lelkész vagy munkatársai tartanak. Ez az egyház tanítása, amely összefoglalja a napi témát — ezeket jó előre minden félévben kollektíve határozzák meg a csoportvezetők. A csütörtöki témák között van önismeret, életvezetés, testi-lelki egyensúly, természettudomány és hit, gondviselés, párkapcsolati kérdések, mindig azok, amelyeket maguk a fiatalok választanak. A hirdetéseket agapé követi a közösségi teremben. Ekkor nemcsak szendvicseket és teát fogyasztanak, de egymással is megismerkedhetnek a különböző csoportok tagjai. Bárki bárkihez odamehet, beszélgethet, programokat szervezhet. Érdekes, hogy kifejezett előadás csak egy van egy félévben. Az egyetemisták egész nap szakelőadásokat hallgatnak, itt beszélgetni szeretnek, illetve annak örülnek, ha rövid, tömör összefoglalást hallanak egy témáról.

Jellegzetes alkalom viszont évente egyszer a papok, szerzetesek, egyetemi tanárok vagy családok látogatása a közösségi alkalmon. Egy csütörtökön minden kis csoportba egy szerzetes, pap, keresztény egyetemi tanár vagy házaspár látogat el, akik a beszélgetés órája alatt velük vannak, elmesélik a munkájukat, tanúságot tesznek hivatásukról és meghallgatják a fiatalok kérdéseit.

Nagy élmény az alkalmat lezáró közös imádság a templomban. A kerek templom körfalát

állják körül az egyetemisták egészen a szentélyben lévő papi székig. A sötét templomban csak mécsesek égnek, a záró Miatyánk alatt mindenki megfogja a mellette lévő kezét — ezzel egy szétszakíthatatlan láncolatot, egységet képeznek. A záró áldás után a fiatalok nagy része még a templom padjaiban marad, és egyéni imádságba merül, ki előbb, ki később hagyja el a templomot.

Az úgynevezett *továbbmenés* már nem része a találkozóknak, de tény, a csoportok tagjai olyannyira összebarátkoznak, hogy egy tea (sör) erejéig a csütörtöki egyetemista éjbe azért ők is belebelekóstolnak. A részfeladatok megoldására általában egy másik délután jönnek össze, például a heti téma kidolgozására vagy saját hétvégéjük megtervezésére.

A közösség évente négy bált szervez, végez szociális tevékenységet, vannak sportprogramjai — a templom mellett saját focipályájuk van —, szeretik a tájfutást, tanítanak táncot, négy különböző fokozatú tánciskolájuk van. A bál és a közös programok alkohol-, dohány- és kábítószermentesek. A nyári úgynevezett kőzitábor mindig máshol kerül megrendezésre, ugyanígy a gólyatábor az érettségizetteknek. Ezeken körülbelül százan vesznek részt, az egyhetes együttlét szó-rakozással, kézművességgel, kreatív munkával, komoly elmélkedéssel, sportolással, bállal és nyitó meg záró szentmisével telik. A „kiöregedettek” az MKK+-ban találkoznak, vagy a színekről elnevezett csoportok a továbbiakban már házaknál vagy szórakozóhelyeken találkoznak.

Az MKK-nak önálló ének- és zenekara van. Gitáros dalokat énekelnek, olykor másutt is szerepelnek, például a pünkösdváros ökömenikus koncerten a Magyar Szentek szomszédságában lévő LÖK kertjében.⁴

Az agapéhoz az ételek elkészítését, a takarítást, a témák kidolgozását és a lelkészség életében való részeseződésüket aktív részvételükkel maguk oldják meg az egyetemisták. Részt vesznek minden félévben lelkigyakorlaton, olykor záródoklaton. A lelki kíséző egyetemi lelkész dolga az összetartás, tanácsadás, gyóntatás, az imádságok vezetése, a katekézisek megtartása — maga a közösség „önjáró”. A mindig egy tanévre választott „közivezető” a fiatalok közül kerül ki,

ő tartja kézben az egész közösséget, vannak helyettesei és állandó kapcsolatban áll a különféle csoportok vezetőivel.⁵

A Műegyetemi Katolikus Közösség egy kis sziget, barátok oázisa, amelyben szinte alig van válás a megházasodottak között (évente körülbelül tíz esküvő van olyan fiatalok között, akik éveken át együtt jártak). Többen egyetemista korukban bérállásba kerülnek, és mindig van felnőtt keresztelés is.⁶ Az MKK hatalmas lelki érték, a magyar értelmiségiek, a keresztény intelligencia jövője. A közösség diplomás tagjainak munkát adó nagy multinacionális cégektől, intézményektől, iskoláktól olyan hírek érkeznek, hogy megbízható és lelkiismeretes munkatársak, akikre kollégáik felnéznek. Jelenlétük akár miszsiós erejű is lehet a magyar társadalomban.

PÁKOZDI ISTVÁN

A szerző huszonnyolc évig volt egyetemi lelkész a fővárosban, teológiai tanár, lapszerkesztő, szentszéki bíró.

¹Az MKK csütörtöki nyitó imája.

²Az MKK a budapesti Római Katolikus Egyetemi és Főiskolai Lelkészség legnagyobb csoportja, vö. MKL XVI, 382.

³Érzékelhető a rendszerváltás utáni kivirágzás, hiszen a háború előtti állapotokhoz képest ez a csoport messze felülmúlja a korábbi kezdeményezéseket, vö. Mózessy Gergely: *Az első egyetemi lelkészségek története*. Vigilia, 1995/10. 740.

⁴Lágymányosi Ökömenikus Tanács székháza, a református és evangélikus egyetemi lelkészségekkel együtt.

⁵2019-től az MKK létrehozott egy a fővárosban élő külföldi egyetemisták számára tartott kis hétfő esti kört, amelynek neve International Christian Students' Community (ICSC). Ők a BME R épülete III. emeletén lévő imateremben jönnek össze minden héten.

⁶A belső használatra készült *Csoportvezetők Kézikönyve* tartalmazza minden feladat, tisztség, program megszervezése, lebonyolítása alapszabályát, amit a benne résztvevők elfogadnak, ismernek és betartanak.

TESTVÉRÜNK: BOÓR JÁNOS ÉS A MÉRLEG

Nem gyakran fordul elő, hogy élet és mű anynyira összeforrjon egymással, mint a Mérleg és Boór János esetében. Az ő bábáskodásával született meg 55 éve ez a tallózó folyóirat, alcíme szerint *Lapok és könyvek szemléje*, és félő, hogy a már évek óta agonizáló lap is megszűnik az ő június 8-án bekövetkezett halálával. Pedig — és ezt bizonyára megerősíti az olvasók mindmáig széles tábora — ma is égetően fontos szerepet tölthetne be egy olyan kiadvány, amely a hazai olvasók előtt tágasra, tágasabbra nyitná a teológiai-egyházi-kulturális-tudományos élet horizontját. Az első szám bemutatkozó írás nélkül jelent meg 1965-ben, a második számban is csak az olvasói levelek között rejtőzik el a programjuk: „A Mérleg, a közismert *digestek* példáját követve, nem tekinti feladatának eredeti cikkek, tanulmányok közlését. A külföldi folyóiratok terméséből válogatja össze anyagát, részleteket közöl új könyvekből, és általában igyekszik számon tartani az érdeklődési körébe eső fontosabb kiadványokat. A Mérleg érdeklődési körébe tartozik minden, ami a zsinat szellemében megújuló egyház — papság és hívők — jelenét és jövőjét érinti. (...) A Mérleg anyagának összeválogatásában, fordításában, adaptálásában keressen 70 munkatárs vesz részt, akik körülbelül 130 külföldi lapot és folyóiratot figyelnek.” Az alapító főszerkesztő valóban széles baráti, munkatársi körre támaszkodhatott, akik elsősorban a Magyar Pax Romana, a Katolikus Magyar Értelmiségi Mozgalom tagjai közül kerültek ki.

A 2011. év első számában — mintegy összegző visszapillantásként — még konkrétan „küldetésnyilatkozatot” találunk: „Aki végiglapozza a hat évtizeden át évente négyszer megjelent kiadványok egyes számain, az előtt kirajzolódik ennek a mozgalmas időszaknak fontosabb eseményei. Indulásának éve a II. Vatikáni zsinat záró ülészakára esett — s a Mérleg várakozó, reménykedő, kritikus figyelemmel követte a zsinati folyamatok alakulását, a zsinat nyomán változó egyház képét. Hogyan valósultak meg fokról fokra a zsinat iránymutatásai, hol történtek túlzások, félreértések, megtorpanások.” „A II. Vatikáni zsinat, amelynek záródokumentuma, a *Gaudium et spes* az újkor egyházi zárszavának tekinthető, tág horizontokat nyitott meg, saját maga azonban nem végezhetette el egy ‘posztmodern’ kereszténység megalkotásának művét. A keresztények, főképp pedig a teológus-

sok feladata, hogy keresztény szellemet leheljenek a lassanként megszülető ‘utó-újkorba’. De ehhez semmiképp sem elegendő, ha a modernség kedvéért posztmodernnek mutatkozunk.”

A lap indulásakor VI. Pál volt a pápa, őt I. János Pál és II. János Pál, majd XVI. Benedek követte, akit Ferenc pápa váltott fel. A Mérleg ismerteti a jelentősebb pápai enciklikák üzenetét s azok visszhangját a *Humanae Vitaet*ől kezdve II. János Pál nagy szociális enciklikáin keresztül Ferenc pápa új távlatokat nyitogató megnyilatkozásaiig. Tájékoztat a pápák fontosabb intézkedéseiről, lelkipásztori útjairól, továbbá — a tudatosan vállalt dialógus szellemében — ezeknek visszhangjáról, olykor kritikájáról is. Beszámolókat olvashatunk természetesen az 1991-ben tartott rendkívüli Európa színűdes eseményeiről, kiemelten pedig II. János Pál pápa magyarországi látogatásáról.

Vissza-visszatérnek a kor legjelentősebb teológusai egy-egy tanulmányukkal, előadásukkal, mint Karl Rahner, Yves Congar, Henri de Lubac, Franz König. Gyakran találunk írásokat a zsinat szellemében alapított Concilium nevű folyóirattól. Kiemelten foglalkozik a lap a sokáig hallgatásra ítélt Pierre Teilhard de Chardin életművével, gondolatvilágával, annak erjesztő hatásával a fejlődő világban. Megismerhetjük a „Küngügyet”: a neves teológus ellentmondásos nézeteit, hatását, a pápai tévedhetetlenség dogmájának kétségbevonásától a „Világetosz” programjáig. Megelevenedik az olvasó előtt számos esemény, konfliktus, eredmény: olyanok is, amelyek akkoriban merész újdonságnak számítottak, de olyanok is, amelyek azóta már a feledés homályába merültek. Akit érdekel, utána nézhet például a francia munkáspap-mozgalom történetének, a holland katekizmus körüli vitáknak, a Gaillot ügynek, a felszabadítási teológia forrásvidékének vagy éppen a lélekvándorlás és a reinkarnáció elméletének. Olvashat Suhard párizsi bíboros érsek nagy visszhangot kiváltó körleveleiről, Hans Urs von Balthasarnak az egyházat *Casta meretrix*ként jellemző egyházházi egyházkritikájáról. Újdonságot jelentett a katolikus, illetve vallásos irodalom fölfedezése, Graham Greenetől Eugene O’Neillig, Franz Kaffkától Dantéig, vagy akár Jean Paul Sartre élete utolsó nyilatkozatáig — a reményről.

Új utakat járt be ezekben az években a bibliakritika, a történelmi Jézus-kutatás, a történetkritikai egzegézis — vissza-visszatérő ismertéseket kapunk a biblia-kutatás fejleményeiről. Megjelennek azonban politikai kérdések is: a

vallásszabadság, a szociális piacgazdaság, a vallásszociológia, a modernség és a kereszténység, a vallás és a nacionalizmus, vagy akár a ruandai népiértés. A folyóirat- és könyvszemlélt számos egyéb rovat egészíti ki. Minden számban áttekintést kapunk az olvasó érdeklődési körébe tartozó könyvújdonságokról: az évenként megrendezett frankfurti könyvvásár kínálatából, a külföldön nyomtatott magyar nyelvű könyvekről, majd a hazai cenzúra fokozatos lazulása után az itthon megjelent kulturális kiadványokról, a rendszerváltozás után pedig az egyházi-teológiai könyvekről.

Különleges helyet foglalt el a lapban „A Mérleg postája”. Talán itt mutatkozott meg leginkább a gyakorlatban is, hogy a szerkesztő mennyire tudatosan a dialógus embere. Ahogy később, éppen lapunkkal kapcsolatban vallotta: „Életemben először a személyes életpéldákon kívül a Vigiliában ismertem meg, főleg a neokatolikus szépirodalmon keresztül, egy mélyen humánus, mert mélyen jézusi kereszténységet, amely szelíden, mindent megértve és megbocsátva, de nem bocsánatkérésekért követelődve testvérként fordul minden ember felé, amely nem világi vagy lelki hatalomra és gazdagságra törekszik, hanem őszintén szolgálni kíván.” A lap kivétel nélkül minden olvasói levelet leköszölt: nemcsak a dicséreteket és hálás gratulációkat, hanem a bíráló, egy-egy írással vagy akár éppen a lap egész szellemiségével vitatkozó írásokat, sőt még azokat a tanulmánynak beillő terjedelmes okoskodásokat is, amelyekben az olvasó saját tudását akarta fitogtatni. A szerkesztőség pedig mindegyik olvasói levelet megválaszolta, a szelíd, másokat megértő, az igazság mellett azonban kitaró dialógus szellemében.

Mindemellett azonban elsősorban a modern filozófia és természettudomány által fölvetett kérdések foglalkoztatták Boór Jánost. Szinte minden számban megjelennek ilyen témák: A hit racionális megalapozása, a racionalista vallásfilozófia, determinizmus és szabadság, a halál tapasztalati és tudományos megközelítése, egy új természetbölcselet kibontakozása, mai elképzelések a világegyetemről, a lüktető világegyetem, az élő és az élettelen anyag, a modern fizika szerepe az emberi gondolkodás jelenkori fejlődésében, kauzalitás és teleológia a mai természettudomány szemszögéből. C. G. Jung, Martin Heidegger, Konrad Lorenz, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Albert Einstein és Werner Heisenberg gondolkodásában keresi Boór János a választ saját kérdéseire. Visszatekintve pályájára így vallott erről. „A kultúra szerves részévé vált bennem a természettudományi és filozófiai érdeklődés, amelyet már nem annyira a Vigilia,

hanem szaktanulmányaim, felsőoktatási feladataim és szerkesztői munkám mélyítette el. Fialta koromban nagyon kedveltem a skolasztikát, de szellemileg teljesen átformált a modern fizika és a fejlődéelmélet értelmezése, valamint a német idealizmus, előbb a szubjektív idealista Kant (Karl Rahner és Carl Friedrich von Weizsäcker iskolájában), az utóbbi években az objektív idealista Hegel rendszere (Weissmahr Béla, Vittorio Hösle, Dieter Wandschneider és Várdy Péter közvetítésével).” Aki mindig szerényen a háttérbe húzódva mások bemutatására vállalkozott, egyszer mégis kilépett a nyilvánosságra az Európai Magyar Evangéliumi Konferencián tartott előadásával, amely aztán megjelent a *Vigilia* 1988/7. számában *A kozmosz csodája* címmel. A Mérlegben ismertetett kedves tudósainak és gondolkodóinak elméleteit foglalta össze, bemutatva, hogyan „csillan fel a kozmoszban Isten visszfénye”. Lelke legmélyén azonban egyetlen válasz sem nyugtatta meg igazán. Szerkesztői és tanári (sokáig a fizika filozófiája szak tanára a müncheni jezsuita filozófiai főiskolán) munkássága mellett élete végéig izgatta a hit és a tudás viszonya. Talán nem kegyeletsértő indiszkréción itt elmondanom: amikor felesége megírta e-mailben, hogy János meghalt, hozzátette: „most már bizonyára választ kapott a kérdéseire”.

Hogyan alakult Boór János életpályája? A történelmi körülmények, az élete útját kereső fiatalember egyéni alkata és adottságai és példaképek alakították sorsának alakulását. 1950-ben, a szerzetesrendek feloszlásakor érettségizett, s jelentkezett fölvetelre a jezsuita rendbe. Illegális jezsuita növendékként iratkozott be az egyetemre matematika-fizika szakra. 1956-ban más kispapokkal együtt tevékenyen részt vett a forradalmi eseményekben, így decemberben az ország elhagyására kényszerült. Immár legálisan, jezsuita növendékként végezte filozófiai és teológiai tanulmányait. Hivatásbeli kételyei miatt azonban megvált a rendtől. Különböző alkalmi állások után jutott el baráti körével a Mérleg megalapításáig. Életének, hivatástudatának alakításában — saját vallomása szerint — döntő szerepe volt a Vigiliának. Később így vall erről lapunkban. „Possonyi László írja a Vigilia eredeti programjáról *Tettenérés* című önéletrajzában: »...vígázó szemünket mi sem csak Párizs felé vetettük, hanem ki akartunk tekinteni és ki is tekintettünk minden égtájr, hogy közvetítsük, mi történik szellemiek és művészetek terén az egész világban«. A folyóiratból áradt az egyetemesség és az emberiség, ami megnyugtatót és bennem, a már felsős gimnazistában felkeltette a hivatástudatot: ezt az ügyet kellene nekem is szolgálnom, talán szerkesztőként, vagy talán fi-

lozófusként, esetleg papként. A Vigilia tehát irányt adott életemnek, olyannyira, hogy Posszonyi alapító programját — persze már a zsinati megújulás távlatában — saját életprogramomnak tekinthetem.”

Az egyházon belül a független és szabad véleménynyilvánítást, a nyílt dialógust, olykor akár a konfrontációt is vállalta a Mérleg a rendszerváltozás előtt és után is. 1988-ban írták: „Az 1987/4. számunkban a *Joseph Ratzinger* bíboros által bírált marxi felfogás szolgált ürügyül az akkori Állami Egyházügyi Hivatal számára, hogy beavatkozzék folyóiratunk szerkesztésébe. Nem más, mint *Sólyom László* jogtudós, a mai Alkotmánybíróság elnöke, a tanulmányi nap első előadója lépett fel kérdésünkre bátran szakvéleményével az Állami Egyházügyi Hivatal törvénytárgyalásával szemben. Hazánk mai közjogi méltósága a tanulmányi napon kifejtette, hogy Magyarország demokratikus jogállam és alkotmánya alapján köteles biztosítani a vélemény-szabadságot.” Később viszont éppen a hivatalos egyházi megnyilatkozások óvatosságát bírálta: „Azok a vitatémák, amelyekről Ratzinger bíboros mint népszerű, divatos és jobbadán zsrnalisztikus ígényeket kielégítő címszavakról emlékezett meg nyilatkozataiban, más nézőpontból valóban az egyház égető kérdései (a papi cölibátus, a nők pappá szentelése, a testvéribb, demokratikusabb, párbeszédképesebb egyház, a szexuális nagylelkűség, az elváltak újraházasodása, az egyházak látható és egyenjogúságon alapuló egysége, a szegények nyomorúságára érzékeny hit felszabadító társadalmopolitikai hatása)”.

1990-ben megnyíltak a határok, szellemi értelemben is. A Mérleg páratlanul fontos szerepe azonban továbbra is megmaradt, hiszen kevesen engedhették meg maguknak külföldi könyvek, folyóiratok beszerzését. Másrészt pedig egyedülálló az egyház életének az a széles távlatokat nyitó áttekintése, amelyet a Mérleg a rendszerváltozás után is változatlanul nyújtani tudott. A történelem sajátos paradoxona, hogy éppen az újonnan elnyert szabadság légkörében nemcsak barátokat, hanem ellenségeket is szerzett magának idehaza. A világiak nagykorúságának tudatában, „egyházhú egyházkritikával” közzölt ugyanis a fennálló helyzetet valamilyen szempontból bíráló cikkeket, így aztán akadtak olyanok, akik az egyházi élet integritását féltették ettől a tágas szemlélettől. 2014-ben írta Boór János: „Köztudott, hogy a Mérleg kezdettől fog-

va paradox helyzetben végezte munkáját. Míg munkatársai töretlenül szolgálták a katolikus egyház megújulásának ügyét — a korszerű teológia és a szekuláris tudás közti elmélyült párbeszéd, az ökumenikus törekvések és a vallás-közi megértés, a demokratikus és szolidáris emberi közösségért munkálkodó keresztény gondolkodás nemzetközi eredményeinek szemlélésével —, addig a lap csak elvétve részesült egyházi támogatásban. Ugyanakkor informatív cikkeiből és tanulmányaiból olyan olvasók, köztük vezető egyházi tisztségviselők is tájékozódtak, akik látókörenek tágasságát amúgy gyanakodva szemlélték. Másfelől pedig magyar értelmiségiek — keresztények és nem keresztények, klerikusok és laikusok, hívők és nem hívők — sokasága évtizedeken át főként a Mérlegnek köszönhetően győződhetett meg a fejlődésként s nem vallástörténeti műzeumként értett, az idők jeleire fogékony katolikus hagyomány ösztönző erejéről. A folyóirat kritikus attitűdje nemritkán értetlenségbe ütközött, együttgondolkodásra kész befogadói azonban a nyitott kérdéseket, az elemző beszédmódokat, az eltérő nézőpontokat a keresztény hit életműködésének elidegeníthetetlen mozzanataiként tapasztalhatták meg.”

Ezekben az években a lap fokozatosan hazaköltözött, a szerkesztőség is többször átalakult. Bár 2004-ben Boór János visszavonult a főszerkesztői feladatoktól, de továbbra is oroszlanrészt vállalt a lap szerkesztésében, amely a megnehezült körülmények miatt az utóbbi tíz évben kénytelen volt egyre jobban ritkítani a megjelenését. Az évi négy szám helyett kettő, majd csak egy összevont szám jelent meg — s bár elindult a Mérleg Online kiadása, ez nem tudta pótolni a nyomtatott változatot. Nagy szerencse, hogy a lap hatalmas kincset érő, teljes anyaga elérhető digitális változatban. Boór János földi élete befejeztével valóban pótolhatatlan úrt hagyott maga után, nemcsak szűkebb családjá, rokonai, barátai és tisztelői körében, de féltő, hogy a Mérleg sorsában is.

Befejezésül idekíváncozik írásunk talányos címének indoklása. Valóban testvérlapunk lett a Mérleg, évtizedeken át — más körülmények és lehetőségek között, de — azonos célok szolgálatában álltunk. E sorok írója pedig az élet ajándékként élte meg sok évtizedes barátságát a Mérleg alapító főszerkesztőjével.

LUKÁCS LÁSZLÓ

BOLDOG BRENNER JÁNOS ANASZTÁZ KIADATLAN LEVELE

Az alább közölt levél Brenner János hagyatékából testvérén, Brenner József atyán keresztül jutott el hozzám. 'Sigmond Lórántnak, lelkiatyjának és rendi előjárójának írta, de soha nem küldte el, így Lóránt atya nem tudta megsemmisíteni, amint elolvasás után minden más levéllel tette. János talán azért nem küldte el, mert túlságosan zavarosnak találta. A levél valóban egy sötétségben vergődő meggyötört lélek segélykiáltása „elmerülési élményei kínjaiban”. A kísértés támadja hitét, reményét és hivatását.

A levelet 1954. november 30-án írta, hét hónappal pappá szentelése előtt. Tudja, ha fölszen-telik, át kell mennie a „hídon”, és ott tigris és párduc áldozata lesz. Előre látja mártírsorsát, s ez túlságosan „meredek” számára. Pedig már noviciátusa elején a szeretet egészen elégő áldozata akart lenni, és ezt a felajánlást gyakran megismételte. És most mégis félelemmel van tele a lelke.

Azok, akik papként ismerték János atyát, erről a rettenetes harcról semmit sem tudtak. Akkorra már legyőzte, vagy ahogy ő mondta, az Úristen legyőzte benne a sötétség kísértését. A falujabeliek tanúsága szerint mindig derű és béke sugárzott az arcán. A halála előtti reggelen így tárta ki a szívét a reggelit felszolgáló néninek: „Málcsi néni, olyan gyönyörű a reggeli! Átölelném az egész világot!”

KERESZTY RÓKUS

Szeretett jó Atyánk,

Kissé ramatyul írok, ágyból írok. Talán olvasható. Szombat óta nyomjuk egymást az ágy meg én. Röplabdáztam. Egyik ugrásból szerencsétlenül értem földet, ennyi az egész.

Levelem talán túlonult emberi, tessék türelemmel lenni irántam. Küszködök a szavakkal, fogalmakkal, érzésekkel és élményekkel és most úgy érzem, hogy el tudnám mondani is. Persze csak úgy, mint a rossz kocsi, nyikorogva-nyekeregve. Nem szégyenlem ezt, hogy szégyenlős vagyok, legalábbis szeretném bebeszélni magamnak. Mégis szeretnék elbújni valahová a jó Isten árnyékába, ahol nem talál rám senki.

Kertelés nélkül bevallom, nehezen vagyok. Eből az apokaliptikus világból keresem a kiutat. Vagy nem találok, vagy ha találok, az olyan meredek, hogy kishitűvé tesz. Mindenképpen a hit esztelenségébe ütközöm. Könnyen csúsznék racionalizmusba, de a kritika visszatart. Az ész csak titokfelfedező képesség, a végső problémák előtt

megtorpan. A magába zárt ész zsákutca, öncélú keringés a titkok körül. Maga a lét is titok. Gyökerében ellentéteken épül. Ellentétek iszonyatos egyensúlya a valóság. A tökéletesség is, úgy látom, ellentétek összhangja. Az igazi nagy emberek belső világa is, néha úgy látom, ilyen súlyos ellentétek egyensúlyára épül. A lélek nem egydimenziós élet. A jó Istenben is nem végtelen távlatok nyílnak? Ő irgalmas és igazságos, haragszik és örül, szeret és gyűlöl. Mindezt végtelen fokban. Aztán itt vannak az evangéliumi paradoxonok. Lemondás — birtoklás. Igazán csak az birtokolhat, aki lemond arról, hogy birtokolhasson. Szent Ferencnek is csak akkor szállottak kezére vállára a madarak, amikor már lemondott arról, hogy odaszálljanak. Alázat — gőg. Aki magát megalázza, felmagasztaltatik és viszont. Úgy látszik mindenképp, hogy ellentétek szintézise a tökéletesség. Ez azonban messze meghaladja az értelem szintjét. Mit keressen a titokkal szemben az értelem, hiszen csak egysíkú valóság?

Nem-Igen!

Vajjon egyetlen megoldás a hit? Természetes sikon nincs megoldás? Az egyetlen híd a lét végső örvényén és az értelem halálán keresztül a hit, ez a borotvaél? Vajjon ez valóban megoldás? Át tudok-e menni ezen hídon? Túljutok-e? És mi van odaát? Van-e értelme az akarásnak? Ez nem csupán értelmi probléma. Nálam a gondolat: élmény. Minek a látás, ha hiányzik mögüle az értelem. Minek a szem, ha az ész nem dolgozza fel az ismeretet?

Itt a másik. Ha van megoldás, az túl meredek. Át tudok-e menni a hídon? Miért hívott a jóságos Isten, ha nem, hiszen Ő azt úgyis látta! Úgy érzem, nem tudok. Itt az énnék már holtnak kellene lennie. Minek is indultam el oly nagy akarással, hisz az utam felén utamat állja a tigris és a párduc, és áldozatuk lesznek. Mi lesz velem, ha a fájdalom bozótaiban elveszek és a szeretet nem talál rám többé? Tele van durva bokorral a hegyoldal, félelemmel a lelkem. Reszketek a hit félelmében. Mégis szeretnék, akarok hinni. Tessék segíteni! Szeretnék megfogódzkodni valahol. Vagy a hit éjtszakájában nincs vészfék, melyet ha meghúzok, nappal lesz? Valami biztosíték kellene, a csönd kínos, Isten mindig hallgat, Ő nem szól. Pedig tudnom kellene, hogy miben hihetek. Legkétségbeesettebb kiáltásaimra sincs egy szava sem.² Hiszem, hogy ez is szeretet, hiszem, hogy minden szeretet. *Peto misericordiam Dei et Ordinis.*³

Ezek után mi is az értelem és az élmény viszonya, mit tegyen az a fajta, akinél összeesik. A valósághoz csak ésszel, és még valamivel, azt

hiszem, intuícióval lehet közeledni: és még akkor is hinni kell. Minél jobban látok, annál erősebben kell hinnem. Ezt sem értem, ez is titok. Hiszen a látással csak a szeretet marad meg, a hit elmúlik.

Nem tudom lenyelni a passzivitás kérdését sem. Azt hiszem itt *aequivocatio*ba jutunk. Ez már csak elméleti reminiscencia, gyakorlatban is, elméletben is természetesen elfogadtam. Csak kísérletezem. Úgy gondolom ugyanis, hogy van passzivitás *in sensu proprio*, amikor passzív valaki, mert üres belül és tele van gátlással kifelé. Van olyan is, aki nem igen látható kifelé, de belül tele van nagy küzdelmekkel és vívódásokkal, vagy akár lehet nagyon gazdag szellemi benső világa. Ezt már más passzivitásnak látom.⁴

Egyszer anya-vonásokat fedeztem fel magamban. Nagyon szégyeltem. Aztán fülemben csengett az Atya szava: nekünk anyákká kell lennünk. Aztán feltűnt nők gyakori szereplése a közösségi és felelős életben. Ez emancipáció brutális tompa valósága mögött is mélyen rejlő vágyak, tudattalan igények sejlenek. Az is meglepő, hogy a mi századunk a Szűzanya százada: az Egház édesanyánk, otthonunk, benne mind testvérek vagyunk. Ez emberiség elvesztette otthonát és anyát keres, otthont, meleget, puhát. Szeretetet keresünk. Itt az én másik⁵... Hiszem, hinni akarom, hogy a szeretet az otthonunk. Ebbe a fészekbe kell eltalálnunk.

Eszembe jut az a kérdés is, amit a nyáron kutattunk. Mit keresek Clairvaux-ban, szent Bernátban? Gondolkodtam rajta. Ma már pontosabb választ tudok rá adni. Először is otthont keresek a *schola caritatis*ban. Egyedül a szeretetben való kinyílás, kitágulás old meg. Így tisztulok meg és jutok el egyenesen Istenhez. Ez az alapélményem, az alapreakcióm a behatásokra. Igaz, kifelé még sokszor racionális máz fedt el, de a gátlás megszűnésében is hiszek. A másik a világnézet, amit keresek. Ezen is sokat törtem a fejemet. Amorcetrikus világnézet. Ezért állítom a csúcra a filozófiát. Keresem az Isten nyomdokait a világban, bennünk. Érdekel a dogmatika nagyon, a lelkiélet menete, fokozatai, stb. kutatom, hogy mi az ember. Érdekel a pszichológia, kegyelem és természet viszonya, szabadság — determinizmus, (*denn der Bildung⁶ is der Weg zur Freiheit*), világnézet — szabadság; szociális élet problémái, barátság — magány, házasság — szexuális pathológia okai és gyógyszerei, stb. ideggyógyászat; orvostudomány; fiziológia stb. Nagyon érdekel az élet titka, testé és léleké egyaránt. — Biológia, öröklélmélet, genetika. Nem utolsó sorban az anyag szerkezete, lényege. — Fizika, csillagászat, cse-

szalj és minden egyéb! Persze, ha így fogom fel, akkor minden érdekel, amint nyáron mondtam, de megmagyarázni nem tudtam. Azt is tudom, hogy kell egy-két pontot választanom, különben szétfeszülök. De ha a részletet választom, nem elég ki, elsikkad az egész, ha az egészet, nem jutottam előbbre. Mindig a babitsi refrén cseng fülemben: „Mit akarsz velem, Isten?”⁷ Keresőleg mondom, nem elutasítólag. Őrá függesztem szememet. Csak ő nyúlhat bele az emberi lélek kifürkészhetetlen, titokzatos mélységeibe. Keresek, vágyakozom, tipegek, majd egyszer csak felelem.

Áldott legyen az Isten, aki — hiszem — nem kísért meg minket erőnkön felül, hanem a kísértéssel együtt a szabadulás lehetőségét is megadja. Igaz, hogy csak akkor látom, ha már túl vagyok rajta. Míg élményvilágom a kísértésben vajúdik, addig bizony⁸...gyötrődöm. Szeretném elmerülni élményeim kínjaiban Atya kezét megfogni. Nagyon hazavágyom. Néha sírok is az otthon után. Gyerek vagyok még, meleg kell. Igaz, hogy magamat a falak csendjébe is elviszem.⁹ De ott mégis otthon volnék. Egészen más egyedül, magányosan, mint együtt meghalni.

Édesanyám szokta mondani a bombázások alatt: „Gyertek ide közelebb hozzám. Haljunk meg együtt, ha a jó Isten úgy akarja.”

Nekünk, most érzem igazán, mennyire szükségünk van Atyára. Atyának talán jobb lenne feloszlani és Jézussal lenni. Csoda-e, ha az Anyjukat vesztett árvák az Atyjukba csimpaszkodnak?

Szeretettel, bizalommal és imádkozó lélekkel gondolok Atyára!

Jancsi¹⁰

1954. nov. 30.

¹Ezt János valószínűleg alcímnek szánta a levél következő részéhez.

²E mondat felé azt írta: „ez irodalom”. Talán úgy érezte, hogy itt nem eléggé nyersen őszinte.

³„Keresem az Isten és a Rend irgalmát.” Így felel a jövőendő novícius az előljáró kérdésére: „Mit keresel?”

⁴Ez a bekezdés egy Lóránt atyával folytatott előző beszélgetésre utal, de ennek tárgyát nem ismerem.

⁵A következő három szó olvashatatlan.

⁶Helyesen: „Die Bildung”.

⁷Az *Isten gyertyája* című vers mottója.

⁸Olvashatatlan szó a „gyötrődik” előtt.

⁹A zirci monostor falaira gondol.

¹⁰„Jancsi” neve elé Lóránt atyához írt leveleiben mindig odateszi az „A.”-t, amely rendi nevének, Anasztáznak a rövidítése.

A SZELLEMTÖRTÉNETTŐL A „PUBLIC HISTORY”-IG Ifjabb Iványi-Grünwald Béla történész az emigrációban

A magyar történészek emigrációjában 1956-ig három periódus különíthető el: az első az 1848/49-es forradalom és szabadságharc idején következett be, s legfontosabb alakjai közül Horváth Mihály, Szalay László, Pulszky Ferenc, Rónai Jácint nevét emelhetjük ki. Műveiket alapvetően a nemzeti-liberális ideológia hatotta át, s jelentős hatást gyakoroltak a hazai történetírói törekvésekre.

A történészek-filozófusok következő emigrációs hulláma az 1918/19-es forradalmak, illetve a két világháború közötti korszakban hagyta el Magyarországot. Közülük olyan neveket lehet kiemelni, mint Jászi Oszkár, Hatvany Lajos, Lukács György, Hauser Arnold, Mannheim Károly, Bolgár Elek, Andics Erzsébet, Révai József. Az ő hatásuk inkább elméleti szempontból volt számottevő, innovatív szempontokat a szakmában inkább a hazai társadalom- és gazdaság-, illetve szellemtörténeti törekvések jelentettek.

A második világháború után ebben a vonatkozásban két hullámról beszélhetünk: az 1945–1948 közötti időszakban említhetők az inkább szélsőjobboldali történészek (nem egy közülük a Nyilaskeresztes Pártnak is tagja volt), mint például Málnási Ödön, Baráth Tibor, Bobula Ida, Weidlein János, Badinyi Jós Ferenc, Padányi Viktor. Ők az emigrációban is fenntartották (vagy éppen ott alakították ki) rasszista, turanista nézeteiket, amelyek leginkább a magyar őstörténettel állottak kapcsolatban.

Mindez azonban nem volt jellemző az ekkori emigráció egészére; velük szemben például Ifjabb Iványi-Grünwald Béla, Kerényi Károly, Deér József, Alföldi András, Miskolczi Gyula, Bogay Tamás mindezzel alapvetően ellentétes nézetek képviselői voltak. Ők többnyire szellemtörténeti pozíciót foglaltak el, amely inkább konzervatív, de mindenképpen antifasiszta volt. E történészek alapvetően egyfajta eszme- vagy kultúrtörténetet műveltek, s lényegében a magyar művelődés európai jellegét, az európai kultúrába való beágyazottságát hangsúlyozták.

Az alábbi tanulmány ez utóbbi irányzat egyik fontos történészét, Ifjabb Iványi-Grünwald Bélát elemzi. Ifjabb Iványi-Grünwald Béla Szekfű Gyula és Hóman Bálint sokat ígérő tanítványaként kezdte történetírói pályafutását, s kutatásai a mesterei által is preferált szellemtörténethez¹ kapcsolódtak. Mindez lényegileg módosult önként

vállalt emigrációja során a második világháború alatt, de legfőképpen az után, amikor alapvetően megváltoztak a körülményei.

Magyarországon: szellemtörténet
Ifjabb² Iványi-Grünwald Béla történeti pályafutása³ a két világháború közötti időszakban, az 1920-as évek második felében indult, s az 1930-as években teljesedett ki. Doktori disszertációját egy Széchenyivel kapcsolatos gazdaságtörténeti témában írta.⁴ Ennek alapján kapott szerepet a nevezetes Fontes-sorozatban, amelynek keretén belül adta ki a *Hitel*t 1930-ban, egy nagyszabású, s kifejezetten a szellemtörténet jegyében készült kísérő/bevezető tanulmánnyal.⁵ Az 1930-as évek történetírói terméséből még meg lehet említeni több, például Leopold von Rankéval, Jeremy Benthammel és másokkal foglalkozó tanulmányát,⁶ valamint elvi jelentőségű vitáját, amelyet Gyömrei Sándorral folytatott. A vita a szellemtörténeti módszernek a gazdaságtörténetben való alkalmazhatóságáról szólt, s Iványi-Grünwald hangsúlyozottan a szellemtörténet pártján állva kritizálta a pozitivistá/materialista, egyoldalúan liberális, a szociológiára esküvő módszereket a történettudományban.⁷

Iványi-Grünwald legjelentősebb tudományos teljesítményének ebben az időszakban (sőt egész életművében) a Hóman Bálint és Szekfű Gyula (valamint Kerényi Károly) szerkesztette *Egyetemes Történet* IV. kötetének elkészítése tekinthető.⁸ Ez a kötet az európai történelem 19. és (kisebb részben) 20. századi eseményeit, folyamatait foglalja össze, kifejezetten és roppant tudatosan szellemtörténeti módszerekkel, a szellemtörténet Iványi által alaposan megemésztett fegyvertárával.⁹ Fontos kiemelni a szellemtörténet egy sajátos irányának különös hatását e műben, nevezetesen a „keresztény perszonalizmusét”, amelynek Max Scheler, Nyikolaj Alekszandrovics Bergyajev vagy Emmanuel Mounier voltak a legjelentősebb reprezentánsai a szóban forgó időszakban. Iványi-Grünwaldra (a kötet végének jegyzetei szerint) különösen Max Scheler és Karl Mannheim voltak nagy hatással.¹⁰ Az ő nyomdokain haladva alkotta meg a kötetben (sőt Iványi-Grünwald egész életművében) alapvető szerepet játszó, mintegy vezérmotívumként, alapvető koncepcionális keretként szolgáló „szellemi ember” fogalmát.

Ennek a „szellemi embernek” valószínűleg Széchenyi volt az archetipusa Iványi-Grünwald számára, s a kifejezés alapvetően azokat a nagy világtörténeti egyéniségeket jelöli, akik meghatározó módon alakították a történelem folyama-

tát.¹¹ Ilyen a 19. században persze Napóleon vagy Bismarck, de nem feltétlenül (vagy elsősorban) politikusokról van szó, mert megtestesítői a korábban felidézett Ranke, Széchenyi vagy Kossuth is, általában a nagy szellemi-eszmei áramlatok, mint a liberalizmus, a romantika, a szocializmus, a nacionalizmus, az imperializmus képviselői (a szintén felidézett Benthamtól egészen Comte-ig, Marxig, Görresig).

Iványi-Grünwald művének egyik fő mondanivalója — szintén a szellemtörténeti módszerrel a lehető legtökéletesebb összhangban — a hanyatlás gondolata: a modern kor, a 19–20. század egyik fő jellemzője ugyanis ennek a „szellemi embernek” a háttérbe szorulása, általában az egyén (és a keresztény perszonalizmus fő kategóriája: a „személyiség”/„személy”) elnyomása, vagy egyenesen eltűnése, a tömeg előtérbe kerülése, a gazdaság, a materializmus, a nyers érdek, a pénz, s így a század utolsó felében az imperializmus, a naturalizmus és a biologizmus felülkerekedése.¹²

Iványi-Grünwald összefoglalása általában is tobzódik a szellemtörténeti „arsenál” értékkegóriáiban, így mindezt eleve megtestesíti a szintézisre való törekvés, a belső, lelki-szellemi motívumok primátusa, az általában vett irodalmias jelleg (például művekre, alkotásokra, eszmékre, irányzatokra való hivatkozás, azok elemzése), s — amint erre Istváni Géza rámutatott, de ez a Gyömrei Sándorral való vitában is alapvető fontosságú volt — a szociológiai szempontok és kategóriák lehető legteljesebb ignorálása.

Az emigrációban

Ifjabb Iványi-Grünwald Béla emigrációja 1938-ban kezdődött, bár ekkor — valószínűleg — szó sem volt emigrációról (főleg nem véglegesről). Ebben az évben megbízást kapott Hóman Bálinttól, az akkori kultuszminisztertől (amúgy a korábban már említett *Egyetemes Történet* egyik szellemi mentorától), hogy a Fontes-sorozat számára széleskörű forrásgyűjtést végezzen Londonban, Kossuth és az angol munkásosztály kapcsolatára vonatkozóan. Iványi-Grünwald meg is kezdte ezt az anyaggyűjtést, azonban a közbejött háború és egyéb politikai események (például a zsidóellenes törvények) miatt az 1940-es évek elején úgy döntött, hogy végleg Angliában marad. A háború alatt aktív politikai szerepet vállalt (a BBC-nél is), részt vett az angliai magyar emigráció Hitler-ellenes tevékenységében. A két legfontosabb ilyen irányú szervezet közül a konzervatív (keresztény) kötődésű szervezethez csatlakozott, a Károlyi Mihály vezette baloldali, a Szovjetunióhoz is utat találó tömörüléssel szemben.¹³ A háború után egzisztenciális helyzete bizonytalan

volt, inkább ideiglenes óraadási megbízásai voltak a Londoni Egyetem magyar tanszékei, illetve — és legfőképpen — a BBC magyar kérdésekkel foglalkozó osztályán tartott rendszeres rádió-előadásokat, különösen az 1950-es évek második felétől kezdődően.¹⁴

Történeti/történetkutatói tevékenységét természetesen nem adta fel, bár a korábbi, háború előtti lehetőségei már nem tértek vissza, nagyobb szabású, főleg szintetikus jellegű munka megírására nem volt többé lehetősége. Már 1945-ben, társszerzőként egy jelentős munkát publikált a második világháború alatti békekötési/békeelő-készítési törekvésekről, amelyek végül a Potsdami békeszerződéshez vezettek.¹⁵ Különböző nyugat-európai folyóiratokban fontos cikkeket közölt az egyház és az állam viszonyáról a kelet-európai kommunista országokban, publikálta Kossuth és az angol munkásosztály viszonyáról gyűjtött anyagának egy részét. Mindezek felül visszanyúlt a harmincas években központi szerepet játszó Széchenyi-témához is, s terjedelmes gyűjteményt állított össze az Angliában általa fellett, Magyarországra vonatkozó legkülönbözőbb kiadványokból (kéziratok, pamfletek, térképek, rézkarcok stb.).¹⁶ Több-kevesebb rendszerességgel írt különböző — elsősorban persze történelmi — kérdésekről a magyar emigráció folyóirataiba, így például a Párizsban megjelenő Irodalmi Újságba, kisebb mértékben a müncheni Új Látóhatárba és a brüsszeli Nagy Imre Intézet kiadványába, a Szemlébe is.

Talán leginkább figyelemre méltó emigrációs tevékenysége a már részben említett előadás-sorozata volt a BBC-ben, 1955-től kezdődően, amelynek szövege (valószínűleg hiánytalanul) fennmaradt a már Budapesten található hagyatékában. Ezeket az előadásokat (angol és magyar nyelven) haláláig, 1964-ig tartotta. Mintegy 90 előadásról van szó, megközelítőleg 350 oldal terjedelemben, melyek felidéztek a magyar történelem és irodalom számos alakját, valamint a politika és a kultúra számos témakörét: így Jászi Oszkárt, Széchenyi Istvánt, Kossuth Lajost, 1848/49-et, illetve ennek 1956-tal vonható párhuzamait, s Kun Béla, Szekfű Gyula, Mátrai László, Illés Béla, Darvas József, Bibó István, Szent István, Mindszenty József, de William Blake, Daniel Defoe, Charles Morgan, sőt Gina Lollobrigida¹⁷ is szerepel az előadások témái között.

Ezeknek az előadásoknak természetesen kivétel nélkül aktuális és politikai üzenetük, illetve vonatkozásuk volt. Döntő szerepet játszott bennük a fennálló magyarországi rendszer kíméletlen kritikája, de szellemi eszközöket alaposan igénybe vevő módon (olyannyira, hogy bizonyos fokokig visszatükrözik a szóban forgó időszak egyfajta eseménytörténeti kronológiáját is).

Ennek megfelelően 1955-ben, 1956-ban alapvető és persze pozitív beszámolók hangoztak el a Petőfi Kör rendezvényeiről, az írók lázadásáról, amelyek mind az 1956-os forradalom és szabadságharc előkészítését jelentették.¹⁸ 1956-ban, természetesen, a forradalom eseményei álltak a középpontban, illetve mindennek Angliában, az oxfordi egyetemi ifjúság körében kiváltott visszhangja, majd a leverés és a megtorlás.¹⁹ Foglalkozott Hruscsov szerepével, 1956 és 1848/49 párhuzamaival a megtorlás tekintetében is, rámutatva a hasonlóságokra, de egyúttal a Habsburgok mégiscsak humánusabb voltára. Több alkalommal megemlékezett Nagy Imréről (kivégzéséről is), s persze roppant kritikusan szemlélte az új, kádári berendezkedés/konzolidáció első lépéseit.²⁰

Fontos szempont az előadásokban, hogy a kelet-európai diktatúrákkal szemben az angol demokrácia (az egyéni szabadság gondolata) fogalmazódott meg bennük fő ellenpólusként és eszményként.

Szellemtörténet az emigrációban

Az emigráció éveiben új elem Ifjabb Iványi-Grünwald gondolkodásában, amely persze tökéletesen beilleszthető korábban kialakított rendszerébe, hogy „szellemi embereknek” nevezte a Rákosi-rendszerrel szembenálló magyarországi értelmiséget, írókat, tudósokat, s ezért fordított oly nagy figyelmet a Petőfi Kör vitáira, illetve például az írók lázadására, s mindent összevetve ezt tekintette 1956 legfontosabb kirobbantójának, előidézőjének.

A keresztény/katolikus vallásosságot a háború után is igen fontosnak, az egyéni autonómia és szabadság egyik legfontosabb letéteményesének tartotta, s az 1950-es években éppen azért bírálta hevesen a kelet-európai kommunista rendszereket, mert állam és egyház összeolvasztására / „gleichschaltolására” törekedtek.²¹ Iványi-Grünwald a magyarországi viszonyokat elemezve örömmel nyugtázta, hogy a magyar fiatalokból a kommunista rendszer súlyos nyomása ellenére sem vezetett ki a vallásos és nemzeti érzés, sok fiatal nem volt hajlandó ebben a tekintetben sem azonosulni a fennálló rendszerrel, s reakciós és kitelepítendő „osztályellenségnek” tekinteni keresztény felebarátait.²²

Igen fontos momentum a keresztény-katolikus folyamatosságnak Iványi-Grünwald nézetében a Szent Istvánra és a Szent István-i államra való hivatkozás, amely az 1930-as években számára, de a hivatalos politika és a történettudomány (például Hóman Bálint) számára alapvető referencia volt.²³ Egyik BBC-előadásában hosszan idézett főként háború előtti magyar történeteket, mint akik saját kora számára is érvényesen és alaposan mutatták be Szent István majd ezer

éves magyar kultuszának a legfőbb momentumait.²⁴ Hozzátehetjük, hogy Szent István mind a két világháború közötti időszakban, mind az 1950-es években a magyarság Nyugat-Európa-hoz való tartozásának egyik fő szimbóluma volt, Iványi-Grünwald számára is.

Számos további vonást fel lehetne említeni a háború előtti „szellemtörténeti” attitűd továbbéléséről Ifjabb Iványi-Grünwald gondolkodásában és történetírói tevékenységében, így például az irodalom és a filozófia, valamint az irodalmias eszközök iránti igen erőteljes vonzódását, amely változatlanul jelenti a szociológia iránti konstans bizalmatlanságot, bár 1960-as Széchenyi-tanulmányában már jelentős mértékben figyelembe vette az újabb magyar gazdaság- és társadalomtörténeti irodalmat Széchenyi nézetei kialakulásának elemzése során. Ennek az irodalom iránti vonzódásának számos megnyilvánulási formája volt, például eleve „bookinista” hajlama, az irodalomra való állandó hivatkozás (Illyés Gyula, a népi írók, Déry Tibor, valamint az angol irodalom említhető még), s különösen jelentős (angol irodalomtörténeti szempontból is²⁵) Defoe egy pamfletjének filológiai tisztázása.

További fontos elem, amely folyamatosságot jelent Ifjabb Iványi-Grünwald életművében, a nemzeti gondolat alapvető érvényesítése és érvényesülése.²⁶ 1848/49 kapcsán is cáfolja a marxista történetírás tézisét, miszerint az inkább osztályok közötti konfliktus volt. Feltétlenül meg kell jegyezni persze, hogy ez a nemzeti gondolat/magyarság-tudat és magyarság-érzés semmiképpen nem hozható összefüggésbe a nyugati magyar emigrációs történetírás azon áramlatával, amely a magyar őstörténetet állította a középpontba, tagadta a magyarság finnugor eredetét, s az ázsiai/török rokonságot, valamint például a sumér-magyar azonosságot bizonygatva, faji alapon, egyfajta dicsőséges múltszemlélet jegyében művelt történetírást (Baráth Tibor, Götz László, Badinyi-Jós Ferenc, Padányi Viktor, Bobula Ida, Drábik János).²⁷ Ezekkel a Keletre tekintő, alapvetően turanista nézetekkel szemben Ifjabb Iványi-Grünwald Béla, lényegileg Széchenyi-szellemében, a magyarság nyugati kapcsolatait és az európai beágyazódás szükségességét hangsúlyozta, s eszménye (ahogy erről szó esett) élete végéig az egyéni szabadságot különösen fontosnak tartó angol demokrácia volt.

A szellemtörténettől a „public history”-ig

Hozzá kell tenni persze, hogy jelentős változást, sőt egyenesen törést is fel lehet fedezni Iványi-Grünwald emigrációs működésében, illetve gondolataiban. Az egyik ilyen a magyar történelem liberális/függetlenségi hagyományainak nyoma-

tékosabb súlya (Kossuth értékelése is), amely nyilván 1956 kapcsán kerülhetett különösen előtérbe.²⁸ Egy másik a szellemtörténetre jellemző hanyatlás-gondolat háttérbe szorulása, amely korábban a nyugati értékek ellen is irányult (bár sohasem a diktatúra igényével), s az előzők értelmében és a Szovjetunió kritikájának középpontba helyezéseivel számos szempontból érvényét veszítette.

A leginkább szembeszökő törést azonban talán az jelentette, hogy a háború előtti időszakban lényeges szerepet játszó (s tipikusan szellemtörténeti törekvésként aposztrofálható) történeti szintézisreemtésről le kellett mondania. Ennek fő oka valószínűleg egyéni, egzisztenciális körülményeiben, azok ilyen szempontból szerencsétlen alakulásában keresendő, hiszen az ehhez szükséges egyetemi katedrát nem sikerült elnyernie. Ebben a tekintetben jelentősen különbözik más, szintén a szellemtörténet jegyében indult történészekről/művészettörténészekről, így Deér Józseftől, Alföldy Andrásról, Kerényi Károlytól, Tolnay Károlytól,²⁹ akik nem egyszerűen folytatták, hanem sokszor egyenesen kiteljesítették történészi alkotó tevékenységüket, alkalmanként nagy szintéziseiket is ekkor létrehozva — s ráadásul túlnyomórészt változatlanul a szellemtörténet jegyében.

Ifjabb Iványi-Grünwald Béla számára inkább résztanulmányok és részeredmények (forrásközlemények, kisebb cikkek, bibliográfiák, és perze az említett rádióelőadások) maradtak, illetve a publicisztika (vagy az ennek jegyében működő történetpolitika), amellyel közvetlen kapcsolatba került akár a napi politikával is.³⁰

A már említett BBC-előadásokban a Rákosi-rendszer, a Szovjetunió, később a Kádár-rendszer éles hangú kritikáját (illetve 1956 hűségese krónikáját) kifejtve az — általa egyébként valószínűleg nem kedvelt — Lukács György nevével fémjelzett „megélt gondolkodás”³¹ szellemében cselekedett, azaz saját kora valóságának, az általa fontosnak vélt értékek szerinti átalakításában munkálkodott. Megjegyezzer ez utóbbi is jellemzően szellemtörténeti pozíció, elég csak (a Szekfű által szintén felidézett) Benedetto Croce életművére és gondolataira utalni, amelynek egyik summája a „la storia come pensiero e azione”.³²

Összefoglalás

A német származású filozófus/esztéta, Siegfried Kracauer³³ szerint az emigráns lét sok szempontból lehetőséget ad a tudósoknak/történészeknek az egyoldalúságtól való megszabadulásra. Eloldva a hazai környezetetől, egyfajta kívülálló, „területen kívüli” s így marginális pozícióba kerül, ami lehetőséget ad nézetei reflektált és többoldalú megfogalmazására. Szerinte számos nagy

történésznek szolgált ez a pozíció előnyére, s sarkallta őket nagy műveik megalkotására Thuküdidésztől Lewis Namierig.

A tanulmányban tárgyalt magyar történész életművére és tevékenységére sok tekintetben érvényes a Kracauer által felvetett szempont. A zsidó származású Ifjabb Iványi-Grünwald Béla a két világháború közötti Magyarországon a szellemtörténet egyik jeles képviselője volt. A háború alatt és a háború után, önként vállalt száműzetésében, miközben ragaszkodott az általa művelt szellemtörténet alapvető (részben erkölcsi) értékeihez, legfőképpen a „keresztény perszonalizmus” gondolatához, egzisztenciális megfontolásokból is kénytelen volt a publicisztika felé fordulni, s a nagy szintézisek helyett egyfajta jó értelemben vett „public history”-t művelt, legfőképpen a BBC-ben elhangzott nagyszámú előadásában.

Mindezek üzenete a volt hazájában s egész Kelet-Európában uralkodó, a totalitarizmusra építő kommunista rendszer(ek) elleni tiltakozás volt, amelyekkel a már — az egyik fő történetírói tárgyát képező — Széchenyi által is eszménynek tekintett angol demokrácia egyéni szabadság-gondolatát helyezte szembe. Mindezt azonban elsősorban a volt hazájának szellemi értékeit megtestesítő kultúra eszközeivel és annak közvetítésével tette. Azaz a nemzeti gondolat, a nemzeti kultúrához és sajátosságokhoz való ragaszkodás változatlan életművében, miközben élesen bírálta az első emigrációjának tápot adó két világháború közötti berendezkedést is.³⁴

ERŐS VILMOS

¹Steven Béla Vardy: *Modern Hungarian Historiography*. Columbia University Press, New York, 1976, 79–94.

²Édesapja a híres festőművész és grafikus Iványi-Grünwald Béla volt. Lásd róla például Szabó László: *Iványi-Grünwald*. Kossuth, Budapest, 2010.

³Czigány Lóránt: *Emigráns sorsok*. Kortárs 46 (2002), 126–131.

⁴Iványi-Grünwald Béla: *Széchenyi magánhitelügyi koncepciójának szellemi és gazdasági eredményei és következményei a rendi Magyarországon, 1790–1848*. Dunántúl, Pécs, 1927.

⁵Iványi-Grünwald Béla: *Hitel, a Taglatat és a Hitellel foglalkozó kisebb iratok*. Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 1930. A szellemtörténetről lásd Erős Vilmos: *A szellemtörténet*. Valóság 51 (2008), 20–35.

⁶Például Iványi-Grünwald Béla: *Ranke a világtörténetíró és nemzetnevelő*. Pesti Napló, 1936. december.

⁷Gyömrei Sándor: *A magyar gazdaságtörténetírás új útja*. Közgazdasági Szemle 56 (1932), 661–679.; Iványi-Grünwald Béla: *Vita a gazdaságtörténet módszeréről*. Közgazdasági Szemle 57 (1933), 360–368.

⁸Iványi-Grünwald Béla: *A legújabb kor története*. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1937.

⁹Istváni Géza: *A legújabb kor*. Magyar Szemle 10 (1937), 368–373.

¹⁰Vö. Gisela Deininger-Meyn: *Philosophische Grundlagen der Wissenssoziologie Karl Mannheims und Max Schelers*. Disszertáció, Heidelberg, 1986.

¹¹Számos más írása született Széchenyiről, például Iványi-Grünwald Béla: *Széchenyi István vallásosságának kérdése*. Regnum 2/11 (1937), 263–279.; Iványi-Grünwald Béla: „Széchenyi fekélyteli alakja...” *Vigilia* 1 (1935/1), 187–190.

¹²Eros Vilmos: *Erkölc és államrezon*. (Szekfű Gyula és Jacques Maritain kapcsolata). Világosság 49 (2008), 167–174.

¹³Varga F. János: *Az angliai magyar tanács története (1944–45)*. Századok 117 (1983), 152–175.; uő: *Károlyi és az antifasiszta emigráció egységfrontja (1941–1944)*. Történelmi Szemle 18 (1975), 231–243. — Hogy Jacques Maritainnek igen nagy hatása volt Iványi-Grünwald nézeteire már az 1930-as években is, azt világosan bizonyítja a történész 1944-es nyilatkozata, amelyben arra utal, hogy az emigráció Magyarországra felé irányuló propagandájának katolikus elveken kell felépülnie.

¹⁴A háború alatt hasonló jellegű előadásokat a BBC-ben (tehát a magyar közönséghez és magyarul) Carlile Aylmer Macartney tartott, akinek nézeteihez Iványi-Grünwald felfogása közel állt, s közeli kapcsolatban is voltak. Róla lásd Beretzky Ágnes: *Scotus Viator és Macartney*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2005. — BBC-beli magyar előadásairól lásd Pál Monika: „Jó estét kívánok, itt Macartney Elemér beszél”. *C. A. Macartney és a BBC magyar adása*. In: *Angliától Nagy-Britanniáig. Magyar kutatók tanulmányai a brit történelemről*. (Szerk. Frank Tibor.) Gondolat Kiadó, Budapest, 2004, 340–356.

¹⁵Iványi-Grünwald, Béla – Alan Bell: *Route to Potsdam. The story of the peace aims*. A. Vintage, London, 1945.

¹⁶*Hungarica*. (English Books, Prints, Maps, Periodicals, etc. Relating to Hungary). Collected by Béla Iványi-Grünwald. Suffolk, 1967.

¹⁷Lásd például Iványi-Grünwald, Béla, Jr.: *Mindszenty and the Counter-revolution* (BBC előadás, angolul, 1956.12.06.) Magyar Tudományos Akadémia Könyvtár és Információs Központ Könyvtára Kézirattár (a továbbiakban MTA KIK Kt.), Ms 2565/70; Iványi-Grünwald, B., Jr.: *Szekfű-obituary* (BBC előadás magyarul, 1955.09.26.), MTA KIK Kt., Ms 2565/47.

¹⁸Iványi-Grünwald, Béla: *Hungarian Writers* (BBC előadás angolul, 1955.12.27.), MTA KIK Kt., Ms 2565/52.

¹⁹Iványi-Grünwald, Béla: *Hungarian Youth and Nationalism* (BBC előadás magyarul, 1955.10.27.), MTA

KIK Kt., Ms 2565/49. Lásd még 1956-ról, illetve az azt megelőző időszakról a BBC-ben Pallai Péter: *A szabadság hullámhossza: az 1956-os forradalom története a BBC elmondásában*. Helikon, Budapest, 2006; uő: *Némi demokráciától a népi demokráciáig: a kommunista hatalomátvétel története a BBC adásai tükrében*. Helikon, Budapest, 2008.

²⁰Iványi-Grünwald, Béla: *Khruschov's Address to the Hungarian Academy* (BBC előadás, 1958.04.17.), MTA KIK Kt., Ms 2565/90.

²¹Iványi-Grünwald, Béla: *Church and State in Eastern Europe*. The Yearbook of World Affairs vol. 6. 1952, 98–123.

²²Iványi-Grünwald, Béla: *The Resistance of Hungarian Youth* (BBC előadás angol nyelven, 1958.03.20.), MTA KIK Kt., Ms 2565/89.

²³Lásd Hóman Bálint: *Szent István*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1938.

²⁴Iványi-Grünwald, Béla: *St. Stephen* (BBC előadás magyarul, 1955.08.20.), MTA KIK Kt., Ms 2565/42.; Iványi-Grünwald, Béla: *St. Stephen's Day* (BBC előadás angolul, 1959.08.20.), MTA KIK Kt., Ms 2565/109.

²⁵Iványi-Grünwald, Béla: *Defoe's prelude to The Family instructor*. The Times Literary Supplement, 1966.07.04., 312.

²⁶Iványi-Grünwald, Béla: *Hungarian Youth and Nationalism*, i. m.

²⁷Minderről részletesen és kritikusan Komoróczy Géza: *Sumer és magyar?* Magvető, Budapest, 1976; Abolony Balázs *Keletre, magyar*. Jaffa, Budapest, 2016.

²⁸Iványi-Grünwald, Béla: *Lajos Kossuth* (BBC előadás angolul, 1959.06.06.), MTA KIK Kt., Ms 2565/106.

²⁹Lásd például Lackó Miklós: *Sziget és külvilág*. (Keményi Károly és a magyar szellemi élet.) In uő: *Sziget és külvilág. Válogatott tanulmányok*. MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 1996, 305–334.

³⁰Lásd minderre Törő László Dávid: *Kíséret a public history megszélesítésére*. Klio 27 (2018), 92–97.

³¹Lukácsról a számos feldolgozás közül lásd például Hermann István: *Lukács György élete*. Corvina, Budapest, 1985.

³²Croce-ról lásd például újabban Giuseppe Galasso: *Croce e lo spirito del suo tempo*. Laterza, Roma – Bari, 2002.

³³Siegfried Kracauer: *A detektívregény (értelmezés)*. *Történelem a végső dolgok előtt*. Kijarat Kiadó, Budapest, 2009. 168.

³⁴Iványi-Grünwald, Béla: *Hungarian memories* [Ismeretetés Horthy Miklós és Károlyi Mihály emlékiratairól]. Time and Tide, 37 (1956) 02.04.137–138. MTA KIK Kt., Ms 2565/11.

TIM CRANE: A HIT JELENTÉSE A vallás egy ateista szemszögéből

Tim Crane új könyve, amely példás gyorsasággal, két éven belül jelent meg magyar fordításban, nemcsak a címében szereplő tárgyról, a vallási hitről szól, hanem legalább annyira tanulságos az a betekintés, amit általa nyerhetünk a vallásról és a hitről való gondolkodás egyik alternatív kortárs gondolati tradíciójába. Ez a kulturális közvetítési folyamat már a szerző személyénél kezdődik, akiről a fülszöveg szemérmesen csak annyit jegyez meg, hogy oxfordi születésű és a Közép-európai Egyetem filozófiaprofesszora — elhallgatva azt, hogy nemcsak a cambridge-i egyetem professzora volt Budapestre költözése előtt, hanem joggal tekinthető az angol filozófiai intézményrendszer centrális szereplőjének (például főszerkesztője volt a *Routledge Encyclopedia of Philosophy*nak és a vezető londoni értelmiségi hetilap, a *Times Literary Supplement* filozófiai szerkesztője). Abban a többször hangsúlyozott elhatárolódásában pedig, miszerint könyvének tárgya „a vallásos hit tartalma” (39.), nem pedig e hit igazsága, jól megmutatkozik e kulturális transzferfolyamat tartalmi oldala, nevezetesen az a jobb híján angolszász analitikus filozófiának nevezett kortárs irányzat, amely napjainkban nemzetközileg is meghatározóvá vált, s az utóbbi évtizedben diadalmenetszerűen hódította meg a professzionális magyar filozófiai életet, noha a hazai általános kulturális életben eddig még kevésbé mutatkozott meg. Ehhez a megváltozott kontextushoz tartozik a szerzőnek az alcímbe vállalt ateizmusa is (habár bevallása szerint „liberális katolikus miliő”-ben nevelkedett, melynek tagjait, írja, „jellegzetes szégyennel” töltötték el „az egyház cselekedetei”: 129.). Végül pedig ez a kulturális textuskülönbség mutatkozik meg a könyv fő vita- és dialóguspartnereinek megválasztásában, akik az „új ateistáknak” nevezett csoporthoz tartoznak (közülük hazánkban főként Richard Dawkins neve ismert). Egy olyan könyvet tarthat tehát kezében a magyar olvasó, amely a centrumból íródva elővételezi a (vallás-) filozófiának egy olyan új paradigmáját, amely — bármit is gondoljunk érdemeiről és kompromisszumairól — várhatóan nálunk is hamarosan meghatározóvá válik.

Könyvének első célkitűzését, nevezetesen azt, „hogy megváltoztassa az ateistáknak a vallásról alkotott fogalmát” (139.), Crane szintén az új ateizmus jelenségének kontextusában fogalmazta meg. Meglátása szerint e csoport képviselői szalmabábok ellen harcolnak, melyekben „a legtöbb vallásos hívő egyszerűen nem ismer magára” (59.), ami pedig az

érdemi dialógus hiányát eredményezi („az ellenes hangulat mellett” — írja — „ennek a vitának egyik legfeltűnőbb jellemzője a stagnálás”; 58.). Deklarált ateista alapállása mellett tehát Crane könyve kifejezetten pártját fogja az új ateizmus fő célját alkotó keresztény hitnek (a mű egyes részeit, amint erre még kitérek, akár tekinthetnénk a rahneri értelemben vett anonim kereszténység egyfajta apológiájának is); sőt olvasói talán már azt kívánják, a kiegyensúlyozottság jegyében a szerző foglalkozhatott volna többen is e reláció másik irányával, nevezetesen a vallásos emberek körében az ateizmusról élő tévképzetek filozófiailag felvilágosult korrekciójával. A vallás Crane által célba vett ateista félreértése teoretikus természetű. Amikor az új ateisták a vallásos hitet „proto-tudományos” „primitív kozmológia”-ként (22.) és etikaként határozzák meg és kísérik meg cáfolni, akkor félreértik a vallás lényegét, amelynek meghatározására Crane könyve vállalkozik. Szerzőnk utóbbit két mozzanatban véli fellelni. Ennek első eleme „a vallásos készítés” (itt talán szerencsésebb lett volna az *impulse* angol szemantikai mezőjéből az „érzés”, „ihlet” szótári jelentéseket választani), azaz egy olyan transzcendens, „normatív rend” felismerésének intuícója, amelyről még a pesszimista ateisták is elismerik (Crane egyébként magát is ezek közé sorolja), hogy az „a világnak jelentős értelmet adna” (72.).

Tudatában van annak az alapvető tudományos-filozófiai átalakulásnak, melynek eredményeképpen a modern „tudományos világnézet eleve” a vallásos készítés „elutasításából” született, az arisztotelészi teleológia (...) elutasításával és a világ tisztán mechanikus szemléletének kifejlődésével” (76.; ezt a folyamatot nevezi egyébként Robert Spaemann a teleológia inverziójának). Szerzőnk azt is nagyon helyesen emeli ki, hogy a vallási készítés „egy specifikus hit összetett tartalmá”-ra vonatkozik (82.), nem pedig egy pszichikai diszpozícióra (e két kategória különbségének példái egyrészt a spirituális keresők, sőt a Crane-féle pesszimista ateisták, másrészt azok, „akik egy vallási csoporthoz való tartozásukra kizárólag [...] »világi« értelemben gondolnak”: 80.). Ez a tartalom ugyan rendelkezik kozmológiai és ismeretelméleti jellegű transzcendens elemekkel, azonban „nem tudományos hipotézis” (96.); tehát kategóriahibán alapul az új ateisták érvelése, miszerint „a keresztény tanok mindössze tudományos értelemben véve rossz hipotézisek” lennének (104.). Tovább mélyítik a vallásos hit cizellált megértését Crane zárómeglátásai, miszerint ugyan a vallásos hit tartalma nem (proto)tudományos jellegű, azonban „a vallásoknak lényeges eleme, hogy bizonyos tényszerű vagy történelmi állításokat tesznek” (102.), valamint hogy — habár

a vallás az értelemkérdés sodrában áll, mégis — „nem mindig teszi a világot könnyebben megérthetővé vagy elviselhetővé” (108.), sőt, jegyzi meg Crane a teodícea problémájára utalva, „tulajdonképpen még nehezebben érthetővé is teszi” (108.) azt.

A Crane-féle vallásmagyarázat másik pillére a vallás gyakorlati-társas aspektusának előtérbe helyezése, melyet szerzőnk az azonosulás (eredetiben: *identification*) fogalmában vél összefoglalni. Ez a komponens nem teoretikus („tudományos”), de nem is erkölcsi („értékrendi”: 121.), azaz nem elsődlegesen és kizáróan azzal foglalkozik, „hogy bánik az ember másokkal” (121.), hanem a „valásgyakorlás” (124.) lényegileg „közösségben végzendő” (125.) és az „ismétlés” (uo.) révén egy tradícióhoz kapcsolódó valóságának megragadására irányul. Ez irányú elemzéseiben Crane bevallottan merít a nem angolszász-analitikus vallásbölcséleti és -szociológiai hagyományokból (Émile Durkheim). Utóbbi a vallás és a mágia fogalmának megkülönböztetésében mutatkozik meg (Crane e különbségtételnél a csak közösségi aspektusra hivatkozik — „a varázslónak kliensei, nem pedig egyháza van”: 157. —, figyelmen kívül hagyja azonban vallás és mágia transzcendenciáinak elméleti különbségeit, például a közvetlenül emberileg manipulálható kauzális összefüggések szerepét a mágikus hitrendszerekben). Az elemzés tágabb, kontinentális filozófiai perspektívája — a főszovegben említett (154.) Franz Brentano és Edmund Husserl filozófusok meglepő módon kimaradtak a könyv tárgy- és névmutatójából (vö. 267–277.) — a szent fogalmában mutatkozik meg: a szent tárgyak egyrészt „önmagukon túlra, a transzcendensre” utalnak (154.), másrészt egyesítik „egy vallás tagjait” (157.). E fogalom határát Crane meglehetősen tágira szabja (ide tartozik számára nemcsak a Kába szentély Fekete köve, de a szent szövegek fizikai példánya is), de nem tér ki a specifikus különbségekre (például a szövegek státuszára, vagy akár a szentség fogalmára), ugyanakkor leszögezi, a szenthez fogható „az ateisták világképében (...) nem létezhet” (159.).

Egyet kell értsünk Tim Crane-nel abban, hogy az új ateizmus, s általában a hitviták napjainkban meglepetésszerűen újráléledő tradíciója sokat profitálhatna abból, ha könnyen cáfolható szalmabábok helyett a vallás tényleges megjelenési formáit venné alapul, amihez e könyv hasznos és találó szempontokkal szolgál. Kérdéses ugyanakkor, hogy a vallási hit megértésére irányuló kérdés nem lenne-e tovább mélyíthető. A vallásra talán nem is a kozmológia, hanem inkább a kozmogónia, sőt az eszkatológia megfogalmazásának igénye tekinthető jellemzőnek. Hasonlóan, a szent szövegek első sorban nem fizikai hordozóik révén tűnhetnek érdekesnek, hanem tartalmuk, különösképpen pedig a tartalmuk létrejöttében megnyilvánuló sajátosan

vallási ismeretelméleti koncepció, a kinyilatkoztatás fogalma révén. Ezekre az megjegyzésekre szerzőnk valószínűleg a vallás sokarcú jelenségnek definiálhatatlanságával (vö. 22. skk.) válaszolna, amelynek ő minél szélesebb spektrumát kívánta felölelni művével. Ezzel együtt talán érdemes lenne megfontolni a meglátások elmélyítésének lehetőségét akár a tematikus fókusz szűkítése árán is; különösen mivel a könyv *de facto* ritkán támaszkodik a tág komparatív vallástörténeti és -szociológiai perspektívára, hanem implicit módon csatlakozva az európai vallásfilozófiai hagyományhoz, fő tárgyát a „nyugati monoteizmus” (86.), azaz a keresztény, az iszlám és a zsidó vallás alkotja. Szintén érdemes lenne megfontolni, hogy a vallás nemcsak külső-antropocentrikus leírásban tárgyalható, hanem olyan belső perspektívából is, amelyben meghatározóbb szerep juthatna a vallás transzcendens pólusának.

A mű angolszász olvasóinak talán feltűnhetett, hogy a főcímben nem a vallásos hit (*faith*) specifikus terminusa szerepel, hanem az általános *belief* szó (utóbbit itthon szokás volt megkülönböztetileg „hiedelem”-ként fordítani, amit időnként a magyar fordító is alkalmaz, például: 205.). Crane tudatosan vállalja a „hit”-szó specifikusan vallási használatának elutasítását (vö. különösen: 38.); ugyanakkor felmerülhet a kérdés, nem lenne-e mégis termékeny különbséget tenni a hit általános és specifikusan vallási válfajai között. Utóbbi irányba mutatnak egyes saját fejtegetései, ahol a teodícea-probléma valláson belüli feloldhatatlanságát megállapítva, a vallási hitet nem pusztán a „pszichológiai állapot, elmeállapot” (35.) egy eseteként határozza meg, hanem meggyőződés-rendszerünk egy olyan alapvető elemeként (ezt néha technikailag *basal belief*-nek nevezik), melyet legkevésbé vagyunk hajlamosak feladni akár racionális, gondolatökonómiai szempontokkal szemben is: „A hit nem egyszerűen azt jelenti, hogy elhiszünk valamit (...), sokkal inkább elkötelezettség egy világnézet mellett, jóban-rosszban; az ember úgy ragaszkodik a világnézetéhez, ahogyan egy jó barát ragaszkodik az emberhez, bármi történjék is” (109.).

Tim Crane könyve azonban nem fejeződik be itt, hanem a deskriptív vallásfilozófiából némileg meglepő fordulattal áttér a vallás politikafilozófiájának területére. Egyrészt védelmébe veszi a vallásokat (különösen a kereszténységet) azzal az új ateista nézettel szemben, amely az erőszakot „alapvetően vallási természetűnek tartja” (162.), ugyanakkor szerinte „a monoteista vallások” (167.) az erőszakban gyökereznek, mégpedig „alapvető mítoszai, tényleges történelmük vagy mindkettő révén” (166.). Crane még a „kereszténység történelmi és spirituális magvá”-t, azaz a „keresztre feszítés” eseményét is pusztán az utóbbi perspektívából tekintí, ti. mint egy erőszak-történet ab-

rázolását, „amelyet a hagyományhoz tartozó szövegek és műalkotások hátborzongató részletességgel mutatnak be” (167.), függetlenül az erőszakgyakorlásban elfoglalt pozíciótól és annak teológiai tartalmától (például helyettesítő áldozat), sőt Crane rekonstrukciója szisztematikusan alul-reprezentálja a vallási motívumok szerepét az erőszak elszenvető oldalán. A „vallási alapú erőszak” (179.) ugyanakkor szerinte elsősorban nem a hit teológiai elemeiből, hanem vallási azonosulásból és ehhez kapcsolódó pszichológiai-kulturális elemekből ered (ennek jegyében sem a harmincéves háborút, sem az északir konfliktust nem tartja tisztán vallásháborúnak). Kérdésfeltevése: „mi van a vallásban, ami elősegíti a — gyakran szélsőséges — erőszakot?” (191.) felfogható a vallási hit abszurd mélyrétege negatív oldalának is, valamint nem független a vallási azonosulásról adott elemzéseinek egyes meglepő részleteitől. Crane szerint ugyanis a vallási azonosulás kivétel az analitikus politikafilozófia vezető, szerződéselméleti paradigmája alól (Crane itt polemizál John Rawlsszal és Jürgen Habermasszal, pozitív értelemben hivatkozik viszont Martin Heideggerre és a közelmúltban elhunyt Roger Scrutonra): a vallási kötődések „a ránk mint emberi lényekre jellemző belevetettségek részei, nem pedig racionális döntések eredményei” (136.), melyek párhuzamba állíthatók a család és a patriotizmus (de nem a nacionalizmus) kötelekeivel.

Crane könyvének azonban nem a vallások történelmi felelősségének taglалása, sőt még csak nem is a „politikai jellegű kérdés” (ti. „hogyan adjanak teret a szekuláris országok a vallásos hívőknek”) tárgyalása a másik deklarált főcélja, hanem az a „személyes vagy erkölcsi jellegű kérdés”, hogy miként „illeszked be az ateisták a vallásokat és a hívőket saját életükbe és saját, személyes világnézetükbe” (24.). Ez az önkorlátozás első hallásra elszomorító — bárcsak kifejténé Crane hasonlóan higgadt, éleslátású és világos nézeteit a modern nyugati szekuláris állam és a vallások közti politikai viszonyról, amelynek a huszadik század végére kialakult nyugópontra ismét minden irányból vitatottnak tűnik (amint ezt szerzőnk is elismeri, 239.) —, azonban Crane könyvének sajátos kontextusa mégiscsak releváns lehet e probléma szempontjából. Ez már a magyar kiadáshoz írott előszóból is kiténik, ahol a könyv a fülszövegben is hirdetett fő üzenete — „azért kell tolerálnunk másokat [ti. ateistaként a vallásosokat; V.P.A.], mert a békés együttélésnek ez a kulcsa” (17.) — pregnáns módon különbözik két másik viszonyítási ponttól, „a szellemi szabadság és a szólásszabadság” értékeitől (uo.). Miért vallási *tolerancia*, nem pedig *vallásszabadság*? Szabadság és tolerancia azért különbözik alapvetően, mert előbbit elvi fundamentumok szavatolják (emberi méltóság), a potenciális jogütközésekből eredő korlátaival

együtt, míg az utóbbi csak egy racionális kalkulus eredménye (ti. azért kell eltérni, mert az garantálja a békés együttélést), aminek változatlanágát nem garantálják elvi fundamentumok (ahogyan a pragmatikus szempontú vallási tolerancia történeti formái is gyakran változtak, s nem voltak mentesek az elnyomás mozzanataitól). Crane imponáns módon vág rendet a „relativizmus” közkeletű fogalmi zúrzavarában: „A nézeteltérés pusztá léte nem jelenti azt, hogy minden igazság relatív” (221.), de még egyes igazságok elvi megismerhetetlensége, sőt a tévedés lehetőségének fenntartása sem — utóbbi inkább „előfeltételezi egy abszolút igazság létét, nem pedig aláása” (227.); a relativizmus mint filozófiai rendszer pedig inkohérens és öncáfoló (vö. 224.). A tolerancia fogalmának e tisztázások fényében Crane szerint éppenséggel előfeltétele a „helytelenítés” (229.), ami nem foglal magában tisztelést (vö. 241.), sőt „a toleráns személy jogosan tiltakozhat mások vallásos hite ellen” (244.); noha a „vallás valószínűleg kiirthatatlan” (218.), sőt „hívőket (...) még a tudósok és filozófusok között is” találunk (240–241.). A toleranciát tehát „nem az igazság, hanem a béke” megteremtésének reménye mozgatja (218.).

Azt hiszem, Crane modellje valójában a vallások közti tolerancia, azaz szerzőnk tulajdonképpen az *ateizmus ökumenéproblémájával* viaskodik. Könyve tehát nemcsak ateista szemszögből, hanem elsősorban ateisták számára íródott (tükrözve a vallásról szóló nyilvános diskurzus megváltozott kontextusának alapértelmezését), egyfajta modernizációs szándékkal lépve fel az új ateizmus fundamentalista képviselőivel szemben. Megközelítése azonban nem pusztán az ateizmussal kvázi-vallásos módon azonosulni kívánók számára lehet releváns, hiszen éppen a korunkra sajátosan jellemző, *posztsekulárisnak* is nevezett álláspontot és annak dilemmáit példázza, amelynek egyes jelentős képviselői szakítanak — illetve történetileg mentesek — attól a modernizmus végére kialakult nyugati modelltől, amely a szekularizációt a vallások domesztikálásával, érvényességigényeinek radikális korlátozásával érte el (ilyenképpen Crane könyve mégis esettanulmány az általa tárgyalni nem kívánt „politikai jellegű” kérdésről, amennyiben a posztsekuláris vallásokhoz hasonló ateizmus mint világnézet viselkedési lehetőségeit térképezi fel). Ez a közvetett szempont Crane könyvét még érdekesebbé teheti a kortárs angolszász analitikus vallásfilozófia problematikájának mérvadó, tanulságos, de egyben jól követhető bemutatása mellett (nem is beszélve arról, hogy Crane egy kifejezetten jó tollú, az angolszász értekező próza legne-mesebb hagyományait továbbvivő szerző). (Ford. Dranka Anita; *Európa*, Budapest, 2019)

VARGA PÉTER ANDRÁS

**LAURENCE FREEMAN:
BELSŐ FÉNY**
**A tiszta imádságként végzett
meditáció**

Laurence Freeman neve talán kevésbé ismert a magyar olvasók előtt, a *Belső fény* az első magyarra fordított könyve. A szerző angol származású, jelenleg Olaszországban élő bencés szerzetes, a John Main tanításán alapuló keresztény meditációs központok világméretű közösségének (World Community for Christian Meditation) alapítója és vezetője. A szervezethez tartozó közösségek több mint 120 országban jelen vannak; a *Belső fény* a montreali csoporthoz intézett tanítások, beszédek gyűjteménye. Freeman és John Main együtt alapították ezt a — szerzetesekből és világiakból álló — bencés közösséget, melynek tagjai a keresztény meditáció gyakorlásának és tanításának szentelték magukat. Ez a Main haláláig tartó, öt éves közös szolgálat tette lehetővé Freeman számára, hogy teljesen magáévá tegye mestere tanítását. Tanítványi szeretete és tisztelete kiviláglik itt olvasható beszédeiből is. Kedves gesztus, hogy míg Main a tanításait szentírási idézettel kezdi és fejezi be, Freeman beszédeit nemegyszer az elején egy Maintól vett idézet, a végén pedig egy általa gyakran idézett bibliai szakasz keretezi.

Az író szándéka szerint a könyv nem analitikus elméleti tudást akar átadni, hanem a meditáció gyakorlatába szeretne bevezetést nyújtani, s az abban való kitartásra biztatni. Rögtön az első lapon a John Main által tanított meditáció gyakorlatának leírását olvassuk, ami azután valamilyen módon szinte minden fejezetben megismétlődik. A bevezetőben Freeman jószándékú nyitottságot kér az olvasótól, akinek az imádság mindenki számára járható, egyszerű, de nem könnyű útját szeretné bemutatni. Tisztázza az alapfogalmakat: mi a meditáció, mi a mantra, mik a meditálás közösségi dimenziói. A meditáció Freeman értelmezésében a középpontban maradási jelöli az imádsághoz használt szó, a mantra — esetünkben a Maranatha — szakadatlan ismétlésével, s ha ezt közösen, tapasztalatainkat megosztva végezzük, eddig ismeretlen egységtapasztalatra, békére, erőre lelünk, melynek a társadalomra nagy hatást gyakorló kontemplatív misszió a gyümölcse.

A további huszonöt fejezetben a meditáció gyakorlata során felmerülő témákat mutat be. Elsőként a külső és belső elcsendesedésről, létezésünk ajándékának elfogadásáról ír, mely a teljesen élővé válás és elégedettség alapfeltétele. Az a nyugalom, amelyhez a mantra rendületlen ismétlése

vezet, tudatunk megtisztításával a tiszta szívűek boldogságával ajándékoz meg. Ebben a tisztaságból tud felragyogni bennünk az Ige fénye.

Hangsúlyozza, hogy a meditáció élethosszig tartó zárandoklat, melynek kezdő és végpontja egyaránt a létünk középpontjában élő Lélek. Amint egyre inkább kapcsolatba kerülünk önmagunkkal, Jézus Lelkének önismerete és ereje nyilvánul meg bennünk. Freeman szerint a meditáció gyümölcseként gondolkodásunk letisztultabb, érzésvilágunk kiegyensúlyozottabb lesz, s ahogyan Krisztus tudata növekszik bennünk, önközpontúságunk elhalványulásával egyre inkább észleljük Isten jelenlétét az élet minden területén, s így egyre együttérzőbbekké válunk. Megtörténik bennünk az a változás, az a megújulás, amelyre egyrészt vágyunk, másrészt félünk tőle: Jézus tanításának megfelelően elveszítjük életünket, hogy aztán mélyebb szinten találjunk rá.

A bencés szerző felhívja a figyelmet, hogy élet-szentségre irányuló vágyunk fakadhat önzésből is. Szentté válásunk egyetlen módja az, ha az eleve, önmagában szent Atya szentségébe lépünk be, mely jelen van a Fiúban és bennünk is a Lélek által. A meditáció során Jézus az Atyára irányuló kizárólagos figyelemmel imádkozik bennünk, és mi a Fiú imádságának leszünk részesei.

A tapasztalat szerint minél inkább elmerülünk a meditációban Isten valóságában, annál inkább megszűnik a tér és az idő, viszont mindennapi életünkben annál érzékenyebben és figyelme-szebben tudunk élni a térben a jelen pillanatban.

Freeman megkülönbözteti a köznapi értelemben vett önismeretünket — amelyben mások elvárásaihoz mérjük magunkat, és amely belső megosztottsághoz vezet — a meditációban nyert önismeretünktől, melyben megfedkezünk önmagunkról, s létezésünk elfogadott ajándéka egyetlen misztériummá táglul. Hogy eljussunk erre az egyszerűségre, ahhoz alázzatra, bizalomra, bátorságra és állhatatosságra van szükségünk.

A szerző meglátása szerint a meditáció gyakorlata mélyebb tiszteletre és csodálkozásra vezet, hiszen tudatára ébredünk egy a miénknél nagyobb tudatnak — erre megnyílván istenismeretre és önismeretre jutunk. Nem félünk Istentől, mivel tudjuk, hogy nem megsemmisítésünkre tör, hanem ismer és önfeláldozóan szeret minket. Ez a miénknél nagyobb tudat bennünk lakozik; nem kell keresnünk a kapcsolatot Istennel, hiszen bennünk él és mi Őbenne. Felismerjük, hogy az egyetlen igazi hatalom a szeretet, így minden más, erőszakhoz vezető hatalomról lemondunk. Jézus esetében ez a lemondás a kereszt által látszólagos kudarcához ve-

zetett, a végső szó azonban Isten hatalma teljeségének megnyilvánulása, a feltámadás.

A könyv utolsó fejezeteként a teológus fordító, Görföl Tibor tanulmányát olvashatjuk Laurence Freeman tanításának kiemelkedő sajátosságairól. Érdemes ezzel kezdeni a könyv olvasását; kontextusba helyezi a szerzőt és tanítását, valamint segít annak a jóindulatú nyitottságnak a kialakításában, melyet a szerző a bevezetőben kér.

Freeman könyve nehéz olvasmány a hagyományos keresztény lelkeségi irodalom kontemplatív imára vonatkozó szókincséhez és kifejezőmódjához szokott olvasónak. Egyrészt azért, mert mindvégig az általunk inkább a keleti vallásokból ismert kifejezéseket használ: meditáció, mantra, megvilágosodás, tudat, ébredés... Ennek megértéséhez fontos látnunk, hogy John Main tanítványaként Freeman a másik irányból közelíti a keresztény kontemplatív imához, mint a 20–21. század többi szemlélődő imát gyakorló és tanító mestere, mint Thomas Merton, Thomas Keating, Richard Rohr vagy akár Jálcis Ferenc. Utóbbiak a keresztény teológiában és imádságban erősen meggyökerezve keresték a párbeszédet és a közös vonásokat a keleti vallások hasonló gyakorlataival, John Main elsődleges, még világiként szerzett tapasztalata viszont egy hindu mestertől tanult meditációhoz kapcsolódik. Csak később, bencés szerzetesként fedezi fel Cassianus és *A Megnemismert felhője* szerzőjének írásaiban a repetitív ima jelentőségét, és ezzel próbálja összeegyeztetni a koncentratív keleti meditációt. Látunk kell azonban, hogy nem egészen ugyanarról van szó.

Cassianus a keresztény életben már komoly utat bejárt, szüntelen imádságra vágyóknak javasolja egy zoltárvers ismétlését, a *Felhő* szerzője az Istennel való egyesülést keresőknek ajánlja egy egyszótagos szó használatát. Mindkét esetben fontos a szavak tartalma, a kimondásuk mögötti vágy, az irányultság; az egész napot átszövő röpimáknak tekinthetjük őket. Freeman sokkal tágabb közönységet szólít meg, s bár a javasolt Maranatha szó keresztény tartalmú, nem annyira a jelentésére, mint a hangzására helyezi a hangsúlyt, s napi kétszer 20–30 perces imaidőket javasol. Ebben teljesen átveszi hindu mestere, Szvámi Szatjánanda tanítását, aki szerint a mantra olyan, mint egy harmónia, amit ha megszólaltatunk magunkban, akkor rezonancia alakul ki, amely előbb saját teljességünk felé vezet, majd a rezonancia tovább épül a teremtnyekkel, az egész teremtett világgal, és egységbe hoz a teremttel.

Az olvasást megnehezítő másik tényező, hogy az előbeszédben természetesen megjelenő, majd hamarosan tisztázódó homályos tartalmak leír-

va megakaszthatják az olvasót. Az első látása eretnekségnek, ellentmondásnak vagy kóannak hangzó mondatokon érdemes túlhaladni — hamarosan világos lesz a szerző mondanivalója.

Némi hiányérzetet hagy maga után, hogy Freeman nem beszél az értelmet, akaratot, érzelmeket, emlékezetet megmozgató imaformák szükségességéről mint a Szentháromság megismerésének forrásairól. Csak feltételezni tudjuk, hogy mindezt természetesen veszi. A pszichológiáról érzékelhetően negatív véleménnyel van, viszont lelkeségi szempontokat sem ad a szemlélődő ima során megjelenő, a mindennapi életbe is beszivárgó emlékek, érzések, szenvedések, kiengesztelődésre váró helyzetek kezeléséhez, talán — a szemlélődés gyümölcseként — ezek rendeződését is magától értetődőnek veszi.

Összességében azt mondhatjuk, hogy a bencés szerző keleti koncentratív meditációs módszert hív segítségül ahhoz, hogy gyakorlóit a kereszténységből megismert háromságos egy Isten benső megtapasztalásához, a szeretetével való egyesüléshez segítse. A könyv olvasása elsősorban azoknak jelenthet horizonttágítást, akiknek gyakorlati tapasztalatuk van a keresztény kontemplatív imádságról. (Ford. Görföl Tibor; *L'Harmattan*, Budapest, 2019)

LACZKÓ ZSUZSANNA

A FÖLD, A TENGER ÉS AZ ÉG A bizánci költészet gyöngyszemei

Mi a különbség az ima, a zoltár és a vers között? Az első kettő az utóbbi részhalmaza. Vagyis minden ima és zoltár vers is egyúttal? És kicsit minden vers ima is? — kérdezhetnénk még, bár halmazelméletileg ez nem következik az előbbiekből szükségszerűen. A viszony nem két irányban járható. E sorok írója viszont meg van győződve róla, de legalábbis él a gyanúval, hogy mégis így van. Hogy minden vers valamiképp istenes vers, vagy egy kicsit zoltár, vagy egy kicsit ima. Vagy lételméleti elmélkedés. Semelyik igazi lírai szöveg nem nélkülözheti a szakrális tartalmat, mégpedig genetikusan. Ahogy az ember szöveteiben is éppen olyan a só koncentrációja, mint a tengerben, ezzel elárulva, hogy onnan jövünk mi, megrögzött szárazföldi lények, úgy a versben is a misztika koncentrációja alapvetően állandónak tekinthető, minden racionalitásunk ellenére.

Ebbe a genetikusan eredetbe pillanthatunk bele e kítúnó könyv révén. A bizánci költők versfogalma nem egészen olyan, mint a maiaké. Istenen kívül alig érdekli valami más is őket, vagy ha beszélnek is másról, a háttérből nem veszik ki az ő jelenléte.

A bizánci költészet hosszú időszakában (a 6. századtól a 12. századig szerepelnek itt szövegek) a vers szakrális tartalmakkal volt tele. A vers nem egyszerűen nyelvi jelenségként képződött meg ezek előtt a mesterek előtt. A valóságot meg se próbálta tükrözni. Hiszen valóság, kirekesztő értelemben, nincs is. Minden beletartozik. Így persze nem is tükrözhető, nem találunk hozzá külső pontot. A művészet pedig nem tükröz, mert olyan dolgokat is képes megragadni, melyek nincsenek, legfeljebb az imént jelzett tágabb valóságban, melynek a terét épp az irodalom képezi és szélesíti.

Nehéz a fordító feladata, mert egy másfajta verseszmény szellemében létrejött szövegeket kell úgy lefordítania, hogy a mai olvasó ízlésének is megfeleljen. Ilyenkor egyetlen fogódzó marad: a hűség. Ami persze kettő, mert a formai és a tartalmi hűség is egyaránt fontos. A kötött, de nem rímes vers általában idegen a magyar versolvasótól. Az akrosztikonon csak mosolyog. Ez a könyv sok tekintetben tanít is. Ilyesmit persze egy időben nem volt szabad kimondani se, hogy a versben lehet tanító jelleg. Ezekben a szövegekben elég gyakran van nevelő és önnevelő szándék. Ugyanakkor a könyv megint csak más dolog, az egyértelműen a fordító műve, aki felmutat régi értékeket, és ezzel nemcsak élményt, de ismeretet is ad az olvasónak. Megismeri egy régebbi világ költészetét, és azt, hogy a vers több is, más is, mint amit 20–21. századi versolvasói gyakorlatával annak gondol. Minden jó vagy nagy vers ezt (is) képes elérni. A világról való képünkkel a versfogalmunkat is módosítja, néha meg is változtatja. A kötet nagy formátumú vállalkozás. Ha az ilyen versek nem jutnak be a szívünkbe, új kaput kell tetetni rá.

A könyv szerencsére nemcsak a versek közlésére szorítkozik, hanem minden egyes alkotót rövid életrajzzal be is mutat. Ebből kiderül, hogy a költők gyakran teológusok, és az állami vagy egyházi apparátusban fontos szerepet játszó figurák, akik a kegyeltség és kegyvesztettség között hánnyódtak, kolostorok nyugalmába húzódtak vissza, életművüknek csak része, amit versben alkottak; abban az értelemben talán nem is mindegyikük költő, hogy ide helyezte volna el öntudatának tökesúlyát. Annál is inkább, mivel itt nem énlíráról beszélünk, hanem irodalmi hagyományok újra megszólaltatásáról. De persze egyéni arcképek is kibontakoznak. Ugyanakkor érzékelhetjük, amit a több ezer éves kínai költészet olvasásakor még erősebben, hogy van a bizánci költészetnek is valami alaphangfekvése, ami évszázadokon keresztül nem változik. Nem az énnel, hanem Istennel vannak tele ezek a szövegek, gyakran ima töltetűek, zsoldár hangneműek. Az ókori költészet jelei és nyomai épp úgy megtalálhatók bennük, mint a ko-

rai kereszténység gondolkodásának nagyvonalú teológiai dimenziói.

A fordító, Polgár Anikó, fontos és kitűnő munkát végzett, érzékeltetve ennek a költészetnek ma is érvényes erejét, és alapvető másságát is. Valamiképp azt is fölfedezzük, hogy ez a költészet hiddat képez a klasszikus görög költők világa és az újjörög költészet között. Hiszen a kereszténység szimbólumait is ugyanazzal az elegáns kecses-séggel használják ezek a méltóságok, ahogy a klasszikus görögök a maguk mítoszvilágát. Amely egyébként szintén ott van e szövegek világában. De az újjörög tárgyszerű költészet is felismerhető, egyes költők nyugodtan lehetnének Kavafisz verseinek hősei is akár. Az utószóban Polgár Anikó tájékoztat ennek a kettősségnek a formai oldaláról is. A görög nyelv fonetikai rendszere prozódiai szempontból megváltozott, a hangok rövidültek, az időmértéket még imitálták, de már csak a szemnek szólt, és a nyugat-európai verselés mintájára hangsúlyokkal kezdtek dolgozni, ami viszont a fülnek szólt. Ez egy, a magyartól teljesen eltérő szimultán verselést is eredményezett. A fordítónak mindennek a megvalósításában formateremtő erőnyeket is meg kell csillantania.

Ezt az antológiát lapozgatni kell, többször végigolvasni, olvasás közben megállni, elmerengeni az olvasottakról, sőt, akár egészen másról is, majd rémülten visszatérni a szöveghez, hogy kiestünk az olvasásából. Pedig dehogyl! Itt percek nem múlik semmi. Hétszáz év a kötet verseihez szükséges idő. Ekkora intervallumban keletkeztek. Egy regényben nagy merészség volna hétszáz évnyi időt kiválasztani feszítávként (Virginia Woolf *Orlandója* kivételével erre a léptékre legfeljebb a tudományos fantasztikum mestereinél, mint például Arthur C. Clark, van példa), de egy versantológia ennyit bőven elbír. Az olvasónak se kell sietnie. Hétszáz éve nincs ugyan az olvasásra, de hétszáz évet kap az olvasás révén. (Ford., jegyzetekkel ellátta és az életrajzokat írta Polgár Anikó; *Kalligram*, Dunaszerdahely – Pozsony, 2018)

VÖRÖS ISTVÁN

DÁVID KATALIN: EMLÉKIRATOK

„Mert ez a lényeg: ez az írás nem önéletrajz, hanem emlékirat, ami lényegében az én saját emlékeimen alapszik (...). Tehát emlékekről van szó, egy olyan ember emlékeiről, akinek élete beállítódott — nagyon hamar tudatosan — a társadalom egy olyan szellemi-lelki közegébe, amit máig sikerült megtartanom: a katolicizmus, a katolikus egyház világába.” Az *Emlékiratok* első lapjáról idézett mondatok tartalmazzák a kulcsza-

vakat, melyek Dávid Katalin majd' háromszáz oldalas szövegében végigkísérik az olvasót: emlék, élet, szellem, lélek, társadalom, katolikus hit és egyház.

A kötet a Széchenyi-díjas művészettörténcs emlékiratainak négy fejezetét tartalmazza (két fejezet önállóan megjelent korábban, szintén a Szent István Társulat gondozásában), de a szöveg nincs lezárva, az utolsó oldalakon utal a szerző a folytatást illető szándéokra. A visszaemlékezések öt évtizedet ölelnek fel — Dávid Katalin életének emlékein keresztül Magyarország 20. századi történetéről is olvasunk.

A Dávid család Erdélyből települt Szegedre Trianon után. Az *Emlékiratok* első fejezete (*Örményországból Magyarországra*) ismerteti a családfát és a család történetét, majd a szerző gyerekkorába ad betekintést. Kirajzolódik a szegedi otthon, ahol a szülők teljes szellemi szabadságban és szeretetben nevelték tíz gyermeküket. „Vagyont nem tudok adni, csak egyetemi diplomát kaptok, olyan területen, amit mindenki saját maga választ magának” — mondta gyermekeinek Dávid Lajos. (A Függelék tartalmazza a gyógyszerész professzor édesapáról szóló irodalom jegyzékét, illetve a Dávid testvérek rövid életrajzeit, a kötet végén pedig bőséges képanyag található.)

A szülők mindenekelőtt az „emberi méltóság” valóságára tanították gyerekeiket, arra, hogy „mindenkiben fel kell fedezni Istent”. Ez a tisztelet adja a szilárd alapját a következő fejezetben (*A soah évei*) leírtaknak, ahogy Dávid Katalin egész életének is. Az érett személyiség kibontakozását segítő és irányító hatások és a II. világháború rettenetes ideje tárulnak föl e második fejezet lapjain. Megemlítendő, hogy az 1938-as budapesti Eucharisztikus Világkongresszusról szóló visszaemlékezést is olvashatunk.

A harmadik rész az átmenet éveit dolgozza fel, a Mindszenty bíboros nevével fémjelzett korszak történéseit. A szerző a húszas éveiben jár, ekkor szilárdul meg személyes keresztény életének irányultsága.

A negyedik, a *Vasfüggönyös kereszténységről* címet viselő rész tulajdonképpen a diktatúra természetrajza. Dávid Katalin felidézti itt szakmai pályája kezdeteit, a Művészettörténeti Dokumentációs Központ korszakalkotó tevékenységét, és szól azokról a művészekről, tudósokról, akik e körül az intézmény körül csoportosultak. Dávid Katalin élete a barátságok nagy története, ez a fejezet szép tanúságot tesz erről. Olvasása közben szabad le-

vegőt szívunk — a szellem, a gondolat szabadságának tiszta levegőjét. Holott a sorsok, életutak egytől egyig kivédhetetlenül magukon viselték a mindenütt jelen lévő diktatúrát.

A kötet kultúrtörténeti érdekességeket is kínál. Például: hogyan és kitől kapta címét Bálint Sándor híres műve, a *Boldogasszony vendégségben*. Megtudjuk azt is, ki mondta: „Arany János nyelvtét nem tudnám itt hagyni” — válaszként arra, miért nem fogadta el a nagy lehetőségekkel járó külföldi hívasokat. Sok kedves vagy éppen megrázó történetet is rejt a könyv. Például arról, hogyan köszönt egy egyszerű asszony a királynak, Ferenc Józsefnek, mikor az a nagy árvíz idején Szegedre látogatott. Vagy arról, hogy P. Varga László jezsuita hogyan vezetett be az isteni irtalmasság mélységeibe egy hírhedt Gestapo-parancsnokot.

Lendületes, élőbeszédszerű szöveget olvassunk. Az emlékezés folyamat meg-megszakítja az írás jelenidejére történő reflektálásokat. Legtöbbször halálhíreknél időzik el a szerző; megáll és emlékezik — testvéreire, vagy Makovecz Imrére, Erdélyi Zsuzsannára. A legutolsó lapon férje, Hidvégi György 2016 októberében bekövetkezett haláláról értesülünk.

A szövegben kurzívan szedett mondatok minden bizonnyal szerzői kiemelések. Az '56 utáni változások kapcsán például ezt olvassuk: „*ettől kezdve már nem annyira az életünk volt veszélyben, inkább a lelkiünk. Erről szolt a »legvidámabb barakk« története.*”

Egy hosszú, gazdag élet tárul föl az *Emlékiratok* lapjain. Méltó a Radnótitól vett, a kötetet indító mottó. Az az érzésünk, mintha mindvégig az események fősodrában telt volna ez az élet. Sose veszélytelenül, de mindvégig hitben és csodálatraméltó nyitottsággal és tisztelettel fordulva a másik ember felé. Talán ez is a titka annak, hogy a szerző vallhatja, az ő életében „minden »rossz« változás minden esetben jót hozott”. „Ez is életem lényegéhez tartozik” — teszi hozzá. És ott a vallomás az utolsó oldalak egyikén, mintegy ars poeticaként: „Ma is állítom, hogy a művészettel foglalkozni nemcsak nagyszerű, belső világunkat építő, gazdagító dolog, hanem életmentő is tud lenni. Páncél minden nehézséggel szemben.”

Szakmai, hivatásbeli pályája fordulópontján köszön el Dávid Katalin az *Emlékiratok* utolsó lapján. Az olvasó pedig várja a folytatást. (*Szent István Társulat, Budapest, 2019*)

BORSODI HENRIETTA

SOMMAIRE

| | |
|----------------------|--|
| ANITA BOJTOS: | Bienheureux Eusebius de Esztergom |
| V. HEDVIG DEÁK: | L'héritage spirituel de sainte Marguerite de Hongrie |
| ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: | Sur William James du point de vue de l'Europe centrale |
| GERGELY A. NACSINÁK: | La liberté de la théologie — Christos Yannaras |
| ANDRÁS VISKY: | L'homélie comme acte performatif |
| LÁSZLÓ LUKÁCS: | János Boór (1932–2020) |
| ■ | Pas d'avenir sans aînés. Appel de la Communauté de Sant'Egidio |
| ■ | Poèmes de József Antal, Laura Iancu et László Zsirai |
| ■ | Entretien avec Győző Ferencz, historien de la littérature |

INHALT

| | |
|----------------------|--|
| ANITA BOJTOS: | Der Selige Eusebius von Esztergom |
| V. HEDVIG DEÁK: | Das geistliche Erbe der Hl. Margareta von Ungarn |
| ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: | William James aus mitteleuropäischen Perspektive |
| GERGELY A. NACSINÁK: | Freiheit der Theologie — Christos Yannaras |
| ANDRÁS VISKY: | Die Verkündigung als performativer Akt |
| LÁSZLÓ LUKÁCS: | János Boór (1932–2020) |
| ■ | Die Zukunft — nicht ohne die alten Menschen. Ein Appell der Gemeinschaft Sant'Egidio |
| ■ | Gedichte von József Antal, Laura Iancu und László Zsirai |
| ■ | Gespräch mit Literaturhistoriker Győző Ferencz |

CONTENTS

| | |
|----------------------|--|
| ANITA BOJTOS: | Blessed Eusebius of Esztergom |
| V. HEDVIG DEÁK: | The Spiritual Heritage of St. Margaret of Hungary |
| ANDRÁS MÁTÉ-TÓTH: | William James in Central European Perspective |
| GERGELY A. NACSINÁK: | The Freedom of Theology — Christos Yannaras |
| ANDRÁS VISKY: | Proclamation as a Performative Act |
| LÁSZLÓ LUKÁCS: | János Boór (1932–2020) |
| ■ | There Is No Future Without the Elderly: An Appeal of the Community Sant'Egidio |
| ■ | Poems by József Antal, Laura Iancu and László Zsirai |
| ■ | Interview with Győző Ferencz, Literary Historian |

Főszerkesztő: GÖRFÖL TIBOR

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, VÖRÖS ISTVÁN

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

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: NÉMETH ILONA Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024;

Készült a Séd Nyomdában, Szekszárdon

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: 1052 Budapest, Piarista köz. 1. Telefon: 317-7246; 486-4443. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48.

Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala.

Terjeszti a Magyar Posta Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők.

A Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél, www.posta.hu WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, telefonon 06-1-767-8262 számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekkszámja száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 7.200,- Ft, fél évre 3.600,- Ft, negyed évre 1.800,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 7.200,- Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 100,- USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Alapítvány
a Közjóért

nka
Nemzeti Kulturális Alap

Ára: 700 Ft

VIGILIA

SZEMLE

LAURENCE FREEMAN

Belső fény.

A tiszta imádságként végzett meditáció

A föld, a tenger és az ég.

A bizánci költészet gyöngyszemei

Emlékiratok

■
DÁVID KATALIN

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Borsodi Henrietta, Laczkó Zsuzsanna
és Vörös István

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A barátságról
- Az angyalok
- Baán Izsák, Csiszár Klára,
Janka Ferenc, Szénási Zoltán,
Tamás Roland és Varga Péter tanulmánya
- Báthori Csaba, Falcsik Mari,
Gömöri György, Jász Attila,
Halmai Tamás, Markó Béla,
Szalagyi Csilla és Tatár Sándor írása



MINISZTERELNÖKSÉG



Nemzeti
Együttműködési
Alap



BETHLEN GÁBOR
Alapkezelő Zrt.