

VIGILIA



2024 február

KÖVÁRI MAGDOLNA SSS *Gondolatok két ünnep között*

HOGYAN CSELEKSZIK ISTEN?

VÁLÓCZY JÓZSEF *Isten csodái a sorok között*

TÖRÖK CSABA *Az apátiától a cselekvésig*

NÉMETH ISTVÁN *Isten cselekvése Jób könyvének prologusában*

MARTIN WALSER *Hiányzik Isten. Nekem*

GELLÉRT MARCELL *„Az ígért vég” Lear király kettős tükrében*

CHRISTIAN BOBIN és ORAVECZ IMRE *prózája*

CZIGÁNY GYÖRGY, GÉCZI JÁNOS és LÖVÉTEI LÁZÁR LÁSZLÓ *versei*

SZÉNÁSI ZOLTÁN *Herczeg Ferenc és Babits Mihály*

FERENCZ GYŐZŐ *Imre Flóra Lassanként ránk esteledik című verséről*

Beszélgetés **PUSKÁS ATTILÁVAL**

ÁDÁM PÉTER *Vallási jelképek tilalma Franciaországban*

VIGILIA 2024 február

Kővári Magdolna SSS: GONDOLATOK KÉT ÜNNEP KÖZÖTT 97

HOGYAN CSELEKSZIK ISTEN?

- Válóczy József: ISTEN CSODÁI A SOROK KÖZÖTT. TÚL AZ „IGEN VAGY NEM” APÓRIÁJÁN 99
Török Csaba: AZ APÁTIÁTÓL A CSELEKVÉSIG 105
Németh István: ISTEN FURCSA DOLGAI. ISTEN CSELEKVÉSE JÓB KÖNYVÉNEK PROLÓGUSÁBAN 112

SZÉP/ÍRÁS

- Géczi János: NAGYPÉNTEK; TÖRTÉNET, ÁLLÓKÉPEN; GIOTTO: HÁROMKIRÁLYOK IMÁDÁSA. 1305–6 (versek) 118
Gellért Marcell: „AZ IGÉRT VÉG” LEAR KIRÁLY KETTŐS TÜKRÉBEN (tanulmány) 119
Oravecz Imre: ALKONYNAPLÓ (próza) 127
Lövetei Lázár László: SZERVRAKTÁR (részletek egy készülő kötetből) 130
Acsai Roland: GYŐZNI TUDVA; HOLDRASZÁLLÁS (versek) 133
Czigány György: NÉPÉNEK; HAJLÉK (versek) 134
Christian Bobin: EGYSZERŰ VARÁZSLAT (részlet); A HÉT NYOLCADIK NAPJA (részlet) 135
Szénási Zoltán: „ŐSZINTE GOROMBA ÉS TALÁLÓ SZÓ”. HERCZEG FERENC ÉS BABITS MIHÁLY (tanulmány) 139
Nagy Tímea: ANYAI ÖRÖKSÉG; SZÜNTELEN; LILIAMOK (versek) 148

KORTÁRS VERS KORTÁRS SZEMMEL

- Ferencz Győző: SANZON SZÜRKÜLETBEN: A MÚLÓ IDŐ METAFIZIKÁJA. Imre Flóra: LASSANKÉNT RÁNK ESTELEDIK 150

ESSZÉK

- Görföl Tibor: „ADJATOK CSAK TERET AZ ÜRESSÉGNEK”. MARTIN WALSER ÉS A VALLÁS 154
Martin Walser: HIÁNYZIK ISTEN. NEKEM 156

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

- Hankovszky Tamás: A KERESZTRŐL URALKODÓ KIRÁLY. BESZÉLGETÉS PUSKÁS ATTILÁVAL 161

NAPJAINK

- Ádám Péter: VALLÁSI JELKÉPEK TILALMA FRANCIAORSZÁGBAN 173

SZÉP/MŰVÉSZET

- Csanádi-Bognár Szilvia: A LELKI ÉLET LENYOMATAI. RICHTER SÁRA MŰVEIRŐL 178

KRITIKA

- Komálovics Zoltán: POÉTIKAI ÜTKÖZŐZÓNÁK PIROVÁCNÁL. Géczi János: AZ UTOLSÓ RÓZSÁHOZ 182

SZEMLE

- részletes tartalom a hátsó borítón 185

GONDOLATOK KÉT ÜNNEP KÖZÖTT

Kővári Magdolna
SSS

*A Szociális Testvérek
Társaságának
általános eljáráója.*

A szökőév ellenére idén nagyon rövid lesz az idő a liturgikus év két nagy ünnepköre között. Alig zárult le a karácsonyi ünnepkör, és máris belépünk a nagybőjtbe, mintegy ráfordulva a húsvéti eseményekhez vezető útra. Most, hogy ilyen közel került egymáshoz e két liturgikus időszak, újra megkísért a gondolat: miért is kell ezeket így különválasztani? Természetesen ismerjük a választ, tudjuk, hogy az egyházi év szerepe évről évre végigvezetni minket az üdvtörténet eseményein. Ám egyre gyakrabban gondolkodom el azon (és minél több embert van alkalmam meghallgatni tapasztalatról, kereséseiről, annál gyakrabban), hogy vajon mennyire vagyunk képesek egyben látni a teljes képet; mennyire állnak össze bennünk a részletek teljes egészévé, és ez hogyan alakítja bennünk az Istenről alkotott elképzeléseinket, a vele való kapcsolatunkat, vallásos gyakorlatainkat.

Mind a megtestesülés, mind a megváltás misztériumában ugyanis az isteni logika lényege nyilvánul meg: az önmagát végtelenül kiüresítő végtelen Szeretet a világba jön, hogy azt belülről alakítsa át lassan, türelemmel, folyamatosan és teljesen ráhagyatkozva azokra, akik őt felismerik és befogadják, s átadják magukat ennek a logikának, hogy társai lehessenek a szeretet munkájában. A világot szétfeszítő ellentéteket és ellenségeskedéseket, melyek kicsiben és nagyban folyamatosan újratermelődni látszanak és megkeserítik az emberi létet, nem erőszakkal, nem felsőbbrendű hatalommal vagy uralommal győzi le érkező Istenünk, hanem a szenvedés mélyére leereszkedő szeretettel, mert (ahogyan Ferenc pápa mondja) „Isten stílusa közelség, együttérzés és gyengédség”. „Nem kiált majd, nem emeli föl a hangját, és szava se hallatszik az utcákon. A megtört nádszálat nem törli össze, a pislákoló mécsbelet nem oltja ki... (Iz 42,2-3). Folyamatosan érkező, önmagát folyamatosan ajándékozó, leereszkedő, szolgáló, „lábmosó” (vö. Jn 13) szeretet. Ő a mi békességünk, aki halálával győzte le az ellenségeskedést (vö. Ef 2). Küldetésének végső célja a Szeretet győzelme, a végső kiengesztelődés és a teljes béke, mely betölti majd az egész földet, az egész teremtetést. A napi híreket olvasva vagy a történelem ismétlődését szemlélve könnyen legyinthetnénk egyet, hogy „mekkora utópia!” Ám mégis, ez a mi hitünk; minden vasárnap ezt a hitvallást ismételjük el, minden szentmisén ennek a zálogát vesszük magunkhoz. Ilyen a mi Istenünk. Így működik szeretete a világban: csendben, kicsinyen, erőszak nélkül, önmagát egészen kiszolgáltatva, de rendíthetetlenül és erővel; végtelen türelemmel, ha kell, akár az örökkévalóságig is várva szeretet-válaszunkra.

A liturgikus ünnepkörök faladata nem más, mint elősegíteni a találkozást az érkező Istennel. Mert Isten folyamatosan adja magát; és ez az önajándékozás nincs semmiféle feltételhez kötve, mert a Szeretet természete az, hogy túlcsoordul – visszatarthatatlanul és elrettenthetetlenül. Részünkről nem marad más, mint helyet készíteni magunkban az ajándéknak, teret engedni az érkezőnek. Annyira egyszerű, hogy nem merjük elhinni; Isten annyira közel van, hogy jelenvalóságának közvetlensége rejtve marad kutakodó, kézzelfogható bizonyosságokat kereső tapogatózásaink előtt. Múltunk sebeztségei pedig ránk zárják lelkünk ajtaját és nem

VIGILIA
97

látjuk, hogy fényárban úszik a lét – „vak dióban dióként zárva lenni... Én maradok: magam számára börtön...” (Babits Mihály). De Isten rést vág falainkon, mert a Szeretet természete az, hogy feltartóztatatlan. Szenvedéseink, vagy akár tragédiáink célja is talán nem más, mint felszakítani a burkot, hogy beléphessen az Ajándékozó és létrejöhessen végre a találkozás.

Isten természete és működésmódja, a Szeretet logikája egészen más fénybe helyezi vallási gyakorlatainkat, nagybőjti szokásainkat. A nagybőjtnék nem a szenvedés a fókusz, hanem a szeretet; a nagybőjti vallási szokásoknak sem az „önostorozás” a lényegük, nem arról szólnak, hogy bármitől is „megfosszanak” vagy „megszentvedtessenek” minket, hanem arról, hogy tereket nyissanak bennünk, hogy figyelmünket az Érkezőre, a Jelenlévőre tereljék, és szívünket készségessé tegyék a szeretetére. Érdeemes megfontolni Keresztes Szent János idevágó szavait: „Jegyezze meg minden keresztény ember, hogy az ő jócselekedeteinek, bűjtjeinek, alamsznáinak, önsanyargatásainak, imáinak stb. értéke nem annyira azoknak mennyiségén vagy minőségén múlik, mint inkább azon, hogy mekkora Isten iránti szeretet vezetni őt bennök.”¹

Amint figyelmem az érkező Istenre szegeződik, és megnyílnak bennem a terek az ő szeretetére, Lelkének erejével fogja elkezdni bennem munkáját, hogy magam is szeretetté alakuljak az isteni erények által: meggyökerezve a hitben (még akkor is, amikor botrányok és ámulások vesznek körül, és olyanokban is csalódnom kell, akik a hit magvait vetették el bennem); belekapaszkodva a reménybe (még akkor is, amikor széthullni látszik körülöttem a világ, és jobbra forduló változás halvány jelét sem látni); és átalakulva a szeretetben (amikor egyre teljesebben magamévá tudom tenni az isteni logikát és a dominancia hajlamait legyőzve magamban képessé válok megnyílni a másik misztériuma előtt, képessé válok az *agapé*-típusú szeretetre.)

Ez az átalakulás távolról sem öncélú, és nem csupán az én egyéni üdvösségemről szól. Ez egyben küldetés is; részvétel Krisztus küldetésében. Mert csak Istenben átalakult szívvel lehet a párbeszéd és a szeretet kultúráját kialakítani, s gyakorolni a társadalmi szeretetet, mely a *Fratelli tutti* kezdetű enciklika szerint az egyetlen kiút magába zárult és sarkaiból kifordulni látszó világunk káoszából. Rendem alapítója, Slachta Margit testvér így ír a készségről, mely ehhez a küldetéshez szükséges: „Mindig éljen az bennünk, hogy amely pillanatban alkalmat ad rá az élet, azonnal megszólaljon lelkünk húrja és a megváltottság hangjait énekelje bele az élet zűrzavarába” (*A megszentelő szeretet küldetésében*).

ISTEN CSODÁI A SOROK KÖZÖTT TÚL AZ „IGEN VAGY NEM” APÓRIÁJÁN

A szinoptikus evangéliumok beszámolóí a gerázai ördögűzésről (Mk 5,1-20; Mt 8,28-34; Lk 8,26-39) kisebb-nagyobb mértékben eltérnek egymástól. Szólnak egy vagy két megszállotról, többé vagy kevésbé részletezik a település lakóinak hozzá(juk) való viszonyulását, szólnak a gonosz lelkeknek menekülési útvonalként engedett és így elpusztult sertéskondáról, majd arról is, hogy a falubeliek (súlyos veszteségük miatt érthető módon) Jézust a településük elhagyására kéri.

Egy ilyen elbeszélésben – ha nem akad el annál a zavarba ejtő mozzanattal, hogy Jézus mintegy alkuba bocsátkozik a sátánnal – joggal fókuszál a figyelem a gyógyításra, a Jézus isteni hatalmát demonstráló, látványos, rendkívüli „csodajelre”, amely félelemmel vegyes csodatatot vált ki. Pedig „a sorok között” elrejtve felfedezhetünk valami más, igen fontos fordulatot is.

Máté evangéliuma azt mondja (és ez a momentum logikus következménye lehet a másik két verzióban kibontott részleteknek, például a hasztalan láncra verésnek), hogy senki sem járhatott a megszállott(ak) terrorizáló fenyegetése által ellehetetlenített úton. A gyógyítás után viszont éppen ott találkoznak Jézussal, s így vele/velük is a falubeliek. Miközben leláncolja figyelmüket a nyilvánvaló csoda nyilvánvaló árnyéka miatti harag, nem veszik észre, hogy csoda nemcsak a megszállott(akk)al történt, hanem velük, a település lakóival is: visszakapták Jézustól (és öntudatlan természetességgel rögtön újra birtokba is vették) a korábbi életletterüket, „normális életüket”, a szabadságukat.

A személyes érintettség: a csodajel árnyéka vagy akár a csodajel elmaradása miatti keserűség elegendő magyarázatot adhat arra, ha valakinek (a gerázaiakhoz hasonlóan) nem adatik meg az isteni cselekvés tágasságának tapasztalata. Karl-Heinz Menke könyvének címe, *Cselekszik Isten, ha kérem?*,¹ banálisan egyszerű artikulálása számtalan hívő aggodalmának, amely a kérő ima meghallgatását ígérő jézusi szó ellenére, vagy éppen amiatt születik: hiába sokak lelkenedő-katartikus beszámolója a maguk meghallgatottság-élményéről, ha közben bőven vannak olyanok is, akiknek – bizalmuk és hűségük ellenére – ezen élmény ellenkezője jutott osztályrészül. Az elmúlt évszázadok viharos vitái után mára letisztult Biblia-értelmezésünk értelmében már nem számít ördögtől valónak azt állítani: a „kérjétek és kaptok!” típusú prófécia, bármennyiszer ismétlődjenek is az evangéliumokban, nem tekinthetők kivételnek, ugyanúgy nem vehetőek naivan-kritikátlanul szó szerint, ugyanúgy rászorulnak az egyház értelmezésére, mint bármely más kinyilatkoztatott szöveg.

A személyes panasz nem infantilis túlérzékenység vagy egoista érzékeltenség terméke, hiszen komoly téttel bíró érdemi és legitim elméleti kérdések feszítik belülről. Az éppen hiányt elszenvedőt, mint a fogfájós beteget, nyilván nem nyugtatja meg, ha a saját fájdalmán túlra tekintésre, árnyalt hozzáállásra nógatják – de „békeidőben” kötelező, becsületbeli ügy a tisztességes spekulatív tisztázása mindannak, ami spekulatív tisztázható.

Válóczy József

1965-ben született
Budapesten. 1992-ben
szentelték pappá,
1994-től teológiát
és filozófiát tanít
az Esztergomi
Hittudományi
Főiskolán, 2021-
től lelképásztor a
Budapest-Angyalföldi
Szent Mihály
plébánián. Legutóbbi
írását 2022. 11.
számunkban közöltük.

**Isten cselekszik,
ha...**

VIGILIA
99

1 Karl-Heinz Menke: *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Topos Plus, Kevelaer, 2008.

Nem az éppen érintett kétségbeesésével vagy cinizmusával, hanem az igazságkereső elemző precizitásával szintetizálja a kérdést Simone Weil: „Isten másodlagos okok szöveteként teremtette ezt a mindenséget; istentelenségnek tűnik lyukakat feltételezni ezen a szöveten, mintha Isten nem érhetné el a céljait anélkül, hogy erőszakot tenne saját művén. / Ha elfogadunk ilyen lyukakat, botrány lesz, hogy Isten nem tesz semmit, hogy megmentse az ártatlanokat a szerencsétlenségtől.”² „És sok [lélek] azért fog elveszni, mert azt hívén, hogy Isten gyakran közbelép a másodlagos okok szövetébe, hogy külön szándékkal különös tényeket hozzon létre, neki róják fel minden borzalom felelősségét ott, ahol nem lép közbe.”³ Úgy tűnhet, csak rossz és rosszabb alternatíva között választhatunk, Isten olykor vagy nem tud, vagy nem akar cselekedni-segíteni, és kiszámíthatatlan, mikor melyik alternatíva érvényesül.

Számot kell hát vetni az ész, a filozófia kritikus szempontjaival: szükséges tisztázni az Isten „rendkívüli” cselekvéséről szóló beszéd filozófiai paramétereit-határait, hogy eldőljön, milyen vállalható és milyen nem vállalható implikációi vannak.

**Isten cselekszik.
Ha kérjük?**

Weissmahr Bélának a Pápai Gergely Egyetemen 1971-ben megvédett doktori disszertációja, amely nyomtatásban 1973-ban jelent meg,⁴ már címével (*Isten tevékenysége a világban. Diskusszió-adalék az evolúció és a csoda kérdéséhez*) hitet tesz amellett, hogy Isten „rendkívüli” közbeavatkozásának kérdése elválaszthatatlanul összefügg az Isten és a világ, a Teremtő és a teremtett közötti viszony kérdésével. Weissmahr a „klasszikus” csodafogalom dekonstrukciójával, majd egy új csodafogalom konstrukciójával egyszersmind ezt az alapvető viszonyt is újradefiniálja.

A kutatását megelőző évtizedek teológusainak (a kérdés delikát voltának tudatában nem meglepően kevés) állásfoglalását rendszerezve⁵ arra a megállapításra jut, hogy a II. Vatikáni zsinat utáni teológia relatív pluralitása ellenére nagyjából egységes az a felfogás, amely szerint nincs helye kétségnek afelől, hogy Isten másodlagos okok közbeiktatása nélkül, közvetlenül beavatkozhat a világban. Weissmahr kettős buktatót lát ebben a megközelítésben.

Egyrészt úgy látja, hogy az az állítás, miszerint Isten, amikor „csodát tesz”, másodlagos okok közvetítése nélkül, elsődleges okként tevékenykedik, valójában egyet jelent azzal, hogy Isten maga lép a másodlagos okok helyére, maga lesz másodlagos okká – ez pedig összeegyeztethetetlen transzcendenciájának tételével.⁶ Másrészt azért látja problematikusnak a másodlagos okok kizárását, mert egy ilyen isteni tevékenység valójában kizárólag a teremtéshez volna hasonlítható: „Egy Isten által ebben a világban evilágon belüli okok aktív közreműködése nélkül létrehozott létező [...] nem evilágon belüli létező lenne, hanem evilágon kívül lenne a helye.”⁷ Márpedig

2 Simone Weil: *Lettre à un religieux*. Gallimard, Paris 1955, 54.

3 Simone Weil: i. m. 59.

4 Béla Weissmahr: *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*. Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main, 1973.

5 Vö. Béla Weissmahr: i. m. 56–59.

6 „Másodlagos okok nélkül tevékenykedni a világban – ez Istenre vonatkozóan szükségképpen másodlagos okként tevékenykedést jelentene. Ez azonban ellentmondásos, hiszen Isten transzcendenciájának tagadását jelenti” (Weissmahr: i. m. 70., kiemelés az eredetiben).

7 Weissmahr: i. m. 71.

szükséges különbséget tenni a világ egésze mint teremtmény és az egyes létező mint teremtmény között: a világ csak közvetlenül Istentől függ, az egyes létezők a világban azonban nemcsak közvetlenül Istentől, hanem egymástól is függenek – ezért teremtésük sem történhet(ett) ugyanazon módon.⁸ Ami evilágon belüli, az nem tud független lenni az evilágon belülitől. Ezen felül egy kvázi új teremtésként létrehozott valóság, amely tehát nem része evilágnak, felismerhető sem lehetne, és így nem tölthetné be azt a figyelemfelkeltő, illetve üzenet-szerepet, amely (ezt a Bibliával összhangban leszögezhetjük) a csodának egyáltalán értelmet ad. Ezért „...azt állítjuk: *Isten evilágon belül sohasem tud úgy cselekedni, hogy cselekvése a világ szintjén ne teremtményi hatóokok saját aktivitása által közvetített cselekvés legyen.* Nem tud, és nem tehetetlenségéből, hanem mert az önmagában ellentmondásos lenne.”⁹

A „hagyományos” csodafogalmat szétfeszítő belső ellentmondás leleplezésének célja nyilvánvalóan nem a csoda lehetőségének végső elvitatása, egy ilyen projekt nem érdemelhetett volna doktori titulust Rómában, és nem is volna méltó a nagy betűvel írott teológiához; Weissmahnak meg is van a maga eredeti víziója a csodákról, Isten szabad „mozgásteréről”.

Véleménye szerint több tényező összjátéka felelős azért, hogy a teológia történetének kiváló gondolkodói sem jutottak el az említett ellentmondás logikusnak tűnő belátására: a Szentírás (részben szó szerinti értelmezése) védelmének és Isten abszolút szabadsága védelmének szándéka, egy statikus-determinista világkép (részben hallgatólagos) előfeltételezése, de végső soron a fogalmi (tudományos) és metafizikai megismerés megkülönböztetésének hiánya.¹⁰ Weissmahr a maga vízióját ennek a megkülönböztetésnek a kidolgozásával alapozza meg. Mivel mondandóm szempontjából, bár a disszertáció nagyobbik részét ez tölti ki, ezt a tematikát kevésbé fontosnak ítélem, mint a másodlagos okok kiiktathatatlan közvetítő szerepének tisztázását, gondolatmenetének ezt a részét a következőkben csak röviden ismertetem.

A „hagyományos” értelmezéssel összhangban Weissmahr is állítja, hogy Isten evilágon belüli cselekvésének, a csodának a lehetséges terére a természettudománynak nincs és nem is lehet rálátása. Ennek okát azonban nem abban látja, hogy ez a cselekvés kívülről nyúl bele a világba, hanem abban, hogy a fogalmi megismerés, a természettudomány ennek az evilági valóságnak csak egy szeletét, csak a „külsődleges” okozati összefüggéseket képes megragadni (tehát ha egy hatásnak egy másik létezőben van a létesítő oka). Ennyiben a természettudomány nem „a természet tudománya”, hanem csak a természet mérhető részéé.¹¹ Biztonsággal felismerheti folyamatok szükségszerű összefüggéseit, de nem mondhatja, hogy csak azok léteznek, és azok mindenestül lefedik a valóság egészét.

A létezőket, a külsődleges okokon túl, egy „belső” okság (önmaguk igénylése, önmaguk meghatározása) is definiálja (Weissmahr a német nyelvről

⁸ Vö. Weissmahr: uo.

⁹ Weissmahr: i. m. 71 (kiemelés az eredetiben).

¹⁰ Vö. Weissmahr: i. m. 72–75.

¹¹ „A fogalmi megismerés mint olyan nem a természetet, nem a lényeket ragadja meg a szó tulajdonképpeni értelmében... [...] Ha ez feledésbe merül, és a megismerés termékét, azt tehát, ami a fogalom kifejezettségében »megjelenik«, mindenestül magának a valóságnak, a természetnek tekintjük, akkor könnyen téves következtetések adódnak” (Weissmahr: i. m. 85., kiemelés az eredetiben).

filozófiai neologizmusok nagyjait idéző módon alkotja meg ennek kifejezésére-érzékeltetésére a szinte lefordíthatatlan *Seinseinheit* szót).¹² Ez is immanens evilági okság, amely tehát a másodlagos okok szintjére sorolódik, de kívül esik a fizikában ambicionált kiszámíthatóságon, így lehet Isten váratlan, kizökentő közbelépésének eszköze-közvetítője.

A következetes ragaszkodás ahhoz az elvhez, hogy evilágon belül a másodlagos okság soha nem iktatható ki, még Isten evilágon belüli cselekvéséből sem, segíthet magyarázatot találni arra, miért tűnhet úgy, hogy „elmarad” Isten közbelépése, közvetlen, érdemi reakciója az ember, az evilág szükséghelyzeteire és könyörgéseire. És segíthet magyarázatot találni arra is, miért nem egyértelműek, igen sokszor inkább félreismerhetőek és féleréérthetőek Isten cselekvésének csodás jelei.

Isten cselekszik.

Kérjük!

Peter Knauer kortárs német fundamentálteológus¹³ egészen más reflexióval „önt tiszta vizet a pohárba”. Az „Isten mindenható” kijelentés jelentését a „semmiből való teremtés” dogmájának értelmezése felől igyekszik új megvilágításba helyezni: „A »semmiből« kifejezést érthetőbben, pozitív módon is vissza lehet adni, mégpedig úgy, hogy »mindenestül« vagy »maradéktalanul«. »Maradéktalanul« teremtettek vagyunk. A »semmiből« kifejezés ezt állítja: »mindenben, amiben a semmitől különbözünk, vagyis minden tekintetben, amelyben egyáltalán létezőnk«. És a teremtettség mindig »a semmiből teremtettség«, tehát maradéktalan teremtettség. Nemcsak a világ kezdete van a semmiből teremtve, hanem saját jelenünk is. [...] A »maradéktalanul« a mindenkori konkrét valóságra vonatkozik. A »teremtettség« nem egy plusz sajátossága a dolgoknak, hanem azonos önnön lényegükkel.”¹⁴ A dolgok teremtettségének ilyen módon történő tudatosítása egyszersmind azt is tudatosíthatja, hogy Istent „legelőször” és az értelem erejéből mint teremtőt ismerhetjük fel, és definiálhatjuk a legradikálisabban (összhangban a Bibliával, amely éppen a teremtés-elbeszéléssel vezet be minden, Istenről szóló tudást és beszédet).¹⁵

A „mindenestül, maradéktalanul való függést” nem lehet fokozni. Ezért Knauer azt állítja: Mivel „a világ már eleve és létének abszolút minden pillanatában” teljesen Isten kezében van, Isten „beleavatkozni”, „beleenyúlni” sem tudhat. „Istennek egy ezen felüli beavatkozást tulajdonítani egyet jelentene tényleges teljhatalmának elvitásával.”¹⁶ A „mindenható” minősítéssel szemben, amely könnyen a határtalan emberi fantázia szeszélyének mérlegén mérné meg Isten hatalmát, inkább a „mindenben hatalmas” kifejezés használatát javasolja (német nyelven talán még „ütősebb” a finom váltás: „in allem mächtig” az „allmächtig” helyett).¹⁷

A belátás, hogy az autonóm léttel bíró valóság létében mindenestül (tehát nemcsak a fény, hanem a sötét, a szenvedés, a nyomorúság is) Istentől függ, nem feltétlenül megnyugtató, akár félelmet is kelthet. Isten „minden-

12 Ld. pl. Weissmahr: i. m. 113-118.

13 Peter Knauer jezsuita szerzetes 1935-ben született, évtizedekig a fundamentális teológia professzora volt a Sankt Georgen Filozófiai-Teológiai Főiskolán Frankfurt am Mainban, nyugállományban jelenleg Berlinben él. A következőkben *Unseren Glauben verstehen* című könyve, valamint személyes lelkigyakorlatos emlékek alapján rekonstruálom gondolatmenetét. Peter Knauer: *Unseren Glauben verstehen*. Echter Verlag, Würzburg, 1986.

14 Peter Knauer: i. m. 25.

15 Vö. Knauer: i. m. 24.

16 Knauer: i. m. 164.

17 Vö. Knauer: i. m. 163.

hatóságát” csak a hit szeme láthatja áldásosnak, mert az önmagát minde-
 nestül odaajándékozás isteni gesztusára ismer rá benne.¹⁸ Azt, hogy a valódi
 csodát csak a hit szeme láthatja, illetve hogy csak a hit szeme láthatja ott
 is a csodát, ahol a nem hívő szem csak természetes, akár semmiből le nem
 vezethető, de végül csak evilági történést lát, Knauer egy 11. századi kenyér-
 szaporítás-ábrázolással¹⁹ világítja meg. Ezen a képen Jézus kétszer akkora,
 mint az apostolok, és ők is nagyobbak a többi jelenlévőnél, pedig a festő
 nyilván ismerte annyira az anatómiát és a bibliai történetet, hogy ekkorát
 nem tévedett volna – és az ég aránya sem naturalista megjelenítés: „Törté-
 netileg az volt, hogy embereket a hit képessé tett az önzetlen megosztásra:
 hogy egy ilyen történésben a Szentlélek embereket egymással összeköt, s
 Jézusban és bennük jelen van, csak a hitben ismerhető fel.”²⁰

Talán érthető, ha valakiben marad hiányérzet Knauer csoda-értelme-
 zése kapcsán, ha úgy érzi, nem teljesen rímel ez a „hagyományos” meg-
 közelítésre. Ugyanakkor azonban ennek az értelmezésnek értéke lehet,
 hogy meghaladni igyekszik az „igen vagy nem” apóriáját, és megtanít más
 szemmel tekinteni a valóság egészére, felfedezni a csodát ott, ahol eddig
 nem is sejtettük és kerestük.

François Varillon francia jezsuita nem számít korának
 legjelentősebb szisztematikusk teológusai közé – különféle műfajú műveiből
 mégis kirajzolódik egy karakteres és koherens teológiai szintézis, amelynek
 a szíve egy nagyvonalúan szerető Isten képe. A *hit öröme az élet öröme*
 című lelki gyakorlatos beszédgyűjteménye egyik elmélkedésében igen ra-
 dikális tételt fogalmaz meg: „...azt mondani, hogy Isten szeretet, annyi,
 mint azt mondani, Isten *csak és kizárólag* szeretet. [...] Isten mindenható?
 Nem, Isten csak és kizárólag szeretet, ne jöjjenek nekem azzal, hogy azt
 mondják, hogy mindenható. Isten végtelen? Nem, Isten csak és kizárólag
 szeretet...”²¹ Azt jelenti ez, hogy a szeretet nem egy sokadik Isten tulaj-
 donságai között, hanem az egyetlen lényegi jellemzője, és minden egyéb, a
 végtelenség, a mindentudás, a mindenhatóság, a szeretetet jellemzi.²² Egy
 másik elmélkedésében a teremtést értelmezi ennek a szeretetnek a fényé-
 ben. A szerető Isten nem tud olyan teremtményeket létbe hívni, akik nem
 szabadok: hagyja, hogy tőle különböző, sőt hozzá hasonló teremtő erővel
 rendelkező szabadságok jöhessenek létre (Varillon Hölderlint idézi: „Isten
 úgy alkotta az embert, mint ahogyan a tenger létrehozta a kontinenseket,
 azaz visszahúzódva.”²³). Ha a teremtés „gyártás” lenne, ha a teremtő „órás-
 mester” lenne, a teremtet világ hiátusai láttán szemére lehetne vetni, hogy
 valójában rossz kivitelező, rossz órás-mester.²⁴ Szabad létezőket teremteni
 ehhez a „kézivezéléshez” képest igen kockázatos, de ezért a legnagyobb
 hatalmat is feltételezi: a kudarcot vallott szabadság újra-teremtésének
 hatalmát: ez a megbocsátás hatalma. Milyen paradox, és egyszersmind
 milyen gyönyörű, hogy ezt a maximális hatalmat az emberré lett Isten

Isten cselekszik

18 Vö. Knauer: i. m. 165.

19 Echternachi evangéliumos könyv, 1045 körül.

20 Knauer: i. m. 180.

21 François Varillon: *Joie de croire, joie de vivre*. Centurion, Paris, 1981, 25. (a művet a saját fordításomban idézem, bár 1998-ban magyarul is megjelent a Márton Áron Kiadónál).

22 Vö. Varillon: i. m. 26–27.

23 Varillon: i. m. 158.

24 Vö. Varillon: i. m. 159.

éppen a keresztfán gyakorolja, amikor a visszahúzódás maximumát vállalja.²⁵ Varillon tehát arra inspirál, hogy Isten legnagyobb „csodájának” a mindenféle látványelemet nélkülöző bűnbocsánatot tekintsük.

Egy másik művében, az *Isten szenvedése* címűben frappáns választ ad azoknak, akik Isten „régóta esedékes” közbelépésének elmaradását fájlják: „Amikor nagy erőszak uralja a világot, mindenféle véres vagy álcázott imperializmus [...], a nép csodálkozik és botránkozik Isten türelmén. Ez sokak számára elég ok a hitetlenségre. Pedig ha tudnák, hogy, ezzel szemben, milyen eleven Isten türelmetlensége! Nem kevesebbre van szüksége, hogy legyőzze, mint a szeretet végtelenségére.”²⁶ Isten, amikor lát-szólag nem cselekszik, valójában a szeretet, a visszahúzódás, a szabadság tiszteletben tartása hatalmával él.

Der erlesene Mensch [A kiválasztott ember] című könyvében Klaas Huizing felidézi egy jelenetet Laurence Sterne író teológus és író (1713–1768) *Tristram Shandy úr élete és gondolatai* című művéből, a címadó úriember fogantatásának történetét.²⁷ Édesapja, idősödve, szigorú rituálé szerint tesz eleget házastársi kötelezettségeinek: a hónap első vasárnapjának estéjén azután keresi fel a hitvesi ágyat, miután felhúzta a ház óráját. Felesége egy alkalommal, a házastársi aktus kellős közepén, „kevésbé tapintatosan”, „kissé nyersen és minden báj nélkül” emlékezteti arra, hogy elfelejtette felhúzni azt a bizonyos órát. A férj erre „Isten nevét említette”, és éppen ebben a pillanatban, a kizökkenés pillanatában, történt meg, aminek történnie kellett, megfogant Tristram Shandy úr. Huizing érez egy kevés iróniát abban, ahogyan Sterne kommentálja ezt az eseményt: „Amikor nevezett Tristram Shandy megfogant, nyilvánvalóan állt a házi időmérő, a régi óra, az örökkévalóság pillanata tehát... Az az úr éppen abban a pillanatban fogant, amikor a földi apa a mennyei Atya nevét szájára vette... [...] A földi és a transzcendentális atya ezen stilizált egyidejűsége utánozhatatlan.”²⁸

Isten olykor hétköznapi véletlenek labirintusában rejtőzve cselekszik, úgyhogy akár előbb érzékeli a művét a szarkasztikus gyanakvó, mint azok, akiknek valójában szólna az üzenete...

Márk evangéliuma (7:31–37) meséli el egy süketnéma meggyógyítását: Jézus a süket fülébe nyúl, és nyálával megnedvesített ujjával megérinti az engedetlen nyelvet. Ezek is elég furcsa tettek, ezeknél is furcsább, hogy aztán *szól a sükethez...* De a leginkább talán az különös, hogy mindezek előtt félrevonja őt a tömegből: különös, mert hát mi értelme úgy visszaadni valakinek a hallását, hogy utána éppen nem lesz mit hallania? (Mennyeivel ütősebb lett volna, ha mindez a lárma közepén történik!) De aztán a süketnéma megszólal, elkezd értelmesen beszélni; egyedül ő tudja, hogy csoda nemcsak a fülével és nyelvével történt, hanem a lelkével is, visszszakapta ajándékba az önbecsülését. Az első, amit visszanyert hallásával hall, igen, az a saját hangja.

25 Vö. Varillon: i. m. 78.

26 François Varillon: *Vivre le christianisme. L'humilité de Dieu. La souffrance de Dieu*. Bayard, Paris, 2002, 889.

27 Vö. Klaas Huizing: *Der erlesene Mensch*. Kreuz Verlag, Stuttgart, 2000, 150. Az idézett mű magyarul Határ Győző fordításában olvasható: Laurence Sterne: *Tristram Shandy úr élete és gondolatai*. Európa Könyvtudó, Budapest, 1989.

28 Huizing: i. m. 150.

AZ APÁTIÁTÓL A CSELEKVÉSIG

A reflektáló ember számára már régtől fogva komoly kérdéseket vetett fel a mitológia zajos-zavaros istenvilága. Szenvedélyek által fűtött, hatalmas erejű szellemi lények alávetettjeként létezni kiszolgáltatottság, s egy érzelmei miatt kiszámíthatatlan istenség gondolata elemi szinten kérdőjelezi meg a világ értelmességét, illetve az egyéni számon kérhető erkölcsi rendet.

A filozófiai istentanban gyakran hivatkozunk Arisztotelész érvére, miszerint az oksági láncolat legelső szemeként az első mozdulatlan mozgatót (*próton kinoun akinéton*) kell tételeznünk (*Phys.* VIII, 5, 258b). Itt azonban nem pusztán az istenigazolások egyik alaptípusával van dolgunk, hanem az istenség lényegére vonatkozó állítással, melynek értelmében az abszolútum „mozdulatlan”, vagyis nincsen benne változás (ahogy erre Arisztotelész később, a *Phys.* VIII, 10, 267b-ben is utal). Isten ontológiai változhatatlanságának kijelentése hamar utat talált a keresztény bölcselet berkeibe, és dogmatikai alapvetéssé vált: az *i(nc)mmutabilitas Dei* olyan kvázi-axióma, amely kiiktathatatlannul része a keresztény teológiának.¹

Ezen lételvi megfontolás mellett azonban – Szókratésznél gyökerező módon, ám leginkább látványosan a sztoa bölcseletében – színre lépett egy etikai vagy egzisztenciális elgondolás is. A görög *pathosz* (latinul *passio*), vagyis (el)szenvedés egyfelől egy adott létezőnek egy másik létező hatására beálló megváltozását jelenti, másfelől általában véve azt, amit szenvedélynek nevezünk. Ebből a szóból ered az *apatheia* kifejezés. Ez olyan lelkiállapotot jelöl, amelyben nem lép fel irracionális érzelem (*pathé*), a belsőt megrázó és a tudat kontrollja alól kiragadó lelki dinamika.² Íme, a bölcs ember lelkiállapota, akit a lélek békéje, a *tranquillitas animi* jellemez.

A keleti teológia szeretettel ölelte magához a görög filozófiát, kiemelten a sztoát, átvéve annak fogalmait és struktúráit. Alexandriai Szent Kelemen például Jézus Krisztus apátiájából vezette le a keresztény hívő apátiájának igényét, fenntartva a két állapot közötti radikális különbséget. Mert míg a megtestesült Ige *hexisze*, változástól mentes létállapota azt is magában foglalta, hogy szabad volt a testi ingerektől, szükségletektől is (mint az éhség vagy a szomjúság), addig az őt követők csak lelki értelemben vett apátiára törekedhetnek (ám arra ténylegesen törekedniük kell), hisz testük valóságát ők képtelenek kiiktatni.³

Mivel pedig a megtestesülésben beteljesült kinyilatkoztatás betekintést engedett a Szentháromság belső életébe, Krisztus apátiája feltárta előttünk magának Istennek az apátiáját, ami az abszolútum teljes változhatatlanságában gyökerezik, abban nyeri el lételméleti alapját. Ily módon a szenvedhetlenség (*impassibilitas*) és a változhatatlanság (*incommutabilitas*) szilárd helyet nyert az isteni létlételességek, tulajdonságok sorában. Legutóbb

Török Csaba

1979-ben született
Budapesten. Katolikus
pap, teológus,
az Esztergomi
Hittudományi
Főiskola egyetemi
tanára. Legutóbbi
írását 2023. 4.
számunkban közöltük.

1. Isten apátiája

1 A fogalom történetéhez lásd Martin Seils: art. *Unveränderlichkeit Gottes*. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 11. kötet. WBG, Darmstadt, 2001, 328–331.; Frank Meesen: art. *Unveränderlichkeit Gottes*. In *Lexikon für Theologie und Kirche*³, 10. kötet, 448–449.

2 Ehhez lásd Hans Reiner: art. *Apathie*. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1. kötet, 429–433.; Maximilian Forschner: art. *Apathie*. In *Lexikon für Theologie und Kirche*³, 1. kötet, 801.

3 Lásd Hans Reiner: art. *Apathie*, 432.

az I. Vatikáni zsinat fogalmazta meg, hogy az „egy, igaz és élő Isten” „egyes-egyedülvaló, egészen egyszerű és változhatatlan szellemi szubsztancia” (DH 3001). Az apátia mintegy szükségszerű vonása a filozófiailag kiforrott istenfogalomnak, elválaszthatatlan az abszolútum gondolatától.

Sokáig figyelmen kívül hagyott probléma maradt, hogy az így elének álló „apatikus Isten” eszméje feszültségben áll a bibliai kinyilatkoztatás istenképével. Az elmúlt két évszázad azonban mind inkább tematizálta e kérdéskört. Elemi szinten a görög (hellenista) filozófia és a bibliai kinyilatkoztatás eltérő mivolta és (egyes sarkos szerzők által) vélelmezett összeegyeztethetlensége került előtérbe. Később azonban a történeti kutatások előrehaladásával és az üdvtörténeti vízió kibontakozásával az isteni cselekvés, beavatkozás, vagy akár az emberi valóságra adott szenvedélyes reakció bibliai megjelenései, nyelvi ábrázolásai váltak vizsgálódások tárgyává. A II. világháborút követően pedig a politikai vagy gyakorlati teológia, a felszabadítási teológia, a *teología del pueblo* vagy az úgynevezett harmadik világ-teológiák körében érte mind több kritika a bölcseleti alapokon nyugvó, sok évszázad alatt nagyfokú cizelláltságot elért teológiai látásmódot, mely egy tökéletességében változhatatlan, ám ezzel együtt szenttelen, érzéketlen és rideg Istent állít elének.

2. A hívő apátiája?

Az istenkép, a hit belső tartalma hat a hívő emberi magatartására: érzelmeire, gondolataira és cselekvésére. Nemcsak azért igaz ez a kijelentés, mert a valóságról alkotott képünk koherenciája ezt követeli, hanem azért is, mert a keresztény létezés a tanítványiség és követés útjára indít minket: az *imitatio Christi*, Krisztus „utánzása” elemi törekvése a keresztény embernek. Akinek a szemében Jézus forradalmár, az ennek megfelelően fogja felépíteni magában személyes hívésének gondolati és gyakorlati elemeit. De ugyanígy, aki Buddha-szerű meditatív mesterként tekint Krisztusra, ennek megfelelően szerkeszti majd meg hívő eszményét, amelyet aztán személyes döntéseivel, az azokból fakadó cselekedetekkel (vagy éppen nem cselekvéssel) igyekszik beteljesíteni.

Isten szenvedhetlenségének és változhatatlanságának egybeforrott kettős állítmányához idővel kapcsolódott még az *ataraxia*, ami a lélek teljes szabadságának állapotát írja le: szabadságot a testi vágyaktól és szükségletektől, valamint szabadságot a lélek szorongásaitól és érzelmi megrendüléseitől.⁴ Az *ataraxia* Epikurosz iskolájában kiforrott fogalmát Epiktétosz késői sztoicizmusa olvasztotta magába, s tette eggyé az apátiával – e szálon lépett be végül a keresztény teológiába (bár a nyugati szerzők jóval tartózkodóbbak és kritikusabbak voltak, mint a keletiek),⁵ ahol végül a változhatatlanság istenállítmányaként bontakozott ki a skolasztikában.

Ebben a látásmódban teljességgel megmutatkozik az isteniről alkotott vélekedés és az ember elé célul kitűzött boldog létállapotra vonatkozó elképzelés belső összefüggése. Isten mozdulatlan apátiája kifejezi transzcendenciáját és tökéletességét. Ráadásul ő éppen emiatt lehet örökké és végtelenül boldog: nincs szüksége arra, hogy bármiféle „kinetikus” módon megvalósuló vágykielégítéssel nyerje el békéjét és nyugalmát. Ha ez így van, ha a legfőbb boldogság az *impassibilitas*ban áll fenn, akkor ez egy-

4 Ehhez lásd Maximilian Forschner: art. *Ataraxie*. In *Lexikon für Theologie und Kirche*³, 1. kötet, 1123.

5 Lásd Hans Reiner: art. *Apathie*, 432.

szersmind célmeghatározás az ember számára: légy ilyen, hogy elérd az isteni boldogságot!

Ha a lelkiség és hívő viszonyulás oldaláról tekintjük e szellemtörténeti folyamatot, azt vesszük észre, hogy a kereszténység istenképe a fenti utat bejárva komoly változásokat élt meg: a dinamikus közelítés helyébe egy inkább statikus lépett, miközben a közeli Isten, az itt és most történő üdvösség Ura háttérbe szorult, s felragyogott egy távoli, megközelíthetetlen, az emberi valóság „fölött” elérhetetlen távolban lebegő Isten arca. Költői túlzással, de talán mégsem mindenestül elhibázott módon akár azt is mondhatnánk, hogy a szívünkben élő Istenből az oltárok és boltzatok magasába felvonult Uralkodó lett, az eleven hús-vér valóságba beletestesült Megváltó pedig aranyló mozaikokba költözött, ahol a római császár trónját foglalta el, s az ő díszruháit és felségjelvényeit öltötte magára, kilépve az evangéliumi élet- és emberközelség keretei közül. A kezdetleges narratív ikonográfiai modellek szerényen visszavonultak a monumentális és a hitigazságokat imperiális pompával hirdető új ábrázolási típusok előtt, s ez bizonyosan hatott a hívő Isten- és önismeretére, -megértésére is, hiszen – az ikontisztelet alapvető gondolata értelmében – amit szemlélünk, azzá válunk. Az istenkép a fizikai és a mentális, kognitív és érzelmi dimenzióinkban egyaránt formál bennünket.

Végtelenül összetett, elgondolhatatlan mennyiségű forrás gondos végigtanulmányozását igénylő feladat lenne annak végigelemzése, hogy a teológia- és lelkiségtörténet korszakaiban ez az ív miként hatott a spiritualitásra, a moralitásra, egyáltalán: a hívőként megélt emberi egzisztenciával kapcsolatos ideájlainkra. Mennyiben határozta meg ez az optika a szentírás-értelmezésünket? Hogyan hatott vissza a társadalmi, kulturális valósággal kialakított viszonyulásunkra? Miként határozta meg, hogy kiket tekintünk a „legjobb keresztényeknek”? Csak egy konkrét példát említek, de nagy valószínűség szerint minden olvasó könnyen talál még több tucatot: „Márta, Márta! Sok mindenre gondod van, és sok mindennel törődsz, pedig csak egy a szükséges. Mária a jobbik részt választotta, és nem is veszíti el soha” (Lk 10,41–42). Jézus szavainak bevett olvasata szerint ezen a helyen az kerül kinyilatkoztatásra, hogy a kontemplatív élet (*vita contemplativa*) magasabb rendű a cselekvésben telő életnél (*vita activa*), hiszen ez előbbi lesz magának az üdvösségnek az állapota (ezért nem lehet soha elveszíteni). Ám ha ez így van, akkor a krisztusi eszmény legtökéletesebb megvalósulása a három evangéliumi tanács (szüzesség, szegénység, engedelmesség) kötelékében megélt kontemplatív szerzetesi élet, ehhez képest minden más életforma alacsonyabb értékszintű.

Hogy ez a kerek érvelés mégsem kikezdhetetlen, annak illusztrálására néhány egyszerű ellenvetést fogalmazok meg, a teljesség bármilyen igénye nélkül: ha mindez így van, miként lehetséges, hogy a házasság és a papság szentség, a szerzetesi állapot pedig nem az? Ha pedig a *vita contemplativa* oly egyértelműen a *vita activa* fölé magasodik, az egyház miért nem kérte soha a híveit, hogy mindannyian szenteljék elsődlegesen (sőt: kizárólagosan) annak magukat? Miért maradt meg az életállapotok üdvösségnek tartott sokfélesége? Miért támogattuk mindig is az apostolkodás legkülönfélébb műveit a világban, úgy véelve, hogy a kovász nem pusztán szemlélés, de elkötelezett cselekvés által hatja át a világot? Miért van az,

hogy a II. Vatikáni zsinat korának szóhasználata szerint „ébreszteni” akarjuk a hívőket, cselekvésre szeretnénk indítani mindenkit, Szent VI. Pál és a nyomában Ferenc pápa tanítása szerint hangsúlyozva, hogy nem pusztán tanítványok, de lényegileg misszionárius-tanítványok vagyunk, akiknek munkálkodása társadalmi, összemberi súllyal is bír, és éppen krisztusi cselekvésük révén vihetik el az örömhírt a világban élő testvéreikhez? Elképzelhető, hogy az evangélium bölcséleti inkulturációja korántsem annyira hibátlan, feszültségmentes és diadalmas, mint ahogy szeretnénk vélni?

3. Egy ősi kérdés újragondolása

Hogy az *actio* és a *passio* (a cselekvés és a szenvedés), isteni és emberi aktivitás gyökeresen eltérő, annak tudatában volt a klasszikus bölcsélet és hittudomány. Aquinói Szent Tamás például rámutatott,⁶ hogy a véges létezők rendjében mindig van egy mozgató és egy mozgott, az első a cselekvő, a második az elszenvedő, a cselekvés pedig mindig mozgást/változást hoz magával. Ám a Szentháromság belső életében a Fiú Atyától való születésének példáján nyilvánvalóvá válik, hogy nem értelmezhetjük ugyanígy az isteni cselekvést, hiszen ezáltal valamiféle alá-fölrendelés alakulna ki az Atya mint mozgató/tökéletesítő és a Fiú mint mozgott/tökéletesedett között. Istenben nincs helye a véges létezők rendjében értett mozgásnak/változásnak. Innen vonja le éleslátó végkövetkeztetését: „az isteni és értelmes dolgokról nem tudunk másként, mint az érzékelhető dolgok módjára beszélni, amelyeket megismerhetünk”,⁷ ahol az *actio* és a *passio* mindannyiszor mozgást (tehát változást) is jelent. Szentháromságtani szinten az következik ebből, hogy míg a mi létállapotunkban a cselekvés/szenvedés különbözik a viszonytól (*relatio*), mégpedig úgy, hogy az első létesíti a másodikat, addig Istenben ez a kettő csak a jelentésben (*secundum modum significandi*) tér el egymástól.

Amit az Aquinói körvonalaz, nem más, mint az Istenről való beszéd analogikus volta, ahol minden hasonlóság mellett számolnunk kell a különbözőséggel is. Ez az egyszerű kijelentés könnyen értelmezhető akkor, ha az Istenre alkalmazott megnevezésekre („atya”, „király”, „bíró” stb.) gondolunk, ám komoly problémákat szül, ha számba vesszük: ugyanez az analogikusság áll fenn akkor is, amikor Isten „cselekvéséről” beszélünk. Hiszen akár a gondviselő tettekről, akár az üdvrendi cselekvésekről, akár a kinyilatkoztatásról és a megtestesülésről szólunk, továbbra is elének áll az isteni változhatatlanság és az adott cselekedet mint mozgás, változás feszültsége. „Az idő kezdete előtt született, mégis időbeli létezést vállalt” – áll a 2. karácsonyi prefációban. Azt jelentené ez, hogy változás állt be a változhatatlan Istenben? Miként másként értelmezhetnénk azt, hogy az örökkévaló és időtlen Úr „időbeli létezést vállalt”? Nem jelent meg ezzel valamiféle új, korábban nem látott minőség az Istenben?

Karl Rahner sokat idézett *Grundaxiomja* – az üdvrendi Szentháromság az immanens Szentháromság és vice versa – ebből a szemszögből nézve sajátos jelentéstartalommal telik meg: a változhatatlan Szentháromság (immanencia) a cselekvő és mozgásban lévő Szentháromság (üdvrendiség), s viszont. Rahner ráérez erre a vetületre, amikor így ír: Isten „lehet valamivé, az önmagában változhatatlan a másokban lehet maga is

⁶ Lásd *Summa Theologiae* I q. 41 a. 1 ad 2.

⁷ Uo.

változó”.⁸ Valójában arról van szó, hogy az isteni apátia szempontja a Mindenható teljes és tökéletes önazonosságára világít rá, arra a hűségre, szilárdságra és megbízhatóságra, amely az Ószövetség hitének egyik alap-tapasztalata; míg az isteni cselekvésben ennek a hűségnek a térben és időben kibomló valóságával találjuk szemben magunkat. Másként szólva: az idő és az időtlen örökkévalóság Szent Ágoston óta oly sokakat megmozgató feszültsége áll elénk a cselekvés és változhatatlanság elodhatatlan kettősében. Megint és újra csak kiiktathatatlanul igazolódik Henri de Lubac meglátása, aki szerint az, amit a történelemben, az emberi létezésünk időbeli síkjába zárva – vagyis „hátról” – paradoxonként ragadunk meg, az valójában az Isten felől – azaz „előlről” – szintézis.⁹ A töredékes megismerés időben lefutó változást és mozgást lát, ám ez nem egyéb, mint az öröktől változatlan Isteni lényeg feltárulása a szemeink előtt.

A fentebb elmondottak azt is jelentik, hogy bár megérthető és igazolható, miért alkalmazta a keresztény teológia az ókori filozófiai örökség változhatatlan és szenvedhetetlen abszolútum-fogalmát a bibliai Istenre, ám ebből nem következik szükségszerűen az apatikus magatartás és egy torzultan értett *fuga mundi* révén a valóságra és az abban tevőlegesen megvalósuló hitmegélésre mondott „nem”.

Az analógia és a paradoxon szempontjai mentén a cselekvésre vonatkoztatva újraolvashatjuk a patrisztikus arany szabályt: Isten emberré lett, hogy az Isten emberré lehessen – a változhatatlan változható létezését vállalt, hogy a változó létező elnyerhesse a változhatatlanságot. Az evangélium által inspirált, a Szentlélek által indított és mozgatott cselekvés pedig éppen azért nyer mással nem helyettesíthető hangsúlyt, mert ez lesz az útja – mint tevőleges Krisztus-követés – annak a megistenülésnek (*theószisz, deificatio*), amely az egész keresztény hit célja. Amikor pedig eljutunk erre a pontra, tulajdonképpen visszatérünk latin hitfelfogásunk forrásvidékéhez: „A nyugati egyházatyák nem hangsúlyozzák annyira a keresztény ember megistenülését, ám olykor kijelentik, hogy Krisztusban az ember Istennel való kivételes affinitásra, Őhozzá való hasonlóságra tesz szert, amit a teremtmény önmagában nem érhetne el. [...] A nyugat arra összpontosítja a figyelmét, hogy a szeretet gyakorlása révén lehet elérni a megistenülés kifejlődését.”¹⁰

Változás által a változhatatlanságba, mozgás által a nyugalomba, cselekvés által a végső békébe – egyszerű, ám mégis sok mindent dinamizáló és újraértékelő kijelentések ezek. Szívükben a még egyszerűbb s ezzel együtt felfoghatatlan mélységű őskijelentés áll: „Az Isten szeretet” (1Jn 4,16) – a változhatatlan isteni önazonosság (vagyis a hűség, megbízhatóság, kitartóság és biztonság) a szeretet valóságában áll fenn: a mozdulatlanság a lényeg szerinti és szűnni nem akaró mozgásban mutatkozik meg. Erre utal Hans Urs von Balthasar, amikor ezt írja: Isten „szeretete egyszerre a legállandóbb és a világ felől tekintve a leginkább mozgásban lévő [*Beweglichste*]”.¹¹

8 Zur *Theologie der Menschwerdung*. In *Schriften zur Theologie*. 4. kötet. Benziger, Einsiedeln-Köln, 1960, 137–155., 147.; idézi Martin Seils: art. *Unveränderlichkeit Gottes*, 331.

9 Vö. Henri de Lubac: *Glaubensparadoxe*. (Ford. Hans Urs von Balthasar.) Johannes, Einsiedeln, 1972, 7.

10 Maurizio Flick – Zoltán Alszegehy: *Antropologia teológica*. (Lux mundi 21), Sigueme, Salamanca, 1999³, 411 (nr. 635).

11 *Theodramatik*. II/1. kötet. Johannes, Einsiedeln, 1976, 255.

4. Mit tegyünk?

Keresztelő Jánostól és Jézustól egyaránt megkérdezték a kortársak: „Mit tegyek, mit tegyünk?” (Lk 3,10.12.14; 18,18; Jn 6,28 stb.). Egyfelől elemi szintű és mindenestül érthető ez a tudakozódás, másfelől azonban igen nehéz jól megfelelni rá. A Keresztelő-féle felelet nagyjából így összegezhető: a kötelességünket végezzük tisztességgel, a főlőseinkből jótékonykodjunk, mindeközben pedig teremjük a megtérés gyümölcseit (vö. Lk 3,10–14). Nem kerüli ki a próféta a valódi válaszadást egy ennyire általános és megfoghatatlan felelettel? A gazdag ifjúnak, illetve előkelő embernek Jézus a felebarát helyes szeretetére vonatkozó parancsolatokat hozza válaszként (vö. Lk 18,18–20), vagyis megint a lehető legáltalánosabban beszél. Amikor beszélgetőpartnere mégsem tágít, mert hiányérzet fogja el, akkor az önkéntes szegénységben, az adakozásban beteljesülő követés útját kínálja fel neki (Lk 18,22). Ez lenne tehát a helyes krisztusi cselekvés: adjuk el mindenünket, osszuk szét az árát, és azután kerekedjünk fel a Mester nyomában járva?

Gyors és felületes olvasat nyomán erre a belátásra juthatunk, ám hogy ez nem egyezik az apostoli hittel és az első közösség életének tanúságtételével, arra jól rávilágít Ananiás és Szafira története. Példájukból nyilvánvaló, hogy a teljes szegénység és vagyonközösség egyes erre meghívottak útja, önkéntes vállalása lehet, ám semmi esetre sem általános kötelezettség (lásd ApCsel 5,1–11).

Összességében véve elmondhatjuk: az Újszövetségben tanácsokat és útmutatásokat kapunk, ám részletes forgatókönyveket nem. Amikor az apostolok kötelezik az első hívő nemzedék tagjait, leggyakrabban – mai szóval élve – életvezetési elvárásokat fogalmaznak meg. A fel-feltűnő konkrét útmutatások valójában konkrét helyzetekre érkező reakciók, illetve a formálódó egyház belső rendjének és életének kezdeti szabályozásai. A „hogyan tegyed?” kérdése, a lelkiület, a belső elköteleződés és a krisztusi magatartás igénye legalább annyira fontosnak mutatkozik, mint a „mit tegyél?” problematikája.

A *Szentírásmagyarázat az Egyházban* című dokumentumnak a fundamentalista értelmezésre vonatkozó szakasza kiválóan feltárja, miért okozna gondot, ha úgy vélnénk, cselekvési programtervként kell olvasnunk a Bibliát: „A fundamentalista megközelítés ugyanakkor veszélyes is, mert miközben olyan személyeket vonz magához, akik életük problémáira bibliai választ keresnek, ezeket megtévesztheti, mivel jámbor, de kétes értékű válaszokat kínál, ahelyett, hogy megmondaná nekik: a Biblia nem tartalmaz okvetlenül azonnali és közvetlen, kész választ valamennyi ilyen problémára. A fundamentalizmus – be nem vallottan – valójában az önálló gondolkodás feladására ösztönöz” (nr. I/F).

Mit tegyünk hát? Milyen egy önállóan gondolkodó keresztény, aki a cselekvésben keresi útját Isten felé? Furcsának tűnhet, mégis hasznos, ha az isteni apátiára vonatkozó bölcséleti megfontolásokat a megtestesülés paradoxon-útján járva visszajukra fordítjuk. Ekként felismerhetjük, hogy a lételméleti meglátások gyökerénél a Szent elemi vágya áll elénk: „A vallásos ember kívánsága, hogy szentségben éljen, azt jelenti, hogy az objektív valóságban kíván élni, nem akar a szubjektív élmények végtelen viszonylagosságának foglya maradni: egy valóságos és hatni képes – nem

pedig illuzórikus – világban kíván állni”¹² Változandóságain közepette a változhatatlanságot keressük – ám ennek a változhatatlanságnak „valóságosnak és hatni képesnek”, vagyis cselekvő erejűnek kell lennie.

Önellentmondás? Látszólag igen, de mégis szükségszerű, hogy így legyen. Ennek kiiktatásával ugyanis vagy egy állandósággal nem bíró s emiatt bizalmunkra nem méltó „istenke”, vagy pedig egy világ elől elfutó, gettósodó, elrekesztődő vallásformáció állna elénk. Az első lehetőség egy túlságosan is emberszerű istenutánzatot hozna létre, ami szeszélyes, ingtag, s ereje, még ha nagy is, se nem örök, se nem mindenható. A második esetben pedig saját emberi valóságunkban akarnánk megélni azt a változhatatlanságot, amely egyedül az Istenben állhat fenn. Ilyetén módon vagy a korstílusoknak tetszően újra meg újra átfestett bálványok, átírt bibliák, vagy az emberi kultúra, szokásrend egyes korszakos elemeit megmerevítő, skanzen-, esetleg panoptikumszerű szekták vallása születne meg. Ahhoz, hogy jól feleljünk az alapkérdésre, szükséges fenntartanunk az „önellentmondást” és szünet nélkül újra behelyezkedni a feszültség állapotába.

Mit tegyünk? Legyünk változhatatlanul önazonosak – és ahhoz, hogy ezt elérjük, vágjunk neki a szüntelen változás útjának! Ehhez persze szükség van arra, hogy az identitásponctunkat helyesen válasszuk meg, ám ez nem okozhat nehézséget egy olyan embernek, aki a Szentháromság hitében él. Amint az Aquinói is a viszony/kapcsolat adottságában lelte meg az isteni és emberi cselekvés hasonlóságának és különbözőségének gyújtópontját, úgy mi is tudatosíthatjuk magunkban: önazonosságunknak lényege szerint relacionálisnak, perszonálisnak és interperszonálisnak kell lennie. Ez a keresztény Szentháromság-hit egyik legzseniálisabb és leginkább magával ragadó momentuma: nem a másiktól való elkülönülésben (egyed az, ami önmagában osztatlan és minden mástól elkülönülő),¹³ hanem a másikhoz való viszonyban lelmi fel individualitásunk szívét! Ez persze túlhalad minden önközpontú és öncélú cselekvés keretein, ugyanis szeretetet követel tőlünk – olyan szeretetet, ami egyszerre a leginkább állandó és a leginkább mozgásban lévő. Ám ebben ott van minden: Isten változhatatlan önazonossága és a változó valóságban végbevitt minden cselekvése, mely mintája és példája minden emberi létezésnek és tevékenykedésnek. Ebben a perspektívában megértjük, hogy Szent Ágoston kijelentése nem pusztán érzelmi alapú, hanem racionálisan megfontolt és bölcséleti mélységű alaptörvény: „Szeress, és tégy, amit akarsz: [...] ha a gyökér a szeretetben van, akkor nem támadhat más ebből a gyökérből, csakis jó”.¹⁴ A szeretet által lesz az önmagamban változhatatlanom, a hitem, az önazonosságom a másikban változhatóvá, mozgásba lendülővé, vagyis cselekvővé.

Mit tegyünk? Az irgalmas szamaritánus példázata nyomán (Lk 10,25-37) elég csak járni az utunkon, s figyelemmel lenni, hogy észrevegyük a szeretetből fakadó jónak a lehetőségét, amely a másik ember valóságában elénk lép. A helyes cselekvés és az önazonosan hiteles hit lényege abban a figyelemben van, amellyel a világot, a másik embert, adott esetben önmagunkat képesek vagyunk irgalmas szemmel nézni, s ezáltal, ebben igent mondani – a világra, a másik emberre, önmagunkra.

¹² Mircea Eliade: *A szent és a profán*. (Ford. Berényi Gábor.) Európa, Budapest, 1999, 22–23.

¹³ Vö. *Summa Theologiae* III q. 77 a. 2 co.

¹⁴ *In Epistolam Joannis ad Parthos* VII, 8.

ISTEN FURCSA DOLGAI ISTEN CSELEKVÉSE JÓB KÖNYVÉNEK PROLÓGUSÁBAN

Németh István

1993-ban született

Debrecenben.

Katolikus pap, a
Debrecen-nyíregyházi
egyházmege püspöki
titkára és hitoktatási
referense, a Szent
Atanáz Görögkatolikus
Hittudományi Főiskola
oktatója.

Jób könyvének prológusa (Jób 1-2)¹ lehetőséget kínál arra,² hogy a fő részben található monológokat a könyv olvasója narratív keretbe tudja helyezni. Az első két fejezet gyakorlatilag meghatározza azt az alapszituációt, amelynek segítségével be tudjuk határolni, honnan származnak Jób szenvedései. Ebből a bevezető részből szerzünk tudomást a főszereplőről és legfontosabb tulajdonságairól, valamint szintén ez a rész biztosítja, hogy bepillantást kapjunk abba, mi zajlik Jób szenvedésének háttérben, hiszen ezek a részek bemutatják az Isten és a Sátán közötti párbeszédet is.³

Jób prológusának a vizsgálata leginkább a történeti-kritikai kutatások keresztműzében állt, amennyiben az a kérdés volt a mérvadó, hogy valóban szerves része volt-e Jób könyvének, vagy csupán későbbi kiegészítésről van szó. Ez a rész ugyanakkor önmagában is érdekesnek bizonyuló teológiai kérdéseket is rejt magában azzal kapcsolatban, hogy pontosan milyen is Isten.

Először is felmerülhet, hogy Isten hogyan beszélgethet egyáltalán a Sátánnal. A másik kérdés pedig az, hogy az Úr hogyan engedheti meg Jób szenvedését. Két kapcsolatot szeretnénk megvizsgálni ebben a rövid írásban: Isten és a Sátán viszonyát, illetve Isten és Jób kapcsolatát, abból kiindulva, amit Jób könyvének prológusában találunk.

Jób könyvének szerzője azt a tudatot akarja erősíteni bennünk, hogy ez a történet nem valóban megtörtént eseményről kíván beszámolni: a prológus kezdete (Jób 1,1) is ezt hangsúlyozza, hiszen nem a klasszikus „és történt...” kezdettel nyitja könyvét a szerző, hanem a „volt egyszer egy ember” felütéssel kezd. Az olvasó nyomban tisztában lehet azzal, hogy nem ténylegesen megtörtént eseménnyel áll szemben, hanem sokkal inkább egy elbeszéléssel, amelynek majd fontos teológiai üzenete lesz. Tehát előljáróban jó megjegyeznünk, hogy a prológusban a szerző nem feltétlenül „dogmatikai” meggyőződéséről akar számot adni, vagyis nem egy olyan irattal van dolgunk, amely teljes értékű és abszolút hitigazságokat akar tartalmazni, hanem egy történetet látunk magunk előtt, amelynek egyik szereplője Isten. Természetesen a történetnek van teológiai üzenete, és meg tudjuk állapítani, hogy a történet során Isten hogyan cselekszik bizonyos helyzetekben, vagyis a szemünk előtt kell tartanunk a prológus műfaját.

Isten és a Sátán

Isten és a Sátán kapcsolatának pontosabb megértéséhez meg kell vizsgálnunk azt az elbeszélői környezetet, amelyben a Sátán feltűnik. A Jób 1,6 egy új jelenetet vezet be, az időpont, a helyszín és a

1 Fontos megjegyezni, hogy a prológus és a központi rész számos eltérést mutat. Nem csupán abban, hogy az egyik narratív, a másik költői jellegű, de Isten alakjának bemutatásában is eltérnek: a prológusban és az epilógusban olyan Istennel találkozunk, aki beszélget, aki jelen van és megmutatja magát, a középső részben viszont inkább háttérbe kerül - veszít a közvetlenségéből: olyasvalaki lesz, aki távolságot tart, és ha meg is szólal, a fenségét hangsúlyozza. Lásd L. Alonso Schökel - J. L. Sicre Diaz: *Giobbe. Commento teologico e letterario*. Borla, Roma, 1985, 41-43.

2 Talán már ennél a pontnál jó megjegyezni, hogy a prológus és az epilógus mintegy fontos értelmezési keretként szerepel a Jób könyvében, de nem teljesen biztos, hogy ugyanattól a szerzőtől származik, mint a fő elbeszélés, vö. Markus Witte: *Das Buch Hiob*. V&R, Göttingen, 2021, 47.

3 David J. A. Clines: *Job 1-20*. Word Books, Dallas, 1989, 8.

szereplők változása (egy napon, mennyei szféra) mind erre utalnak: eddig megismerkedhettünk Jób alakjával és személyével, a legfontosabb tulajdonságait mutatta be a könyv, ebben a versben viszont hirtelen eltűnik a színről, és a középpontba az Úr kerül az ő fiaival együtt, akik között megjelenik a Sátán is.

Elsőként azt kell tisztázni, hogy pontosan kiket ért a Szentírás Isten fiain. A kifejezés nemcsak itt fordul elő, hanem a Ter 6,2.4-ben is, ahol az óriások születéséről ír a Szentírás. A Teremtés könyvének értelmezésével kapcsolatban talán az a legelfogadhatóbb magyarázat, mely szerint bizonyos emberek kiválóak (isteniek) voltak, ezért kapták az Isten fiai elnevezést, s ebben a kifejezésben az „Isten” talán leginkább felsőfokú melléknévként értelmezhető.⁴ Azonban ezen a ponton Jób könyvében egyértelművé válik, hogy Isten fiai valamilyen isteni kapcsolattal is rendelkeznek, hiszen az isteni szférában találkoznak az Úrral. Vagyis nem olyan biztos, hogy a könyv szerzője a kifejezésnek a Teremtés könyvében található értelmét akarja követni. Itt valamilyen isteni jellegű lényekről van szó, amit nagyon találóan ad vissza a Septuaginta, hiszen angyalokról beszél, nem pedig Isten fiairól: vagyis Isten angyalai jöttek össze. Nehéz megmondani és végleges teológiai következtetéseket levonni azt illetően, hogy miféle társaságról lehet szó Isten fiainak esetében, de könnyen elképzelhető, hogy a szöveg azt a korabeli keleti felfogást tükrözi, miszerint Istennek is volt háztartása, akikkel rendszeresen találkozott.⁵ Bár nem derül ki, hogy miről szólhattak ezek a találkozások, de úgy tűnik, nem is a találkozók témáján van a hangsúly a történetben, hanem azon, hogy ezeken a találkozókon ki vesz részt.

A legérdekesebb és talán a legnehezebben értelmezhető az, hogyan kerül a Sátán Isten fiai közé. Két fontos dologra hívom fel a figyelmet. Az első az, hogy a *sátán* kifejezés a héber nyelvben semmiképpen se vonatkozhat az ördögre, aki a mi dogmatikus elképzelésünk szerint a rossznak a feje.⁶ A legnagyobb valószínűséggel a *sátán* neve a többi névhez hasonlóan (Úc, Jób stb.) beszélőnév, tehát a szereplő tulajdonságáról szeretne elmondani valamit. Amennyiben héber kifejezésről van szó, úgy kifejezés valószínűleg a שטן (*šwt*) gyökre vezethető vissza, amely a Zsolt 40,5-ben is előfordul elő, és azt jelenti, hogy „odafordulni valakihez”.⁷ Azonban sokkal célszerűbb ennél a pontnál az arámi nyelvhez fordulni, amely szerint a שטן (*šwt*) kifejezés, amely azt jelentheti, hogy hűtlen, hitetlen,⁸ olyasvalakit jelöl, aki nem hisz és mindent megkérdőjelez: mint ahogy ez az Istennel való párbeszédében is kiderül. A Sátán alakjával és magával a szóval nem csupán itt találkozunk, hanem Zakariás könyvében is (Zak 3,1), ahol szintén nyilvánvalóvá válik, hogy

4 Hasonló módon lásd Jónás könyvében a Ninivére vonatkozó részt, amely szerint Ninive Istennek nagy városa volt (Jón 3,3).

5 Markus Witte: *Das Buch Hiob*, i. m. 89–90. Talán a legjobban azt a nézetet tükrözi vissza ez a leírás, ahogy az akkori uralkodók éltek: mindegyik a saját háztartását is maga körül tartotta, esetleg innen származhat az, hogy az Isten leírásában a saját uralkodóképüket használták, akik így a háztartásával együtt mutat be a szerző ennél a pontnál is. Vö. David J. A. Clines: *Job 1–20*, i. m. 18.

6 Azonban ennél a pontnál meg kell jegyezni, hogy a görög nyelvű verzió ezt a kifejezést a δαίβολος szóval adja vissza, tehát a szó újszövetségi használata azt az érzést keltheti bennünk, hogy itt valóban az ördögről van szó, a pokol fejedelméről. Lásd art. δαίβολος, in Frederick William Danker (szerk.): *A Greek-English Lexikon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. University of Chicago Press, Chicago, 2011, 226–227.

7 art. שטן, in L. Koehler – W. Baumgartner – M. E. J. Richardson – J. J. Stamm (szerk.): *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*. Brill, Leiden, 2000, 1317.

8 art. שטן, in *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, i. m. 1312.

a Sátán személye nem az Isten ellensége, nem az ő ellenzője, hanem sokkal inkább olyan lény az Isten közelében, aki sok mindent megkérdőjelez.

A szövegből nem derül ki pontosan, hogy vajon Isten fiai közé sorolható-e a Sátán vagy sem. Vagyis a szöveg nem ad pontos választ arra, hogy az Isten fiai közé tartozott-e a Sátán, vagy pedig megjelentek az Isten fiai, és utánuk a Sátán. Ezzel kapcsolatban csak arra érdemes felhívni a figyelmet, hogy a Sátán neve előtt névelőt találunk, vagyis valamilyen okból nagyon fontos a szöveg szerzőjének, hogy itt arról a bizonyos sátánról van szó. Leginkább úgy tudjuk ezt értelmezni, hogy az Isten fiai között megjelent az a bizonyos valaki is, aki kételkedő volt, itt a határozott névelő leginkább a tulajdonságot akarja kiemelni,⁹ azaz egy konkrét tulajdonnév előtti névelőről van szó.

Az első furcsa kérdésként tehát azt vizsgáltuk, hogy Isten hogyan beszélhet egyáltalán a Sátánnal.¹⁰ Hogyan lehet azt elképzelni, hogy Isten és a Sátán egy rendszeres gyűlés során egymással társalognak? A beható vizsgálat nyomán azonban elég hamar kitűnik: ilyen kontextusban nem is annyira elképzelhetetlen, hogy Isten és az egyik alapvetően kritikus beállítottságú társalkodója¹¹ beszélgetnek.

Még egy furcsa kérdés felvetődhet bennünk: ha Isten mindennek az Ura, hogyan lehet az, hogy a világról szinte egyenlő partnerként beszélget másokkal, mint mondjuk itt a Sátánnal?¹² Ismét tudatosítanunk kell azonban magunkban, hogy elbeszélést olvasunk, s a prólógusban elbeszélte történet segítséget nyújthat ahhoz, hogy az elbeszélés érdekes módon haladjon előre, vagyis valamilyen történet kreálja azt az alapvető feszültséget, amely teológiai kérdésre keresett válasz megtalálásához vezethet.

Sok minden leszűrhető abból, ha megvizsgáljuk, miről szól az Isten és a Sátán közötti beszélgetés. Az Úr először a Sátán felől érdeklődik, megkérdezi, hogy merre járt. A Sátán válaszában kitér arra, hogy a földön bolyongott (שׁוּט – šwt). Érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy ebben a kifejezésben sokkal több rejlik egyszerű bolyongásnál, hiszen a szóalak nagyon közel áll magához a Sátánnak a titulushoz. Lehet, hogy a szerző leginkább ezzel a szójátékkal akarja érzékeltetni, hogy a Sátán a földön sátánkodott – vagyis kritikusan állt a dolgokhoz mindenfelé. A Sátán ezt a tevékenységét egy másik igével is kifejezi (וּמְהַלְכִּי – wmhthlk), ami leginkább arra utalhat, hogy céltalanul járta a földet: ment ide és oda.

Egy ilyen alapvető bevezetés lehetőséget adott Istennek arra, hogy a beszélgetést továbbvigye, és érdekes, hogy mivel folytatja a dialógust. Nem azt kéri számon a Sátánon, hogy miért ilyen, és miért ezzel foglalkozik, hanem elsődleges kapcsolódási pontja a földdel az igazi jó ember: Jób.

A beszélgetés további részében a Sátán egy dolgot kérdőjelez meg Jób tulajdonságai közül, méghozzá azt, hogy vajon ok nélkül vallásos-e. Ennél a pontnál a szöveg a חֲנֻן kifejezést használja, amely egyrésztől jelent-

9 Rüdiger Lux: *Hiob. Im Räderwerk des Bösen*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2012, 85.

10 Sőt, azt is látjuk, hogy milyen kizárólagos kapcsolatban van az Isten és a Sátán, hiszen az Isten Fiai közül az Úr csak és kizárólag a Sátánnal társalog, a többieket szóra se méltatja. Vö. Rüdiger Lux: *Hiob*, i. m. 86.

11 Sok esetben azzal a fordítással is találkozunk, hogy a Sátán nem kritikus ember, hanem egyenesen ellenség vagy ellenfél. Ebben az esetben felmerülne a kérdés, hogy pontosan kinek az ellensége. Kivel akar szembemenni: Istennel vagy Jóbbal? Vö. David J. A. Clines: *Job 1–20*, i. m. 20.

12 Roger Norman Whybray: *Job*. Phoenix Press, Sheffield, 1998, 29.

het egyfajta ingyenességet, de oknélküliséget is.¹³ A Sátán azt a kérdést fessegeti, hogy nem onnan van-e Jób vallásossága, hogy az Isten mindent megad neki.¹⁴ Úgy néz ki, hogy a Sátán sokkal helyesebbnek tartaná azt a vallásosságot, amelynek esetében az ember ingyenesen ragaszkodik Istenhez, és Isten ezért áldja meg őt.

Vagyis az Isten és a Sátán (a kritikus) egy fontos teológiai kérdéshez és problémához érkezik a beszélgetésben, amely minden ember életében felmerülhet: honnan van a vallásosság? Egyfajta reakció-e azokra a jókra, amelyeket az ember a saját életében megtapasztal Istentől, vagy pedig sokkal inkább ingyenes ragaszkodás az Istenhez? Ez pedig azt a kérdést is magával vonja, hogy a vallásosság csupán azért van-e, mert valamit kapott már az ember az Istentől, és még lehetnek elvárásai, vagy pedig érdeknélküli kapcsolat fűzi Urához.

Isten döntést hoz: belemegy a Sátán ajánlatába, és próbának veti alá Jóbót. Többféle módon lehet ezt a próbatételt értelmezni. Egyrésztől láthatjuk benne azt, hogy valóban kíváncsi arra, milyen alapokon nyugszik Jób vallásossága. Másrésztől azt is elképzelhetőnek tartjuk, hogy Isten teljes mértékben meg volt győződve Jób igaz voltáról, és csupán a Sátánnak akarta bebizonyítani, milyen ember Jób.¹⁵ Illetve szintén elképzelhető, hogy olyan fontos mondanivalója van ennek a próbatételnek, ami minden istenfélő ember életében jelentkezhethet, amennyiben ezeknek az embereknek át kell esniük egy olyan jellegű próbán, amely révén letisztul Istennel való kapcsolatuk motivációja. Ezt sugallja a Teremtés könyvének 22. fejezetében szereplő elbeszélés is, amelynek során Ábrahámot (az istenfélő embert: Ter 22,12) szintén hasonló próbának veti alá Isten.

Isten cselekvéséről annyit mondhatunk el ebben a részben, hogy beszélget a Sátánnal, aki állandóan megkérdőjelezi a dolgokat, és egy ilyen jellegű beszélgetésben fontos kérdéshez jutnak el: vajon az emberek vallásossága (és különösen Jóbé) milyen motivációkból ered.

Isten Jóbbal való kapcsolatát is meg kell vizsgálnunk. A könyv kezdete elsőként megadja a cselekmény helyszínét, majd csak ezután mutatja be az olvasónak a főhőst, Jóbót. Legelőször azt tudjuk meg róla, hogy nem izraelita, legalábbis nem Izrael földjén él a könyv bevezetője alapján. Nehéz megmondani, hogy ez miért olyan lényeges az elbeszélés szempontjából, talán az a legelfogadhatóbb, hogy mivel nem Izrael földjén zajlódik az elbeszélés, sőt nem is nagyon lehet sejteni, hol van Úc földje, így annak univerzális kihatása van: bárhol, bármikor történhet, bárki lehetne a történet főszereplője, vagyis a könyv egy általános emberi igazságot mutat be, amelyet mindenki átélhet.

Jób neve beszélő név, és talán úgy lehetne a legjobban lefordítani: „hol van az apa?”¹⁶ Jób neve sokkal inkább konkretizálja az egész elbeszélés lefolyását: leginkább a központi részt, amelyben Jób folyamatosan arra keresi a választ, hogy hol lehet az Isten, a Teremtő akkor, amikor a legjobban szenved.

13 art. 𐤒𐤓, in *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, i. m. 334.

14 Markus Witte: *Das Buch Hiob*, i. m. 92.

15 Ezzel kapcsolatban jegyezzük meg, hogy a könyv végén is fel kellett volna tűnnie a Sátánnak az epilógusban, akinek az Isten elmondja és bebizonyítja, hogy nem volt igaza. Ezzel azonban nem találkozunk.

16 Markus Witte: *Das Buch Hiob*, i. m. 85.

Isten és Jób

Ritka a bibliai könyvek esetében, hogy olyan részletes szeméyleírást kapunk valakiről, mint itt Jóbról. Ugyanis nem csupán a lakhelyét és nevének jelentését tudatja velünk a szerző, hanem legfontosabb belső tulajdonságait is megosztja (feddhetetlen, igaz, istenfélő, a rossztól tartózkodó), amelyekből kiindulva feltárul előttünk az ideális ember képe. Ezeket a jelzőket hivatott alátámasztani Jób minden egyes cselekedete, amivel a prológusban találkozunk. Sőt az egész történetben feltűnő, hogy úgy van bemutatva Jób alakja, mint a Sátán szöges ellentétje: valaki olyan, aki hisz és bíz, és az Istenhez akar közeledni, nem pedig meg akar kérdőjelezni mindent.

Érdekes megfigyelni, hogy Isten hogyan gondolkodik Jóbról, ugyanis a Jób 1,8-ban kibővíti azokat a jelzőket, amelyeket korábban megismertünk Jóbról: még két másik jellemző tulajdonságát is megtaláljuk, méghozzá azt, hogy az Úr szolgálja és hozzá fogható nincs az egész földön.

A rövid mennyei rész bemutatja, hogy Jób sorsa miként dől el, és felmerül a kérdés, hogy Isten miként engedheti meg azokat a borzalmakat, amelyek Jóbbal történnek az elkövetkezőkben. Az első tisztázandó kérdés az lenne, hogy ezek a borzalmak, amelyek Jóbbal történtek, valóban szoros összefüggésben vannak-e Istennel. Vagyis arra keressük a választ, hogy maga Isten-e az, aki közvetlenül kiprovokálja Jób megpróbáltatásait. A Jób 1,12 és 2,6 alapján egyértelművé válik, hogy Isten egy bizonyos távolságot vesz a történetektől, ugyanis a Sátán kezébe kerül Jób élete.

Talán a Jób 2,3-ra is ki kell térnünk röviden, különös tekintettel a *יחסינו בו בנה ועלבל ו* (wtsytyn bw lbl w hnm) kifejezésre. A kifejezésben a *טוס* (swt) ige dominál, amelynek alapvető jelentése „félrevezetni”, „valaki ellen lázítani”.¹⁷ Érdemes felhívni a figyelmet a nyelvi finomságokra: ez az ige is nagyon közel áll a Sátán nevéhez, vagyis nagyon hasonló szó. Úgy néz ki tehát, hogy a Sátán igazi jellemzőit és karakterisztikáját nemcsak a neve adja meg, hanem leginkább azok az igék is, amelyek hozzá köthetőek, mint például ez az ige, amellyel az Úr azt mondja ki, hogy a Sátán fellázította őt Jób ellen. A kifejezés másik igei alakja, amely infinitívusban található, a *עלב* (bl'), aminek jelentése talán a leginkább az lehet, hogy „tönkretenni”, „elnyelni”.¹⁸ Fontos megjegyezni, hogy ez az ige infinitívusban van, azaz nem derül ki egyértelműen, hogy ki végzi ezt az elnyelést vagy tönkretételt. Talán a szöveg így szeretne távolságot venni attól, hogy egyértelműen és kifejezetten Istenhez fűzze azokat a borzalmakat, amelyek Jóbbal megtörténtek.

Ebben az esetben pedig arra kell választ találnunk, hogy Isten miért engedi meg ezt a történést Jób életében. Ennél a pontnál feltétlenül meg kell állapítanunk, hogy irodalmi keretről van szó, amely szorosan szeretne kapcsolódni Jób könyvéhez. Vagyis az olvasó a mű legelején szembesül egy olyan egzisztenciális és fontos kérdéssel, amelyre szeretne választ kapni: hogyan engedi meg az Isten az ártatlan szenvedését? Miért nem lép közbe, amikor látja, hogy az igaz bajban van? Sőt Jób könyvének prológusa arra is felhívja a figyelmünket, hogy egyszer már sújtotta csapás Jóbot, aztán egy másik dialógussal találkozunk a mennyei szférában, amely a kérdést továbbviszi, és ekkor fokozódás következik az elbeszélésben: még súlyosabbak lesznek majd Jób kínjai. Emögött még mindig az a kérdés húzódik, hogyan engedheti meg ezt Isten. Miért nem volt neki elég egyetlen próbatétel?

¹⁷ art. *טוס*, in *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, i. m. 749.

¹⁸ art. *עלב*, in *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, i. m. 134–135.

Ez az a kérdés, amely az egész műnek megadja a lendületét, hiszen erre nem a prólógusban találunk választ, hanem sokkal inkább a mű központi, költői részében. Az irodalmi bevezető kiválóan teljesíti feladatát Jób könyvének prólógusában: az ember átérzi, hogy az egész könyv Isten cselekvéséről fog szólni, méghozzá az emberrel való kapcsolatáról: megpróbálja majd megtalálni a válaszokat azokra a súlyos és egzisztenciális kérdésekre, hogy az igaz embernek miért kell szenvednie, miért hagyja ezt Isten, és miért nem lép közbe?

Ám nemcsak ez a kérdés merül fel, hanem egy másik is, amely szorosan az elsőhöz kapcsolódik, méghozzá Jób imájában. Eddig azt láttuk, hogy az elbeszélés középpontjába Jób került, amikor megismerjük, hogy pontosan milyen tragédiák érik őt. De arról még nem informált minket a szerző, hogy mit gondol róluk Jób. Csak és kizárólag az ő imájában halljuk először a saját véleményét és hangját, azt, hogy ő maga miként összegzi a történeteket.¹⁹

Amikor Jób átéli egzisztenciális krízisét és rájön arra, hogy szinte mindenét elvesztette, akkor az egyik legszebb imát tudja elmondani (a Jób 1,21-ben), amely az emberről szól. Ez az ima tisztázni akarja az emberi egzisztencia igazi lényegét: az ember teljes csupaszságában fel tudja fedezni, hogy mindene, amije van, Istentől van. Ő adja, és ő veszi el az emberi élet elemeit. Igazán ez ad kulcsot az emberi léthez: az egész egzisztencia meghatározója maga Isten.²⁰ Talán ebben a jóbi imában fogalmazódik meg a legjobban, hogy az Isten cselekvése valahogyan mindent átfog, és pontosan ezért méltó dicséretre az Úr.

A tanulmány elején azt a kérdést tettük fel, hogy Isten hogyan cselekszik Jób könyvének prólógusában, és azt állapítottuk meg, hogy van benne valami furcsaság. Nem megszokott, hogy a Sátánnal beszél, és még kevésbé tűnik mindennapinak, hogy az Isten megengedi az igaz ember szenvedését.

Láthattuk, a Sátánnal kapcsolatban talán nem túl meglepő, hogy Isten beszélget vele, ugyanis a héber szöveg egyértelműen nem a pokol fejére utal, hanem egy kritikus alakra, aki a vallásosság egyik alapvető kérdését teszi fel: vajon az isteni javak tudják-e kiváltani az emberekben a vallásos ragaszkodást, vagy pedig van ebben a kapcsolatban valami ingyenesség és elvárásmentesség. Ez adja az isteni cselekvés alapját, ebből fakad, hogy Isten visszahúzódik, vagyis hagyja, hogy a dolgok tőle függetlenül történjenek. Ez pedig magával vonzza azt a nagy kérdést, hogy miért is nem avatkozik közbe az Jóbbal kapcsolatban. Erre Jób könyvének prólógusa nem adhatja meg a választ, hiszen csupán az a feladata, hogy érdeklődést keltsen az egész mű iránt. Az igazi válasz Jób könyvének központi részében, a költői énekekben, és leginkább Isten Jóbhoz intézett válaszában keresendő.

Jób prólógusában inkább arra kapjuk meg a választ, hogy kicsoda az ember. Bár az egész mű azt feszegeti, hogy Isten miként viszonyul az emberhez, és Isten furcsa dolgaira akarja helyezni a hangsúlyt, mégis már a prólógus legelején meg tudjuk állapítani, hogy noha talán nem tudjuk teljesen megismerni Istent, az embert sikerül megértenünk: az egész emberi lét lényege az, hogy Istenhez kapcsolódik és kötődik. Az ember lényegét maga Isten határozza meg.

Összegzés

¹⁹ David J. A. Clines: *Job 1–20*, i. m. 33–34.

²⁰ Markus Witte: *Das Buch Hiob*, i. m. 95.

Géczy János

NAGYPÉNTÉK

Tudja, hogy átkerül a szőnyegterv
a kárpitszővők gondos ujjain
a textilre, a gyapjúfonalak
révén gazdagabb színárnyalatokkal
látva el Jézus meztelen testét,
a tanítványok köpenyeit, és
arany csúcsfénytől hangsúlyozódnak,
úgy azt is tudja, a szemhez, ha az
kobaltkék, kobalt kell, festékekkel
vagy eljárásokkal utánozni
lehetetlen. Azonban az arcon
és a sebeken a ragyogást
a fehérnek maradt foltok keltik.

TÖRTÉNET, ÁLLÓKÉPEN*Sokszorosítás*

Egyszerre történik ugyanabban
a térben, s ezért az igeidők
együtt maradnak. Meghajol sorsa
előtt a minden részletben egymást
átfedő freskók sokasága,
velük a festő, tulajdonosa
a festménynek s a bondel képkeret
készítője. Jön a fájdalom,
kezd hinni Istenben, holott régi
nyomatot bámul az ágya mellett,
amelyet egyetlen nézőpontból
láthat. Salomé csipkeruhában.
Balján, egészen képszelre tolva,
a levágott fej, ahogyan tálcán
megkapja a jutalmát. Ugyancsak
oldalra vetve, a jobbán, mikor
azt bemutatják a fejedelemnek.
És tudja, ha így csoportosulnak
a figurák a nagyjelenetben,

az asztal vagy az eléjük terület
tér másik oldala üres marad
a kamerát vagy a tollat vagy az
ecsetet tartó alak számára.

**GIOTTO:
HÁROMKIRÁLYOK IMÁDÁSA.
1305–6**

Melyik szín szükséges ahhoz, hogy
a jászol jászol legyen, a szék szék,
érezkelhető maradjon teljes
homályban, amikor besurran

az esthajnalcsillag, est s árnyék,
amelyet vet, az tiszta és éles?
Mily jelző ecsetvonása illő
a jószághoz, hogy száját tátva

nézhesse, míg világ a világ,
a kisedet és az első mágust
az istálló földjén letérdelve?
Mindent áthat a belső ragyogás,

a sötétet, a tárgyakat és
a púpos tevét. Bizonyítéka,
hogy annak lényéből ömlik elő,
aki mindenhol jelen van.

Ki az elégedetlenségét
a kétdimenziós léttel, amely
úgy stilizálja őt, mint azt, aki
nézi a képet, nem titkolja.

„AZ IGÉRT VÉG” LEAR KIRÁLYKETTŐS TÜKRÉBEN

Gellért Marcell

1956-ban született
Budapesten.

Irodalomtörténész,
főiskolai docens, az
ELTE BTK Anglisztika
Tanszék oktatója.

„Volt egyszer egy öreg király, s annak három szép leánya...” Ki ne ismerne ezt a szívhez szóló mesét az igaz szeretetről? Magyar változata A só címmel Benedek Elek *A magyar mese és mondavilág* című népmese-gyűjteményében szerepel; a magyar olvasók többsége ezt a változatot ismeri, de a történet az európai népek mese- és mondavilágának közkinccse, számos országban, számos nyelven, számos feldolgozása létezik, melyek közül talán a legelterjedtebb a Grimm testvérek *A sóhercegnő* címen ismert meséje.

Shakespeare Angliájában az első feldolgozása egy 12. században élt katolikus pap, tudós krónikás, Geoffrey of Monmouth latin nyelven íródott *Historia Regum Britanniae* című nagyszabású történeti munkájában szerepel. A történet későbbi, Shakespeare kora előtt keletkezett közel félszáz különböző feldolgozása – melyekre a színhagyomány útján terjedő népmesei változatok is hatottak – többnyire szintén erre a forrásra vezethető vissza. Shakespeare a *Lear király* írásakor számos más forrás mellett ennek a történetnek egy korabeli feldolgozásából, Raphael Holinshed 1577-ben megjelent *Chronicles of England, Scotland and Ireland* (*Holinshed Krónikái*) című munkájából merített.¹

A *Lear király* az egyetlen Shakespeare-tragédia, amelynek nincs semmiféle visszanyomozható történeti alapja; nem köthető egyetlen történetileg dokumentált és azonosítható korhoz sem; kizárólag a mese- és mondavilág kínálta anyagra hagyatkozik. Lear király a Kr. e. 8. században „élt” brit uralkodóhoz, Artúr királyhoz és a görög tragédiák hőseihez hasonlóan mitikus alak, akinek tragikus történetével Shakespeare a mítoszok világát eleveníti meg részben ókori, részben középkori köntösben a Jakab-kori nyilvános színházainak közönsége számára. Ennek a sajátosságának is köszönhető, hogy a *Lear király* megkülönböztetett helyet foglal el a Shakespeare-tragédiák sorában. A *Hamlet* mellett szerzője legtöbbet játszott tragédiája, számos filmes adaptációja, a kritikai irodalom hasonlíthatatlan bősége, a fordítások nagy száma – 14 magyar fordítása ismert! – egyaránt erről tanúskodik. Ebben a több tekintetben is rendhagyó, monumentális műben Shakespeare látványosan túllép a műfajt meghatározó klasszikus dramaturgiai hagyomány rögzítette kereteken. Legszenvedelmesebb ilyen sajátossága a két szálon futó, fúgaszerűen komponált cselekmény: Lear király és Gloster párhuzamokban és visszhangokban gazdag, egymást egyszerre tükröző és kiegészítő története. Ez a dramaturgiai megoldás a komédiák, elsősorban a cselekményre építő helyzetkomédiák² sajátja, Shakespeare egyedül ebben a tragédiájában él vele. Shakespeare Gloster történetét egy másik forrásból, Sidney 1593-ban megjelent *Árkádia* című pásztorregényéből merítette,³ élve a két történetben található párhuzamok kínálta lehetőségekkel.

1 A *Holinshed krónikái* eredeti példányának helyreállított változata 2019. november 30-án került a The British Library tulajdonába.

2 Lásd például Shakespeare *Tévedések vígjátéka*, *Szentivánéji álom*, *Vízkereszt vagy amit akartok*.

3 *The Old Arcadia*. In Albert Feuillerat (szerk.): *The Complete Works of Sir Philip Sidney*, 4. kötet (1926).

A megkettőzött cselekmény azonban nem csupán a nyomatékositás eszköze. Amellett, hogy általános érvnyűvé teszi a Lear és Gloster sorsát bemutató ikertörténetet, hiánypótló szerepe is van. Shakespeare ezzel a kompozíciós megoldással ellensúlyozza a hagyományos értelemben vett tragikai vétség hiányát, ami nélkül nincs tragédia. Learnek egyik cselekményformáló tette sem meríti ki a tragikai vétség fogalmát: sem lemondása, sem országa felosztása, sem Cordelia száműzése nem jóvátehető, visszafordíthatatlan cselekedet. Ezt bizonyítják az 5. felvonás történései: Lear és Cordelia egymásra talál, a polgárháború kettészakította országrészek Goneril, Regan és Edmund halálával újra egyesülnek, és Lear akár vissza is vehetné a hatalmat, ahogy a történet korábbi változataiban tette, ha Shakespeare nem dönt úgy, hogy a hatásos tragikus végkifejlet érdekében Learrel együtt Cordeliát is feláldozza. Ugyanezt bizonyítja a darab utóélete is. 1681-ben, 75 évvel a *Lear király* keletkezését követően Nahum Tate adaptációja vette át *The History of King Lear* címmel Shakespeare darabjának helyét az angol színpadokon, és 1838-ig ezt az alaposan átdolgozott melodramatikus tragikomédiát játszották. Tate viszont a mese középkori változatához, és a tragikomikus hagyományhoz hűen happy enddel zárja a darabot: Lear visszakapja a trónját, Cordelia hozzámegy Edgarhoz, akinek zárszavával Lear királyságában a gonosz erők bukásával „az igazság és az erény győzedelmeskedik”.⁴

Shakespeare darabjában Lear két vétséget követ el, az egyiket uralkodóként a politikai szférában, a másikat apaként a magánszférában. Az elsőt akkor, amikor lemondva a trónról, eredeti szándéka szerint három, majd Cordelia kitagadását követően két részre osztja birodalmát, és kiszolgáltatja az uralma alatt egységes országot az elkerülhetetlen polgárháborúnak, a másodikat pedig akkor, amikor józan ítélőképességét elvesztve sértett hiúságában és féktelen gőgjében kitagadja Cordeliát, legkedvesebb lányát, akinek „szelíd dajkálata” (1.1)⁵ remélte bízni végső napjait. Az igaz szeretet megtagadásával önmagát fosztja meg a remélt jövőtől, kiszolgáltatva magát két idősebb lányának, akik élnek a minden igaz érzést nélkülöző szeretetvallomásukért cserébe kapott hatalommal. Maradék királyi és emberi méltóságától is megfosztva apjukat, kitagadják, hogy koldusbotra jutva, elvesztett országában száműzöttként kelljen szembenéznie maga kovácsolta balsorsával.

Vétkeik számba véve szemére vethetjük, hogy a hatalom táplálta gőgtől elvakultan végzetesen félreismeri saját helyzetét és lehetőségeit, amikor azzal áztatja magát, hogy lemondását követően is király maradhat, hogy a pusztá nevével, istenkirályként tovább birtokolhatja a földi intézmények fölötti legfelsőbb hatalmat. „...Mi csak a királyi / Címet tartjuk meg s járulékait. / Jövedelmek, uralkodás s a végrehajtó / Hatalom legyen tietek, kedves fiaim! / Minek jeléül, ím, e koronán / Osztozzatok” (1.1). Ez már maga a gőg (*hubrisz*) táplálta bűn (*hamartia*), mind a szó görög tragikus, mind keresztény, teológiai értelmében. A *Lear király* azonban nem bosz-

4 A darab 1681-es első kiadásában Edgar ezzel a mondattal zárja a darabot: „Thy bright Example shall convince the World / Whatever Storms of Fortune are decreed / That Truth and Vertue shall at last succeed.”

5 A darabról vett minden szövegrészletet Shakespeare összes drámáinak 1988-as kiadásából idézem: *Shakespeare összes drámái*. Európa, Budapest, 1988.

szúdráma, nem a görög tragédiák mintáját követi. Két idősebb lányának alighanem igaza van, amikor Cordelia és Kent száműzését követően, a jövőt latolgatva magyarázatot keresnek apjuk különös viselkedésére, minden korábbi várakozással ellentétes döntésére:

- GONERIL Láthatod, agg kora tele van változékonysággal; efelől nem csekély tapasztalást vehettünk éppen most. Nővérünket mindig legjobban szerette, s mely nyomorú ok miatt taszította most el magától. Ez mégis igen feltűnő.
- REGAN Korának gyöngesége. Egyébiránt ő magát is örökké csak fölületesen ismerte (1.1).

Kent is hasonlóképpen vélekedik, amikor megpróbálja felnyitni gazdája szemét: „...Kent legyen goromba, / Ha Lear őrzöng. Vén ember, mit cselekszel? ...Hol dőre lett a fölség, / Ott a becsület nyíltsággal tartozik. / Vond vissza végzésed, hozd helyre tüstént / Legjobb belátásod szerint ez undok / Elhirtelenkedést” (1.1).

Lear valóban nem ismeri, azazhogy végzetesen félreismeri önmagát és helyzetét, de van mentsége: nyolcvan éves! Egy aggastyánon pedig, még ha király is, hogyan kérhetnék számon a tisztánlátást, a józan ítélőképességet, a következetességet? Különösen egy olyan ember esetében, akinek önmagára nem lehetett gondja, hiszen királyként egész hosszú élete során egy rá kiosztott szerepet, a teljhatalmú uralkodó szerepét kellett játszania. És hogy jól játszotta, azt leghűbb alattvalója, őt atyjaként szerető szolgálja, kegyelt pártfogoltja, maga Kent tanúsítja, aki Lear méltóságában látja legfőbb uralkodói erényét. Száműzését követően a méltatlan megaláztatást is zokszó nélkül tűrő szeretettől vezérelve álnéven, álruhában tér vissza urához, hogy tovább szolgálhassa.

- LEAR Ismersz engem, fickó?
- KENT Nem, sir, de van valami magad-tartásában, mit uramnak szeretnék nevezni.
- LEAR Mi az?
- KENT Méltóság (1.4).

Az angol eredetiben szereplő szó (*Authority*) ennél gazdagabb jelentést tartalommal bír: „hatalom”, „meghatalmazás”, „tekintély”, „hozzáértés”. Ha hihetünk Kentnek, akinél tisztábban senki nem látja ura hibáját és száműzött lánya igazát, akkor Lear jó király volt, olyan uralkodó, aki kiérdemelte alattvalói szeretetét és tiszteletét. De kiérdemelte Shakespeare talán legszerethetőbb, már-már angyali tisztaságú teremtményének, Cordeliának a szeretetét is, amelynek bűvkörében reményei szerint meglelte volna élete alkonyán a remélt boldogságot.

„Leginkább / Szerettem őt, s szelíd dajkálataira / Reméltem bízni végső napjaim” (1.1). Lear viselkedésére nincs racionális magyarázat, ahogy nincs Cordelia szeretetére és idősebb nővérei gyűlöletére sem.

Lear súlyosabb vétke a szeretet elutasítása. Önmaga ellen vétkezik, amikor megtagadja éppen azoknak a szeretetét, akik a legjobban szeretik. A szeretetet teszi meg legfőbb hatalommá, amikor annak mértékére osztja

fel országát és szabja ki örökül hagyott tartományai határait: „Mondjuk hát, melyitek / Szeret leginkább, hogy legfőbb kegyünket / Érdem szerint adhassuk” (1.1), és éppen azokat taszítja el magától, akiknek a szeretete nem ismer sem mértéket, sem határokat, akiknek a szeretete „hosszútűró, nem irigykedik, nem cselekszik álnokul, nem keresi csak a maga hasznát, nem gondol gonoszt, nem örül a hamisságnak, de örül az igazságnak, mindeneket hiszen, reményl és eltűr, és soha el nem fogy”. Shakespeare éppen e két elutasított, megtagadott, száműzött szereplőnek az alakjában eleveníti meg a mindenek felett álló szeretet Pál 2. Korinthusi levelében megrajzolt mozaikképét. Lear a szeretet mint legfőbb kormányzó hatalom megtagadásával enged utat a gyűlöletnek, az önzésnek, az irigységnek, a hatalomváagnak, a kegyetlenségnek – mindannak, aminek gátat vehetne. Cordelia és Kent száműzésével szabadítja rá országára a tagadás szellemét, a Goneril, Regan, Cornwall, Edmund és Oszvald alakjában megtestesült gonosz erők pusztító hatalmát.

A Gloster család felbomlását bemutató mellékcselekményben a tragikai vétség nyilvánvalóbb, bár maga a sorsformáló tett nem része a cselekménynek, hiszen Gloster grófja majd húsz évvel korábban követte el. A házasságtörés a keresztény erkölcsi kód szerint főbenjáró bűn, amit a Tízparancsolat is tilt. Shakespeare e tett gyümölcséből, Gloster törvénytelen fiából formálja meg a nemezis alakját, rá osztja a bosszúálló igazságszolgáltatás főszerepét. Edmund alakja egy személyben testesíti meg azokat a sorsformáló erőket, amelyek először saját családjá, majd a két cselekményszál találkozását követően a darab második felében a királyi család tagjainak a bukását okozza. Ő a legaktívabb cselekvő szereplő, aki vitalitásával, féktelen ambícióival és olthatatlan bosszúvágyával megpecsételi mindkét család sorsát. Edmund nélkül nem lenne tragédia, sem Lear, sem Gloster története nem érne tragikus véget. Sok kritikus a semmilyen erkölcsi gátat nem ismerő, hataloméhes machiavellista gazemberek prototípusát, a középkori moralitások „bűn” figurájának reneszánsz megfelelőjét látja benne.⁶ Edmund azonban sokkal több ennél: a Shakespeare-tragédiák lélektani hitelességgel megformált gazembereihez, Claudiushoz, Jágóhoz hasonlóan őt sem lehet tipizálni. Hús-vér ember, vérbeli opportunistá, aki minden lehetőséget kihasznál, hogy előre, feljebb jusson. És ehhez tetszetős ideológiája is van. Okos gazember, aki első megnyilatkozásával, a *III. Richárd* Glosteréhez (véletlen párhuzam lenne?) hasonló, meggyőző érveléssel kis híján a maga oldalára állítja a gyanútlan nézőt, aki csak akkor döbben rá, kivel áll szemben, amikor felfedi aljas tervét bátyja és apja ellen:

„Hiszékeny apa és nemes testvér, kinek
Lelkéhez úgy nem fér mást bántani,
Hogy ilyesmiről még csak sejtelve sincs!
S így dőre jámborságát cseleim
Könnyen megnyergelik. Most a dologra!
Kell lenni birtokomnak, és ha nem
Születés, úgy ész után. Mind jó nekem,
Akármint jó, ha én élvezhetem” (1.3).

⁶ Lásd például G. Wilson Knight: *The Wheel of Fire*. Routledge. London and New York, 2002.

Edmund legközelebbi lelki rokonához, Richárdhoz hasonlóan hátrányos helyzetével, törvénytelen voltával magyarázza és igazolja tetteit. Elsőszülött, törvényes ágyban fogant bátyján akar elégtételt venni apja bűnéért, mely állítása szerint a fattyúk sorsára kárhoztatta. Hogy mennyire mondvasínált ez az érvelés, kiderül az első felvonás első jelenetéből, amelyben apja a következő szavakkal mutatja be a király első emberének, Kent grófjának: „Egyébiránt, sir, nekem törvényes fiam is van, valami egy évvel idősebb ennél; de mindamellet nem kedvesb előttem...” Ezzel maga is tisztában van, hiszen bemutatkozó monológjában elismeri, hogy atyja nem tesz különbséget közte és törvényes bátyja, Edgar között: „...Atyáknak / A fattyú Edmund szintoly kedvese, / Mint a törvényes” (1.2). De Edmundot nemcsak a családjában nem éri hátrányos megkülönböztetés. Semmilyen hátrányt nem szenved a származása miatt, mi több, az egész darabban egyetlen alkalommal sem utal senki fattyú voltára.

A darab tehát nem szolgál hiteles lélektani magyarázattal a viselkedésére, így a természetben kell keresnünk az okot: azért ilyen, mert ilyennek született. Ezt maga is megfogalmazza első monológjában: „Természet, istenem vagy: hódolok / Törvényednek...” (1.2). Hogy Edmund ilyené lett, ebben akár a sors kezét is láthatjuk, ha „isteni unszolás”, „planétai befolyások” híján magában az emberben, az emberi természetben és annak egyénenként eltérő változataiban, azaz magában a drámai karakterben keressük a sorsformáló erők eredetét. Ha Lear, aki esküiben, átkaiban, indulatkitöréseiben előszeretettel idézi természetvallásának főisteneit, Jupitert és Apollót, járt volna a delphoi jósdában, minden bizonnyal ismerné a híres felíratot, amely, útbaigazítaná, hol keresse a magyarázatot lányai viselkedésére: „Ember, ismerd meg önmagad, és tudni fogod a sorsodat. Mert a sorsod te vagy!”

Edmund azonban, jóllehet ő a cselekmény fő mozgatórugója, csupán a „jók” ellenpólusaként és sorsuk formálásának eszközeként jut fontos szerephez. Gloster tragikus történetében ő az igazságszolgáltatás, a méltó büntetés végrehajtásának eszköze. Ezt Edgar – mintegy a zárolsó részeként – ki is mondja a darab zárójelenetében: „Az ég igazságos, mert kéjeinkből / Csinál bennünket ostorozni eszközt: / A bűnös és setét hely, hol fogantál, szemeibe került” (5.3).

Gloster Edmund nemzésével követte el azt a vétkes tettet, amiért a darabban bűnhődnie kell. Javára írható ugyan, hogy vállalta tette következményét, és felnevelte törvénytelen fiát, de a szeretettel húsz éven át adós maradt. Ugyancsak a bevezető jelenetből tudjuk meg, hogy Edmund hosszú ideje távol él apjától, eldugva a világ és az udvar szeme elől, és apja szándékai szerint a jövőben is ez a sors vár rá: „Külföldön volt vagy kilenc évig, s ismét menni kell” (1.1). Gloster nemhogy nem bánta meg tettét, de érzéketlenségében, lelki vakságában még kérkedik is vele Kentnek, ráadásul fia füle hallatára: „...ez a gazkölyök egy kissé mohón jött a világba, mielőtt hitták volna. De anyja szép volt, jó mulatság volt összecsapnunk a gyermeket, s a kurafit végre is el kell fogadnom” (1.1). Akit így megaláznak, akinek a méltóságérzetét ilyen gátlástalan cinizmussal semmibe veszik, attól ne várjunk megértést, gyermeki hálát, szeretetet. Beszédesen tanúskodnak ezek

7 A jóslat teljes szövegét lásd H. W. Parke – D. E. W. Wormell: *Delphoi jóslatok*. (Ford. Steiger Kornél.) Holnap, Budapest, 1992.

a szavak Gloster érzelmi intelligenciájáról, annak a szeretetnek a hiányáról, amely talán fattyú fiát is, természetellenére, jobb útra téríthette volna.

Glosternek nem csupán egykori kisiklásáért, de lelki vakságáért, szeretetlenségéért is bűnhődnie kell. Ezért kell végigjárnia, Learhez hasonlóan, a megaláztatás, a testi és lelki szenvedés kálváriáját, hogy mások részvéte, embersége, önfeláldozó szeretete nyissa fel a szemét arra, amit csak a szívével lát az ember. A tragikus világ „kizökkent” idejében azonban a szebb jövőt ígérő jóvátétel, a belátás, a megértés, a megbocsátás mindig későn érkezik. Gloster már nem élvezheti megtérése gyümölcseit, stílszerűen a szíve viszi el. Ezt Edgar beszámolójából tudjuk meg, amikor az utolsó jelenetben elmondja Alban hercegnek kálváriájuk történetét: „...Áldását kértem, elmondván neki / Kezdetről végig bujdoklásomat. / De fáradt szíve – az összeütközést / Megbírní gyenge – két vég szenvedély, / Öröm s bú közt mosolygva megszakadt” (5.3). A két cselekmény főhőseinek párhuzamos sorsából bontakozik ki a darab tényleges cselekménye, Lear és Gloster szenvedéstörténete, az a keresztény allúziókban gazdag pogány passió, amely konkrét utalások nélkül is felidézi a műfajalapító görög mitikus hősök, Prométeusz, Oidipusz, Philoktetész tragédiáit, csakúgy, mint a középkori keresztény dráma passiójátékainak Krisztusát. Learnek, Glosterhez hasonlóan, saját vakságának, balítéletének, meggondolatlan döntéseinek áldozataként kell végigjárnia azt az utat, amely sorozatos megaláztatások, mérhetetlen szenvedések stációján át vezet a megtisztulás, a megigazulás felé, hogy lélekben újjászületve, immár szeretetre képes érző szívvel visszataláljon a szereteteihez.

A *Lear király* nemcsak rendhagyó cselekményével, témagazdagságával, lélektani hitelességgel megformált karaktereinek sokaságával, de szokatlanul tágas életterével is kiemelkedik a Shakespeare-tragédiák közül. Ezeknek a kompozíciós alkotóelemeknek az együttese egy önmagában is teljes mikrokozmoszt alkot, amit a szakirodalom „Lear-világként” emleget.⁸ A Lear-világ életterét a többi tragédiától eltérően nem az egyes jelenetek helyszínei képezik, hanem a szereplők mozgástere. A dráma jeleneteinek többsége nyílt térben játszódik, melynek koordinátáit a szereplők mozgása rajzolja meg. Ez a határtalan tér biztosítja a fizikai mozgás, helyváltoztatás és a belső, lelki és szellemi átalakulás összhangját. Ebben a térben rajzolódni ki Lear, Gloster és Edgar zarándokútjának stációi. A kettős cselekmény minden fontosabb mozzanata térviszonylatokhoz kötődik (jelenlét – távollét, közelség – távolság, elválás – találkozás, közeledés – távolodás), térbeli kapcsolatok függvénye. Lear lemondásakor első lépésben három, majd Cordelia kitagadását követően két, térben pontosan megrajzolt részre osztja az országát, ezzel nyitva utat a végzetes testvérviszálynak. Cordelia, száműzetését követően elhagyja az országot, majd értesülve apja mostoha sorsáról és az országot fenyegető polgárháborúról visszatér, hogy a frank sereg segítségével visszaállítsa a rendet Britanniában, és jóvátegyje mindazt, amit a nővérei elrontottak. Lear, lemondását követően elhagyja addigi otthonát, a királyi palotát, és kiszolgáltatva magát két idősebb lányának, hajléktalanná válik saját or-

⁸ Lásd például John Reibetanz: *The Lear World: A study of King Lear in its dramatic context.* University of Toronto Press, Toronto, 1977.

szágában. Kent, száműzését követően áruhában csatlakozik urához, hogy a Bolonddal karöltve gyámolítsa embertelen megpróbáltatásokkal terhes zarándokútján. Gloster grófjának kiteszítottként kell nekivágnia a király sorsát másoló kálváriájának. Edgar, öccse ármánykodásának köszönhetően, Kenthez hasonlóan áruhában kényszerül bujdokolni üldözői elől. Apja megvakítását követően, immár mindenéből kismimmizve, Szegény Tamásként szegődik apja mellé, hogy megóvja ellenségeitől és saját magától, amikor végső kétségbeesésében a halálban keresne menedéket. A politikai és magánéleti konfliktusok szította viszály a korábban szövetséges idősebb nővéreket is egymás ellen fordítja, és a tragikus igazságszolgáltatás jegyében embertelen tetteikért elnyerik méltó büntetésüket: Regannel nővére mérge végez, Goneril pedig önkezével vet véget az életének.

Az irigység, féltékenység, önzés, gyűlölködés, bosszúvágy, kegyetlenség zűrzavarából egy dantei víziókat idéző kaotikus világ képe bontakozik ki a cselekmény során, melyben hét szereplőnek kell a bűneiért felelnie. Nem véletlen, hogy az emberi színjáték helyszínét képező Lear-világban időről-időre felbukkannak a végítéletre utaló szövegek, a poklot idéző képek, hasonlatok. Gloster már a darab elején, Cordelia és Kent száműzését követően, számba veszi a világon eluralkodó káosz szimptomáit, és a végítéletet vízionálja: „Ezek az utóbbi nap- s holdfogyatkozások nem jót jelentenek nekünk... a természetet magát is ostorozzák a bekövetkező események: a szeretet meghűl, a barátság meghasonlik, testvérek összecsapnak, a városokban zendülés, viszály a falukon, palotákban árulás, s a viszony felbomlik apa s fiú között... A király kivetkezik természeti hajlamából, s az apa feltámad gyermeke ellen.... fondorság, csel árulás, romboló zavargás kísérnek nyakra-főre sírunkba” (1.2).

A harmadik felvonás nyitójelenetében, a lélekben meghasonlott Lear, „csatában a bős elemmel” az utolsó ítélet pusztító képeivel idézi a vihart:

„Fújj, szél, szakadj meg, fújj, dühöngj! Vihar
 Felhő, omoljatok le, míg a tornyot
 S a szélvitorlát elsüllyesztitek!
 Ti gondolatnál gyorsabb kéntüzek,
 Kengyelfutói a tölgyhasogató
 Mennykőnek, hamvassátok el Ez ősz fejet! Világot rengető
 Villám, döngesd laposra e kemény,
 Kerek világot! Rombold el a
 Természet műhelyét s egyszerre fojts meg
 Minden csirát, miből a háládatlan
 Ember keletkezik!” (3.1).

A dráma talán legmegindítóbb jelenetében, a 4. felvonás 6. színében Lear a téboly határán, már a poklot vízionálja: „...Csak övig / Bírják az istenek; mi azon alúl van, / Az mind az ördögé: ott a pokol, / Ott a sötétség, ott a kéngödör, / Mely forr és ég, ott bűz van és enyészet.” Gloster nem késik a válasszal. Szem nélkül is látva, ahogy maga mondja, „érezve” ura siralmas állapotát, levonja az elkerülhetetlen következtetést: „Ó, természetnek roncsolt műve! A nagy / Világ is így kopik majd semmivé” (4.6).

De nemcsak a szenvedésre ítélt áldozatok vízionálják a végítéletet a káoszba taszított Lear-világban. Alban, értesülve felesége embertelen tetéről, ugyanilyen sötétén látja a jövőt: „Ha isteneknek látható keze / Nem

sújt le rögtön, megtorolni e rút / Bántalmakat, még eljön az idő, / Hogy az emberiség, a tenger szörnyeként, / Egymást emészti fel” (4.2). Hogy teljes legyen a kép, a darab zárójelenetében, Cordelia halálát követően, három szereplő vonja le, immár a „jók” táborából, a lesújtó következtetést.

KENT Ez az ígért vég tehát?
 EDGAR A végítélet?
 ALBAN Roskadj össze, szűnj meg! (5.3)

Shakespeare drámája a Lear-történet kétségtelenül legsötétebb, legfájdalmasabb, legtragikusabb feldolgozása. Ha keresztény allegoriaként olvassuk a darabot, a tízparancsolat tilalmainak megszegését is a szereplők szemére vethetjük. Learen, Gonerilen, Reganen, Edmundon, Cornwallon egyaránt számon kérhetünk egy-egy parancsolatot. A Lear-világ, amelyben ilyen mértékben elhatalmasodott a bűn, valóban megérett az utolsó ítéletre, de a kettős szenvedéstörténet nem egy állapotról, hanem egy folyamatról szól. A megtisztulás, megigazulás, a lelki újjászületés folyamatáról, amelynek során Lear és Gloster a szeretetből, alázatból, hűségből példát mutató társaik önfeláldozó szolgálatával visszatálnak eltaszított szeretteikhez. A szeretet hatalmát mi sem tanúsítja meggyőzőbben, mint a legaljasabb szereplő, Edmund megtérése a végzetes párbajt követő haláltusájában. Goneril és Regan halálhírét hallva a következő szavakkal búcsúzik az élettől:

EDMUND Edmund mégis szeretve volt. Egyik
 Érttem megmérgezé a másikat,
 Aztán megölte önmagát.
 ALBAN Valóban –
 Földjétek el arcaikat.
 EDMUND Halállal küszködöm.
 Természetem dacára némi jót
 Kívánok tenni. Tüstént küldjétek,
 De gyorsan, a kastélyba; mert parancsom
 Lear és Cordelia életére szól.
 Ó, küldjétek, míg nem késő.

Ha Shakespeare egy regényes színműben írja meg Lear király történetét, Edmund üzenete időben eljut a kastélyba, Cordelia életben marad, és apjának a szíve sem szakad meg fájdalmában. A tragikus végkifejlet azonban megköveteli a legnagyobb áldozatot, hogy a néző a kataraktikus élmény hatására, léleklében megtisztulva, egy szebb és jobb világba vetett hittel gazdagodva gyászolhassa a halottakat.

ALBAN Jelenleg fő ügyünk
 az általános fájdalom.
 [...]
 Nehéz idő sújt: itt engedni kell,
 És mondanunk, mi fáj, nem ami illik.

ALKONYNAPLÓ

(*Tévút*) Megint nőt akarsz, másikat, gyógyírt a vereségre? Tévé, a régi, a rutin. Maradj magadnál, Istennel, aki benned van!

(*Elszólás*) Reggel felébredek, és azon kapom magam, hogy méltatlankodva ezt mondom: *még egy nap!* Persze, lehet, hogy csak fél, negyed, egy óra, vagy annyi sem. Mindegy, nem várok tőle semmit.

(*Ösztökélés*) Még mindig J. árulásával foglalkozol. Ez uralja elmédet, szívedet. Ideje lenne, ha nem is elfelejteni, de másra is gondolni. Volna még mire.

(*Fészkek*) J. invitál, hogy tekintsem meg az új lakását, a fészket, amelyet nem nekünk készített, amelyben mással él majd. Ellenállok.

(*A vétőjog vége*) Már javában írtam a naplót, mikor J. visszatért hozzám. Attól kezdve sok új bejegyzést megmutattam neki. Megígértem, hogy mielőtt megjelenik könyvalakban, átolvashatja az egészet, és ha valamelyik rólunk szólóval nem ért egyet, azt kihagyom. Most már erről szó sem lehet. A vétőjogát eljátszotta.

(*A szálakról*) Ahelyett, hogy végleg elvagnám őket, újabbakat fonva kötözöm magam J.-hez. Furcsa szerepre vállalkoztam. Vigasztalom, lelki támaszt nyújtok neki. Fennáll a lehetősége, hogy az anyjával végez a betegség, amellyel kórházba került, és ezzel nem tud megbékélni. Helytelenül járok el. Elég lenne, ha együttérzést nyilvánítanék, és visszafognám magam. Esetleg kimértséget is színlelnék, és érdekemet szem előtt tartva nem mélyíteném, tartósítanám a válságot, amelybe juttatott.

(*A köszönés elmaradása*) Rettegve gondolok arra, hogy J. egy reggel a viberen nem kíván jó reggelt. Volt már rá példa, de azt csak szankciónak szánta, amiért valamiben nem értettem vele egyet. Én kívántam neki, de nem viszonzza. Újra bepötyögtetem a magamét, és megint nem reagál. Megkérdezem, ébren van-e már egyáltalán. Megint nem jön válasz. Akkor meg azt, hogy netán baja esett, történt valami rossz. Erre sem jelenik meg semmi a képernyőn. Akkortól tudom, mi van. Minden rendben, ébren, még az ágyban, de olyan körülmény állt elő, hogy mellőzi a szokásos rutint. Nincs egyedül. Egy alvó férfi fekszik mellette. Nem hazudott, mikor többször tagadta, hogy van valakije. Nem szerelmes belé, alkalmi ismerős, és csak azért feküdt le vele, hogy a hormonainak engedelmessé kielégítse nemi szükségletét. Nem csalódott, azt kapta, amit várt, és elégedetten lustálkodik mellette. Hirtelen eszébe jut, hogy kávé. Óvatosan felkel, a konyhába siet és főz. Hálából éjszakai vendégnek is, bár nem tudja, hogy kávé-e. Behozza, de aztán mégsem ébreszti fel, hagyja pihenni, mert megdolgoztatta az éjjel. Remélem, ez sokára lesz így. Addigra, mire valósággá válik, bár tartom vele a kapcsolatot, nem ráz meg. Ellenkezőleg, hidegen hagy, mert megkeményítem a szívem, mert távoli, idegen tőlem

Oravec Imre

1943-ban született Szajlán. Költő, író. Legutóbbi írását 2023. 12. számunkban közzöltük. – Részletek azonos című könyvéből, amely februárban jelenik meg a Magvető kiadónál.

az egész balvégű szerelmi affér, mintha meg sem történt volna, vagy ha mégis, nem velem.

(Helyzetjelentés) Tartom magam az elhatározásomhoz. Továbbra sem hívom J.-t, és nem is vibezek neki. Az első két napot jól bírtam. De ma, a harmadikon magammal vittem a telefont, mikor kint, a garázselőtti, eldugult lefolyót tisztítottam, és többször megnéztem, hívott-e, írt-e, mert előfordulhat, hogy esetleg nem hallom, ha mégis. Éjszaka pedig már nem csak nyugtatót, hanem altatót is beveszek. Nem állok jól.

(A teendők sajátossága) Bármilyen teendőm van, rutin vagy rendkívüli, a házban, az udvaron, a kertben, otthonomtól távol, magánzeméllyel vagy hatósággal, először nem akarok tudomást venni róla, aztán halasztom, elodázom, elnapolom. Végül belátom, hogy nem kerülhetem el, és cselekszem. De rendszeresen több, vagy legalább annyi erőt kell kifejtenem a bennem lévő ellenállás legyőzéséhez, mint magának a teendőnek az elvégzéséhez. Védekezem ezzel valami ellen? Vagy felesleges többletmunkát rovak magamra?

(Kivétel) J. szemlére kitett, bekeretezett képeit bevontam a házban. Csak egyet hagytam a helyén, az ágyammal szemközti állvány tetején, az M.-é, M. L.-é és B.-é társaságában lévő. Azért tettem vele kivételt, mert az a J., aki rajta van, nem hagyott el. Nem nagyon hasonlít a másikra. Szégyenlős mosolyú, bocsánatkérő tekintetű, szinte csitriszerű fiatal nő, az ember nem is hinné, hogy már férjezett. Az igazsághoz tartozik, hogy nem is voltam belé szerelmes, sőt azt sem tudtam, hogy a világon van, mert jóval azelőtt készült a felvétel, hogy megismerkedtünk, és először jártunk együtt.

(Kapaszkodás) Mint akinek kívül van a súlypontja, és hogy el ne essem, mindig kapaszkodtam a nőbe, akit szerettem. Ez ösztönös volt, de helytelen, mert nem tudtam elengedni akkor sem, mikor már kihúlt irántam.

(Elmaradt részletezés) Egy bejegyzésben rosszul emlékeztem arra az olvasómra, akinek életét állítólag megmentettem 1972. szeptember című könyvemmel. Nem volt nála a példánya, nem írtam bele, mert nem tudta, hogy a Könyvhétnek azon a napján dedikálok, és nem hozta magával. Nem emlékszem már az arcára vagy az alakjára. Csak az maradt meg bennem, hogy fiatal nő volt, és kellemes benyomást tett rám meleg hangjával, bár annak volt némi feltűnően alázatos árnyalata, amely olyasmit sejtetett, hogy nagy próbákat állt már ki az életben. Zavartan hebegtem valamit, és arra kértem, várjon meg, amíg végzek, mert szeretném, ha részletezné ezt a megmentést. Kíváncsi lettem, a hiúság is feltámadt bennem, és legszívesebben felálltam és félrevonultam volna vele, de nem hagyhattam cserben a többi olvasót. Ezt azóta is bánom, mert valamiért nem várt meg. Talán csak egy szomorú, de érdektelen, szerelmi csalódástörténetet hallottam volna, amelyet túlélt, és azt tévesen a könyvemnek tulajdonította. De az is lehet, hogy olyasmit tudtam volna meg tőle, ami megváltoztatta, esetleg helyes irányba terelte volna az életem. Legalább azóta is ezt szeretném hinni.

(*Tulajdon*) Az új temető mintegy igazságot szolgáltatott a régi szajlaknak. Életükben elvették a földjeiket, de itt mindenki visszakapott egy sírhelynyi darabot. Ez nem sok, de azzal vigasztalódhatnak, hogy újból tulajdonosok lettek, méghozzá egy olyan határrészen, amely szántókorában nem kapott vegyszert, és súlyos munkagépek sem préselték túl tömörre a talajt.

(*Test*) Márai a *Naplóban* – még alig múlt 40 – örül, hogy milyen jó lesz majd öregnek lenni. Most még a teste uralkodik rajta, de ha megöregedett, ő uralkodik majd a testén. Tudtommal nem ír erről később, de nyilván keserűen tapasztalja, hogy nagyot tévedett. Testünket az öregségben sem uraljuk, sőt, akkor vagyunk igazán tehetetlenek vele szemben.

(*Nézet*) Tekints így! Ajándék volt ez a szerelem. Késő őszi virág, de virág!

(*Sürgetés*) Nézz magadba, légy őszinte és ezt se átalld megkérdezni magadtól: valóban igaz szerelem ez, amelyet J. iránt érzel, és amelytől, hogy nem viszonzozza többé, szenvedsz, boldogtalan vagy? Esetleg nem csupán érzelmi mellékterméke a reménytelenségnek, a magánynak, amelyből úgy próbáltál kitörni, hogy némi külső ösztönzésre elhitted, bebeszélte magadnak, társat találtál az út hátralévő részére, és most fizetsz ezért az öncsalásért?

(*Kutyasors*) Hűtlen szerelmeim, maguk is ebbolondok lévén, vagy ezzel csak a kedvemben akartak járni, imádták a kutyáimat, de nem akadt köztük egy sem, aki a szakítás után hiányolta volna éppen soros négylábú társamat, és meglátogatta, kapcsolatot tartott volna velem, vagy érdeklődött volna hogyléte iránt, évekkel később esetleg legalább azt megkérdezte volna, hogy él-e még egyáltalán. Különös, mintha velem együtt őket is átlépték volna, mintha a feledés közös sírjába temették volna, mint némely ősi nomádok a lovat a halott harcossal együtt.

(*Türelmetlenség*) Anyámmal álmodtam. Panaszkodott, hogy nem tud aludni. Ideges lettem. – Aludj! – ripakodtam rá. – Ne töltsd az idődet feleslegesen ott a föld alatt!

(*Texasban*) Már harmadjára álmodom, hogy egy magyar rendszámú kocsival San Antonio környékén autózom, ahol sosem jártam. Fogalmam sincs, hogyan és miért kerültem oda. Haza akarok menni Magyarországra, de nincs útlevelem, és nem tudom, honnan indul, milyen légitársaságé a gépem, csak annyi rémlik, hogy valamelyik közép-nyugati államból. Dátum, felszállási időpont szerepel a jegyemen, de a hely, a reptér, a légitársaság neve nincs feltüntetve. Az is gond, hogy hova teszem az autómát, mi lesz vele, ha megtaláltam azt a várost. Segítséget kérnék barátaimtól, ismerőseimtől, de hiába nyomkodom a mobilom, nem működik. Egy pihenőhelyen már próbálkoztam idegenekkel, de nem értették a problémámat, és bolondnak néztek. Idegesen, zaklatottan tépek a 24-es autópályán Dallas felé, és fohászok, hogy ne fussak *border-guard-check-point*ba, mert illegális migránsnak néznek, és lekapcsolnak.

(A név) Ifjúkori nagy szerelmemből már csak a név maradt, amellyel a szakítás után is éveig illetem őt magamban. Néha még kíváncsiságból a számra veszem, de hiába motyogom, nem hív elő semmit, se alakot, se hangot. Az is élettelen, halott.

(*So igazi arca*) Veszélyes, megbízhatatlan életkor. Mióta betöltöttem, káros, de legalábbis értelmetlen dolgokat csinálok. Türelmetlenebb, önzőbb vagyok, és ahelyett, hogy sorban elengedném, ami jó még, görcsösebben ragaszkodom mindenhez, de legfőképp a porhüvelyemhez. Árgus szemekkel figyelem nem létező egészségemet. Gyakran mérem a vérnyomásom, pulzusom, és ha magasabbak a megengedettnél, vagy fájdalmat érzek valahol, új betegséget gyanítok, nyomban riadóztatom magam, és hívom M.-et. Nem fogyószó, rendszeren táplálkozom, de egészségesebben. Ebéd után mégis szundítok, többet dolgozom a kertben, és este hosszabban pilateszezek. Tisztán tartom magam, óvom, ápolom a külsőm. Ha elmegyek hazulról, bekölnizem az arcom, a ruhám, hogy ne árasszak öregségszagot, ami talán nem kellene, mert állítólag egyébként is fiatalabbnak látszom. Döbbenetes, hogy úgy teszek, mintha örökké, vagy sokáig akarnék élni.

Lövétei Lázár
László

SZERVRAKTÁR (RÉSZLETEK EGY KÉSZÜLŐ KÖTETBŐL)

*„elsorolja
testének
kimeríthetetlen gazdagságát*

*a máj kopár hegyeit
az étkek fehér szurdokait
a tüdőök zúgó ereit
az izmok édes halmait
az epe és vér tavait s hullámmzásait
a csontok hideg szelét
az emlékezet sója felett”*
(Zbigniew Herbert – Weöres Sándor:
Apollo és Marsyas)

Bevezetés: 1,1-3

¹ Ezek annak a könyvnek az igéi, melyeket László, Lőrinc fia – ő Dénesnek volt a fia, ő meg Dánielnek volt a fia, ő meg Ferencnek volt a fia, ő meg Mihálynak volt a fia – sugalmazott ² a halála utáni esztendőben fiának, II. Lászlónak itt, Székelyföldön, az Olt vize mellett, ³ Mindszent havának hetedik napján, abban az időben, amikor még javában dúlt az orosz-ukrán háború.

Nyúl, kígyókötél, pástétom: 15,1-9

15 ¹ Emlékszel még, fiam, a nyulas versikére,
amit megtanítottam neked?

*„Segítsd át lelkít a poklon,
mint nyulat a borsikabokron” –*

idézgettük vigyorogva a lövétei rigmust egy-egy viccesebb haláleset alkalmával, ² mióta én is meghaltam, megértőbb lettem egy kicsit, pedig errefelé is szabad viccelődni, főleg nekünk, civil szenteknek, ³ nem beszélve arról, hogy a túlvilági hagyomány amúgy is rengeteg vicces történetet ismer, mesélik a veterán lelkek, hogy – még a Nagy Pokolreform előtt – ⁴ a főbüntetéseken túl háromszáz vagy még több különleges büntetésfajta volt, ⁵ a *fösvényt* például kígyókötéllal kötözték le az ördögök, erőszakkal nagyon tágra nyitották a száját, és állandóan folyékony aranyat vagy ezüstöt töltöttek a gyomrába, ⁶ a *kicsapongónak* tüzes karót szúrtak át a hasa közepén, vagyis a köldökén, amely a veséin és az ágyékán is keresztülment, s az ördögök a karó mindkét végét kezükben tartva úgy forgatták a tűzben az ilyen lelket, mint egy malomkereket, ⁷ de a legviccesebb büntetés a *torkosoknak* jutott, ezek csak heverték a szépen megterített, királyi asztalok mellett, folyton ettek-ittak, de nem akármit ám!, mert a levesek-húsok-halak mind-mind ördögökből készültek, ⁸ nem akármilyen „delikátesz” lehet az ördögpástétom, sajnos, én erről is lemaradtam, de te feltétlenül kóstold meg, fiam, a földön ma már mindent árulnak, ⁹ aztán ott vannak még persze az *irigyek*, a *jóra restek* é.í.t.

Excursus III: 16,1-9

16 ¹ Kénytelen vagyok újabb kitérőt tenni, fiam, éspedig a fenti „és így tovább” kapcsán: ² sejtethed, hogy *Mózes apokalipszisé*t együtt olvastam veled, emlékszel még, ugye, arra a részre, amikor Ádámék bűnbeesése után Isten felállítja ítélőszékét a Paradicsomban, ³ megígérve Ádámnak, hogy hetven csapással sújtja majd a testét:

„Az első csapás kínja:

a szemek erőszakossága.

A második csapás kínja:

a hallás fáradtsága.

És így tovább, mind a hetven

csapás elkövetkezik számodra” –

mondja az Úr Ádámnak, ⁴ te ugyan nem háborodtál fel olvasás közben, de én annál inkább, ⁵ meg is kérdeztem Istent, hogy miért spórolt anno a szóval, de ő csak vigyorgott, pedig ha elsorolta volna mind a hetven csapást, ⁶ elvileg jobban figyelhettem volna szívre is, tüdőre is, májra is, gondolom, ezek mind szerepelnek a kórházi zárójelentésben, ⁷ igazán sajnálatos, hogy Isten akkor olyan szűkszavú volt, s lám, az imént én is elkövettem ugyanazt a hibát: a harmadik különleges büntetés után én is abbahagytam a felsorolást, ⁸ bár eggyel így is rávertem Istenre, azazhogy:

300-ból.....3 példa említése: 1,00%,
70-ből.....2 példa említése: 2,85%,

hát igen, százalékosan számolva még mindig Istennél az előny, ami nem csoda, elvégre ő az Isten, ⁹ egyszóval: mindössze annyit akarok kinyögni ebben a kitérőben, hogy sose spórolj a szóval, fiam.

Dosztojevszkij gyermekhősei: 17,1-8

17 ¹ Például írd ki magadból majd egyszer, jó alaposan, fiam, annak a kissrácnak az esetét ott, a csíkszeredai vasútállomáson, mert tudom, hogy évek óta mérgezi a lelked, ² én már elmeséltem Krisztus urunknak, mindent lát és hall ő is, de jónéven veszi, ha az újonc lelkek történetekkel traktálják, ³ elmondtam neki, hogy a fiam egyik alkalommal Pestre készült, a Coronára várt a csíkszeredai vasútállomáson, volt még idő egy cigarettára a vonat érkezéséig, kilépett hát a peronra, ⁴ hallja, hogy nem messze tőle nyüszít valami, épp rágyújtott, mikor lezuhant mellette egy nő a földre, a fia sírt nyüszítve a padon, ⁵ elmondtam Krisztus urunknak, hogy a fiam föltámogatta valahogy a hullarészeg nőt a padra, nehéz volt, mint egy nagy zsák krumplic, ⁶ s amikor a kissrác szorosán átölelte hullarészeg anyját, a fiam is elsírta magát, a poklok fenekére kívánva az egész világot, ⁷ Krisztus urunknak tetszett a történet, Dosztojevszkij gyermekhősei jutnak eszembe, mondta, ⁸ már csak ezért is érdemes lenne majd egyszer kiírnod magadból ezt a történetet is, fiam.

GYŐZNI TUDVA*Acsai Roland*

Orrfolyással és köhögéssel itthon.
 Dér borítja ház tetejét fehéren.
 Mint a hold, a nap vakuló korongja:
 ködbe merült el.

Visszakapcsolok telefont: üzennek.
 Megtekintem, hogy mit is. Semmi fontos.
 Fontosabb a csend üzenése bennem,
 s toll a kezemben.

Nézni míg elolvad a dér a fákon,
 háztetőcserépen. E némafilmet
 bámulom magamban, e verset írom
 még üzenetként.

Gerletollak himnusza felfelé száll,
 szürke fellegen repülő igazság.
 Ágakon fészek, hevenyészve pontos,
 mennyei mátrix.

Lassuló léptem kopogása nem szól
 emberek között, odalent a járdán,
 és a gyorsuló iramú időnek
 nincs köze hozzám.

Átszakítja távoli fény sugarával
 most a napsütés az egünket éppen –
 győzni tudva veszteni, mint a fák a
 lombkoronájuk.

HOLDRASZÁLLÁS

Holdraszállás minden a létezésben.
 Ismeretlen, távoli minden új nap.
 Úr hajában hajnali úrhajó jár
 üstökösöknek.

Hold porában lábnyomokat követni:
 élni. Kelni reggeli szürkeségre.
 Mosni meg fogunkat. A csapba köpni
 új tejutat még.

Czigány György

NÉPÉNEK

A jóakarát őriz meg bennünket.
 A józan hétköznapi lehessen ünnep.
 Hűség: szavad szakít ki a halálból.
 Fényeskedjék a betlehemi jászol.

HAJLÉK

Létezni keresztút:
 lépteimben, romló testem titkaiban
 hordozom a halált. A suttogást,
 mezíten nyírfák éjszakáját,
 a nyíltszívű dél vidám kardjait,
 fényét, míg elfogyatkoztam
 gondolatimban. Léptek, sebek,
 Jézusom, miért hagytál el engem?

Létezni álom:
 álom-tehetetlen igék
 emelik föl szomorú fejüket.
 A múlt anyaga álom,
 képzelt világnál bizonytalanabb.
 A visszahajló képzelet rombolja
 ami történt, megváltoztatja
 az eseményeket, módosítja, töröl,
 tudja a kihagyások technikáját,
 elpusztítja mindazt, ami volt.
 A feledésben némaság van.

A csönd ragyogása.
 Létezni extázis:
 Minden állat gyermek. A vérszomjas,
 szegény vadállat is, meg mi emberek,
 amikor lány és fiú sírva,
 eszelősen öleli egymást a vágyak
 diktatúrájában. A teremtés
 tüzének lázas áhítatában.

Csillagok milliói közt
 hevernek tehetetlenül.

Létezni lehetetlen:
 Ami van megtörtént. Ami megtörtént már
 nincsen. A jövő elérhetetlen.

Ami lesz, meg is szűnt.
 Nincsenek odafönt partok, szigetek,
 örök áradásban minden óceán.
 Mi mégis vagyunk, itt didergünk
 irgalmad hajlékában.
 Létezni imádság.

EGYSZERŰ VARÁZSLAT (RÉSZLET)

III.

Így hát siet, mozdulatlan

Hélène féllábon ugrál a járdán. Egyedül ő látja az utat, melynek néhány szakasza egybeesik a fehér festéknyomokkal a garázsok előtt, a műhelyek körül. Anyagtalan kötélén jár, nem tévedhet: mellette a szakadék, az ég tükre, tiltott hely. Leszed egy virágot az árokban: harangláb, ez a neve. Harangláb.

Bolyongásunk során megválnak a világ terhétől egy azonnali életért cserébe, amely nincs önmaga tudatában: tündökletes.

Ezek a napok az írás sötét szívében vannak. Ugyanabból a csendből erednek. Felejthetetlenek, még ha senki nem is álmodik arról, hogy valahol feljegyezze őket. Amikor jóval később meg akarom írni ezeknek az útszéli napoknak a szürke szépségét, a gyermek mellett, aki egyszer hallgatag, máskor beszédes, elejét kell venni a türelmetlenségemnek: várni. Az első szavak csalárdak. Hiányzik belőlük a veszteség. A hosszan exponált vilám. Amit stílusnak hívnak. Olyan, mint a szerelem, ugyanolyan. Az élet angyala. Elkapjuk, ahogy elillan, a haja szálánál fogva. Úgy tartjuk vissza, hogy a nyelvére lángot rakunk, egyenes, vörös, pontos lángot. Egyszerűt. Áthúzom, széttépem. Elengedem, átmenetileg.

Minden legyen olyan, amilyen: tökéletes

Tágas csendbe csúszik az ég. Vágyakozás a hóra, a nyírfákra és az álomra egy idegen nyelven. Önfeledt élet a homályban. Családi séták az üveggyár parkjában, közel az irodához. A rácskerítés szürkés fénye, az álomosságtól szédelő állatok. A hinták szabálytalan nyikorgása. Zöld a pázsit, messzi az ég. A gyár a túloldalon. Egy nap Hélène meglepődött azon, hogy milyen zajjal jár a munka, süket, közömbös zaj, széttöri a teret és összegyűri a levegő függönyét.

A képzelet sovány tápláléka. Az olvasás holt ideje a kert mélyén, a vadrózsák közelében: amikor Rembrandt festi a Bibliát, a könyv súlyos, hatalmas, lapjai folyók ezüstjébe, páfrányok régi aranyába mártott ostya rétegei. Ebből aztán megérthetjük, hogy mi is az olvasás, hogy mennyire nem az olvasó lép ki saját magából, hogy a könyv az, aki gondolkodik, aki álmodik, aki elmélkedik. Azt hiszem, hogy oldalakon kelek át, mellékmondatokat barangolok be, lábjegyzeteket silabizálok ki, miközben az oldalak, a mellékmondatok, a lábjegyzetek lapozgatnak végig és fejtenek meg engem. Azt hiszem, hogy téged látlak, pedig csak a saját arcomat látom, amit felemésztett a halálos hiány.

Jönnek hozzánk, ebbe a házba. Beszélnek, nem vesznek tudomást a gyermekről, aki az udvaron énekel. Könyörtelenül semmibe veszik a hétközna-

Christian Bobin

Francia író, költő

(1951–2022). Elámulni

a mindennapi című

kötete 2022-ben

jelent meg a *Vigilia*

kiadásában. – Itt

olvasható műveinek

a forrása: *Christian*

Bobin: L'Enchantement

simple. Lettres

Vives, Paris, 1989; Le

Huitième Jour de la

semaine. Lettres Vives,

Paris, 1986.

Páricsy Lilla fordítása

VIGILIA

135

pit, és nem is tudnak róla. Ez mindig meglep. Úgy tekintenek a gyermekkorra, mint múló betegségre. Azért megvan a maga bája, amely időnként hibáikat is dicsfénybe tudja vonni, és egy pillanatra el lehet érzékenyülni tőle. Ma találkozni fogok velük. Mindig nehezemre esik visszautasítani a meghívásokat. Utazás autóval, rövid távokon. A kinti és a benti tér azonos sebességgel halad. Érkezéskor beszélgetünk, ez is egy módja a semmitmondásnak.

Van ez a feltartóztathatatlan naiv gondolat, egy titok gondolata. Mint egy éjszaka, amihez mindig visszatérünk. A titok banális, határtalan: van egy fényképünk, egy borítékban, saját magunkról. Nem nézzük meg soha.

Ez a világunalom. Ez a gyenge mosoly. A távolságok ismerete zord ismeret, soha nem befejezett.

Este nyolc óra, átkeltünk a mai a napon is, rossz irányban. Vacsorát készítek, ez egy óráig is eltarthat, elfelejtem a kenyeret, vagy valami mást. Van egy kancsó hideg víz, sovány hús és túlérett gyümölcsök. Enni, álmodni, olvasni és magányosan aludni, a felejtés fényűzésében. Egy kérdés nyitva marad, ma még nem lesz rá válasz. Megoldhatatlan. Írni: áthelyezni, szüntelenül eltaszítani e kérdést magunktól.

*

Hélène első keresztnéve mögött két másik rejtezik. Hélène, Ariane, Laure. Csodálkozik ezeken a neveken, melyek nem használhatók semmire, még arra sem, hogy megszólítsák. Miután felolvastam neki egy mesét, Hélène kér még egy történetet Ariane-nak és Laure-nak. Egy mókusról szól, akit Mozartnak hívnak. Vörös a bundája, a szeme mindenféle színben tündököl, az évszakok árnyalataihoz igazodik, mindig változik, és aztán egy napon már nem változik többé. Már csak egyetlen színt vesz fel, egy nagyon mély kéket, sehol sincs ilyen az országban, se a tavak mélyén, se a felhőkön túl, sehol sem. Mi ez az egész? Mi történik? Mozart nyugtalankodik, ez a kék mindenhol, még akkor is, ha becsukja a szemét, ez aggasztja. Nem beszél róla, furcsán kezd viselkedni, nekiütődik az ágaknak, vízen jár, mindent összekever. A nappal kék, ahogy az éjszaka is, ahogy minden. Mozart elveszti a fejét, és ez végül ki is tudódik, megijeszted a gyerekeket a nagy kék szemekkel, panaszkodnak a mókusok, és a mogyorók nem érdekelnek már, hát akkor mi? Mozart nem válaszol. Éjszaka csendesen összehajtogatja a holmiját, egy tábla csokoládét, pár szem mazsolát, egy Franciaország-térképet és egy fekete szemüveget. Megy. Éveken keresztül megy. Amikor pénzre van szüksége, megáll egy városban, elszegődik bárzongoristának. Rosszul játszik, erőtlen, hangtalan dzsesszt. A fekete-fehér billentyűkön futkosó kezeit mintha levágták volna, a zenéjének nincs semmi jelentősége, minden máshol dől el, távolabb, csak arról van szó, hogy elfoglalja magát, amíg vár egy rejtély megoldására, és éppen jól jön, hogy van egy zongora a helyiségben, a városban, a semmi közepén, akkor úgy tehet, mintha játszana, mintha tudna játszani rajta. Egy-két este, pár fillér, és megy tovább, egyenesen tovább, az örökkévalóság megszállottjaként,

a múlandó örökélet betegeként, teljesen átadja magát neki, aztán majd meglátja. Az út végén ott a tenger. Tovább menni nem lehet. Mozart leül. Számolja a hullámokat egymás után. Kívül és belül ugyanaz a fény: kék. Most nem látunk már túl jól, messze vagyunk Mozarttól, több mint száz méterre tőle a dűnén. Kis alakja mereven ül egészen a víz szélén. Onnan, ahol vagyunk, nem látjuk, hogy alszik-e, álmodik vagy meghalt.

A HÉT NYOLCADIK NAPJA (RÉSZLET)

*Kovács András
fordítása*

I.

Az életem pont mint egy eleven gyerek, aki beszalad a házba a kinti játék hevéből fűtve: állandóan elcsavarog, majd visszatér hozzám, mindig egyre távolabbról, izgatottan, s már az első szavak lecsendesítik. Keveset írok, és e kevés is túl sok ahhoz az alig néhány pillanathoz képest, amikor megvilágosodik az út, ahol járok: alig történik valami az életben. Néha csak annyi történik, hogy megsemmisülünk, hogy lassan elnyel a mindennapos megsemmisülés. Így hagy el minden erőnk a napok tisztátalan egyvelegében. Mi hát a hétköznapi élet, ahol jelenlét nélkül létezőnk? Vágytalan beszéd, csodátlan idő. Lány, mint egy hazugság. Jól ismerem ezt az állapotot. Jól tudom, szívből, milyen szürke, milyen bántó tud lenni. Kiürül ilyenkor a lélek, mint a kaptár, ha magára hagyják a méhek. A lélek, vagyis a test, vagyis a hajnal, vagyis a világ minden szava, mert minden szó egy különleges álomvirág szirma, egyszerűen a lélek elvonul, elmenekül, elunja magát. Elhervad. Így telik el pár hét, három-négyenél nem több: örökkévalóság. Álomot és sziklát uraló. Ez idő alatt nem tudok írni, még csak levelet sem: híján vagyok az igazságnak. Mi haszna ilyenkor mesélni, ha mi magunk is egyhangú, bájtalan történetté váltunk? Mindig ismerős volt ez az üresség és mindig ismerős lesz. De nem aggaszt. Már nem aggaszt. Úgy szeretem ezt az időszakot, mint ahogy egy hálátlan gyereket szeretünk, aki csak azért is szembeszegül akaratainkkal: indokolhatatlan, indokolatlan szeretettel. Nem fogad szót, fittyet hány minden szavunkra, és ezzel tudunk nélkül gazdagít. Kikényszeríti belőlünk a tiszta szeretetet, amellyel érintés nélkül ölelhetjük keblünkre. Szeretetet, amely a végtelenbe tűnik, mert fürge határát utol nem érheti soha, figyelmet, mely csak azért nő egyre, hogy folyton csalódás érje. Szeretem ezt a steril, cseppet sem dicső időt. Megvéd attól, hogy legyek valaki, félretaszít, elküld, mint a gyermeket szokták, ha büntetésből vacsora nélkül a szobájába parancsolják. Olyan ez, mint böjtölni, vagy jegyben járni. Mint virrasztani valaki mellett, aki nincs ott, és érintetlenül tartani nevén a port. Mivel írni képtelen vagyok, és az idő úgy hullajtja sújtó perceit, mint őszi fák a lombjukat, olvasok. Rettenő sokat olvasok, és egyetlen szó sem jön segítségemre. Sokszor megtapasztaltam már ezt a szakadékot a könyvekbe vagy tanmesékbe balzsamozott súlyos tudás és az elhaladó élet légies hangulata közt. Így minden téren csiszolhatjuk ismereteinket, miközben anélkül telik el az élet, hogy bármit megtudnánk az életről. Nem is a könyveknek róható fel mindez, hanem egy vágy fukarságának, egy álom korlátoltságának. Hi-

szen olykor azért vagyunk híján az igazságnak, mert elszalasztjuk, amikor eljártsszuk, hogy irányítjuk és ismerjük. Megérdemljük hát, ha mindezt megtorolja, és sötétbe zár: büntetés ez, gondoskodik róla, hogy ne felejtjük el egyedüllétünket. Mintha egy régóta halogatott feladatot juttatna eszünkbe. Az idő telik, a holt időről tekerem le a múmiapólyát most is, ahogy róla beszélek. Senki nem jön el a büntetését töltő gyerekért, az álmodozóért. Szerencsére nem törlik el a büntetést, így még sokáig élvezheti az örökkévalóságra, az éjszakára és a lélekre nyíló zavartalan kilátást. Amikor reggel előjön, esővízzel lemossa arcáról az éjsötétet. Visszatér belé az élet, megindul a vérkeringés halántéka alatt. A szépség ott van, kint, az út melletti gesztenyék alatt, egy ablak sarkában, a szeder sötét gyümölcsében, az út porában, a folyók zöldjében, mindenhol. A szépség, vagyis az élet. Az élet, az egyszerre vastag és törékeny, a vágatlan élet. A leplezetlen élet. Ma este a sok új ismeret közepette egy képeskönyvet lapozgatók és a festményeket nézegetem. A festők felhókat tesznek az égre, narancsot a tányérra, kiderül általuk, mi marad éjjelre a reggelből, kitalálják azt a megfelelő távolságot, ami elég a térnek, hogy kinyíljon, és a szeretetnek, hogy tánra perdüljön. A festészet megtanít a jóra: a szeretet akkor mutatkozik meg, amikor ügyelünk a részletekre, aprólékosan, odafigyelve az elénk tárt dolgokra, hiszen egy mohó mozdulattal megsemmisülhetnek, akár egy veréb, ha túl szorosan szorítja a marok. Végtelen ünnepségre hívnak minket a legegyszerűbb dolgok – gyümölcsök és kövek, füvek és csillagok –, de ha gyönyörködni szeretnénk bennük, meg kell tanulnunk a lélek közvetlen érintését, a festők kiváltságát. Az állandó gyengédséget, az egyszerűre törekvést. Élete alkonyán Matisse ollóval fest. Bortiszta vihart és selyemkék tavaszt vág egyenest az égbe. Visszanyúl a színes ceruzák egyszerű varázsához. Nap nap után szüreteli nyugodt óráit, mint ahogy egy gyerek számolja össze elalvás előtt aznap örömeit. Idős már, beteg. Ezekben a szenvedéssel teli években vendégül lát egy csillagot, és az akkor árkádjai alatt virágozik gyerekkort. Az éjszaka hamarosan beköszönt. Lágysága nőies, friss, akár egy forrás. Matisse fest. Fest, ahogy mosolyogni vagy meghalni szokás. Járhatatlan és sugárzó úton jár. Elcsen két akkordot egy dalból, így ünnepli az örömet, ami ha nem is enyhíti, de elfedi a legrosszabbat: *éljen a rózsza és az orgona*. Majd a festő távozik. Bemegy egy kertbe, mely az évszakok és az almatolvajok előtt egyaránt nyitva áll, és fényforgácsok hullanak ujjai közül. De Matisse neve aligha számít, a szépség nevei igazából senkinek sem a nevei. A szépség nevei valójában máshoz tartoznak: az idegek spiráljához, a vér áramlásához, a világ egy érzéséhez, és a szélgörgette galacsin, egy gyümölcs áttetszősége vagy az ódon lépcsőkön megülő penész ugyanannyit tanít nekünk a szépségről s a lélekről, mint a nagy festők égre parancsolt villámai. Ők művészetük egyszerű eszköztára által csak egyé válnak az általános széppel, majd szolgálják és dicsőítik. Még ha bemutatkoznak is neki, az olyan, mint amikor a királylánynak mondjuk el nevünket annak halvány reményében, hogy nem felejt el, mire sor kerül a menyegzőjére. Olyan, mintha ezernyi rózsát és orgonát szórnánk az élet fájdmára.

„ŐSZINTE GOROMBA ÉS TALÁLÓ SZÓ” HERCZEG FERENC ÉS BABITS MIHÁLY

Szénási Zoltán

1975-ben született
Jászberényben.

Irodalomtörténész,
kritikus, az Új

Forrás és az
Irodalomtörténeti

Közlemények
szerkesztője, a

HUN-REN BTK

Irodalomtudományi

Intézetének

tudományos

munkatársa. –

A tanulmány a

Nemzeti Kutatási,

Fejlesztési és

Innovációs

Hivatal (NKFIH)

támogatásával

a Babits Mihály

verseinek és

műfordításainak

kritikai kiadása

című, K 138529

azonosítószámú

pályázat keretében

készült.

A tanulmány címéül választott idézett Babits Mihály Juhász Gyulának 1909. január 31. előtt írt levéléből származik, melyben a Nagyváradon kiadott, Ady Endre mellett hat fiatal költő versét közreadó *A Holnap* antológia kritikáira reagált. A teljes szövegkörnyezet a következő: „Egy dologra még kitérek. A kritikák, melyek a *Holnap*<ban>ról a lapokban jöttek, valósággal kétségbeejtő viszonyokat tártak fel. A dicséretnek hányásig ízléstelenek voltak, a támadások félreértők és felületesek. Mindazonáltal a támadások közt akadt egy, amelyet megérdemeltünk: egy <őszinte> goromba és találó szó. A Horkayné szava. Valóban irodalmi mozgalmunk kissé az ízléstelenség jegyében született s ezt legalább magunknak meg kell vallanunk, ha jövőre meg akarjuk edzeni magunkat e betegség ellen. Végre ilyesmi minden hasonló lázadással vele jár: de mi komolyan akarjunk magunkat vétetni, s magunk is komolyan vesszük magunkat.”¹

Azokban a hónapokban keletkezett az idézett levél, amikor a századelő magyar irodalmi élete a *Nyugat* folyóirat, majd – a kritikai reakciók intenzitását tekintve még inkább – az említett versgyűjtemény megjelenése után látszólag átjárhatatlan határokat vonva két táborra szakadt: az új magyar irodalmat megteremteni kívánó *modernekre* és az irodalom hivatalos intézményeit és lapjait birtokló *régiekere*, akik a 19. század nemzeti klasszicizmusának örökösöként fogalmazták meg bírázataikat a többségében pályájuk elején járó fiatalokkal szemben. „Mindez oda vezetett – állapítja meg Mekis D. János a századelő irodalmi vitái kapcsán –, hogy a »modernekk« a »régieket« rendszerint homogén, monolit tömbként látatják, mely mindenestül elutasítandó. De ugyanez elmondható a konzervatív tábornak a modernista táborról tett tipikus megnyilatkozásairól is.”² Így érzékelték a korabeli irodalmi mező megosztottságát a kortársak, és ez az esztétikai érték- és ideológiai előítéllettől sem mentes dichotómia öröklődött tovább az irodalomtörténetírásban is, elfedve azokat az átmeneteket, ellentmondásokat és keveredéseket, amelyek legalább annyira jellemzőek a korszak irodalmi viszonyaira, mint a vitákban megmutatkozó ellentétek.

Amikor a 20. század első felének két prominens íróját állítjuk egymás mellé, akik közül az egyik az irodalmi modernség kulcsfigurája, míg a másik a nemzeti konzervativizmus reprezentáns alakja, akkor kiváló lehetőségünk adódik arra, hogy felülvizsgáljuk, vagy legalábbis árnyaljuk azt az öröklött dichotómiát, mely Babitsot és Herczeget két ellentétes irodalmi tábor képviselőjeként automatikusan szembeállítja egymással. A vizsgálódás metodikai háttere az Irodalomtudomány Intézetben készülő irodalomtörténeti szintézis 20. századi kötetében alkalmazott, Gilles Deleuze Michel Foucault nyomán kidolgozott *kartográfiai módszere*. „Ez annyit jelent – állapítja meg Angyalosi Gergely –, hogy a hosszú távú történeti

1 Babits Mihály levele Juhász Gyulához [Fogarasz, 1909. január 31. előtt]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1907–1909.* (Szerk. Szőke Mária.) Akadémiai, Budapest, 2005, 190–191.

2 Mekis D. János: Irodalmi szerepvállalás és poétikai alakítottság Herczeg Ferenc prózájában. In: *„Fenn és lenn”. Tanulmányok Herczeg Ferenc születésének 150. évfordulójára.* (Szerk. Gazdag László és Müller Péter.) Kronosz – Magyar Történelmi Társulat, Pécs, 2014, 99–150, 105.

folyamatokon belül az irodalmi diskurzusoknak sokféle, heterogén típusa él együtt rövidebb-hosszabb ideig. Az ilyesfajta koegzisztenciát pedig úgy ragadhatjuk meg a legalkalmasabban, ha mintegy kiterítjük őket a térben, vagyis »térképként« szemléljük őket.³ Ez az irodalmi kartográfia a modernség négy, a művészet autonómiaigényének elvére alapozó, egymástól elkülöníthető, de esetenként egymással keveredő diskurzusformációját határozza meg: esztétizáló modernség, avantgárd, szintetizáló modernség és posztmodern. Emellett három olyan diskurzusformációt is elkülönít, melyek elsődlegesen nem az irodalom autonómiaigényéből indultak ki, hanem társadalmi-ideológiai programokból, de történeti szempontból releváns irodalmi vonatkozásaik vannak. Ezek közé tartozik a nemzeti konzervativizmus, a népi írók mozgalma és az államszocializmus művészi eszményét megvalósító szocialista realizmus.⁴ Az új irodalomtörténeti szintézis azonban nemcsak esztétikai szempontból fogja összefoglalni a magyar irodalom alakulástörténetét, hanem figyelemmel lesz az azt meghatározó társadalmi-politikai tényezőkre, intézményi és mediális, valamint világirodalmi és egyéb, a szintézis szempontjából releváns diszciplináris kontextusokra. Ezek a különböző történeti metszetek az esztétikai szempontú kartográfiahoz képest eltérő, esetleg annak némely pontján ellentmondó mintázatokat is kirajzolhatnak.⁵ Erre a metodikai bázisra alapozva szeretném néhány releváns szempont szerint összevetni Herczeg Ferenc és Babits Mihály írói pályáját, s ezáltal szeretném felvázolni annak a nem túl nagy számú kapcsolattörténeti mozzanatnak a kontextusát, mely ketjük viszonyát az ezerkilencszázas évek első évtizedétől jellemezte.

Az első életrajzi tény a származásra vonatkozik. Herczeg Ferenc kapcsán a recepció rendre kiemeli családjá bánási sváb eredetét, gyakran idézik azt az önvallomását, mely rávilágít asszimilációjának tudatosan vállalt motivációjára („Nekem különben az a meggyőződés, hogy a kapás ember lehet sváb vagy tót, kultúrember azonban Magyarországon csak magyar lehet.”⁶), és született olyan értelmezés is, mely mindezt összefüggésbe hozta Herczeg írói karrierjével. Jéga-Szabó Krisztina szerint ugyanis „[a]z az írói identitás, amelyet a magát magyar íróként megkonstruáló Herczeg létre hoz, inkább a 19. századi irodalomfelfogáshoz tartozik, Jókai és Mikszáth örökségének folytatójaként helyezi őt el a korabeli kritika is. Valószínűleg kisebbségi pozíciója miatt is azonosult szorosabban azoknak a nemzeti irodalmi intézményeknek a konzervatív szemléletével, ahová gyors társadalmi sikere miatt problémamentesen bekerült.”⁷ A származás Babits

3 Angyalosi Gergely: Közéltések a modernséghez. Az új magyar irodalomtörténet harmadik kötetének koncepcionális kiindulópontja. *Literatura* 35 (2009/3), 321–326, 322.

4 Kappanyos András: A modernség változatai. Koncepciótanulmány az új magyar irodalomtörténeti kézikönyvhöz. *Irodalomtörténeti Közlemények* 123 (2019/1), 33–88.

5 Vö.: „A térképmetaforát tovább bontva kézikönyvünket egyfajta atlaszként is elképzelhetjük, ahol korszakonként külön feldolgozást kap a társadalomtörténet és irodalomszemlélet, a mediális és intézményi kontextus, a világirodalmi és diszciplináris kontextus, valamint a poétika- és műfaj történet. Ezek a feldolgozási szempontok egymásra vetíthetők, akár csak egy adott terület hegy- és vízrajzi, gazdaságföldrajzi vagy politikai térképe, ugyanakkor az egymemű »térképek« szekvenciálisan is összeolvashatók egymással, kiadva például az évszázad mediális viszonyainak történetét.” Kappanyos András: Kartográfiai módszer az irodalomtörténetben. *Literatura* 48 (2022/2), 195–204, 200, <https://doi.org/10.57227/Liter.2022.2.6>.

6 Herczeg Ferenc: *Emlékezései*. Szépirodalmi, Budapest, 1985, 226.

7 Jéga-Szabó Krisztina: Modern korunk hőse, Herczeg Ferenc. *Tiszatáj*, Diákmelléklet, 76 (2022/10), 1–14, 2.

esetében kevésbé tűnik számunkra meghatározó szempontnak, bár anyai ágon több asszimiláns is található a családban, apai ágon pedig – erről árulkozik a családnév hangzása is – délszláv, feltehetően horvát származásúak. Felmenői a török terjeszkedése miatti népességmozgásokkal kerülhettek a Magyar Királyság területére, asszimilációjuk a többségi magyar társadalomba még a 18. század folyamán végbement, abban az időszakban, amikor az egyéni identitás szempontjából a nemzetiségi hovatartozás még nem játszott olyan meghatározó szerepet, mint a társadalmi réteghez (nevezetesen a nemességhez) vagy a vallásfelekezethez tartozás. Az armális nemesi oklevéllel rendelkező Babits család a 18. század folyamán úgy olvadhatott be a többségi társadalomba, hogy elsajátította annak nyelvét, de nem kellett az „idegen” származásra vonatkozó családnevet megváltoztatni. Apai ágon az orvos végzettségű dédapával sajátítja el a család azt a lateiner nemesi-középosztályi kultúrát, mely a költő műveltségét és irodalomfelfogását is meghatározta. A harmincas évek végén Németh Lászlóval folytatott vitája során Babits érzékenyen tiltakozott az ellen, hogy a neve alapján „jött-magyarnak”, tehát asszimilánsnak tekintsék, ugyanakkor saját nemesi származását hangsúlyozva a magyar kultúra eredetét a nemesi kultúrában látta, szemben a mélymagyarság gyökeket a paraszti kultúrában felfedező Némethtel.

Babits egy generációval fiatalabb volt, mint Herczeg, és ez meghatározó tényezőnek bizonyult abból a szempontból, hogy milyen karrierutat futottak be. Az 1863-ban született Herczeg Ferenc jogi egyetemet végzett annak reményében, hogy majd a verseci takarékpénztár jogi ügyeit intézi,⁸ ő azonban az írói pályát választotta. Művei az 1880-as évektől kezdve jelentek meg különböző lapokban, majd regényeinek és színdarabjainak közönségsikere után a hivatalos irodalmi társaságok tagja lett, 1899-ben az Akadémia is levelező tagjává választotta, közben már 1896-tól szabadelvű párti országgyűlési képviselő volt, aktív közéleti és politikai tevékenységet folytatott már az első világháború előtt. Azt a szimbolikus tőkét, amelyet próza- és drámaíróként a közönségsikereinek köszönhetően felhalmozott sikeresen alakította át kapcsolati, valamint valódi tőkévé.⁹ Herczeg tehát lényegében hasonló karrierutat futott be, mint szépírói elődei, Jókai és Mikszáth, mindez azonban nem jelenti azt, hogy a maga korában pályája „konzervatívnak” lenne tekinthető. Szépírói sikereit a korszak társadalmi és gazdasági modernizációjának köszönhetően látványosan felfutó sajtóban alapozta meg, rendszeresen publikált különféle napilapokban, az 1890-es évek elején a *Nyugat* „előfutárának” tekintett, Kiss József által szerkesztett *A Hétfő* népszerű szerzője volt, majd 1894-ben *Új Idők* címen rendkívül olvasottá váló családi lapot indított, melynek irodalomszemlélete sem tekinthető egyértelműen konzervatívnak. Egyetlen kapcsolódó példát kiemelve: *A Holnap* megjelenése után az *Új Idők* – fenntartásainak kinyilvánítása mellett – közölte az antológia előszavát és a kötet több szerzőjének verseit. Nem indokolatlan tehát az az értékelés,

8 Herczeg Ferenc: *Emlékezései*, 157.

9 A bourdieu-i „szimbolikus tőke” fogalmára vonatkozóan: „A társadalmi elismertségből származó szimbolikus tőke tehát azért tőke, mert az így szerzett pozíció értékes: azért értékes, mert adott esetben átváltható reális gazdasági előnyökre.” Rákai Orsolya: A „cudar porkoláb”. Az irodalom „mellékállásainak” kritikai következményei a 20. század elején. *Studia Litteraria* 60 (2021/3-4), 154-169, 157.

mely szerint „[d]rámaíróként a Nemzeti és a Vígszínház ünnepelt sztárja, szerkesztőként pedig az *Új Idők* című országszerte népszerű irodalmi képes hetilap arca, a publicisztika hőskorának gyermeke, tehát ízig-vérig »modern« jelenség”.¹⁰

Ez a karriermintázat azonban nagyjából a századfordulóig figyelhető meg, később az irodalmi siker már nem volt ilyen egyszerűen átváltható országgyűlési mandátumra,¹¹ bár a Herczegnél húsz évvel fiatalabb és lényegében apolitikus alkatú Babitsnál ez valószínűleg eleve fel sem merült volna. 1908–1909 után az irodalom hivatalos intézményeibe történő bejutást pedig az irodalom fentebb jelzett megosztottsága nehezítette meg, így fordulhatott az elő, hogy nem sokkal azután, hogy a *Játszottam a kezével* című verse miatt Rákosi Jenő sajtókampányt indított Babits ellen, 1915 decemberében a Petőfi Társaság (melynek elnöke ekkor Herczeg Ferenc volt) tagválasztó ülésén a költő mindössze két szavazatot kapott, eggyel kevesebbet, mint Krüzselyi Erzsike. A Társaság többek között Herczeg ajánlására 1917. szeptember 30-án választotta tagjai közé Babitsot, és tagságától majd 1920. februárjában a szintén a Herczeg elnökségével levezetett rendkívül ülés fosztotta meg a Tanácsköztársaság idején tanúsított magatartása miatt. Herczeg több évtizedes aktív politikai-közéleti tevékenységével szemben, amelynek köszönhetően nemcsak az irodalmi, hanem Tisza István barátjaként a politikai elitnek is része lett, Babits az őszirózsás forradalom után mutatott politikai aktivitása egész pályáján egyedülállónak tekinthető. Nem csak ebből a szempontból tér el pályája Herczegétől. Babits az érettségi után a budapesti egyetem bölcsészkarára iratkozott be, itt szerzett tanári diplomát, s több évig az ország különböző középiskoláiban tanított. Számára a tudósi pálya jelenthetett volna hagyományos, akadémiai karrierutat, amennyiben a diplomaszerezés után megírja a magyar esszéről tervezett bölcsészdoktori értekezését. Erre azonban nem került sor, a *Nyugat* szerzője- majd szerkesztőjeként erre pedig már aligha is lett volna esélye.¹² Ez a pályarajz azonban nemcsak Herczegétől különbözik, hanem nemzedéktársainak többségétől is, akik számára a szépírói munka anyagi fedezetét ekkoriban leginkább az újságírás biztosította.

A fentebb idézett levélrészlet elősorban azért érdekes, mivel rávilágít Babits csalódottságára. Már az egyetem évei alatt Kosztolányival és Juhász Gyulával rendkívül tudatosan készültek a magyar irodalom, mindenekelőtt a líra megújítására. Mielőtt azonban az új költői hanggal a közönség figyelmét magukra vonhatták volna, megjelent Ady *Új versek* kötete, mely váratlanul elorozta előlük a magyar irodalmi modernségen belüli elsőség lehetőségét. Közismert az a lesújtó vélemény, amivel Babits

10 Jéga-Szabó Krisztina: *Modern korunk hőse, Herczeg Ferenc*, 3.

11 Wirágh András: „Ez idő szerint az íróság még nem állás”. Irodalmi karrierépítési keretek a századfordulón, 1908 előtt. *Irodalomtörténeti Közlemények* 126 (2022/6), 744–763, 750–751, <https://doi.org/10.56232/itk.2022.6.02>.

12 Ezzel kapcsolatban vö. Schöpffin Aladár Szekfű Gyulához 1914. február 25-én kelt levelét: „Úgy hallom – többek között Takáts Sándor úr egyik leveléből is azt kell kiolvasnom –, hogy Önnek munkáját s talán azt az egész történelmi perspektívát, melyet ez a könyv nyit, bizonyos körök rossz szemmel nézik, s ha nem is nyilvánosan, bántják, s Önnek nem áll érdekében, hogy a súrlódási felületet ezzel is nagyobbítsa, hogy egy a hivatalos irodalmi és tudományos körök által proskribált folyóiratba ír?” Schöpffin Aladár: *Összegyűjtött levelei*. (Szerk. Balogh Tamás.) Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 2004, 142.

és Kosztolányi „Ady új – hülye – köteté”-t fogadta.¹³ Babits eleve ódzkodott attól, hogy a nagyközönség elé lépjen, verseit a különböző lapokhoz barátai, Kosztolányi és Juhász Gyula közvetítették, és a nagyváradi antológiában való szereplése is Juhásznak volt köszönhető. Ugyanakkor új hangú és Adyétól is különböző költészetével nem akart olyan polgárpukkasztó lenni, mint amit már az első kritikák és Horkayné álnéven Herczeg is szóvá tett *A Holnap* antológia kapcsán. Már 1908. szeptember 23. után Juhásznak írt levelében beszámolt arról a kettőségről, amely a bírálatok hatására benne élete és költészete között kialakult.¹⁴ Hasonló érzéseket írt le szegedi barátjának, Kún Józsefnek küldött 1909. január 4-én kelt levelében: „Az irodalmi hercehurcák, s az hogy Rákosiék, Gyulaiék, általam nagyrabecsült kiváló emberek épen belém ütköznek, mint botránykőbe, s elrettentő például citálják jóhiszemű s egy kis jóhiszeműséggel mindenestre megérthető verseimet, – anyira elkedvetlenítenek, hogy alig írok valamit, s a régieket is a fiókomban tartogatom, szinte szégyellve hogy költő vagyok...”¹⁵ Babits pontosan érzélte ugyan a századforduló-századelő népnemzeti tradicionalista lírájának sekélyességét, a bevezetőben idézett 1909. január 31. előtti levélben feltehetően némi (ön)íroniával említett „lázasadás”, a régít teljességgel eltörlő költői forradalom helyett sokkal inkább a magyar és világirodalom hagyományaira építő, a legújabb világirodalmi tendenciákkal párhuzamos új magyar költészetet akart teremteni. Ekkoriban keletkezett verseinek intertextuális utalásokkal sűrűn átszótt szövege legalábbis erről tanúskodik.¹⁶

Éppen ezért okozott számára csalódást, amikor az antológia megjelenése után általa tisztelt irodalmárok, Rákosi Jenő, Gyulai Pál (de ide vehetjük Herczeget is) részéről elutasítással és meg nem értéssel találkozott. Ezért is gondolom sokatmondónak a tanulmány címéül kiválasztott levélrészletet, melyben az „őszinte” szót törli, és a „goromba” jelzőt írja helyette, mely arról árulkodik, hogy a maga részéről elfogadta Herczeg bírálatának jogosságát, noha a benne is formálódó csoporttudat érzékelt *A Holnap* költőivel szembeni kritika szándékoltan erős élet is. Rába György kifejezését használva Babits elfojtott „duk-duk afférját” élte át 1908 október–novemberében,¹⁷ s az eredeti *duk-duk affér*hoz is köze volt Herczegnek. Horkayné álnév alatt publikált fiktív dialógusában nemcsak ízléstelennek nevezi *A Holnap* verseit (erre utal a bevezetőben idézett Babits-levél is), de sok más kritikához hasonlóan, egyedül Adyt emeli ki az antológia költői közül: „Ady Endre erős tehetség. Ezúttal azon-

13 Kosztolányi Dezső levele Babits Mihályhoz [Szabadka, 1906. február 19.]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1890–1906*. (Szerk. Zsoldos Sándor.) *Historia Litteraria Alapítvány – Korona, Budapest, 1998, 191.*

14 „A kapott kritikákat, ami az én darabjaimat illeti, elég furcsának és ferdének találtam: ami nem is lehet talán másként azon néhány vers után (ennyiben igazat adok Kosztolányinak). Csakugyan a pour épater les bourgeois elvei látszanak verseimen, amiket pedig nem vallok. Ez a sajátosság dualizmus életem és költészetem között, most, hogy a nyilvánosság erős világitásában látom, bánt kissé.” Babits Mihály levele Juhász Gyulához [Fogarás, 1908. szeptember 23. után]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1907–1909, 128.*

15 Babits Mihály levele Kún Józsefhez [Fogarás 1909. január 4.]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1907–1909, 180.*

16 Vö. Kelevéz Ágnes: „Szántszándékos anachronizmusok”. Idézésfajta időjátéka Babits műveiben. In: *Esti kérdések. Irodalomtörténeti nyomozás Babits költészetében*. MIT füzetek 9, Magyar Irodalomtörténeti Társaság, Budapest, 2021, 11–30.

17 Rába György: *Babits Mihály költészete, 1903–1920*. Szépirodalmi, Budapest, 1981, 253–277.

ban rossz társaságba keveredett, reá nézve a legrosszszabba: az adyendréskedők társaságába. A Holnap irodalmi hitvallása az, hogy utánozzák Adyt. Kár, hogy ez a művészember mindig csak tágöblü grammofónok kíséretében hallatja szavát. Ezek túladyendrézik magát Ady Endrét és abba a furcsa helyzetbe juttatják, hogy ő, aki hadat üzen a tekintélynek és iskolának, tekintéllyé lesz és irodalmi zugiskolát alapít. Ady Endrének kegyetlen irtóháborút kellene indítani az iskolája ellen, mely abból él, hogy kilószámra kiméri az ő húsát.”¹⁸ Ahogy azt a bevezetőben idézett levélből is láthatjuk, az ízléstelenség kifogásával (főként Antal Sándor bevezetője miatt¹⁹) Babits egyetértett, és Ady elsőségét is elismerte,²⁰ de az Ady-utánzás vádja nyilván sértette az önértetét. Miután Ady megfogadta Horkayné tanácsát, és az *Új Idők* 1908. november 15-i számában megjelentette *A duk-duk affér* című írását, átmeneti feszültséget okozott a nagyváradi társaságon belül,²¹ melyhez azonban személyesen Babits már csak azért sem tudott vagy akart csatlakozni, mivel ekkor Fogarason volt középiskolai tanár.

Babits 1908 őszétől a *Nyugat* szerzője lett, versesköteteit is a következő években a *Nyugat* Kiadó adta ki, s ahhoz a poétikai és világszemléleti szempontból sem homogén csoportosuláshoz tartozott, mely az irodalmi és közéleti vitákban szövetségeseit a polgári radikalizmus oldalán találta meg. Ahogy azt Ignotus a Társadalomtudományi Társaság *Irodalom és társadalom* című vitájában néhány évvel később megfogalmazta: „A politikai radikalizmusnak tehát érdeke volt s ennek révén meggyőződésévé erősödött, hogy a költészetnek minden politikai irányítástól való függetlenségét hirdesse, a művészetnek minden politikai tolokodástól való menedékjogát állapítsa meg. A szabadságharcok így egybeestek egymással, s a politikai radikalizmus diadalmasan lobogtatta meg az írói szabadság zászlaját. Az írók ezt a diadalt s ezt a szabadságot komolyan vették.”²² Miután Herczeg Tisza István lapjának, a *Magyar Figyelő*nek lett a főszerkesztője, ezzel a szembenállás kvázi hivatalos formát is öltött, mivel a lap a konzervatív-liberális értékrendtől eltérő szélsőségekkel szemben alakította ki saját programját. Ebben nemcsak a baloldali radikalizmus, hanem a katolikus néppárt által képviselt konzervativizmus bírálata és minden olyan törekvés kritikája is beletartozott, mely a kiegyezés utáni politikai rendszert veszélyeztette.²³ Visszaemlékezéseiben Herczeg mégis a következőképpen határozza meg a *Magyar Figyelő* politikai-közéleti céljait: „A *Magyar Figyelő*nek az volt a körülmények által

18 [Herczeg Ferenc] Horkyné, Ellesett párbeszéd. *Új Idők*, 1908. október 25., 367–368, 368.

19 „Őszintén szólva kevés komoly kritikát kaptunk; legtöbb minden kritikán aluli dicsérs volt. Nagyon igazat adok azoknak (pl. Herczeg Ferencnek) akik kifogásolták Antal Sándor túlzásait és ízléstelenségeit, melyek elég tartalmatlanok is voltak.” Babits Mihály levele Kún Józsefhez [Fogarás, 1908. november 16. után]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1907–1909*, 157.

20 „Ami a »Holnap« általános hatását illeti, Ady bizony kimagaslík közülnk két fejjel –” Babits Mihály levele Juhász Gyulához [Fogarás, 1908. szeptember 23. után]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1907–1909*, 128.

21 Boka László: „Szellemi erupció” és hadi készülődések. A Holnap és a Budapesti Újságírók Egyesületének 1909-es Almamachja. In: *Peremek és középpontok. Tanulmányok a 20. század első felének magyar irodalmáról*. Balassi, Budapest, 2018, 13–34, 20–21.

22 Ignotus: Előadása a Társadalomtudományi Társaság *Irodalom és társadalom* című vitáján. *Huszadik Század* 13 (1912/5), 666–672, 667.

23 A *Magyar Figyelő* főszerkesztőjeként végzett publicisztikai tevékenységéről lásd Gazdag László: Herczeg, a befutott író, mint politikai publicista Tisza István oldalán. *Múltunk* 57 (2012/4), 190–238, 211–224.

diktált programja, hogy támadó hadjáratot indítson a politikai radikalizmus, a világpolgári gondolkodás, a történelmi materializmus, az amorális irodalom, a művészeti dekadencia és főleg az ellen a nyegle szellem ellen, amely túltáplált grófokat és zsidó milliommocsmeteket arra izgatott, hogy kacérkodjanak egy általános felfordulás gondolatával.”²⁴

Babits nem tartozott a *Nyugat*nak azok közé a szerzői közé, akik a legaktívabb politikai tevékenységet folytatták, mégis 1914 után háborúellenes kiállásai miatt egyértelmű pozíciót foglalt el a magyar közéletben, ekkori szövetségesei és szemléletformáló kapcsolatai baloldali gondolkodókhoz (Jászi Oszkár, Szabó Ervin) kötötték. Ezzel szemben Herczeg a *Magyar Figyelő* főszerkesztőjeként ekkoriban keletkezett politikai publicisztikáiban a háborúval kapcsolatban is a kormány álláspontját képviselte, noha – ahogy azt Gazdag László megállapította – 1916-tól a háború áldozatai iránti részvét és a béke vágya is hangot kapott publicisztikai írásaiban.²⁵ Éppen ebben az összefüggésben lesz különösen érdekes egy kapcsolattörténeti mozzanat 1916-ból. Miután ugyanis a Rákosi Jenő által indított sajtókampány következtében Babitsot felfüggesztették tanári állásából, Herczeg Ferenc közbenjárására jutott újra katedrára. 1916. november 8-án kelt levelében értesíti a költőt az új tanári állás reményéről:

„Igen tisztelt Uram,
illetékes helyen ismételten kilátásba helyezték nekem, hogy az első tanári szék amely Budapesten üres, az Öné lesz. Hajtom és sürgetem az ügyet, mivel azonban a hivatalos gépezet maximális sebességét ismerem, arra kell Önt kérnem, legyen türelmes. Sokáig nem késhet az elintézés. B. főigazgató úrnak nem írtam, őszintén szólva, nem tudok neki mit írni.

Szívesen köszöntő tisztelő híve

Herczeg Ferenc”²⁶

Másnap, november 9-én meg is született az a miniszteri rendelet, mely Babitsnak a VI. kerületi főgimnáziumban való alkalmazásáról intézkedik. Babits hálája kifejezéséeként Dante-fordításának első kötetét küldte el Herczegnek az Országos Hadsegélyező Bizottságba, melynek ekkor elnöke Herczeg volt, aki 1917. január 30-án egy szívélyes hangú levélben köszönte meg a gesztust.²⁷ Éppen a két író korabeli irodalmi térképen elfoglalt helye teszi Herczeg segítségét az írói szolidaritás figyelemreméltó példájává. Ugyanekkor Babits a *Pokol* fordítását elküldte Wolfner Józsefnek, az *Új Idők* kiadójának is, akinek szintén szerepe lehetett abban, hogy Babits ismét tanári katedrára került.²⁸ Valószínűleg ennek is köze lehetett ahhoz, hogy a lap szerkesztője, Lyka Károly még 1917 januárjában az Arany János születésének centenáriuma tervében számba Babitstól is cikket kért,²⁹

24 Herczeg Ferenc: *Emlékezései*, 457.

25 Gazdag László: *Herczeg, a befutott író*, 224–238.

26 Herczeg Ferenc levele Babits Mihályhoz [Budapest, 1916. november 8.]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1914–1916*. (Szerk. Fodor Tünde és Topolay Ágnes.) Argumentum, Budapest, 2008, 212.

27 Herczeg Ferenc levele Babits Mihályhoz [Budapest, 1917. január 30.]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1916–1918*. (Szerk. Szőke Mária és Sipos Lajos.) Argumentum, Budapest, 2011, 34.

28 Wolfner József levele Babits Mihályhoz [Budapest, 1917. február 15.]: In: uo., 42–43.

29 Az *Új Idők* levele Babits Mihályhoz [Budapest, 1917. január 12.]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1916–1918*, 27.

aki vállalta is a felkérést, a *Centenarium* című dolgozata meg is jelent az *Új Idők* 1917. évi február 25-i számában. A lap ezután szerette volna megnyerni Babitsot rendszeres szerzőjének, erre vonatkozó levelét a kiadó, Wolfner 1918. április 16-án küldte el Babitsnak,³⁰ aki néhány héttel később postázta az *Emlékezés* című rövid versét, mely az *Új Idők* június 9-i számában jelent meg.

Ezt követően azonban Babits mégsem lett az *Új Idők* rendszeres szerzője, s ennek feltehetően köze volt Herczeg és Babits eltérő politikai nézeteihez. A költő társadalomszemléletére nagy hatást gyakorolt korán elhunyt édesapja, akire később úgy emlékezett, hogy az „öreg Tisza rajongó híve, és így liberális világnézetű”³¹ volt. Politikai beállítottságának gyökerét tekintve tehát nem állt távol a fiatalabb Tisza híveként konzervatív-liberális szemléletet valló Herczegtől, lényegesen eltért azonban az álláspontja az 1918 októberi változások megítélésében. Ez az ellentét mutatkozott meg az őszirózsás forradalom idején a Petőfi Társaságon belüli konfliktusban. A Társaság 1918. október 28-i ülésén ugyanis vita alakult ki arról, hogy testületileg csatlakozzanak-e a Nemzeti Tanácshoz. Az elnök, Herczeg Ferenc elutasította az indítványt, és – belátva, hogy az a politika, amelyet ő képvisel megbukott – kilátásba helyezte lemondását az elnöki tisztségről. Vele szemben többen, közöttük Babits is a csatlakozás mellett érvelt, és éppen a névadó, Petőfi példáját hozta fel érveként: „Babits Mihály figyelmeztetett arra – tudósított a *Pesti Napló* az eseményről –, hogy ha Petőfi élne, csodálkozna ezen a tanácskozó társaságon, és tette, elhatározó cselekedetre ösztönözne mindenkit, mert ő sohasem tudta elválasztani a szabadság érzését, az emberies ösztöneit a költészettől”.³² Ennek tükrében nem meglepő, hogy néhány héttel később, miközben napirenden volt a Petőfi Társaság reformjának keretében a taglétszám bővítése, a hivatalos irodalmi társaságok alternatívájaként létrehozott Vörösmarty Akadémia – melynek egyik alelnöke Babits volt – tagságára küldött meghívót Herczeg Ferenc visszautasította, ugyanakkor az *Új Idők* pozitív hangételű cikkben üdvözölte az új irodalmi társaság megalakulását.³³ A végleges törést azonban – feltehetően – a Tanácsköztársaság idején megfigyelhető eltérő közéleti aktivitásuk jelentette, mely 1919 augusztusa után a Babitscsal szemben indított eljárásoknak, így a Petőfi Társasági tagsága megszüntetésének egyik hivatkozási alapja volt.

Babits esszéiben, kritikáiban ritkán fordul elő Herczeg Ferenc neve. Még szegedi tanárként 1908-ban jelent meg egy rövid beszámolója *A dolovai nábob leánya* ifjúsági előadásáról a *Szeged és vidéke* című lapban, melyben nehezményezi a darab megkurtítását. Ezután néhányszor említette írótlátását különböző összefüggésekben, de érdemi figyelmet nem szentelt műveinek. 1933-ban a *Nyugat*ban közölt *Könyvről könyvre* rovatában viszont komoly kritikát fogalmazott meg annak kapcsán, hogy az Akadémia a *poeta laureatus* címet adományozta Herczegnek azzal az

³⁰ Az *Új Idők* szerkesztőségének levele Babits Mihályhoz [Budapest, 1918. április 16.]. In: Babits Mihály: *Levelezése, 1918–1919*. (Szerk. Sipos Lajos.) Argumentum, Budapest, 2011, 59.

³¹ Babits Mihály: [Önéletrajz a gyermek- és ifjúkor élveiből]: Szabó Lőrinc lejegyzésében. In: „*Itt a halk és komoly beszéd ideje*”. *Interjúk, nyilatkozatok, vallomások*. (Szerk. Téglás János.) Babits könyvtár 1, Pauz-Westermann Kiadó, Celldömölk, 1997, 57–79, 75.

³² A Petőfi Társaság üdvözli a Nemzeti Tanácsot. *Pesti Napló*, 1918. október 29., 8.

³³ Vörösmarty-Akadémia. *Új Idők* 24, 50. sz. (1918. december 13.), 497.

indoklással, hogy műveit százezrek olvassák. Babits bírálata elsősorban nem Herczeg műveinek minőségét célozta, hanem az Akadémiának azt az értékrendjét kritizálta, mely a sikert, az írói népszerűséget teszi meg indoklása és ezzel – Babits értelmezése szerint – értékrendje sarokpontjává, szembemelve ezzel Arany János és Gyulai Pál hagyományával. Visszaemlékszik ugyanakkor arra, hogy gimnazistaként lelkesedett az *Ocskay brigadérosért*, melyet tanárai hazafiatlannak minősítettek, s mely ekkor még szerinte szembeszállt a közvéleménnyel. Röviden értékelt Herczeg életművének alakulását is: „Folyton változott, s nőtt is. De a fiatal munkák kedves csibész-verteje lassankint kiszáradt s valami hideg korrektségnek adott helyet; s elfakult mindaz a kis fölényes eretnek szín, ami Herczeget eleinte keménnyé és modernné látszott tenni.”³⁴ A népszerűség, a siker önmagában nem feltétlenül lett volna negatív esztétikai vagy irodalom-szociológiai fogalom Babits számára, aki maga is nagy krimiolvasó volt. 1917-ben, miután *A gólyakalifa* című regényét egy kritikában „szenzáció-hajhásznak” minősítették, válaszként saját védelmében fejtette ki azt a nézetét, mely szerint „a közönség ítélete megelőzi a kritikáét, és a jövődő kritikusa igazat ad az irodalmi jelenmúltjának. Homérosz a népé volt mielőtt a filológusoké lett volna, Shakespeare a londoni suburb publikumáé, mielőtt a német esztétika lefoglalta. Talán nem túlzás, hogy minden nagy irodalmi műfaj a ponyváról indul el s gyakran évszázak múlva ér a tudósok asztalaira.”³⁵ Másrésztől viszont az is nyilvánvaló, hogy a jelenbeli népszerűség évszázados irodalmi távlatban sem garantálja a klasszikussá válást. Babits véleménye Herczeg életművével kapcsolatban ugyanakkor összhangban van a mai irodalomtörténeti értékeléssel: „a korai pályaszakasz lektúrje esetleg nemcsak a maga műfaján belül tekinthető jó teljesítménynek, hanem az irodalomtörténeti folyamat szempontjából is a következő korszakban kibontakozó fejlemények felé mutatott, míg a későbbi szakaszban Herczeg mint a rendszer reprezentatív szerzője ellenszenves politikai és irodalompolitikai szerepet töltött be, silányabb munkákat írt, amelyek akkor már erősen szemben álltak a kortárs irodalom legizgalmasabb irányjaival.”³⁶

Miközben az irodalomtörténeti kánon formálódását meghatározó, bevett ítéletek Babits Mihályt és Herczeg Ferencet a korabeli irodalmi mező két ellentétes pólusára teszik, a fentebbi kapcsolattörténeti áttekintés is mutatja, hogy konzervativizmus és modernség egymásnak diametrálisan ellentétes, gyakran eleve politikai előfeltevések mentén megformált fogalmi mindenképpen árnyalásra szorulnak. Bár aligha kétséges, hogy Herczeg mint az úri középosztály írója a nemzeti konzervativizmus irodalomtörténeti szempontból sem figyelmen kívül hagyható alkotója, a modernséghez való viszonya, legalábbis hosszúra nyúlt pályájának első felében mindenképpen összetettebb: „Az *Új Idők*nek már a címe is azt sejtette, hogy modernizációs, progresszív programmal indult, és első évtizedeiben az ott közölt irodalom nem állítható élesen szembe *A Hét* irodal-

34 Babits Mihály: Könyvről könyvre. *Nyugat* 26 (1933/10–11), 627–629, 627.

35 Babits Mihály: Kritika. *Nyugat* 10 (1917/4), 408–409, 408.

36 Hajdu Péter: Herczeg Ferenc érdekessége. *Literatura* 35 (2009/4), 427–445, 429. Ebből a szempontból mindenképpen problematikusnak tűnik az az oktatáspolitikai döntés, mely a közoktatási kánonba beemelt Herczeg-életműből az 1920-ban kiadott *Az élet kapuja* című történelmi regényt tette kötelező olvasmánnyá.

mával. Messze nem volt antimodernista, konzervatív orgánus” – állapítja meg Hajdu Péter.³⁷ Ugyanakkor okkal beszélhetünk Babits konzervativizmusáról is, és nemcsak az avantgárdhoz vagy a két világháború között az újabb nemzedékekhez való viszonyában, hanem saját önjellemzésének tükrében is. Pályakezdésének időszakára vonatkozóan állapította meg 1928-ban: „A múltba menekültem előle, Vörösmartyhoz kapcsolódva és Aranyhoz Jánoshoz, akinek a munkássága teljes fényével még a közelben ragyogott. Konzervatívnak éreztem magamat. Nem találva meg a magam korában azt, amit kerestem, a régi magyar irodalomhoz fordultam, hogy annak hagyományain építsem fel a magam költészetét. A külföld nagyjai is sub specie aeternitatis érdekelték.”³⁸ Ha nem is ilyen részletességgel, de az Irodalomtudományi Intézet Modern magyar irodalmi osztályán készülő szintézis az általunk alkalmazott kartográfiai módszer segítségével az irodalomtörténeti folyamatoknak ezt az összetettségét fogja tudni majd, reményeink szerint, meggyőzően bemutatni.

Nagy Tímea

ANYAI ÖRÖKSÉG

A nehéz szavak smaragdzöld háta nem kitinpáncél.
Ránkhagyott ház ajtaján megörökölt zománc.
Rőzséből az álmok fekhelye, elhagyott fészkek
ágacskáiból az elkészített szállás.

Az átfagyott földet dédanyáim úgy bírták szóra,
hogy mákot szórtak a hóra.
Szívükön almamagokkal aludtak el
minden este, mégis megloptuk őket.

Úgy tettünk, mintha nem hallottuk volna
az altatókat, amiket nekünk énekeltek.
Tettettük a nemalvást, ígértük,
hogy korábban kelünk másnap.

Ők pedig úgy tettek, mintha nem hallanák
a falon túlról átszűrődő dúdolást,
mintha észre sem vennék
a ruhaujjainkba rejtett zöldalmákat.

Amikor felitatták szárnyunkról a kőre pergő viaszt,
meg sem remegett a kezük.

³⁷ Uo., 430.

³⁸ Bende László: A jubiláns Babits Mihály elmondja, hogyan lett költővé ő, aki valamikor „undorodott a versírástól”. In: „Itt a halk és komoly beszéd ideje”, 228–229.

SZÜNTELEN

*Mert ahová te mégy, oda megyek,
ahol te megszállsz, ott szállok meg én is.
(Rúth 1,16)*

Azt mondtad, megértettél valamit, mielőtt elaludtál,
és én többször kimentem éjszaka a folyosóra,
azt hittem, valaki égve felejtette a villanyt.
De csak álmok hűltek az izzókban,
narancsvirágok pulzáltak pupillámban.
Direkt ez a sok fehér? kérdezted másnap megrovóan,
*a ruhád, hajadban a virág, a hétfő délutánok veled,
a viccek, amiken nem nevelsz, a csend, amikor sírsz?*
Semmit sem szóltam.
Hogyan mondhattam volna el, hogy a pontok lekoptak
a kocka minden oldaláról. Bármennyit dobtam,
mindig ugyanarra a hőmezőre léptem.
Így jártam szüntelen a nyomodban.

LILIAMOK

*A felhők csodálatos ápolók.
(Christian Bobin)*

Emberforma ember. Meghasonlott oltárképre festett virág.
Azt hiszed, örökké nyílsz, még sincs illatod. Megszámlálhatatlanul
sok árnyékot
vetsz a földre, úgy mutatsz a sarjakra, mint olvasni nem tudó ujjak
a betűkre.

Felhőforma felhő. Fények hőmérséklet szondája. A vízcseppek
és jégkristályok
opálfehér nyelvét beszéled. Mégsem tudsz a sebészeti eszközök
precizitásával érzésteleníteni,
amikor olykor összetörsz a fejem felett egy régi, családi porcelán-
készletet.

Imre Flóra

LASSANKÉNT RÁNK ESTELEDIK*„Dans le crépuscule fané...”*

lassanként ránk esteledik
tenger zúgása mozdulatlan
sólymok lebbentik szárnyaik
a csipkés ormú alkonyatban

megcsendesülő fájdalom
mocorgása az idegekben
piros bogyók a bokrokon
sötétedik látod szerelmem

egy-egy kép moccan hirtelen
élesen mint a gyertya lángja
s elmosódik kegyelmesen
a testek szigorú határa

megcsillan az ablaküveg
az arcod halványan világít
eloldozza a szürkület
a kert kopasz cseresznyefáit

már-már sötétség testmeleg
a csönd barlangja egyre mélyebb
és a hajam és a kezed
kék rebbenésű évek évek

**SANZON SZÜRKÜLETBEN:
A MÚLÓ IDŐ METAFIZIKÁJA****Ferencz Győző***1954-ben született**Budapesten. Költő,**irodalomtörténész,**műfordító, az ELTE**BTK Angol-Amerikai**Intézet professor**emeritusa.*

A versben egy hang beszél a szerelméhez, meg is szólítja, és apránként felsejlik a vershelyzet. Egy tengerparti házban vannak, a ház körül kert. Késő ősz van, a cseresznyefák már lehullatták leveleiket, de a bokrokon a bogyók még pirosan világítanak. Hallgatják a tenger monoton zúgását, lassan rájuk esteledik. A körvonalait veszített szoba barlanggá válik, amelyet közelségük testmelege tesz bensőségesé. A beszélő – az egyszerűség kedvéért a költő – haját szerelme megérinti, talán megsimogatja. Nagyjából ennyi az elmondható történet, de ennél persze sokkal több történik, az idegekben valami fájdalom mocorog, képek villannak fel.

De vajon ez történik-e? Valóban a tenger zúg, valóban ketten vannak a szobában, valóban megérintik egymást? Mert a leszálló sötétségben nemcsak a testek szigorú határa mosódik el, hanem a mondatoké, szókapcsolatoké is. Imre Flóra ezt a hatást a központosítás mellőzésével, a mondat- és szószerkezethatárok fellazításával éri el. A kontúrjait lassan elveszítő tárgyi világ leírása azonban, éppen a leírás módja miatt, nem egyszerűen

egy vizuális élmény megfogalmazása. Az is, de hordozója valami másnak is, ami a szövegben alig-alig tör felszínre. Hogy miféle fájdalom moccan, miféle éles képek moccannak, az homályban marad. Lehet, hogy a vers jelen ideje a felidézett emlékek jelen ideje, hogy az egész jelenet csak a költő tudatában játszódik le. De az is lehet, hogy nem, hogy mégis megtörténik, amit elmond. Csakhogy ebben az esetben arról beszél, hogy az alkonyi együttlét hogyan válik megtörténése pillanatában emlékké. Akárhogy is, ha szerelmes vers is, nem vallomás, nem a hódítás lázáról, nem a szakítás vesztességéről szól, hanem arról az egzisztenciális problémáról, hogy mit jelent két ember összetartozása, hogyan lehet azt megélni a folyamatos elmúlás ellenében.

A vers tehát nem egy kihűlt vagy éppen kihűlő szerelemről beszél, még ha a cím kissé baljós is: *Lassanként ránk esteledik*. De csak az idő múlik, nem az érzés. A vers, kell-e hangsúlyozni, azt az ősi metaforát bontja ki, amely megfelelteti egymással az alkonyatot és az elmúlást, az ősz és az öregedést.

Az első versszak szinte klasszikus poétikai eljárással a beszédhelyzetet vázolja fel. De a hagyományos leírás helyett könnyed ecsetvonásokkal festi fel az időpontot és a helyszínt. A központozás mellőzésével a képek valami akvarellszerű textúrát kapnak. Imre Flóra olyan eszközökkel éri el ezt a hatást, mint a második sorban a névelő hiánya: három foltszerű szó áll össze laza szintaktikájú közléssé („tenger”, „zúgása”, „mozdulatlan”). A névelő elhagyásával nemcsak a képet merevíti ki, hanem a szinesztéziát – a mozdulatlan zúgást – is szinte észrevehetetlenné teszi. Költői önreflexivitással sem zavarja meg a jelenet nyugalmát. Az impresszionistákat, pointillistákat idéző képalkotási módszer, a mellérendelő állítások irizálóvá teszik a vers felszínét. A harmadik sor – „sólímok lebbentik szárnyaik” – mintha a soronként előremozduló szaggatott képalkotást folytatná, önmagában is megállna. De Imre Flóra hibátlan arányérzékkel változtat az egy sor egy gondolat ritmusán, a következő, negyedik sorban folytatja és lezárja a mondatot: „a csipkés ormú alkonyatban”. Hasonló ritmusváltások az egész versen végigvonulnak, a nekiiramodó, majd megtorpanó mondatokkal az elmúlás hol élesebb, hol elcsendesülő fájdalomnak érzelmi hullámmozgását rajzolja így bele a szöveg textúrájába.

A középső három versszakban ez a minta folytatódik, a fellobbanás és visszahullás váltakozása. A fájdalom megcsendesül, de azért mégis ott moccan az idegekben, piros bogyók világítanak fel, majd magába oltja őket a sötétség. Azután újrakezdődik: „egy-egy kép moccan hirtelen”, de ezt már, ha villanásnyira élesen is, csak gyertya lángjánál látni. Ebben a mesterséges-másodlagos fényben, itt a vers közepén váratlanul új elem lép be: „elmosódik kegyelmesen / a testek szigorú határa”. Miért kegyelmesen? Van valami, amit jobb nem látni? Vagy azért kegyelmesen, mert a leszálló sötétségben, ahogy a körvonalak elmosódnak, a szerelmesek teste, ha nem olvad is össze, már nem válik el egymástól. A sötétség elvégzi a beteljesítést. Ezt a végső soron platonista képet a klasszika-filológus Imre Flóra természetesen éppúgy félhomályban hagyja, mint az összes többi. A félhomályban megcsillanó ablaküveg fénye rávetül társának arcára, de a háttérben, az ablakon túl a cseresznyefákat már nem köti anyagi való-
ságuk látványa, testetlenné válnak.

Ez ismétlődik meg az utolsó versszakban is: a „már-már” beállt sötét-ség barlangmelegében a testek eloldódnak, kilépnek önmagukból, megindulnak egymás felé. A kéz megérinti a haját. De ez egyáltalán nem biztos. Az utolsó sor hirtelen nyitottá válik. Az első versszakban a „tenger zúgása mozdulatlan” még a jelenet statikusságát hangsúlyozó nominális mondat volt. A vers végén a „kék rebbenésű évek” már nem mondat, csupán nominális szó szerkezet. Az évek névelő nélkül, meghatározatlanul ismétlődnek. Ilyen érzelmi ismétlés nincs több a versben, csak itt, a végén. Mintha mondani akarna valamit az évek rebbenéséről, de nem mondja, nincs állítás, csak ismétlés, majd elhallgatás.

Színszimbolikáról beszélni talán túlzás, de a vers színei is arányos szerkezetet alkotnak. A monokróm szürkeséget előbb a bogyók felragyogó pirosa töri meg, majd gyertyaláng sárgás fénye (igaz, ez csak egy hasonlatban) és nyomában az ablaküveg megcsillanása. Végül az utolsó sorban megjelenik a kék, de már nem csak egy villanásra. Mintha a szürke derengene át kékbe. Mi ez a kék? A végtelen égboltnak, mint az idő metaforájának halvány egyhangúsága? Vagy a tenger azúrkékjének élesebb emléke? Mégiscsak egy elmúlt szerelem emlékééről szólna ez a vers? Vagy éppen ellenkezőleg, azt mondja – és én erre az értelmezésre hajlok –, hogy minden, ami történik velünk, azonnal emlékké válik, mert a történés pillanatával visszavonhatatlanul elmúlik.

Imre Flórának szinte minden versében van valami rafinált szerepjátás. A rejtőzködő költő különféle hangokon szólal meg. Hol Horatius, hol Villon, Ronsard, vagy éppen Apollinaire hangján. Olykor utal erre a vers címében vagy más poétikai módokon, máskor csak sejteti. Szerepei inkább csak jelzészzerűek, a hangja mindig megejtően szubjektív. A költő és szerepe hol elválik, hol egybefolyik; de hogy hol vannak a határok, azt nem kívánja megjelölni, az olvasóra bízta.

A Lassanként ránk esteledik francia mottójához nem ad feloldást. *A Dans le crépuscule fané* Apollinaire egyik versének címe és első sora ez. Érdemes a teljes verset Vas István fordításában idézni (nála az idézet a második sor).

A szerelmek tolonganak
A színevesztett alkonyatban
Túlnő árnyunktól távolabb
Emléked láncon mozdulatlan

Kiket emlék láncolt ide
Kezek lobogtok mint a máglya
Végső főnix a fekete
Tökéletesség hull a lángba

El-elkopnak a láncszemek
Emléked gúnyol incelegve
Szökik hallod rajtunk nevet
S én visszahullok térdeidre

A „színevesztett alkonyat”, talán ez volt a hívókép. Feltételezhető, hogy Imre Flóra jól ismerte a fordítást, azonnal szembeszökik ugyanis, hogy van néhány fontos szó, amely mindkét versben előfordul: „alkonyatban”, „modulatlan”, „kezek – kezéd”, „lángba – lángja”. Erre nagyjából fel is fűzhető a két vers, azaz a *Lassanként ránk esteledik* felfogható szerepjátéknak. A vers mögött ott van egy másik, amelynek szövege átüt rajta. De épp ez jelzi azt is, hogy Imre Flóra mennyire eltér a mintájától. Átveszi Apollinaire versének sanzonhangját és metrikai formáját is, de nem veszi át két kulcsfogalmát, amely mindhárom versszakban szerepel. Az egyik az „emlék”, a francia eredeti első és harmadik versszakában „souvenir”, a másodikban „mémoire”. A másik a „lánc”, „láncol” (chaîne, enchaîné). Ezzel a kihagyással visszajára fordítja a francia költő versét. Apollinaire versének szerelmesét az emlékek láncra köti, az emlékláncszemek kopása fáj neki. Imre Flóra szerelmesét nem emlékek gyötrik, neki éppen az fáj, hogy a pillanatok menthetetlenül emlékké válnak. Verse a létezés édesen fájó elmúlását ragadja meg.

De ha akarom, nem is ezt mondja, hanem az ellenkezőjét: a testeleg, az érintés, az együttlét pillanatai kéken rebbennek. Elrebbennek? Felrebbennek? Akárhogy is, itt vannak, elmúlásukban is megmaradnak, sőt, maga az elmúlás marad meg. Paradox carpe diem.

A *Lassanként ránk esteledik* korai vers, először a *Mozgó Világ* 1988. januári számában jelent meg – tehát valószínűleg 1987-ben írta –, majd 1992-ben *Merőleges idő* című, második kötetében. Imre Flóra indulásakor rögtön a klasszikus és modern poétikai tudás fényes fegyverzetében lépett színre.

A vers utolsó két szava, a megismételt „évek évek” Imre Flóra egyik jóval későbbi versében visszhangzik majd, igaz, ott névelővel. Az *Eheu, fugaces*, amely a 2004-es *Nem tart soká* című kötetében jelent meg, Horatius *Postumushoz* című ódájára írt változat. „Futvást az évek édesem édesem / ráncok verődnek holnap az arcodon”, kezdi a verset, pontosan fordítva az eredetit. A versnek azonban csak kiindulópontja Horatius ódája. A vége egyenesen ellentmond neki. A pusztulás elől nem a mámorba kell menekülni, nem is kell menekülni, fölösleges a múlt idő ellenében az örökléte, a halhatatlan szerelmet keresni, mondja Imre Flóra, mert az elmúlásra a beteljesült szerelem pillanata a válasz. Nincs más válasz, nincs jobb válasz. És ez, visszamenőleg, mintha a *Lassanként ránk esteledik* szürkületi homályát is eloszlatná:

nincs más igazság csak ha a testre test
 simul szeretve nincs se örök se nagy
 az évek az évek elgurulnak
 ez a miénk csak ez a közelség

Görföl Tibor

1976-ban született

Mohácson. A Pécsi

Tudományegyetem,

a Pázmány Péter

Katolikus Egyetem

és a Szent Atanáz

Görögkatolikus

Hittudományi Főiskola

oktatója, a Vigilia

főszerkesztője.

„ADJATOK CSAK TERET AZ ÜRESSÉGNEK” MARTIN WALSER ÉS A VALLÁS

1981-ben, a legrangosabb német irodalmi elismerésnek számító Büchner-díj átvételének alkalmával mondott beszédében Martin Walser olyan kijelentéseket tett, amelyek nem igazán illeszkedtek a korabeli szellemi közeghez: „Mi, akik évtizedek óta nézzük, hogyan morzsolják szét Istent a teológia laboratóriumaiiban, [...] még mi is belekeveredhetünk az ifjú Büchner rettenetébe, ha ismét fogfájásélességgel átérezzük, hogy hiányzik Isten.”¹ Innen, ha nem is egyenes, de következetes út vezetett a harminc évvel később *Muttersohn* [Anyja fia] címmel megjelent regényig, amely komoly elismerésben és maró gúnyban egyaránt részesült kifejezetten a vallás problematikájával foglalkozó beállítottsága miatt – és a szálak a hatvanas évekig is könnyen visszavezethetők lennének. „Az elhagyatottság olyan cipő, amely akkor is szorít, ha nincs az emberen. A mindannyiunkban meglévő barlangot, ahol a homály honos, a hozzánk tartozó homály, nyugodtan Istennek nevezhetjük. És a barlang üres. Azok, akikről idegen az üresség, idegenek számomra. Adjatok csak teret az ürességnek. Ott lakozik Isten.”² Nem magától értetődő, hogy ilyen mondatok szerepelnek egy regényben, és még kevésbé magától értetődő, hogy egy öt évtized alatt kibontakozó hatalmas irodalmi életműben másutt sem ritkák az efféle fejtegetések.

A *Muttersohn*nal egy évben, szintén 2012-ben jelent meg Martin Walser nem sokkal korábban a Harvardon tartott előadása, amely az önigazolás, a mástól nyert igazoltság és a megigazulás kérdésével foglalkozik. Jogos a megállapítás, mely szerint Walsernek egy csapásra sikerült elérnie azt, ami a keresztény nagyegyházaknak minden nemes erőfeszítésük ellenére sem sikerült: az *Über Rechtfertigung* [A megigazulásról] címmel kiadott szöveg nyomában a nyilvános érdeklődés középpontjába állította azt a témát, amelyet a katolikus és a lutheránus egyház 1999-ben azonos kérdésben aláírt közös nyilatkozata (hiába egyháztörténeti jelentőségű) nem tudott kiemelni a szűkebb egyházi érdeklődés körén túlra.³ Nemcsak maga az alapvető kérdés tűnt korszerűtlennek akkoriban, de maga Walser is mindent megtett azért, hogy korszerűtlen alaknak láttassa magát: elmesélte, hogy a hatvanas években ellenezte az NSZK Vietnam ügyében folytatott Amerika-párti politikáját, amiért kommunistának minősítették, „ám képzett történész lévén sem lehettem kommunista, mert nem tudtam osztályharcként felfogni a történelmet”; a hetvenes években nem tudta Auschwitzért kapott büntetésnek tekinteni Németország szétszakadását, ezért nacionalistának minősítették, „ám nem lehettem nacionalista, mert kezdettől fogva olvasó voltam, és könyveim a *Robinson Crusoe*tól fogva a legkülönbözőbb országokból származtak”; a kilencvenes években azzal vádolták, hogy szakítani akar Auschwitz emlékével, noha „1964-ben jelen

1 Martin Walser: *Woran Gott stirbt. Über Georg Büchner*. In uő: *Leseerfahrungen, Liebeserklärungen. Aufsätze zur Literatur*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, 429.

2 Martin Walser: *Muttersohn*. Rowohlt, Hamburg, 2012, 470.

3 Jan-Heiner Tück: *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – eine theologische Erwiderung*. In uő (szerk.): *Was fehlt, wenn Gott fehlt? Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen*. Herder, Freiburg, 2013, 17–38.

voltam a frankfurti Auschwitz-peren, és valószínűleg én írtam róla először, mégpedig *A mi Auschwitzunk* címmel”.⁴

Már 1981-ben mondott beszédben fellépett a tompa önelégültség ellen: „A polgárság és a kereszténység egyetlen gigantikus szórakoztatási vállallattá fonódott össze, amelynek mindent maga alá gyűrő elhárítókapacitása bármilyen borzalommal megbirkózik.” A megigazulásról szóló előadás azonban elsősorban nem a történelmi borzalmak iránt tanúsított közönnyel együtt járó önelégültség ellen kel ki, hanem azok önelégült ateizmusát állítja pellengérré, akik úgy beszélnek Isten nemlétéről, hogy közben semmilyen hiány fájdalmát nem érzik. Martin Walser nem tartotta magát istenhívő embernek, de sekélyesnek vélte, ha valakit már nem gyötör az istenkérdés. Ahhoz, hogy feldolgozza Isten fájdalmas hiányának tapasztalatát, egyrészt irodalmi és nyelvi nézőpontból közelítette meg a vallást („Isten a szépirodalom területére tartozik”),⁵ másrészt szinte kizárólag paradoxonok formájában beszélt róla: „Ha nem létezne Isten, nem lehetne azt mondani, hogy nincs. Aki azt mondja, hogy nincs, már beszél róla. A tagadásnak semmi ereje egy főnévvel szemben.” „Tudom, hogy nincs menny. De létezik a szó. Ugyanígy a pokol. Megörököltük. A mennyet és a poklot. Belülről fel vagyunk ruházva a mennyel és a poklallal, s mindazzal, ami a kettő között van. A menny és a pokol létezik, anélkül, hogy hinnénk benne. De hát hiszünk benne. Magunktól. Önkéntelenül.” „Nyilvánvalóan vannak emberek, akik csak olyan egyenletekkel tudnak élni, amelyek kijönnek. A hit olyan egyenlet, amely nem jön ki. A hit a lélek kézírása.” Ezek a mondatok ugyan a *Muttersohn* lapjain, vagyis egy regényben szerepelnek, mégis sok mindent elárulnak írójuk szellemiségéről.

A következőkben olvasható részletek a megigazulásról szóló rövid, ám annál nagyobb feltűnést keltő könyvből származnak.⁶ Ahogyan a szöveg fő témája az a kérdés, hogy mi vagy ki igazolja az embert (a munkája? a mások iránti lenézés? saját maga? Isten?), úgy a főhőse Karl Barth, mégpedig az 1919-ben és 1922-ben a Római levélhez szenvedélyes lendülettel terjedelmes magyarázatokat fűző Karl Barth, akinek elege lett a keresztény Istent a korabeli kultúrával és társadalommal összebékítő liberális protestantizmusból. Walsernek az önelégült ateizmusból van elege, s bár közhelyszerűen hangzik, érdemes kimondani: a hiányként, fájdalmas hiányként megtapasztalt Isten minden bizonnal közelebről érintette, mint amennyire érinteni tudja annak a kereszténységében is sekélyes önelégültségnek a képviselőit, amely természetes magától értetődőséggel könyveli el az élet egyéb tételei között Istent, anélkül, hogy zavartatná magát tőle. „Elég egy pillanatra elképzelni, mi hiányozna Európából, ha hiányozna az az igény, hogy felfelé tájékozódjunk” – mondta Walser nyolcvanöt éves korában (történetesen a Vatikáni Rádióknak). Nem egyértelmű, hogy írásainak tükrében mi helyezkedik el ennek a felfelé vetülő tájékozódásnak a látóterében: de biztos, hogy érdekesebb és tanulságosabb, amire a hiány gyötrelméből fakadó tájékozódása rábukkan, mint amit az önelégült szalonateistákhoz fogható önelégült szalonkeresztények Isten gyanánt, elszegényített, megalázott és kompromisszumok béklyójába zárt Isten gyanánt nyújtani tudnak.

4 Martin Walser: *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*. Rowohlt, Hamburg, 2012, 19–21.

5 Martin Walser: Wer ist ein Schriftsteller? In uő: *Wer ist ein Schriftsteller? Aufsätze und Reden*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, 39.

6 Martin Walser: *Über Rechtfertigung, eine Versuchung*, i. m. 7., 24., 26–28., 30–33., 40–41., 81., 94–98.

Martin Walser

HIÁNYZIK ISTEN. NEKEM

Görföl Tibor fordítása

Egykor az volt a legfontosabb, hogy az ember igazolva legyen, megigazult legyen. Az államok törvényekkel legitimálják magukat. A kormányzatok választások útján. De az egyén?

*

Íróként abban a pezsdítő légkörben éltem, amely előírja, hogy az embernek feltétlenül igaza kell hogy legyen, s megtapasztaltam, hogy a saját igazság tudatának leghatékonyabban figyelemelterelő módja erkölcsi természetű. Azt a benyomást kell kelteni, hogy jobbak vagyunk. Akinek egyszer sikerült ilyen benyomást kialakítania magáról, már domesztikálta is a lelkiismeretét. A mai irodalmi alkotásokban már nem fordul elő, hogy valakinek súlyos gondjai vannak önmaga igazolásával. Ha valakinek igaza van, többre nincs is szüksége ahhoz, hogy igazolt, hogy megigazult legyen.

*

Miközben az *Így szólott Zarathusztrán* dolgozott, azon a könyvön, amely a 19. században az összes többi könyvnél gyökeresebben megvont minden igazolást a korabeli embertől, egyik levelében még Nietzsche is a leghétköznapibb versengés közegébe helyezte minden konkrétumtól független törekvését, jóllehet jellegzetesen nietzschei fortissimóval: „Végző soron azt akarom”, írja, „hogy ne csak a mai és a holnapra napra, de évezredekre szólóan igazam legyen.”

Van azonban valami, egy vallásos alak, akinek valóban sikerül kiszállnia a saját igazság feltétlen igényének versenyéből, mert nem tudta eltompítani magában azt az ősrégi igényt, hogy igazolást keressen: Karl Barth. A vallás becsületére szól, hogy Páltól Ágostonon át egészen Kálvinig, Lutherig és Karl Barthig soha nem hagyta elhálni azt a kérdést, hogy miként tesz szert az ember igazoltságra és megigazulásra. Kétezer éve napirenden van a kérdés, hogy az igazol-e minket, amit megteszünk, vagy pedig az, amiben hiszünk. A vallás minden egyéb gondolati és kifejezési törekvésnél igényesebb.

A Római levélről írt művében Karl Barth így fogalmaz: „Aki dicsekedni akar, aki azt akarja, hogy emberként igaza legyen az emberek és Isten előtt, az még azzal is dicsekedni fog, hogy a legmélyebbre alásüllyed a nem-énbe és a nem-létbe (saját bizonytalanságával és megtörtségével!), és emberként (csakis emberként!) úgy lép fel, hogy igaza van. De nem, össze kell omlania lábunk alatt »a cselekedetek törvénye« talajának. Nem jöhet számításba többé semmiféle »cselekedet«, még a legkifinomultabb és legszemélyesebb, még csak valamiféle negatív cselekedet sem. [...] Vallásunk lényege a vallás felszámolása, törvényünk nem más, mint minden emberi tapasztalat, tudás, birtoklás és cselekvés mélyreható hatálytalanodása. Semmilyen emberi valóság nem maradhat meg, amely több kíván lenni ürességénél, hiánynál, lehetőségénél és másra utaló mozdulatnál, a világ legjelentéktelenebb jelenségénél, pornál és hamunál Isten színe előtt, hiszen ilyen minden, ami a világban van. A hit csak valódi hitként maradhat meg, önérték nélkül (még az önmegtágadás önértékével sem rendelke-

het!), önálló erő nélkül (még az alázat önálló erejével sem rendelkezhet!), nem akarhat kézzelfogható valóság lenni, sem Isten, sem az emberek előtt. Ez az a talaj, az a rend, az a fény, ahol megszűnik a »dicsekvés«, és elkezdődik Isten valódi igazsága. Ezen a talajon tehát nem lehet megállni, ezt a rendet nem lehet követni, ebben a levegőben nem lehet lélegezni.”

A svájci lelkész, aki 1919 és 1922 között Aargauban vetette papírra e sorokat, nyomban címzetes professzor lett Göttingenben, majd korának legnagyobb hatású teológusa. Mégpedig Pál Római levelének magyarázatával. Hogy sem a filozófiában, sem az úgynevezett szépirodalomban még csak a legcsekélyebb hatást sem váltott ki ez a földrengés, tulajdonképpen egészen a mai napig, azt tanúsítja, hogy mennyire igénytelenek lettek és maradtak ezek a kifejezési formák. Karl Barth könyve gyakorlati szinten lebontja azt a kulturális díszletet, amely elfeledteti velünk, hogy egykor belső igényünk volt az igazoltságra és a megigazulásra. Csak annyi maradt, hogy feltétlenül igazunk kell hogy legyen. A saját igazság az igazoltság helyett elfogadott pótlék. Egyúttal egyfajta tudatimperializmus is. Sokszor hatalommal és a hatalom érzetével párosul. Megalkuszik a korszellemmel. Mert hát mi más lenne a *political correctness*, mint a lelkiismeret domesztikálása, az igazoltság tolvajkulcsa?

*

Mivel úgy sejtem, hogy egyeseknek túlságosan meredek a Karl Barthhoz vezető út, azt javaslom, a feltétlen igazság igényének kultúráját kissé továbbfejlesztve dolgozzuk ki az öncáfolás kultúráját. Nyilvánosan. A parlamentben. Az újságokban. El kellene terjednie annak, hogy aki állít valamit, cáfolja is, amit állít. Mindent, ami eszébe jut kimondott állításával szemben, ugyanolyan alaposan be kellene mutatnia, mint azt, amit mondani kíván. Ha aztán meggyőző arról, hogy komolyan cáfolni kívánja magát, s mégis marad még valami abból, amit kijelentett, akkor megnyert minket a mondanivalójának. Úgy vélem, az öncáfolás gyakorlat szinte esélyt ad arra, hogy a feltétlen igazság igényére alapozott társadalmunkban az igazoltság irányába elmozduló folyamatot indítsunk útjára. Ezt annak tudatában mondom, hogy Karl Barth már pálcát tört „az önmehtagadás önértéke” fölött. Mivel azonban nem mindannyiunké az a képesség, hogy kikapcsolódási formákkal eltompítsuk magunkat, nem tudok támaszkodni másra, mint Karl Barthra, aki mindent eltakarít az útból. Ugyanakkor azt is megtanultam tőle, hogy az embernek „a remény reménye nélkül” kell hinnie. Mivel azonban ez túlságosan emberpróbáló számomra, s mert történetesen Isten szolgáinál vendégeskedem, Luther nyomán azt mondom, étvágyat kívánva kelteni a lehetetlenre, hogy a vágy, ha eléggé erős, már magában hordja teljesülésének ízét.

*

Most pedig tegyünk kísérletet arra, hogy megmentjük a vallást a felejtéstől. Emlékezetbe idézzünk egy olyan nyelvet, amelyben még szó esik igazoltságról és megigazulásról.

Amikor megjelentettem *Muttersohn* című regényemet, amelynek tárgya a hit, az emberi képességként felfogott hit, nem egyszer több-kevesebb jóindulatot tanúsítva az életkorommal hozták összefüggésbe. Úgy, mint-

ha most már történetesen itt tartanék. Én viszont úgy gondolom, hogy a vallás olyan kifejezőmód, mint a többi, mint az irodalom, a zene, a festészet. Én irodalomként olvasom a vallást. Annyit talán még csak szabad gondolni, hogy azok a szövegek, amelyek már „csak” a valláshoz kötődnek a szemünkben, költészetnek tekinthetők, hogy ipari nyelven fogalmaznak: nagy költészetnek tekinthetők. A zsoltárok. Jóh könyve. A karácsonyi evangélium. Stb. stb. Mások arra hívják fel a figyelmemet, hogy csak régen volt szokásban a vallás. Meglehetősen szerencsétlen fejlemény, hogy a vallást ma már nem lehet elképzelni egyházi rendszer nélkül. Aki ma szinte ösztönösen úgy érzi, hogy már maga mögött hagyott minden vallási jelenséget, talán nem is tudja, mit veszített. Polemikusan fogalmazva: vallás nélkül az igazoltság igénye mániás önigazolás lesz. Tárgyilagosan fogalmazva: a saját igazság tudatává silányul.

Nemrég a televízióban a szokásos adok-kapok az ellenzők és a támogatók között. A vallás ellenzőjét újságíróként és ateistaként mutatták be. Az operatőr sokszor mutatta, amikor a vallás valamelyik támogatója beszélt éppen. Szünet nélkül, fölényesen mosolygott. Kikezdhetetlen, minden fölött álló mosolya volt. Egyértelmű volt, hogy a vallás támogatójának nincs esélye. Az operatőr és a műsorvezető teljes mértékben e fölényes mosoly pártján volt. Az újságíróból csak úgy sugárzott az önelégültség. Hogyan is lehetne még egyáltalán hinni Istenben! Ezt sugározta az újságíró és ateista. A körben elhelyezkedő közönség pedig a tapsával jelezte, hogy osztja a véleményét. Amikor a műsorvezető a vallás támogatójához intézte szavait, paródiába hajló arckifejezéssel adta jelét toleranciájának. Nekem meg eszembe jutott: a média a nemzet törzsasztala. Az ateistával kapcsolatban eszembe jutott: fogalma sincs. És ha ezerszer sem létezik Isten, ennek az ateistának akkor sincs semmi fogalma. Bizonyítani nem tudnám. De hogy nem elég annyit mondani, nem létezik Isten, arról azért van fogalmam. Aki azt mondja, nincs Isten, és nem tudja azt is kimondani, hogy hiányzik és mennyire hiányzik Isten, annak fogalma sincs. Pedig fontos, hogy legyen némi fogalmunk.

*

Amikor azt hallok egy ateista embertől, hogy nincs Isten, eszembe jut: de hiányzik. Nekem. Ha megkérdezik tőlem, hogyan állok az írással, azt szoktam mondani: eszembe jut, hogy mi hiányzik nekem. Vagy azt mondom: az én múzsám a hiány. Ugyanakkor előszeretettel hozzáfűzöm: semmi sem igaz az ellentéte nélkül. Ez a mondat, ha kimondjuk, szépen elsimul. Túlságosan is szépen. Hiányzik, hogy az ellentéte ellentéte nélkül sem igaz semmi. Karl Barthnál minden igen valamilyen nembe torkoll, és minden nem valamilyen igenbe. Valójában azt kellene mondanunk: minden igen létrehozza a saját nemjét, és minden nem a saját igenjét. Bármi legyen is a hiánya, nem azért ír és beszél az ember, hogy igazolja vagy igazat adjon neki, hanem azért, mert nem tud kiegyezni vele.

*

Ha jól megy a sorunk, önmagunknak tulajdonítjuk, hogy minden rendben van. Vagyis a tetteinknek. Alighanem kevesebben vannak, akik kegyelemnek tartják, hogy rendben mennek a dolgaik. Szívesebben mondjuk sze-

rencsének. Vagy véletlennek. Vagy, hogy felnagyítsuk saját méreteinket, igazságosságának.

Amit már elfelejtettünk: hogy, mondjuk így, fentről várjuk önmagunk igazolását. Ma már elég, ha az embernek jól megy a sora, és máris kielégül igazolódási igénye.

*

Azelőtt.

A falunkban voltak vallásos emberek. Gierer, a cipész. Megszámlálhatatlanul sok órát töltöttem nála. Ő a maga kis sámliján, hogy alacsony asztalánál ülve minden a keze ügyében legyen, amire szüksége van. Én egy másik sámlin, ügyelve, hogy mindig észreveggyem, mire lesz legközelebb szüksége, s a kezébe tudjam nyomni. Én hat-hét éves, őt jó hatvan, közel hetven. Ma már tudom: vallásos volt. Jóllehet nem volt köztünk rokoni kapcsolat, sokáig ő állt a legközelebb hozzám, minden bizonyonnyal a vallásossága miatt. Nem azért volt vallásos, mert dolgozott a Vöröskezesztnél, hanem azért, mert minden, amit tett, olyan volt, mintha valaki más kedvéért tenné. A cipők helyrehozása pedig összetett mesterség, mindazzal együtt, ami hozzátartozik – ő mindig olyan benyomást tett, mintha valamilyen rendeltetésnek tenne eleget. Amikor visszatértem a háborúból, azt beszéltek, a cipész Gierer a vonat elé vetette magát. Nem hallottam, hogy bárki csodálkozott volna rajta.

Az utca másik oldalán Schorer, a cipész. Ő és a felesége folyamatosan a rózsafáikkal voltak elfoglalva. Olyan távolságra álltak egymástól a tövek, hogy egyik sem érintkezett a másikkal. És mindig volt mit tenni velük. Metszőollóval és madzaggal. Schorer asszony hangja már messziről hallatszott. Schorer úr hangját soha nem lehetett hallani. Volt egy kis boltja, iskolatáskát és sícipőt lehetett venni nála. Tényleg nem mondott semmit. Nem magyarázok bele túl sokat a viselkedésébe, ha azt mondom: feszélyezte, hogy el kell adnia valamit. Tudta, hogy senki nem túl módos, aki elmegy hozzá, hogy iskolatáskát vagy sícipőt vegyen. Akkoriban. Ezért sajnálta, hogy most azonnal pénzt kell kiadniuk, ami pont az ő zsebébe vándorol. Vallásos volt. Amilyen csendes, olyan vallásos.

Anton Grübel sugárzóan vallásos volt. Énekelt. Olyan tenorja volt, hogy más körülmények között egyenes útja lett volna a világ nagy színpadaira. Nálunk a daleyletbe és a templomi kórusba jutott el. Az egeket ostromló hangja pótolhatatlan szépséget terített szét. Mivel azonban minden ízében vallásos volt, semmi színpadiasság vagy hiúság nem volt a tenorjában, semmi olyan, ami az énekesre mutatott volna. Úgy szólaltatta meg a hangját, mintha nem hozzá tartozna, mintha kölcsön kapta volna, hogy szép ének hangozzon fel a faluban.

A negyedik vallásos ember az apám volt. Ő másként volt vallásos, mint a többiek. Világi vallásosság jellemezte. Mivel vele kapcsolatban talán elfogult vagyok, nem akarok túl sokat beszélni erről. Vallásos volt, mind egy, mit csinált. Mondhatni, abszolút vallásossága volt. Minden, amit tett, könnyednek tűnt. Mindent úgy csinált, mintha valójában egészen máshol lenne. Komoly csak akkor volt, amikor játszott, a zongorán.

Ma.

Egy nőtől a következő levelet kapom: „Ön még mindig azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy lehet-e hinni, és nem arról a bizonyossággá ért, világos felismerésről beszél, hogy létezik határtalan szeretet, az, amellyel a Teremtő fordul valamennyi gyermeke felé. Igen, a Teremtő önt is határtalanul szereti, s nagyon örülne, ha viszonzná szeretetét.” Csodálom ezt a nyelvezetet, amely nem az én nyelvezetem.

Most meg az egyik ismerősöm újságcikket küld nekem Svájcból, benne Ronald Dworkin amerikai filozófus három berni előadásának hírével. Az előadások címe: „Nem hiszek Istenben, de hiányzik”. Ez a hír természetesen örömmel tölt el. Az úgynevezett ateisták önelégültségével áll szemben.

Az ateisták világában nincs helye az ürességnek. Üresség csak ott van, ahol hiányzik Isten. És ahol semmiféle izmussal nem próbálják helyettesíteni. Az ürességet nélkülöző világ túlságosan szegény világ.

1981. március 6-i dátummal a következő szerepel a naplómban: „A nyelv fejlődése teljesen automatikusan elvezet valamiféle Isten megalkotásához. Isten is valószínűleg a legtisztább szó, amely létezik. A tiszta szószzerintiség. A tökéletes nyelvi létező. Maga a nyelviség. Az Isten szóban önmagához jut a nyelv. Mondjátok őt a diákoknak. Nem, az újságíróknak. Mindenki másnál nagyobb szükségük van rá, mert a nyelvvel dolgoznak, mégsem gondolkodnak rá, hogy Istennel van dolguk. A legnagyobb tehát, amink van, a nyelvünk. Erre gondoljatok, kérlek, amikor a nyelvvel keressétek kenyereteket.”

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



DOM SAMUEL

A világosság gyermekei megpróbáltatás idején

Samuel Lauras (1954) trappista szerzetes könyvei jelentős visszhangot váltanak ki hazájában, Franciaországban, részben azért, mert a szerző szokatlanul őszintén beszél a keresztény élet és az egyház jelenségeiről, részben azért, mert szerzetesi tapasztalatait mindenki számára érthető és befogadható módon teszi közkinccsé. 1983-ban belépett a Sept-Fons trappista apátságba, ahol rövid ideig annak a Jeromos atyának a tanítványa volt, akinek

Lehetőségek és dallamok című könyve magyarul is olvasható. 2002 óta a Csehországban alapított Nový Dvůr trappista monostor előljárója, 2011 óta apátja. Dom Samuel éber megfigyelője a történelmi eseményeknek és az egyházi fejleményeknek, s szerzetesi és előljárói tapasztalatait egyedülálló módon használja fel arra, hogy útmutatást adjon a saját korukban támpontokat kereső keresztények számára. Ebben a könyvében főként a vallási közösségek feszültségeivel, vitakultúrájával, töréseivel és belső megpróbáltatásaival foglalkozik, egy gazdag életút alapján, teológiai kultúrával felvértezve és a szerzetesi élettől megkövetelt őszinteség fényében.

Ára: 3.900 Ft

A KERESZTRŐL URALKODÓ KIRÁLY BESZÉLGETÉS PUSKÁS ATTILÁVAL

**Hankovszky
Tamás**

Mennyire fontos a kereszténység számára az a hit, hogy Isten nemcsak tud rólunk és velünk van, hanem cselekszik is a világban?

Puskás Attila
1965-ben született.
Katolikus pap,
teológus, a PPKE HTK
dékánja és dogmatika
professzora, a Vigilia
felelős szerkesztője.

Isten cselekvése olyan, mint egy szimfonikus mű: nagyon sok szólamban tud játszani; és az az ideális, ha mindegyik szólamot halljuk. Vannak nagy tettei, amelyeket a hitvallásban megvallunk: teremtés, megtestesülés, megváltás, föltámadás, beteljesedés. De ez nem minden. A szimfóniát Isten partikuláris cselekvései teszik teljessé, melyeket személyes életünkben, a történelemben, a kozmoszban hajt végre. Ha ezekre a szólamokra süketek vagyunk, akkor sokkal szegényebb az Istenről alkotott fogalmunk, és valószínűleg a vele való kapcsolatunk is csorbát szenved.

Feltűnő, hogy a hitvallásban csak a „nagy tettekről” van szó, de arról nincs, hogy Isten megadja a mindennapi kenyerünket, és nincs szó az élet apró dolgaival összefüggő egyéb tetteiről sem. A világ egészére vonatkozó cselekvésen kívül, amelyet Isten mintegy a világon kívül hajt végre, a Credo főképp amolyan félig transzcendens, félig immanens eseményekről beszél. Például a megtestesülésről. Ám ez egy térben és időben korlátozott, szinte pontszerű történés: az úgynevezett Krisztus-esemény csak pár évet ölel fel. Engem most az érdekel, hogy a keresztény hitnek mennyire fontos része az, hogy Isten mindenhol és mindig, tehát akár az én életemben is cselekedhet. Tudjuk, hogy ez a hit végigkísérte a kereszténység egész történetét. De vajon elengedhetetlen eleme-e: a lényegét érintené-e, ha netán visszaszorulna vagy elenyészne?

János evangéliumában Jézus ezt mondja: „Atyám szüntelenül munkálkodik, és én is szüntelenül munkálkodom.” Ez nemcsak a világot létben tartó isteni tevékenységet jelenti, hanem azt is, hogy szeret bennünket, és a szeretete nemcsak egyetemes, hanem konkrét élethelyzetekben meg tapasztalható szeretet is. Jézus életében is ezt látjuk. Szeretete egyfelől nem ismer határokat, tehát egyetemes; ugyanakkor nagyon konkrét és figyelmes szeretet is, amikor megérint, megvigasztal, meggyógyít, megszabadít valakit. Az egyetemesség és a személyesség szétválaszthatatlanok. És ez nem korlátozódik Jézus húsvét előtti működésére. A Föltámadott továbbra is cselekszik az egyházban és saját személyes életünkben is. Tehát az Atya is, és Jézus is szüntelenül munkálkodik. A Lélek pedig szüntelenül él. A szeretet természetéhez tartozik, hogy a szeretett személy konkrét életkörülményeihez, adottságaihoz tud és akar alkalmazkodni. Tud úgy közeledni hozzá, hogy az számára üzenetet hordozzon.

A transzcendenciát is szóba hozta. A transzcendencia és az immanencia egymáshoz való viszonyának elvileg nem kellene problémát okoznia. A kettő egyensúlyát azonban nehéz megtalálni, könnyen adódnak egyoldalúságok, főleg, ha a transzcendencián tévesen azt értik, hogy Isten távol van a világtól. Pedig valójában azt jelenti, hogy Isten létmódja egészen más, mint a teremtett világé. És éppen ez az egészen más mivolta teszi lehetővé,

hogy egyedülálló módon közel legyen hozzánk, és tevékeny jelenlétével körül tudjon venni minket. Weissmahr Béla ezt a gondolatot abban a tételben fogalmazza meg, hogy „transzcendencia és immanencia együtt növekszik”. A kettő nem kell, hogy ellentmondjon egymásnak, sőt feltetelezik egymást. A bibliai istentapasztalatnak éppen ez a sajátossága, szemben például a görög mítoszok, illetve filozófia istenfelfogásával. A mítoszokban az istenek közel vannak ugyan az emberekhez, szinte belefolyanak az életükbe, de hiányzik a transzcenciájuk. Nagyon is antropomorf lények. Azzal az istennel azonban, aki az istenek hierarchikus rendjének a csúcán van, és meg is haladja őket, nem tud kapcsolatba kerülni az ember. A filozófia abszolútuma pedig nélkülözi a személyességnek azt a másikkal kapcsolatot létesítő dialogikus vonását, ami a vallásban kulcsfontosságú lenne. Tehát a görög gondolkodásban ez a dilemma merül fel: Isten vagy abszolút, vagy személyes; vagy transzcendens, vagy immanens. A Biblia által tanúsított istentapasztalat eredeti sajátossága, hogy a kettő ötvöződik egymással. Már az Ószövetség arról szól, hogy az egészen Más, a Szent egészen közel van hozzánk: cselekszik értünk, jelen van a körünkben. Ez az Úristen kinyilatkoztatott nevének – „vagyok, aki vagyok” (Kiv 3,14) – a jelentése. A „Vagyok”, azaz az örökké létező lételjesség, az egészen Más nevének kinyilvánításával ígéretet tesz arra, hogy Mózással és népével van és lesz. Bensőséges és segítő közelséget ígér. A transzcendencia és az immanencia egysége az Újszövetségben éri el a csúcspontját, amikor Krisztusban az egészen Más felülmúlhatatlan közelségbe kerül hozzánk, osztozik velünk az emberi élet minden sajátosságában. Ugyanígy a Szentlélek kiadásában is az történik, hogy az egészen Más közel jön hozzánk, egészen addig, hogy jelenlétével betölti az ember legbenső valóságát, mintegy közös bensőt alkotva Isten és a szívünk között. Az igaz, hogy a transzcendencia vagy az immanencia egyoldalú értelmezése miatt a kereszténység történetében a kettő néha egymást csorbító vagy kizáró alternatívának mutatkozott. A helyes teológiai szemlélet viszont arra törekszik, hogy szétválaszthatatlan egységüket felmutassa.

A kereszténységtől tehát elválaszthatatlan az itt és most hatékony isteni cselekvés hite, és aki lemond erről az istenképről, az más vallásokhoz kerül közel. Csakhogy amikor a Bibliából idézted, hogy Isten szüntelenül munkálkodik, vagy amikor azt mondtad, hogy Isten szeret, éltet, velünk van – olyan cselekvéseket említettél, amelyek kifejezéséhez még csak tárgyias igék sem kellenek. Abból, hogy Isten munkálkodik, nem derül ki, hogy mit csinál. Milyen tárgyakon és hogyan valósul meg a cselekvése? És miben nyilvánul meg az, hogy szeret, hogy éltet? Az Ószövetség népe számára konkrét történelmi események tették kezelhetővé, hogy Isten vele van. Jézus pedig nemcsak osztozott az ember sorsában, hanem sokak sorsán érzékelhetően könnyített is, és az események tanúi éppen ebből vonhatták le azt a következtetést, hogy Isten (Jézusban) velük van. Kínálkozik-e nekünk is a biblikus istentapasztalathoz hasonló? Vagy mi csak befelé tekintve érhetjük tetten Isten cselekvését? Hiszen amit a jelenre vonatkoztattál, az nem több mint hogy a Lélek jelenlétével betölti az ember legbenső valóságát.

A hitvallásban megvallott nagy tettein és a folyamatos (létben tartó) cselekvésén túl Istennek vannak partikuláris, konkrét élethelyzetekhez kötődő jelszerű cselekvései is. Ezek lehetnek *intramentális* (tehát a bensőnket megérintő, szellemi képességeinket mobilizáló), kegyelemnek nevezhető cselekvések. A kegyelem indít valamire, megvilágosítja az értelmet, megerősíti az akaratot. Segíti egy jótett végrehajtását. Ezek már tárgyias igék, és jelzik, mit tesz bennünk Isten. És ennek nyilván a következménye lehet az, hogy a kegyelemmel együttműködve mi is elkezdünk úgy cselekedni a világban, hogy általunk Isten cselekedhessen. Isten közvetlen tevékenységeként értelmezhető az, hogy a lelkünket megérinti. De van a kegyelem működésének közvetett módja is. Az egyház szentségi életében érzékelhető jelek, szimbólumok – azzal, hogy jelzik Isten kegyelmi felénk fordulását – közvetítik is számunkra Istennek az előbb felsorolt cselekedeteit. Amikor Eucharisziát ünneplünk, nem mi vagyunk a fő cselekvők, hanem Isten: a feltámadott Krisztus az ő Lelkével cselekszik. Természetesen, ahogy a liturgia neve (*leitona ergon*) is kifejezi, ez közös mű: Isten igényli az emberi együttműködést. Sőt, a természet mint alkalmas közvetítő közeg is be van vonva az isteni cselekvésbe. Aquinói Szent Tamás Istennek a szentségekben végbemenő cselekvését úgy értelmezi, hogy Isten mint fő ok arra képesíti a teremtményi másodokokat, hogy saját természetes lehetőségeiket meghaladó hatásokat érjenek el. Isten partikuláris cselekvéseiről gondolkodva végül a csoda lehetőségével is számolnunk kell. Ilyenkor Isten saját dicsőségét kinyilvánítva, üdvözítő szeretetét jelszerűen kifejezve és a végső nagy beteljesedést (az egész kozmosz dicsőséges létmódba való átalakulását) elővételezve úgy cselekszik itt és most az ember javára, hogy a természet általunk ismert rendjétől különböző esemény történik, amely éppen ebben a különbözőségében jelszerű.

Sokszor említetted a jelet, a jelszerűséget. De mit jelez ez a jel?

A csodák egyszerre több mindent jelölnek, úgy is mondhatnánk, egy ilyen jelnek több üzenete van. Annak, akivel csoda történik, az a legfontosabb, hogy Isten megmentő, üdvözítő szeretete megnyilvánul az élethelyzetében. De Isten nagyságát is jelzi, hogy hatalma van arra, hogy csodát tegyen, hogy üdvözítsen. És előre jelezheti a teremtés rendjének Krisztus dicsőséges eljövételéhez kapcsolódó helyreállítását, illetve beteljesítését. Mindezeket túl többletjelentést hordoz, ha a csoda egy szentség hírében elhunyt személy közbenjárását kérve történik meg. Az egyház értelmezhet úgy egy csodás gyógyulást, hogy az mintegy az Istentől adott igazolása annak, hogy aki a szentség jeleit felmutatva élt és halt meg, példaként állítható az egész egyház elé, hogy segítsen bennünket az életszentségben növekedni. Ha a csodával kapcsolatos bibliai szóhasználatot nézzük, három kifejezéssel találkozunk. *Thaumaszia*: ami azt jelenti, hogy valami ámulatba ejtő, rendkívüli történik. *Dünamisz*: az isteni hatalom megnyilvánul; olyan történik, amit az ember a saját erejéből nem tud végbe vinni. Végül a János evangéliumban a csoda megnevezése a *szémeion*, vagyis a jel. Ez a három fogalom jól leírja, mi történik a Biblia tanúságtétele szerint akkor, amikor csoda megy végbe. A csodák Isten egészen konkrét, partikuláris cselekvései konkrét élethelyzetekben.

Akármi lehet számomra jel, még akkor is, ha objektív értelemben semmi említésre méltó sem történik körülöttem. Te viszont a szubjektív élménynél többre utaltál, amikor hangsúlyoztad, hogy a csoda hatalommegnyilvánulás is. Hasonlóképpen az Isten hatalma révén a saját természetes működésmodjukat felülmúló másodlagos okok is az objektív szférában hoznak létre okozatokat. És mégis úgy tűnik abból, amit mondasz, Isten hatalmának megnyilvánulása nem több mint jel. Nem azért történik, nem az az értelme és végső célja, hogy megváltoztasson valamit a világban, hanem beéri azzal, hogy jel legyen, amely a figyelmet önmagáról valami másra irányítja. Tényleg csak jeleket várhatunk Istentől, vagy vannak olyan beavatkozásai is, amelyek nem valami másra utalnak, hanem ott oldanak meg valamit, ahol történnek? Vannak Istennek olyan partikuláris cselekvései, amelyek alapvetően nem jelek akarnak lenni, hanem az az elsődleges céljuk, hogy megváltoztassanak valamit? Tesz Isten a világban olyasmit is, amivel nemcsak utal az üdvösségre, hanem itt és most üdvözít is?

Az evangéliumok tanúságtétele szerint a Jézus által véghezvitt rendkívüli tettek nem pusztán önmagukért történnek, hanem azt szolgálják, hogy Isten Jézusban elközelgett uralmát kinyilvánítsák; hogy aki tapasztalja ezeket az erőmegnyilvánulásokat, növekedjék az Isten iránti hitében, szeretetében, reményében. Tehát a csodáknak alárendelt szerepük van. A csodás gyógyítások is szélesebb perspektívába illeszkednek: az egész ember üdvösségét szolgáló jelek.

Hadd szakítsalak félbe! Számomra ez egyelőre nem plauzibilis. Én úgy gondolom, hogy Jézus hirdeti, és meg is valósítja Isten országát, vagyis a világnak azt az állapotát, ahol nincsen bűn és nincsen rossz. Ez az állapot önmagáért van, nem pedig valami másra utal. Azért van önmagáért, mert ez az üdvösség állapota, hiszen ahol nincsen se morális, se fizikai rossz, ott Isten van, és a vele való közösség van. Jézus gyógyításai megvalósítják ezt az országot, és csak azáltal jelek, hogy még nem teljes egészében valósítják meg. De így sem valami mást jeleznek, hanem csak ugyanannak a küszöbön álló teljes megvalósulását. A „már igen” és a „még nem” dialektikája nem azonos a jel és a jelölt viszonyával. Ahogy a rész nem (vagy elsősorban nem) az egész jele, és a csíra nem a növény jele, úgy Jézus gyógyításai elsősorban nem jelei vagy ígéretei egy másfajta gyógyulásnak, hanem beteljesítenek és üdvözítenek. Persze az ember összetett lény, abban az értelemben, hogy több érdeke is van, ezért nemhogy a világnak, de még az egyes embernek sem teljes beteljesedése az, ha vak volt, de most már lát. Mégis, Jézus azáltal hirdeti Isten országát, hogy megvalósítja, és ami már megvalósult belőle, az elsősorban önmagáért fontos, és nem azért, mert valami mást (netán valami egészen más jellegűt) jelez. Jézus otthonossá teszi a világot, mivel Isten országává teszi, nem pedig elfordít ettől a világtól a túlvilági üdvösség felé. A te beszédedben legalábbis nem hangsúlyosak Istennek azok a cselekvései, amelyek olyat hoznának létre a világon belül, ami önmagáért jó. Nálad mindenből csak jel lesz. Vagy óvatosabban fogalmazva: nálad megfordul a viszony, mert te a jelszerűséget hangsúlyozod, Jézus

viszont azért gyógyított meg valakit, hogy ott és akkor megvalósuljon az üdvösség (jóllehet ez a gyógyulás a teljes beteljesülést is előre jelezte). Mondhatjuk, hogy lesz új ég és új föld, be fog teljesülni a kozmosz, de azt is hozzá kell tenni, hogy Jézus pontszerű csodái ebből valósítanak meg egy-egy darabkát. Ezek a darabkák nem azért vannak, hogy továbbmutassanak valami másra, hiszen éppen ezekben teljeseedik be évszázadok reménye. Ezeket az eseményeket korábbi jövendölések beteljesüléseként értelmezzük. A jövendölések nem arról szóltak, hogy jön majd valaki, aki felmutatja annak a jeleit, ami majd jönni fog. Fontosnak tűnik számomra, hogy jóllehet mindent tekinthetünk önmagán túlra mutató jelnek, nem minden merül ki abban, hogy jel legyen. Mert ha mindenképp pusztán jel lesz, akkor az egész életemet olyan jelként kell felfognom, ami valami másért van, és akkor Isten semmit nem tesz éppen érttem, hanem ha tesz velem valamit, akkor csak jelként használ engem. Azt hiszem, Isten irántam való szeretetét szabad úgy értenem, mint amiből olyan cselekvés is következik, amely bennem, az én üdvösségemben éri el a célját. Isten országa (Isten üdvözítő közelsége) Jézus földi működése óta is a „már igen” és a „még nem” dialektikájában valósul meg. De ha ez így van, akkor a kereszténység nem elégedhet meg azzal, hogy a „még nem” (a „majd odaát”) vallása, illetve a túlvilági üdvösség jeleinek vallása legyen, hanem a biblikus istentapasztalaton felbátorodva Isten cselekvését itt és most, a mindennapok és a történelem objektív világában is keresnie kell.

Egyetértek azzal, amit mondtál, talán nem fejeztem ki magam elég pontosan. Nyilván a jel mivoltot is lehet többféleképpen értelmezni. Vannak külsődleges jelek, mint a KRESZ-táblák, amelyek valami tőlük különböző tartalomra utalnak. És vannak valósító jelek: a reálszimbólumok. Egyetértek azzal, hogy Jézus csodái ilyen reálszimbólumok: tehát nem csupán egy egészen más tartalomra utalnak, vagy csak ígérnek valamit, hanem elővételezik azt, amit jeleznek. Meg is mutatnak abból valamit, és jelenvalóvá is teszik azt, amire utalnak. Tehát valósítják is. Ebből a szempontból a Jézus által véghezvitt csoda a szentségi cselekményekhez hasonlít.

Azt hiszem, egy fontos különbséget figyelmen kívül hagysz, amikor a szentségekben látod Isten cselekvésének modelljét. Vegyük például az Eucharisziát! Az eucharisztikus ünneplés lakoma, az Oltáriszentség étel. De nem lakunk jól attól, hogy megesszük. Ez egy olyan lakoma, ahol csak jelképes mennyiségűt eszünk: az Eucharisztia épp csak annyira étel, hogy jel lehessen, hogy legyen valami látható, ami valami láthatatlanra utal és valami láthatatlant hordoz. Ha szabad így mondanom, a szentségekben a jelhez képest túlsúlyban van a jelölt, vagyis a kegyelem, amelyet közvetítenek. Jézus gyógyításai viszont nemcsak jelképes gyógyulást hoztak. Nem tagadom, hogy jelek is voltak, de jelszerűségük nem volt fontosabb, mint az, ami jelként szolgált, vagyis egy konkrét ember gyógyulása. Ezért amikor Isten evilági, partikuláris cselekedeteiről kérdezlek, akkor nem érem be a szentségi cselekményekre való utalással. Témánk szempontjából fontosabbnak tartom Jézus csodáit, hiszen tőle a tömeg nemcsak egy gramm kenyeret kapott, hanem jól is lakott, és e tény jelentőségét nem csökkenti, hogy a kenyér-

szaporítás csodájában az Eucharisztia előképét is láthatjuk. Ám Jézus csodáinak sora véget ért a mennybemenetellel. Ezért engem az érdekel, vannak-e Istennek egyéb cselekedetei is, ahol a világon belül megnyílna egy erő, mégpedig olyan módon, hogy valami – ha csak részlegesen is – objektíven és önmagáért is megváltozik, megváltódik, és nem csak valami mást jelez, mondjuk, a halál utáni üdvösséget?

Érdemes felidézni, hogy milyen típusú csodák azok, amelyeket az egyház a szentté avatási eljárásban figyelembe vesz. XIV. Benedek pápa mintegy háromszáz évvel ezelőtt összefoglalta azokat a kritériumokat, amelyeknek egy rendkívüli eseménynek meg kell felelni ahhoz, hogy az egyház azt mondja, csoda történt. A gyógyulások esetében például az egyik ilyen kritérium, hogy olyan bajjós kilátású szervi betegségről legyen szó, amelynek kezelése sikertelen volt, és amelyet gyakorlatilag gyógyíthatatlannak tekintenek. Másodszor a gyógyulásnak teljesnek és véglegesnek kell lennie. A harmadik kritérium pedig az, hogy olyan rövid idő alatt kell lezajlania, ami nem felel meg a természet általunk ismert törvényszerűségeinek. Az orvostudomány különböző területein szaktekintélynek számító öt tagból álló nemzetközi bizottság vizsgálja meg a gyógyulás lefolyását és az előzményeket, és ha azt állapítja meg, hogy a természettudományos ismereteink és az orvostudomány tapasztalatai alapján megmagyarázhatatlan dolog történt, akkor az ügy egy másik bizottság elé kerül, amely teológiai kritériumokat tart szem előtt. Megvizsgálják többek között az analógiákat a Szentírás által tanúsított csodákkal, illetve azokkal az eseményekkel, amelyeket az egyház korábban csodának fogadott el. Ezek után hozhatja meg a bizottság azt a döntést, hogy a rendkívüli gyógyulás csodának tekinthető. Tudunk olyan csodáról is, amikor a meggyógyult nem volt hívő. Ez történt akkor is, amikor Batthyány Strattmann László közbenjárását kérve imádkoztak egy magát hitetlennek valló emberért, aki váratlanul, orvosilag megmagyarázhatatlan módon, pillanatszerű gyógyulással teljesen és véglegesen meggyógyult egy sokszorosán áttétes tüdőrákból. Ebben az esetben a csoda elsődleges és közvetlen jelentése nyilvánvalóan abban állt, hogy Isten ezt a nem hívő embert testi valóságában üdvözítette, megszabadította súlyos betegségéből, a halálközeli állapotból. A másodlagos jelentést abban ragadhatjuk meg, hogy a csodás gyógyulás Isten szeretetének jeleként az érintettet hitre indíthatta, az egyház számára pedig égi igazolását adta annak, hogy Batthyány Strattmann László a boldogok sorába iktatható.

Ritkák azok a rendkívüli és látványos esetek, amelyeket két bizottság is kivizsgál és csodának ismer el, de ha van egy is, akkor arra kell számítani, hogy sok hasonló másik is van, amelyet nem vizsgál ki senki, mégis csoda. És ha vannak látványos csodák, akkor bizonyára vannak kevésbé látványosak is, akár az én életemben is. Felmerül azonban egy kérdés, amely új fejezetet nyit a beszélgetésünkben. Hogyan viszonyul egymáshoz a természettudományok által meghatározott világgép, illetve a világ és Isten viszonyának a szentté avatási eljárásokban is tükröződő vallásos felfogása? Háromszáz évvel ezelőtt legfeljebb néhány csúcsertelmiségi gondolta úgy, ma azonban széles körben elfogadott az a nézet, hogy a világ eseményeit semmilyen külső tényező nem befolyásolja.

Egy transzcendens Isten éppen ilyen tényező volna. Nem tudom, hogy amit a transzcendencia és immanencia egységéről mondtál, ellentmond-e a világ oksági zártságára vonatkozó mai tézisznek, de legalábbis idegen tőle. Mit gondoljunk arról a világképről, amelynek éppen az oksági zárttság az egyik alaptétele? Mit mondjunk róla a kortársainknak vagy természettudományosan művelt önmagunknak?

Kérdésedre egyik alapvető és eredeti tapasztalatunkra, saját szabadságunk tapasztalatára támaszkodva válaszolnék. Amikor akarok valamit, akaratom hatni tud a testemre anélkül, hogy megszegném vagy felfüggeszteném a rá érvényes természeti törvényeket. A fizika és a biológia törvényei mind érvényben maradnak, és mégis azzal a meglepő és értelmezésre szoruló tapasztalattal rendelkezünk, hogy akaratunkkal hatni tudunk a testünkre. Azt gondolom, hogy ha a mi esetünkben létezik az a reális tapasztalat, hogy valódi szabad okként hatni tudunk a fizikai világ részét képező testünkre, s azon keresztül a világ más részeire, akkor ez még inkább feltételezhető Istenről, a világ teremtőjéről. Persze sokan megkérdőjelezzik a szabad akaratot, de ennek messzemenő következményei vannak az etikára, felelősségre, büntetőjogra, az ember méltóságára és sok minden másra nézve is. A teológus védelmezi a valódi emberi szabadságot, amelyet előfeltételeznünk kell ahhoz, hogy szeretetről, Istennel való igazi szeretetdialógusról, üdvösségről, a bűn drámájáról és mindarról beszélhessünk, amiről a Szentírás tanúskodik. A magam részéről az emberi létezésnek azon filozófiai értelmezése mellett teszem le a voksomat, amelyik azt mondja, hogy a szellemi létmód, amelynek a szabad akarat is a megnyilvánulása, nem vezethető le a pusztán természeti vagy fizikai létmódból, hanem egy sajátos, önálló létmódot jelent. S ennek a szellemi létmódnak az ember esetében reális hatása van a fizikai, anyagi, testi valónkra. Ha ez így van, akkor miért ne feltételezhetnénk azt, hogy a tökéletes szellemi létmódú Isten úgy tud hatni a világra, hogy nem kell a természeti törvényeket felfüggesztenie vagy azokkal szembe mennie?

Azt mondd tehát, hogy az emberi szabadságban való hit az egyik záloga annak a hitnek, hogy Isten cselekszik a világban, pontosabban annak, hogy elképzelhessük, hogy ez miként történik.

Számomra a szabadságban való hit érvekkel alátámasztható, megalapozott hit. Az emberi szabad okság analógiájára hivatkozó megfontolásom lényegi konklúziója az, hogy a csoda véghezviteléhez Istennek nem feltétlenül kell a természeti törvényeket felfüggesztenie. A csoda úgy is értelmezhető, hogy a természet erőit Isten egy adott helyzetben olyan célra irányítja, amely nincs eleve benne a hatóokok működésében. A fizika egyébként sem a célokkal foglalkozik, hanem csak a ható- és az anyagi okkal. Szerintem a csoda eseménye a hatóokok kikapcsolása nélkül is értelmezhető, ha azt mondjuk, Isten felhasználja és új célra rendeli őket.

Ha az ember feltételezett szabad cselekvésének analógiájára gondol el Isten cselekvését a világban, akkor azt kell mondanod, hogy az oksági zárttság legfeljebb egy bizonyos szinten jó hipotézis, és jöllehet a

tudományok ennek alapján csodálatos eredményeket értek el, ez mégiscsak egy korlátozott szemlélete a valóságnak, mert egy másik szinten a világ nyitott az isteni kormányzásra, és ezen a szinten hatva Istennek nincs szüksége arra, hogy felfüggeszse a természeti törvényeket. Ez nincs összhangban a csodának a Magyar Katolikus Lexikonban adott meghatározásával, ahol ilyen felfüggesztésről van szó.

Nem szerencsés az említett megfogalmazás. Szerintem nincs szükség a felfüggesztés feltételezésére. Elegendő a fenti értelmezés, amit az imént jól összefoglaltál. Talán még annyit tennék hozzá, hogy a természeti törvényeket érdemes statisztikai értelemben venni: ha elég nagy esetszámot veszünk, hasonló körülmények között hasonló dolgok általában hasonló effektusokat hoznak létre, de a statisztikai határokon belül lehetnek eltérések. És ezek a véletlenszerű eltérések lehetőséget adhatnak arra az értelmezésre, hogy itt isteni célra irányítás hatására valami új történik.

Jó volna még erről beszélni, de van még három téma, amit fel szeretnék vetni. Az imént azt mondtuk, van olyan, hogy Isten nemcsak annyit tesz, amennyivel utalni tud valami másra, hanem kifejezetten az a célja, hogy ott és akkor változást idézzen elő. Ennek volt a példája az a csoda, amelyik egy hitetlen emberrel történt. A keresztény felfogásból az következne, hogy még ha nem is mindig ilyen látványos formában, de Isten rendszeresen cselekszik a világban. Nekem azonban úgy tűnik, hogy a mai hívő nem számol az ő cselekvésével. Talán csak nincs elég hite és bátorsága, hogy számoljon vele, mindenestre ez a várakozása igazolja önmagát: tényleg nem lát isteni cselekvést a világban. Este visszanez a napjára, és nem talál benne semmi ilyesmit. A mai nyugati keresztények hite megrendült abban, hogy Isten az ő életükben is cselekedne, tehát nemcsak a néhai Bartimeus életében, hanem itt és most; és nemcsak a lélek szubjektív világában, hanem az objektív világban is. Nekem az a látéletem, hogy még ha nem is tagadjuk a lehetőségét, mi ilyesmivel valójában már nem számolunk. Ez egyrészt akkor változna meg, ha legalább akkora hitet gyűjtenénk, mint a mustármag. Másrészt, ha visszatekintve a napunkra bizonyos dolgokra egyszerűen nem tudnánk más ésszerű magyarázatot adni, mint Isten cselekvését. Még a hitünk is növekedne, ha több félreérthetetlen esetet látnánk. Ezért meg kell kérdeznem: ha Isten cselekszik a világban, miért ilyen rejtőzködve teszi? Miért simul bele a világ szokásos rendjébe, miért nem látják hatalmának nyilvánvaló megnyilvánulásait legalább a keresztények, akik istenképük alapján elvileg még számítanak is ilyenekre? Ha Isten jeleket akar adni, miért rejtőzködik, miért nem nyilvánul meg látványosabban a hatalma, miért nem ejt többször ámulatba?

Ha Isten cselekedni akar az életben, valamivel meg akar ajándékozni, jelet akar adni, akkor ez többnyire egy dialógusba illeszkedik. Ha az ember nem nyitja meg bátran önmagát a kérő imával, akkor kevésbé evidens, hogy ilyen cselekvés, jel fog történni. Vannak olyan esetek az evangéliumban, amikor Jézus úgy tesz csodát, hogy nem várja el, hogy kérjenek tőle: egyszerűen látja a szükséghelyzetet és véghezviszi a csodát. Más esetek-

ben viszont elvárja a kérést. „Mit akarsz, hogy tegyek neked?” – és akkor meggyógyítja a vakon születettet. Úgy tűnik tehát, hogy Isten bizonyos ajándékokat akkor akar nekünk megadni, ha kérjük. Ha nem kérjük, nem lesz részünk benne. Számomra erre utal a liturgiában az „orante” tartás, a kitárt kezek gesztusa. Azt jelképezi, hogy teret adok neked, kérek valamit és kész vagyok befogadni. Aztán a kérő ima hatására több minden történhet. Egészen csodás dolgok is. Nekem is van erről tapasztalatom. Egy kómában fekvő beteg az intenzív osztályon, teljes vérmérgezésben, egész teste lila, az orvosok azt mondják, hogy esete kilátástalan. Imádkozik érte egy paptestvér a betegágyánál, majd távozik. Az orvosok utána megállapítják, hogy nagyjából attól az időponttól kezdve megfordulnak a szervezetében a folyamatok. Főlépül. Vannak ilyen látványos imameghallgatások is. De lehet, hogy Isten úgy hallgatja meg az imát, hogy egy számomra lehetetlennek tűnő szituáció megoldódik: például egy családi béke helyreáll. De az is lehetséges, hogy kívül nem történik semmi, nem rendeződik el semmi, de bennem történik valami. Olyan békét, erőt, türelmet kapok egy szituáció elhordozásához, amilyenre szükségem van. Kaput kell nyitni Istennek ahhoz, hogy bizonyos ajándékai megvalósulhassanak, partikulárisan tudjon cselekedni, és az számomra jellé válhasson. A kérés ikertestvére a hála. A hála is megnyit Isten felé.

Ezek szerint Isten cselekvése legalábbis részben azért rejtett, mert kevés teret adunk neki a kéréseinkkel, a hálaadásunkkal, a megnyílásunkkal. Vajon ha több lenne ezekből, akkor ő is többször és látványosabban nyilvánulna meg? Hadd érezzem ki a kérdést! Mi történt Auschwitzban? Ott tízezrek mentek imádkozva a gázkamrába. Bizonyára tömegekben volt meg az a nyitottság, amely embertől egyáltalán elvárható. Tehát ez a feltétel teljesült.

Igen, minden bizonnyal. Úgy vélem, hogy azt a szörnyűséget, ami Auschwitzban történt, Isten kétféle módon akadályozhatta volna meg. Vagy drasztikusan beavatkozik a fizikai világ folyamataiba, úgy irányítva a természeti erőket, hogy ezek csak azokat a katonákat érintsék, akik ártatlan embereket gázkamrába akarnak vinni, de a fogvatartottakat ne. Ez a természeti törvények teljes áthúzása lett volna. Vagy pedig a kegyelmével ellenállhatatlanul arra kényszeríti az SS katonákat, hogy megkíméljék az ártatlanokat, számolva a súlyos szankciókkal. Ebben az esetben viszont a katonák szabadságát kellett volna teljesen zárójelbe tenni. Biztosak lehetünk abban, hogy Isten jóakaró kegyelmével együttműködésre indította őket, ennek azonban ellenálltak.

Most két olyan korlátot említettél, amely tehetetlenné tette Istent. Egyik az emberek szabadsága, másik a természeti törvények, amelyekbe nagyon durván bele kellett volna avatkoznia. Magyarázatod úgy mutatja be Istent, mint aki kívülről kopogtat, hogy bebocsátást nyerjen. Alázatosan zörget nemcsak a szabadságunk ajtaján, de még a természeti törvények ajtaján is. Jól értem?

Tehát úgy kell elképzelniünk Istent, mint aki annyira tapintatos, hogy szűk réseken át tud csak belépni a világba. Meggyógyítja a kómást, mert ezzel senkinek a szabadságát nem korlátozza, és a természeti törvényeket sem kell megszegnie, mint ahogy Auschwitzban kellett volna. Ezzel meg is érkeztünk második kérdéséhez abból a hátróból, amit említettem. Hagyományos, bibliai alapú elképzelés, hogy Istent a világ urának mondjuk. Ehhez kapcsolódik Krisztus király ünnepe is, amely nem túl régi ünnep, de ahhoz elég régi, hogy ne csak biblikus alapjai lehessenek: bizonyára a földi uralkodók is eszébe jutottak annak, aki ezt az ünnepet elrendelte vagy ünnepelte. Azóta nemcsak a társadalmi berendezkedés változott meg, hanem az istenkép is. Mi mégis azt énekeljük még ma is, hogy Krisztus „úr s király a föld felett”. Felmerül a kérdés, micsoda király ez az alázatosan kopogtató, réseket kereső Isten. Nem csak nagyon gyenge, metaforikus és az átvittnél is átvittebb értelemben lehet azokat a felségcímeket Istenre alkalmazni, amelyeket pedig a biblikus és liturgikus szövegek láthatólag sokkal robosztusabb értelemben tulajdonítanak neki? Miféle király az, aki hiába kopogtatott, hiába keresett, Auschwitzban végül nem talált rést az emberi szabadság és a természettörvények falán? És ha ez a király annyi más hasonló helyzetben is tehetetlen, akkor miért nevezzük őt mégis a világ urának?

Krisztus király ünnepe XI. Piusz pápa vezette be 1925-ben azzal az indoklással, hogy „hatékony orvosság (lesz) a kor romboló erőivel szemben”. Javában épült az ateista szovjet birodalom, és már bontogatta szárnyát a náci eszme, mely néhány év múlva egy hasonló világalomra törő totalitárius diktatúrába torkolt. A pápa meg akarta erősíteni a keresztényeket abban a hitben, hogy nem Sztálin és nem Hitler, hanem Krisztus a történelem és a világmindenség királya. Némileg hasonlított ez a helyzet ahhoz, amikor a Jelenések könyve íródott: az 1. század végén a Római Birodalom ura, a császár istennek titulálja magát, és véres üldözések vannak. A könyv megírásának célja, hogy kitartásra ösztönözze a keresztényeket azzal, hogy megvallja: Krisztus „a Királyok Királya és uralkodók Ura” (Jel 19,16). A Jelenések könyve hitvallása szerint Krisztus mindenek feletti királyi uralmát dicsőséges megjelenésekor nyilvánítja majd ki, amikor eljön ítélni élőket és holtakat. Akkor fogja igazolni, hogy ő a történelem igazi ura. Addig mi ebben a hitben élünk, és ez ad nekünk erőt és reményt a jóban való kitartáshoz és a gonosszal szembeni küzdelemhez. Amikor a keresztényüldözések véget értek, és az első bazilikák felépültek, az apszisban a Pantokrátor mozaikképét rakták ki. Ez képi megjelenítése volt a Jelenések könyve üzenetének és annak a történelmi tapasztalatnak, hogy nem a keresztényüldöző császárok a történelem igazi urai, hanem lám: győzött Krisztus, az igazi király! A „Krisztus király” titulus egyszerre több mindent jelent. Egyrészt azt, hogy végső soron ő tartja kezében a történelmet, azaz ő mondja ki a végső ítéletet a történelem fölött. Másrészt azt, hogy az ő királyi uralma már a keresztiséggel elkezdődött bennünk, amikor teret adunk neki személyes hitünkkel. Harmadrészt arra is figyelmeztet, hogy a mindenkiért meghalt és feltámadt Krisztus áll az egyház középpontjában. Jelszerűen fel akarja mutatni ebben a közösségben, hogy

mi történik ott, ahol ő az úr, nem pedig emberi hatalmak uralkodnak. Végül a „király” titulus küldetésünket is emlékeztetbe idézi: Krisztus uralma arra hivatott, hogy kiterjedjen az egész világon. Ezt az uralmát azonban nem úgy valósítja meg, hogy betör a világba, és a történelem diktátorait letaszítja a trónjukról. A II. Vatikáni zsinat úgy fogalmaz, hogy Krisztus uralmának felállítása a világban főként a világi krisztushívők feladata: bátor tanúságtételük révén evangéliumi igazsággal és értékekkel kell átítaniuk a kultúrát, a társadalmat, a tudomány és a politika világát. Krisztus király ünnepének evangéliuma a passiótörténetet idézi fel. A megvádolt Jézus Pilátus előtt arra utal, hogy országa nem ebből a világból való, a kereszten szenvedő Jézus pedig a megtérő jobb latornak ígéretet tesz, hogy befogadja országába. Paradox módon éppen a megalázott és szenvedő Jézus bizonyul valódi királynak, aki a végsőkig elmenő szeretetével megtöri a bűn hatalmát, s így valósítja meg az Atya szeretetének uralmát.

Fájdalmas tapasztalatunk, hogy Isten nem szünteti meg látványos módon az igazságtalanságokat, a földi hatalmasok kegyetlenkedéseit, a betegségeket és mindazt, amitől szenvedünk. De te most ehhez még hozzáadtél valamit: nem elég, hogy nekünk kellene beengednünk az alázatosan kopogtató Istent, hogy aztán hatalommal és dicsóséggel cselekedhessen, hanem az ő küldetésében járva sokszor nekiünk kell végrehajtani azokat a tetteket, amelyek megvalósulását akarja. Ide kívánczkodik az utolsó, pasztorális jellegű kérdésem. Nekem úgy tűnik, hogy az egyszerű hívők – és ők vannak többségben – az általa festett királyképpel nem tudnak mit kezdeni. Amiről itt beszélgetünk, az egy metaforákra, szimbólumokra, paradoxonokra fogékony intellektuális keresztény kisebbség álláspontja. A keresztről uralkodó király mintha nem lenne hirdethető a szószékekről. Lehet, hogy az a teológiai helyes álláspont, amit most kifejtettél, de mintha kisebbségben lennél vele a hívő közösségekben belül.

Ha kisebbségben lennék, akkor nagyon jó társaságom lenne Szent Pál apostollal az élen, aki a kereszt paradoxonjáról beszél: Isten ereje és bölcsessége a kereszt. S amikor a saját életére alkalmazza a kereszt misztériumát, hozzáteszi: az erő a gyengeségben nyilvánul meg. Ez a jézusi életstílust követők és a boldogmondások paradoxonjainak jegyében élők kisebbsége. Én arról szoktam prédikálni, hogy meg kell tanulnunk Isten logikája szerint gondolkodni, így értelmezni az életünket és a világ eseményeit. Ne mi akarjuk előírni Istennek, hogyan cselekedjen a világban, hanem zárkózzunk fel őhozza, és tanuljuk meg észrevenni, hogy hányféle hangszerezen, hányféle szólamban játszva cselekszik! Elszomorítana, ha a többség tényleg úgy gondolkodna, ahogy te mondtad.

Tehát nem értesz egyet a látéletemmel...

Elszomorító, ha ez a valóság...

Nekem úgy tűnik, hogy a legtöbb keresztény győzedelmes királyt akar, és azért hagyják el olyan sokan Istent, mert nem ilyennek tapasztal-

ják. Ki akarna egy szenvedő Istenhez tartozni, egy tehetetlen urat szolgálni? Milyen segítségre számíthatunk egy magát az istentelenség szabadságához kötő és a természeti törvények között lavírozó Istentől? Mit jelent, hogy Isten cselekszik (akció) a világban, ha maga sem kerülhette el, hogy elszenvedje (passió) a rosszat? Túlságosan keveset hallunk erről! Az ígéhirdetés inkább arra összpontosít, hogy nekünk mit kell tennünk az üdvösségünkért, és ha mégis Isten cselekvéséről esik szó, akkor is arról, mit remélhetünk tőle a halálunk után. Pedig Jézus örömhíre az volt, hogy Isten elkezdett cselekedni itt és most, és hogy nem is fogja abbahagyni.

Azt hiszem, annak lehet igazi hatása, ha személyes tanúságtételeken keresztül hozzuk közelebb az emberekhez a húsvét, a kereszt és a feltámadás misztériumát. Annak átadásával, hogy saját életemben mit kezdek a szenvedéssel, a kudarcokkal, a betegségekkel, amiket nem tudok megmagyarázni, és hogyan illesztem be mindezt az evangéliumba, Krisztus húsvétjába. Ha erről hallanak az emberek, ilyen személyes tanúságtételekkel találkozhatnak, akkor talán közelebb kerülhet hozzájuk a húsvét minden nap megélhető misztériuma. Ennek van ereje szerintem. Ha csupán absztrakt síkon teologizálunk Krisztus király mivoltáról, az távol marad az emberektől. De ha hiteles tanúságtételt hallanak, akkor ez segítheti őket abban, hogy a húsvét fényében kicsit másként nézzenek mindenre.

Áttértél az ígéhirdetésről a tanúságtételre...

A prédikáció nem választható el a tanúságtételtől! Magunkon szűrjük keresztül azt, amit a szószékről hirdetünk. A homíliában közvetett módon ott vannak a saját tapasztalataim. A saját életemet az evangélium fényében és az evangéliumot a saját tapasztalataim fényében nézem: oda-vissza végzett folyamatos hermeneutika. Azt tapasztalom, hogy ennek van ereje.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



KAROL WOJTYŁA:
Személy és tett

A lengyel nyelven született *Személy és tett*, Wojtyła érett filozófiai műveként, először 1969-ben jelent meg. A könyv nemcsak szerzője miatt kiemelkedően fontos, hanem a tartalma miatt is. A mondánivaló gyökerei a múlt század első feléig nyúlnak vissza, a szerző mégis olyan kérdéseket jár körbe, amelyek aktualitása azóta csak növekedett. Alapvetően az emberről szóló filozófiai kérdésfeltevésekről van ugyanis szó.

Ára: 4500 Ft

A könyv megjelenését a Wacław Felczak Alapítvány támogatta.

VALLÁSI JELKÉPEK TILALMA FRANCIAORSZÁGBAN

Ádám Péter

A francia *Conseil d'État* 2023. szeptember 7-i gyorsított eljárásban hozott határozata,¹ amely szerint az *abaya* nevezett, egész testet takaró női ruhadarab viselésének iskolai tilalma „*semmilyen sem korlátozza az érintett diákok szabadságjogait*”, csak újabb állomása annak az immár jó két évtizede kezdődő folyamatnak, amelynek során – a nekik tulajdonított vallási jelentés miatt – a keresztény vallási jelképek mellett a muszlim nők újabb és újabb ruhadarabjai kerülnek fel a hatóságok tiltólistájára. A legfelső közigazgatási bíróság határozata ismét ráirányította a figyelmet a francia laicizmusra hivatkozó joggyakorlat túlzásaira. Bár az eljárásnak az egyházakat az államtól elválasztó 1905. december 9-i törvény² 28. paragrafusa a jogi alapja, a törvényt első időkben még engedékenyen, rugalmasan és nagyvonalúan alkalmazták, szemben a mai joggyakorlattal, amely – főleg akkor, ha a hatóságok *tüntetően hivalkodóan* minősítik őket – az esetek túlnyomó többségében tiltja a közterületen és közintézményekben elhelyezett (főleg, de nem kizárólag muszlim) vallási jelképeket.

*

Hogy mindezt világosan lássuk, érdemes visszakanyarodni az 1905. évi törvényt megelőző képviselőházi vitához. Az 1905-ös szeparációs törvényben két rendelkezés vonatkozik a vallásnak a társadalmi nyilvánosságban való megjelenésével. Az első – ez a 26. paragrafus – „*a szertartásokkal, körmenetekkel és halottas menetekkel*”, illetve a templomi harangszó helyi szabályozásával foglalkozik, és erre nézve továbbra is az 1884. április 5-i helyhatósági törvény 95. és 97. paragrafusát tartja érvényesnek.³ Ami a 28. paragrafust illeti, ez így hangzik: „*A jövőben tilos köztéri szobro-*

kon vagy közterületen vallási jelképet elhelyezni; a tilalom nem vonatkozik az istentisztelet céljából emelt épületekre, sírkertekre, síremlékekre, valamint a múzeumokra és kiállítótermekre.”⁴ A 26. és a 28. cikkelyt 1905. június 26-án, 27-én és részben 28-án vitatták meg a Képviselőházban, ami nem számít nagy időnek a törvényt márciustól július elejéig tartó előkészítő időszak negyvennyolc ülésnapjához képest.⁵

A vallási jelentéssel felruházott és közintézményekből kitiltott muszlim ruhadarabok nézőpontjából egyáltalán nem érdektelen, hogy az 1905-ös vitában a közterületen viselt reverenda tilalmának kérdése is felmerült (a törvénytervezetben egyébként reverendáról szándékosan nem esik szó). Hogy a reverenda-viselet tiltását javasló Charles Chabert (1851–1914) ezt szóba hozta, abba feltehetőleg az is belejátszott, hogy az egyház és az állam első szétválasztásakor, az 1795. február 21-i dekretum V. cikkelye is tiltotta a reverenda nyilvános viseletét.

A radikális szocialista politikus három érvet is felsorakoztat a törvénymódosítás mellett. Az első: a reverenda nemcsak a valamikori papi rendnek, de az egyház egykori kiváltságainak is jelképe. A második: a reverenda-viselet azzal, hogy konfliktust provokál a („nemegyszer fanatikus”) hívők és nem hívők között, veszélyes a közrendre. A harmadik (és a politikus szemében alighanem ez lehetett a legfontosabb): mivel a reverenda az egyházi hierarchiának való alvetettségnél, kiszolgáltatottságnak is szimbóluma, emberi méltóságától fosztja meg viselőjét.

Ezt a gondolatmenetet azért érdemes részletesen idézni, mivel ezek az érvek (emberi méltóság, közrend védelme, a ruhadarab viselőjének felszabadítása) újra meg újra előjönnek, ráadásul csaknem szó szerint, a muszlim női ruhadarabok – többek között az egész arcot eltakaró fátyol – vitájában.⁶ Hadd idézzek egy mondatot Charles

1 <https://www.conseil-etat.fr/actualites/laicite-le-conseil-d-etat-rejette-le-refere-contre-l-interdiction-du-port-de-l-abaya-a-l-ecole>

2 A törvény ma is hatályban levő verzióját illetően lásd <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT00000508749/2020-10-01/>

3 Ha az adott felekezettel az 1905-ös törvény szerint képviselni hivatott „kulturális egyesület” vezetője (az 1884. április 5-i törvényben még a püspök) harangozás dolgában nem tud szót érteni a polgármesterrel, a prefektusé a döntés joga. Bár a polgármester rendeleti úton szabályozhatja a harangozást, a *Conseil d'État* 1910. november 11-i határozata szerint még a köznyugalom biztosításának ürügyén sem változtathat a harangozás kialakult egyházi rendjén. *Journal Officiel*, 6 avril 1884. Letölthető a Bibliothèque Nationale (Gallica Bnf) honlapjáról (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6225682q#>).

4 Az idézeteket saját fordításban közlöm.

5 Erről részletesen lásd Pierre-Henri Prêlot: *Les signes religieux et la loi de 1905. Essai d'interprétation de la loi portant interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public à la lumière du droit français des activités religieuses. Société, droit et religion 2* (2012/1), 25–46.

6 Aristide Briand, az 1905-ös törvény előterjesztője azzal érvelt a reverenda mellett, hogy „a bizottság szerint intolerancia volna, sőt, ami még az intoleranciánál is súlyosabb, nevetséges, ha a vallásszabadságot biztosító törvénytervezet azzal foglalkozna, milyen szabású

Chabert felszólalásából, annak jelzésére, hogy ha igaz, hogy a törvény előkészítői a legtöbb kérdésben társadalmi békére és kompromisszumra törekedtek, az is igaz, hogy a képviselőházi vitától a korlátozott antiklerikalizmus⁷ sem volt idegen: „...a reverendát viselő pap nemcsak az egyházi hierarchia rabja, ugyanígy rabja mindannak, amit hosszú tanulmányai során elsajátított, rabja szűklátókörű környezetének, rabja tulajdon tudatlanságának, hogy ne mondjam, rabja saját butaságának is”.⁸

Ami „a szertartásokat, körmeneteket, illetve a vallás egyéb külső megnyilatkozásait” illeti, a 26. paragrafus azért olyan fontos, mert a törvény vitája elősegítette az eredetileg szigorúbbnak tervezett szeparációs törvény liberális irányba való fordulását. (A már említett, 1795. február 21-i dekretum IV. cikkelye a templom falain kívül semmilyen vallási szertartást sem engedélyezett.) Az eredeti törvénytervezet még polgármesteri engedélyhez kötötte a közterületen történő vallási eseményeket. A törvény előkészítői azonban időközben rájöttek, az engedélyezés a községen belül rengeteg feszültségnek, meddő vitának lehet forrása, és utolsó pillanatban mégiscsak úgy döntöttek, az lesz a legisztább, ha a körmenettől a halottas menetig közterületről minden vallási eseményt kitiltanak.

Először az *Action libérale populaire* párt⁹ síneiben Henri Groussau próbál rámutatni az álláspont tarthatatlanságára (ő közigazgatási jogot tanított a lille-i katolikus egyetemen). Ha egyszer a törvény első paragrafusa biztosítja a szabad vallásgyakorlást – teszi fel a kérdést –, akkor ugyan minek a nevében lehet közterületen olyan szer-

tartást betiltani, ami fontos része a vallás gyakorlásának? Groussau, a közterület semlegességével és kisajátíthatatlanságával érvelő Briand-nal szemben, az akkor legnagyobb jogtekintély, Maurice Hauriou jogtudós kézikönyvéből ezt a mondatot idézi: „Egyáltalán nem kell tekintettel lenni [mármint a közterületen zajló vallási eseményeket illetően – Á. P.] sem a szabadgondolkodók, sem a más felekezeten levők meggyőződésére, vagyis arra, hogy a körmenet esetleg sérti az érzékenységet. A lelkiismereti szabadságot ugyanis nem lehet negatív módon felfogni, másszóval úgy, mint ha a különböző vallási felekezeteknek bujdosniuk kellene egymás elől; a lelkiismereti szabadságot, épp ellenkezőleg, pozitív módon kell felfogni, vagyis úgy, hogy a felekezetekre nézve igenis kötelező egymás kölcsönös tolerálása, elviselése...”¹⁰

A hívő Groussau aligha győzte volna meg a tilalom mellett kardoskodó többséget mégoly logikus érvelésével, ha a Ház az ülésnapon nem értesül arról, hogy a Szabadgondolkodók Nemzeti Egyesületének végrehajtó bizottsága¹¹ ellene van a közterületen zajló vallási események betiltásának. Így állt elő a szintén jogvégzett baloldali radikális Joseph Noulens azzal a javaslattal, hogy nem kellene különbséget tenni egyrészt a körmenetek, másrészt a tüntetések és felvonulások között, és akkor a polgármesteri engedélyhez kötött köztéri eseményeket – ha vallásiak, ha világiak – megnyugtatóan szabályozza az 1884. április 5-i helyhatósági törvény.

Csak hogy ez sok képviselőnek nem tetszik. A polgármesterek ugyanis általában tágan értelmezik hatáskörüket, sőt, nem ritkán vissza is élnek hatalmukkal, és mit fognak szólni a baloldalon, ha látják, hogy a község első embere a május elsejei felvonulást nem engedélyezi, a virágvasárnapi körmenetet viszont igen? A bizonytalankodókat végül a protestáns Alexandre Ribot¹² győzi meg azzal, végeredményében teljesen mindegy, hogy a közterületen zajló rendezvény

öltözéket viselhetnek egy adott felekezet papjai”. Pierre-Henri Prélot: *Les signes religieux...* 28. A módosító indítványt végül elvetették. Ami a törvénytervezet vitáját illeti, ezt annak idején az *Annales de la Chambre des Députés* 69. kötetében adták közre, ehhez azonban nem lehet a neten hozzáférni, amiért is egyszerűbbnek látszott a fontosabb hozzászólásokat Pierre-Henri Prélot dolgozatából idézni. A hozzászólások, ülésnap bontásban, az *Assemblée Nationale* honlapjáról is letölthető, lásd https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#compte_rendu

- 7 Ma már nem érzem, de a szó korabeli jelentésében nem az öncélú vallás- vagy egyházellenesség, hanem az új államformával szemben még bizalmatlan egyház köztársaságellenességének elutasítása a legfontosabb.
- 8 Idézi Pierre-Henri Prélot: *Les signes religieux...* 27–28.
- 9 A pártnak, amelyet XIII. Leó kérésére Jacques Piou és Albert de Mun 1902-ben alapított, és amely a lelkiismereti szabadság meg a tanszabadság nevében állt ki a katolikus egyház mellett, a köztársasági államformát elfogadó egykori monarchisták voltak a tagjai. A párt fénykorában nem kevesebb mint hetven honatyát küldött a Képviselőházba.

10 Maurice Hauriou: *Précis de droit administratif et de droit public général: à l'usage des étudiants en licence et en doctorat ès sciences politiques*. L. Larose, Paris, 1903, 165.

11 *Association nationale des libres penseurs* – az egyházellenes szervezetet, amely a munkásmozgalomhoz éppoly közel állt, mint az anarchizmushoz meg a pacifizmushoz, 1890-ben alapították. Képviselői megbízatással rendelkező tagjai aktív résztvevői az 1905-ös szeparációs törvény vitájának, jöllehet korántsem képviselik mindig ugyanazt az álláspontot. A törvényelőkészítő bizottságából Aristide Briand is tagja az egyesületnek, Ferdinand Buisson pedig (az Emberi jogok Ligájának társalapítója) az egyesület elnöke. Ők ketten azonban sokkal mérsékeltabb álláspontot képviselnek, mint a náluk radikálisabb (és szintén szabadgondolkodó) Maurice Allard.

12 Bár heves ellenzője a Combes-kormány antiklerikális politikájának, azt ő sem vonta kétségbe, hogy új szabályozással kell felváltani az 1801-es Konkordátumot.

vallási-e vagy világi, mindkét esetben a közrend fenntartásáról van szó, és mindezt az általános jog – vagyis az 1884. április 5-i törvény – nagyon is jól szabályozza.¹³

*

Már csak azért is érdemes felidézni az 1905-ös szeparációs törvény vitáját, hogy lássuk: a törvény, egy konfliktusokkal terhelt időszak után, legalábbis megszövegezői szándéka szerint, méltányos megegyezésre törekedett az egyházzal, és az új szabályozást (bár voltak zökkenők) igyekezett a lehető legliberálisabb szellemben kidolgozni. Mindezt az is bizonyítja, hogy az új szabályozás bizonyos megszorításokkal elfogadta, hogy a híveknek közterületen, illetve közintézményben se kelljen elrejtteni vallási meggyőződésüket. A törvény ugyanis eredetileg nem a közterület, illetve közintézmény semlegességét, hanem a közfunkciói ellátó személy, vagyis az állam semlegességét hangsúlyozza. Természetesen ma a vallási jelképek kérdése máshogy vetődik fel, nem úgy, mint 1905-ben, arról nem beszélve, hogy az 1905-ös törvényalkotók nem az elvilágiasodott nagyvárosokat, hanem a vidéki kisközségeket tartották szem előtt. Akárhogyan is, az 1905-ös törvény számos jogelvet és jogszabályt hagyott az utókorra, és korántsem ez az első alkalom a joggyakorlatban, amikor egy törvényt – mint például a muszlim női ruhadarabok esetében – olyan ügyekre is alkalmaznak, amiket nem láthattak előre az alkotói.

*

Mindenesetre tény, hogy a mai francia jogrend, az 1905-ös törvény liberalizmusát meghazudtolva, nem kedvez a vallási meggyőződés nyilvános vállalásának.¹⁴ A törvényhozó az új évezred kezdetétől (az írásunk elején említett *abaja* mellett) egy

sor megszorító rendelkezést fogadott el a „vallási jelképek” terén. Ezek közt, legegyszerűsítően is, a 2004. március 15-i törvényt, amely az állami általános és középiskolákban tiltja a „hivalkodóan figyelemfelkeltő” (*ostentatoire*) vallási jelképeket, illetve a „vallási hovatarozást jelölő ruhaviseletet”; majd a *burkára*, illetve a *nikábra* vonatkozó 2010. október 11-i törvényt, amely közterületen tiltja az arc eltakarását, hogy a vállalaton belüli vallási semlegességet elrendelő 2016. augusztus 8-i („El-Khomri”) törvényről vagy a köztársaság alapelveinek tiszteletét megkövetelő 2021. augusztus 24-i törvényről már ne is beszéljünk.

Legyen szó fátýrólól, burkáról, közterületre kihelyezett betlehemről, Szűz Mária-szoborról,¹⁵ Szent Mihály arkangyalról,¹⁶ II. János-Pál keresztel díszített szobráról,¹⁷ fejkendőről, burkiniről¹⁸ vagy mint most, az abajának nevezett hosszú női ruháról – mindegyik hosszas bírósági eljárás tárgya. Ezek a peres ügyek keresztény jelkép – például a betlehemek – esetében úgy kezdődnek, hogy valamelyik laikus jogvédő szervezet, általában az Emberi jogok ligája vagy a Szabadgondolkodók szövetsége panaszt nyújt be a közterületre kihelyezett betlehem miatt a helyi közigazgatási bíróságra, majd, ha a civilszervezet annak ítéletével sem ért egyet, az ügyet másodfokon is elbírálják, és ha a másodfokon hozott ítélet sem felel meg a panaszosok elvárásainak, a *Conseil d'État* mondja ki a döntő szót. De ezeket a hol így, hol úgy végződő pereket illetően még jogász-körökben sincs konszenzus. A vallási jog legkiválóbb francia szakértője, a tavaly elhunyt Patrice Rolland például soha nem értett egyet az 1905-ös törvény 28. paragrafusának leszűkítő értelmezésével. Ő többször is hangsúlyozta, „*nincs is igazi vallás-szabadság a vallás szabad megvallása nélkül, és nem beszélhetünk a vallás szabad megvallásáról,*

13 Hogy az 1905-ös törvényhozók milyen komolyan gondolták a közterületen zajló vallási események (körmenetek, halottas menetek stb.) szabadságát, valamint a szabad vallásgyakorlás meg a „helyi szokások” tiszteletben tartását, arra jó példa, hogy amikor Sens polgármestere 1906 szeptemberében azzal az indokkal tiltott be egy halottas menetet, hogy annak papok haladtak az élnél, és az ügy végül a *Conseil d'État* tanácsa elé került, a legfelső közigazgatási törvényszék bírái 1909. február 19-én hozott határozatukban megállapították, hogy a polgármester visszaélt hatalmával, és hatályon kívül helyezték a polgármesteri rendeletet. (CE 19 février 1909, Abbé Olivier, Rec 181.) Lásd Marceau Long – Prosper Weil – Guy Braibant – Pierre Delvové – Bruno Genevois: *Les Grands arrêts de la jurisprudence administrative*. Dalloz, Paris, 2005, 122–125.

14 Vö. Julie Arroyo: *Interdiction des signes religieux: la fin justifie-t-elle les moyens?* *Revue des droits et des libertés fondamentaux*, 2023, <https://revuedf.com/droit-administratif/interdiction-des-signes-religieux-la-fin-justifie-t-elle-les-moyens/>

15 Arról a szavojai Saint-Pierre-d'Alvey község mellett állított három és fél méteres szoborról van szó, amit öt éves huzavona után a grenoble-i közigazgatási bíróság – azzal az indokkal, hogy a szobor régi búcsújáróhelyen áll – 2019 októberében végül mégis engedélyezett. Vö. Héloïse de Neuville: *En Savoie, une statue de la Vierge installée dans un espace public jugée conforme à la loi de 1905*, *La Croix*, 2019. október 24.

16 A szobrot tavaly ősszel a nantes-i Közigazgatási Bíróság döntése után tüntették el Sables-d'Olonne egyik teréről.

17 Az ügyről lásd Ádám Péter: *Emlékművita Franciaországban. Élet és Irodalom*, LXI. évfolyam, 45. szám, 2017. november 10.

18 Vö. Ádám Péter: *A burkini-ügy jogi háttere. Egy önkényes intézkedés esélyei Franciaországban. Élet és Irodalom*, LX. évfolyam, 37. szám, 2016. szeptember 16.

ha a társadalmi térben láthatatlanok a vallásgyakorlás egyéni és kollektív formái”.¹⁹

Ahhoz azonban, hogy a hatóságok be tudják tiltani a vallási jelképeket, fel is kell ismerni őket. Márpedig a hatóságoknak sokszor a vallási jelképek szabatos meghatározása is probléma,²⁰ nemhogy az azonosításuk. Annál is inkább, mivel a vallási szempontból semleges hatóságok nem illetékesek annak eldöntésében, hogy mi vallási jelkép, mi nem. Ezért olyan nagy a bizonytalanság a vallási jelkép azonosítását illetően. Mit vegyen alapul a közigazgatási bíróság az ilyen perekben? A ruhadarab viselőjének szándékát? Az adott felekezet hivatalos véleménye? Netalán harmadik személy nézőpontját? Nem csoda, hogy a közigazgatási bíróságok – egyazon ügy, mint például a közterületre kihelyezett betlehemek kapcsán – nemritkán egymástól távolálló (sőt, néha eléggé meglepő) érvekkel támasztják alá – újabban inkább engedékeny – ítéletüket.

Míg a montpellier-i közigazgatási bíróság 2015. július 16-án kelt (és a betlehem kihelyezésével kapcsolatos polgármesteri rendeletet jóváhagyó) ítéletének indoklása furcsamód arra is kitér, hogy „a jelenet a pásztorok körében Máriát és Józsefet ábrázolja, ahogy ott állnak a gyermek Jézus bölcsője mellett”, és hogy a kifogásolt vallási jelkép a „Názáreti Jézus születésének abban a formában való figuratív megjelenítése, ahogy az Lukács evangéliumában le van írva...”,²¹ a meluni közigazgatási bíróság, ugyancsak a betlehemek ügyében, már szociológiai és kulturális érvekkel támasztja alá a betlehemnek a meluni városháza előcsarnokába való kihelyezését: „Tekintettel arra, hogy a karácsony, bár jó ideig azonosították Jézus születésének ünnepével, a mi szekularizálódott társadalmunkban minden vallási jellegét elvesztve hagyományos családi ünnepévé változott, és így – még ha igaz is, hogy egyesek szemében a betlehem Jézus születésének figuratív ábrázolása – amikor a betlehemet, eredeti kontextusából kiemelve, meghatározott időre az istentisztelet céljából emelt épület falain kívül helyezik el, akkor ugyanúgy szimpla karácsonyi dekorációnak tekinthető, mint a karácsonyfa vagy az ünnepi kivilágítás...”²²

19 Patrice Rolland: Le droit français et la visibilité du religieux dans l'espace public. *Revue française du droit administratif*, 2021, 511. Itt említtem meg, hogy Julie Arroyonak, valamint Pierre-Henri Prélot-nak is ez a véleménye.

20 Jean-Marie Woehrling: Qu'est-ce qu'un signe religieux? *Société, droit et religion* 2 (2012/1), 9–24.

21 https://www.dalloz-etudiant.fr/fileadmin/actualites/pdfs/10_2015/TA_Montpellier_16_juillet_2015_n_1405625.pdf

22 https://actu.dalloz-etudiant.fr/fileadmin/actualites/pdfs/10_2015/TA_Melun_22_dec_2014_n_191214.pdf. Ugyanezt az érvet, némi módosítással, 2016. november

Míg az első ítélet indoklását a nem hívók kifogásolhatják, mivel a vallási szempontból semleges bíróság semmiképpen sem léphet a hittel kapcsolatos ismeretek területére, a másodikat meg a hívók, akiknek szemében a betlehem a bíróság indoklása ellenére mégiscsak szentnek tartott vallási jelkép. Ilyen ügyekben a közigazgatási bírónak nemegyszer borotvaélen kell egyensúlyoznia. Másrészt, a közigazgatási bíróság – miként a betlehem kapcsán – egyik esetben vallási jelképeket foszt meg vallási jellegűtől, másik esetben pedig vallási jelentéssel nem rendelkező tárgyakat – például muszlim női ruhadarabokat – vallási jelentéssel ruház fel. A szakáll különleges helyzetet foglal el a (muszlim) vallási jelképek sorában, már csak azért is, mert a *Conseil d'État* 2020. február 12-i határozata szerint akkor sem tekinthető (muszlim) vallási jelképnek, ha vallási megfontolásból ragaszkodik hozzá a viselője. Jóllehet Franciaországban minden vallás egyenlő, az embernek mégis az az érzése, mintha a közigazgatási bíróságok szigorúbban járnának el a muszlim vallási jelképek esetében, és mintha – bár ennek nincsenek tudatában – sokszor a kifogásolt ruhadarabot viselő személy bőrszíne, neve, sőt, neme is belejárszana az ítéletbe.

Kétségtelen, hogy a nemegyszer elfogultsággal vádolt közigazgatási bíróságok igyekeznek objektív kritériumokra alapozni a muszlim vallási jelképekkel kapcsolatos ítéleteiket. Így alakították ki a 2004. március 15-i törvény megszövegezői a „hivalkodóan figyelemfelkeltő” (*ostentatoire*) vallási jelkép fogalmát;²³ ezzel csak az a baj, hogy az esetek többségében kizárólag a muszlim vallási jelképekkel hozzák kapcsolatba. A közigazgatási bíróságok legtöbb eljárásban a laicizmus elveire hivatkoznak. Csakhogy a laicizmus nem törvény, hanem jogelv, arról nem beszélve, hogy az ilyenkor alkalmazott 1905. december 9-i törvény a *laïcité* szót nem is említi; az is probléma, hogy az állam pártatlanságát és semlegességét hirdető laicizmus

9-i határozatában a *Conseil d'État* is átvette: „Mivel a betlehemeknek a szorosan vett vallási jelentésén kívül más jelentésük is van, és mivel részei a keresztény ikonográfiának, végeredményében puszta dekorációnak vagy illusztrációnak is fel lehet fogni őket, és így – minden különösebb vallási jelentés nélkül – hagyományos részei lehetnek az évszegi ünnepeknek.” Más szóval a betlehemek közintézménybe való kihelyezése változatlanul tilos, a tilalom alól azonban vannak kivételek. Vö. <https://www.conseil-etat.fr/actualites/installation-de-creches-de-noel-par-les-personnes-publiques>

23 Ez a törvény illesztette be a francia Közoktatási törvénykönyvbe az L141-5-1-es cikkelyt, amely tiltja azoknak a ruhadaraboknak a viseletét, amelyekkel a tanulók „hivalkodóan” akarják felhívni a figyelmet vallási hovatartozásukra. Mivel a diákok más ruhadarabokkal próbálták megkerülni a tilalmat, a *Conseil d'État* 2007. december 5-i határozata új kategóriát alkotott: ebbe azok a ruhadarabok tartoznak, amiket a viselőjük ruház fel vallási jelentéssel. Az abaja ebbe a második kategóriába tartozik.

elsősorban a vallásszabadságnak meg a vallások egyenlőségének garanciája, és – elvben legalábbis – ennek nevében a hatóságok se pro, se kontra nem foglalhatnak állást vallási kérdésekben.

Ráadásul Franciaországban nincs egyetértés a laicizmus értelmezését illetően. Sőt, mintha nem is egy, hanem két – egymásnak ellentmondó – laicizmussal volna dolgunk. Míg egyesek valamiféle mindent (még a vallási elkülönülést is²⁴) elfogadó toleranciát értenek rajta, mások olyan elvet, amelynek nevében az iszlám összes vallási megnyilvánulását kitessékelhetik a társadalmi térből. Ez a magyarázata annak, hogy a kifogásolt (muszlim) vallási jelképekkel kapcsolatos közbeszédben a laicizmus mellett, ha ugyan nem helyette, az utóbbi két évtizedben egy sor új fogalom is polgárjogot kapott, így a közrendnek, az emberi méltóságnak, illetve a férfi–nő egyenlőségnek a védelme, továbbá a már említett felekezeti elkülönülésnek, a hittérítésnek, valamint a köztársasági értékek elutasításának a 2021. augusztus 24-i törvényben is rögzített tilalma.

Így a teljes arcot eltakaró fátyol viseletét tiltó 2010. október 11-i törvényt megszővegezői, hogy a megkülönböztetésnek még a látszatát is elkerüljék, már nem is akarták a laicizmusra alapozni. Mivel a teljes arcot eltakaró fátyol tilalma alkotmányos szabadságjogokat is sértett volna, a törvény kidolgozói inkább a teljes arc eltakarásának tilalma mellett döntöttek, még akkor is, ha ehhez tágan kellett értelmezniük mind a közrend, mind a közterület fogalmát. A tilalom ugyanis minden olyan helyen érvényes, ahol az egyén másokkal találkozhat, és ahol az adott társadalomhoz való tartozás alapján elvárható, hogy az emberek felismerhetők legyenek. De az így is mindenki előtt világos: a 2010. október 11-i törvénynek ugyanúgy az egész arcot eltakaró kendő áll a célkeresztjében, mint ahogyan a 2004. március 15-i törvénynek a fátyol (*hidzsáb*) tilalma. Bár a törvényalkotó nem alkalmazta az 1905-ös törvény idevágó paragrafusát, nagyon is vallási jelenséget akart szabályozni.

*

Míndez arra vall, hogy Franciaországban az 1905. évi törvény joggyakorlata mellett létezik egy másik – Pierre-Henri Prélot által „gallikánnak” nevezett – közigazgatási hagyomány is; és mintha a magát liberálisnak tartó 1905. évi törvény nem-hogy sohase váltotta le volna teljesen ezt a hitélet részletekbe menő szabályozására törekvő több évszázados közigazgatási tradíciót, de mintha nem-egyszer azonosult is volna vele. Aligha véletlen, hogy – az 1905-ös törvénnyel csaknem egyidőben – az 1901. július elsejei törvény szigorú ellenőrzésnek veti alá a tanítórendeket (*congrégations*), amelyek csak előzetes engedéllyel gyakorolhatják tevékenységüket. (Az 1904. július 7-i törvény pedig egyenesen tiltja a tanítórendek oktatási tevékenységét.) Mintha a két utóbbi törvény már nem is annyira a liberális szeparációs törvényt készítené elő, ahogy abban az időben a politikusok állították, mint inkább a mindent mániákusan szabályozni akaró 1801-es napóleoni Konkordátumnak volna egy-egy elkésett paragrafusa.

Jóllehet az 1905-ös törvény megfogalmazói még semlegességre és nagyvonalúságra intettek a törvény alkalmazását illetően, a francia hatóságok az utóbbi két és fél évtizedben inkább a fentebb említett „gallikán” közigazgatási hagyomány szellemében jártak el, feltehetően azért is, mert ez jobban megfelelt az állam francia felfogásának.²⁵ De míg a kilencvenes évekig az 1905-ös törvény toleráns tradíciója háttérbe szorította a „gallikán” hagyományt, most – amióta az aktív vallásgyakorlást illetően az iszlám lett a legnagyobb felekezet Franciaországban – mintha megfordult volna a sorrend, és mintha az 1905-ös toleráns tradíció rovására egyre inkább a „gallikán hagyomány”, vagyis a mindent szabályozni akaró állam került volna előtérbe. Aligha véletlen, hogy Nicolas Sarkozy elnöksége alatt már az 1905-ös törvény revíziójának gondolata is felmerült a francia közéletben. Pedig amikor 2003-ban az akkor még belügyminiszter Nicolas Sarkozy létrehozta a Muszlim vallás nemzeti tanácsát,²⁶ egy interjúban már Lustiger párizsi érsek is figyelmeztetett: ma már nem lehet úgy dirigálni a felekezeteknek, mint Napóleon idejében...²⁷

24 Jean-Michel Belorgei – Nacira Guénif-Souilamas – Patrick Simon – Sylvia Zappi: De l'usage politique du «communautarisme». *Mouvements*, 2005/2 (nr. 38), 68–82. A „vallási elkülönülés” (*communautarisme*) azért súlyos „vádpon” Franciaországban, mert megbontja az alkotmányosan oszthatatlannak feltételezett nemzet egységét.

25 Erről lásd Pierre Rosanvallon: *L'État en France, de 1789 à nos jours*. Éditions du Seuil, Paris, 1990.

26 Conseil Français du Culte Musulman. Ezt a belügyminiszter fennhatósága alá helyezett intézményt azért hozták létre, hogy a végrehajtott hatalomnak az 1905-ös törvény modellje szerint a muszlim felekezetben is legyen tárgyalópartnere.

27 Lásd: Entretien avec Mgr Jean-Marie Lustiger, archevêque de Paris. *Le Monde*, 2003. április 14.

A LELKI ÉLET LENYOMATAI RICHTER SÁRA MŰVEIRŐL

Csanádi-Bognár
Szilvia

Richter Sára augusztus eleje és október második hete között Kaposváron bemutatott, *Ébredj!* című kiállítása megkapóan közvetlen hangot ütött meg. Az elmélkedés és a személyes terhek olyan példáit vonultatta fel, amelyben bárki önmaga nehézségeivel szembesülhet, sőt mintát kap, hogyan viheti ezeket az imádságaiba. A kiállított anyag nem csupán a művész utóbbi munkáiból építkezett, hanem rálátást engedett a korábbi periódusok jellemző műveire is, így formálódásában folyamatos, ám megoldásait tekintve mégis kontrasztos pályáívet vázolt fel.

Richter Sára a 90-es évek közepe óta állít ki, alapvetően iparművész eszközökkel kidolgozott műveket, ám tevékenysége komplexitásával és technikai megoldásainak gazdagságával mégis közelebb áll a képzőművészethez. A keze alól kikerülő tárgyak alapanyaga textil, amelyre hímzés, szövegek és applikációk kerülnek, témái legtöbbször irodalmi művekhez vagy a biblia szövegeihez kapcsolódnak, művei mégsem illusztratív vagy valamilyen funkciót kiszolgáló alkotások, inkább úgy működnek, mint a napló vagy még inkább az imánapló, s ettől végtelenül személyessé válnak a munkái. Ha úgy jellemeztem a bemutatott alkotásokat, hogy megfigyelhető a régebbi és az újabb eredmények között a kontraszt, akkor ezt úgy indokolnám, hogy éppen a személyesség kiérlelésében mutatkozik meg, ami az utóbbi tíz évben vált igazán közvetlenné, előtte a téma, a feldolgozott irodalmi mű, vagy a művészkönyvek esetében a koncepció vitte a főszerepet. Művei kapcsán számos, meglehetősen elméleti kérdés vetődik fel, ami kifejezetten a művészet szerepkörét vizsgálja. Van-e határ a kortárs művészetben a személyes élet feldolgozása és a művészi alkotás között? Válhat-e az imádság alkotássá, és ha azzá válik, megszűnik-e Istenhez szóló megnyilvánulásként létezni? És végül: Mennyi szerkesztést visel el a terápiaként értett alkotás, és maradhat-e a személyes gyógyulás eszköze, ha kiállítótér számára készül?

A kérdések mind határvonalakat feltételeznek. Abból indulnak ki, hogy a művészet más területektől egyértelműen elzárható és tőlük független módon működtethető terep, melynek saját, világosan jellemezhető szabályrendje van. Ennek értelmében elválasztható volna a kultusztól és az abban gyökerező vallásos élettől, valamint a pszichológiai folyamatokat értelmező gyakorlatoktól. Csakhogy ép-

pen a művészet ilyen, autonómként értett fogalma foglalta (és sokak számára foglalja) magába azt a szerepet, amit önértelmezésnek nevezünk, amiben minden valószínűség szerint szerepet játszhatott a felvilágosodás és a pszichológia előretörése között születő filozófiai esztétika beérkezésének történeti szituáltsága. A felvilágosodás során a vallás lelküket gondozó szerepének megkérdőjelezése és a tudományos lélekgyógyászat születése között terheltek meg ugyanis a művészetet a benső feltárásának, sőt jobbá tételének szerepével, s némiképp ennek ellentmondva tartotta fenn az esztétika azt a meghatározást is, hogy nincs célja. Ha azonban a mesterséges elkülönítéstől eltekintünk, látnunk kell, hogy részint a feladatörök intézményes leosztásáról, és nem személyes helyzetekről árulkodnak a fogalmak. A vallás jelenléte a művészet közegében nem pusztán tematikai, ikonográfiai vagy megrendelői kérdés, hanem sokkal inkább egzisztenciális. Az alkotó és a befogadó elkötelezettségén és gondolkodásmódján múlik, hogy az életet érintő kérdést, vagy akár esztétikai tapasztalatot vallási horizonton kívül vagy belül értelmezi-e. Valószínű, hogy a művészet fogalmának változása elsősorban a művészetet bemutató közege, az intézményi rendszeren keresztül gyakorolt olyan hatást, ami a határvonalak fizikailag is tapasztalható létrejöttéhez vezetett. Egyszerűbben szólva: a művek szemlélésének helye áttevődött a templomból a múzeumba. Am hogy a műterem falai között milyen folyamat eredményeként jöttek létre a tárgyak, vagy a befogadó milyen lelkiállattal állt szemben egy-egy művel, azt csak részben (bár hatékonyan) tudták befolyásolni az intézmények, elsősorban a szokásrend, a térben alkalmazott szabályok révén. A tiszta esztétikai szféra és a mindennapi (benne a vallásos) élet terepének találkozása elkerülhetetlen. A műalkotással való találkozás intenzitása éppen ennek a kapcsolatnak a meglétével magyarázható, akár az alkotás, akár a befogadás oldalán, hiszen a művek születése – a fikció jelentőségének hangsúlyozása mellett is – a megélt jelentőségéből indul ki, és rezonanciára is abban talál.

Az esztétikai tapasztalat egyik megvalósulási módja épp a vallásos élet formaként való megélése, amit a vallásfenomenológia alapvető tételként kezel, ennek segítségével válik az isteni és az emberi kapcsolata értelmezhető viszonylattá. A szentek képei alakot öltének, a liturgia maga is formai értelemben strukturált. Van der Leeuw a szimbólumokat is e formaalkotó szükséglet részeként kezeli, de számunkra kétségtelenül fontosabb a for-

maként megélt vallásosság.¹ Richter Sára alkotásai ugyanis ilyen kapcsolatteremtő igyekezetként érthetőek, de persze semmiképpen sem az istenkép megformálása felől, vagyis nem a tradicionális egyházművészet típusait követve, hanem sokkal inkább a személyes élet átgondolásának imádságos hozadékai. A hagyományos kegytárgytípusok felől értelmezve, az apácamunkákhoz vagy a népi vallásosság tárgyi elemeihez állnak közelebb, s éppen ezért nem a szent részvétele vagy a hatalom tör át a műveken, hanem az az igyekezet, hogy a hétköznapi élet eseményeit, az érzelmek és a történések sokféleségét abban az összefüggésben formálja meg, ahogyan hitének megfelelően megéli. Ezt a törekvést az ima gyakorlatának nevezhetnénk, s akkor arra kell rákérdeznünk, hogy vajon művészi szempontból hogyan kapcsolódhat egymáshoz az Isten előtt zajló beszéd, párbeszéd, és a művészi megformálás.

Az imának ugyanúgy megformáltsága van, ahogyan a rituális cselekedetnek általában. Ez a liturgiához hasonlóan az időszervezésben, a szakaszosságában, a témának megfelelő fordulatokban, a részek elrendezésében, a testhelyzetek egymásra következősében is megmutatkozik. Az is egyértelmű, hogy különböző megjelenési formákat vehet fel, akár egyszerre többet is a megformált, akár írássá alakuló szavakon át, egészen a dallammal társított, zenei alakításig. A nyugati kultúrában azonban ritkább, hogy a személyes imádság tárgyi alakot ölt, és ezáltal maradandó, visszakereshető, sőt kiállítható tárgyként manifesztálódik. Az ima belső magányban előálló bizalmas hangvétele miatt könnyen érthető, hogy a mások számára hozzáférhető dokumentálás miért olyan ritka. A kivétel egy jelentős csoportját képezik természetesen azok a versek, emlékiratok, vallomások, amelyek irodalmi igénytel, irodalmi műfajok keretei között kezelve rögzítenek imádságokat, vagy alakítják át az énközlést az ima szituációjának megfelelően, egy adott műfaj (pl. himnusz, siralom, könyörgés, bűnbánati ima stb.) szabályait követve. A képzőművészet terepén már sokkal nehezebb rábukanni a személyes ima lenyomataira, sokkal inkább ikonográfiai típusok, szimbólumok ismétléséről és variálásáról van szó.

Az egyházművészet periferiáján találunk olyan műtípusokra, amelyeknek létrejötté hétköznapi tevékenységekkel fonódik össze. Ilyen tárgyak az említett kolostormunkák, vagy ahogyan a magyar szakirodalom nevezi őket: az apácamunkák. Mivel ezek az alkotások nem igényeltek iskolázott vagy műhelygyakorlatban elsajátított technikai képzettséget, az iparművészeti technikák között is kis-

műfajként tartják számon.² Ennek a hierarchikus szemléletmódnak a modern és kortárs művészet alakulása természetesen ellene dolgozik, a kolostormunkák átértékelése azonban mégsem történt meg. Azok a művészek, akik manapság munkáikon varrást alkalmaznak, gyakran nyilatkozzák, hogy a varrás monotóniája, a hímzéskor egyenlő távolságra elhelyezett öltések ritmusa, elmélyült állapotot, befelé forduló figyelmet eredményez. A Richter Sára vásznain megjelenő betegsége, szervi bajokra utaló ábrázolások ráadásul közvetlen asszociációt eredményeznek a túsúrás és a fájdalomérzet között (*Gyógyítások*, 2020), ami egyértelműen mutatkozik a gombostűkkel kirakott feliratokon is: „*Ha akarod megtisztíthat sz engem*”. Ugyanebben a gondolkörben foglal helyet a hímzések viszatérő motívuma, az önmagát varró kéz, amely mondhatjuk, a művész emblémája is egyben. Nehéz ezekről a művekről úgy írni, hogy ne az amúgy is nyilvánvaló mondom. De hát éppen ebben a közvetlenségben rejlik Richter Sára műveinek értéke, a hétköznapi tapasztalat felidézésében, amilyen a varrás közben megsúrt ujj fájdalma vagy az önmagát kutató lélek önsebzése.

Az ún. kolostormunkák alapvetően három különböző, kulturális jelölőként érthető összetevőből épülnek fel, és ezek Richter alkotásain is megtalálhatóak, bár inkább technikai hasonlóságukban. Az apácamunkák tartalmaznak valamilyen csontot, ereklyedarabot esetleg helyette szentképet, vagyis egy személyt idéznek fel; részük a díszítő textil és fém rátét; illetve a feliratok, amelyek írásos eszközzel biztosítják az ereklye azonosítását. A magánjátatosság céljából készülő kézimunkák ilyen módon a bemutatás és az elrejtés határán mozognak. A szöveg megvilágít, egyértelművé teszi a test darabjának vagy a kép eredetijének a kilétét, a díszítés pedig úgy takarja be a halott földi maradványát, hogy közben élénk is tárja. A textil-elemek funkciója voltaképpen maga a leleplezés, ami azonban csak akkor jöhet létre, ha előtte elrejtettük, amit meg akarunk mutatni. Az elrejtés és a megmutatás gesztusainak egymásra épülése teszi elviselhetővé a halállal való találkozást, de ugyanakkor a tisztelet és tiszteletlenség határán egyensúlyozó bemutatásnak is fontos eleme. Az ereklye-tisztelet ugyanis alapvetően valami olyan tárgyhoz való kötődést mutat be, amitől a halottakhoz való egészséges viszonyulásunknak megfelelően meg kellene válnunk. Egyedül az a tudás magyarázza a relikviához való ragaszkodást, hogy a tulajdono-

² Verebélyi Kincső: Türelem rózsát terem (Kolostormunkák a XVII–XIX. századból). In: uő: *A hagyomány képei*. KLTE Néprajzi Tanszék, Debrecen, 1993, 121.

¹ Gerardus Van der Leeuw: *Tárgy és alany kölcsönhatásukban*. In: *A vallás fenomenológiája*. (Ford. Dani Tivadar.) Osiris, Budapest, 2001, 389.

sa szentként, a földi életen túlmutató módon élt, ezért a halál bizonyítékaként szolgáló csontdarab az örök életre tett utalás is egyben. Richter Sára munkái azonban nem kultikus tartalmukban hasonlíthatnak az apácamunkákra. A textilekre applikált csontok egyrészt nem ereklyék, vagyis nincs referencialitásuk egy korábban élt személyre, hanem (a korai munkákon egyértelműen) díszítő elemek. A Weöres Sándor szövegeket feldolgozó *Holdaskönyvön* (2004) a fémrátétek vagy az apró állati koponya inkább természeti népek rituális szokásait idézi, voltaképpen elidegeníti a nézőtől a művet. Később, az *Ami személyes* (2019) című munkán a díszítések és a tárgyapplikációk inkább a fogadalmi ajándékok közvetlenségét juttatják eszünkbe. Itt értjük meg, hogy a tárgyak és az imádkozás hagyománya régtől összefügg egymással, a könyörgés vagy a hálaadás fontos jelei lehetnek a tárgyak, különösen a betegségekkel kapcsolatos kérés imák esetében, ami Richter Sára vásznain a beteg szerkezeti díszítéseként, rátétekkel és hímzésekkel való kiemeléseként tűnik fel.

Látjuk, milyen határozottan a lélek, a lelki élet ügyei állnak a középpontban, mégis, ha körbe nézünk a kiállításban, azt tapasztaljuk, legalább ilyen erősen szól a testről is. A hímzett textíliák – liturgikus származásuknak megfelelően – az áldozati szertartáshoz kötődnek elsődlegesen, ami két, az emberi testtől elválaszthatatlan mozzanattal, az étkezéssel és a temetéssel van összefüggésben. A gyolcsok halotti leplekre utalnak több képrészlet, de a labirintusként kanyargó textíliák esetében is, mintha az emberről tekeredtek volna le, és az ábrázolások főszereplője is az emberi test, sokszor csupán egyes részleteinek kiemelésével. Az emberi alak körvonala, noha varrva vannak, azt a hatást keltik, mintha rajzolták volna valamennyit, és ezzel a kortárs művészet egyik központi problémáját vállalják magukra: az emberi alak mint egész ábrázolhatóságának kérdését. Richter Sára munkáin a test határa mint fonódó, felépülő vagy bomló vonal jelentkezik, lényegében a 139. zsoltár ismert sorainak megfelelően: „Te alkottad a veséimet, anyám méhében te szőtted a testem.” Az emberi alak lefoszló vagy éppen szövődő formaként mutatkozik, a Lázár feltámasztása jelenet feldolgozásán pedig a halott test körvonalaikat összekuszált szálak jelzik. A posztmodern emberábrázolás alapvető problémája az emberi test anyagiságba ágyazottságának és világba olvadtóságának bemutatása, ami sokszor a testhatárok feloldásával jár. Nyilván nem ez a mozgatója az *Ébredj!* című kiállítás hasonló részleteinek, viszont felvá-

zol egy viszonyulási lehetőséget, amely a szubjektum széttartó formáit tisztelettel és elfogadással kezeli, a felépítését pedig abban az erőben látja, ami a teremtésben vagy az evangéliumi gyógyításokban mutatkozott meg.

A kiállítás külön egységét jelentik a mumifikálódott állatok felhasználásával készült munkák. Ezek esetében a maradványok, az ereklyemintához hasonlóan, főszerepbe kerülnek, és a textil kitakart szemfedőként jelenik meg, olyan díszítéssel, mint ha szentek végtagjai lennének. Az állatok azt a gondolatot ébreszthetik, hogy házi kedvencek voltak, de ez nincs így. Ugyanaz a gyűjtőszemély bekebelezte őket is, mint sok más, rátétként alkalmazott apró tárgyat: az alakítás vágya. Ismerősök találták valamennyit jól szellőző padlásokon, és ajándékozták a művésznek. Az a gondoskodás, amit a gyolcsokba csavarás és a díszítés biztosít a tetemek számára, a hagyományoknak megfelelően, női gondoskodás, és lírai kontextusa van. A gesztus finomságában van azonban egy jó adag provokáció, ami leginkább a halálhoz való viszonyunk miatt, a halál tabusítása okán jön létre. Az állatmúmiák ezért *memento mori*ként értelmezhetőek, közvetlenül és alig elviselhető módon állítják eléink a test romlandóságát, s ezzel ugyanazt a kérdést vetik fel, mint az alak intergításának vagy széttartásának ábrázolása.

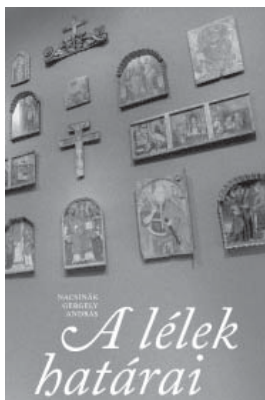
Richter Sára műveinek fontos jellemzője ugyanakkor az anyagok megfontolt, szimbolikus használata. Különösen szembeötlő a kiállításban két anyag jelenléte, amelyek egymáshoz képest ellentétes konnotációval bírnak: a só és a rozsdá. A textillel kapcsolatos hétköznapi tapasztalatunkból jól ismert a só- és a rozsdafolt megjelenése. A verjeitől kiül a ruhára a só, a régi anyagokon foltot üt a rozsdá. A hagyományos keresztény szimbolikában a só jórészt pozitív tartalommal bír, izesítőként és tartósítóként a jó tulajdonságok és a nem múló értékek szimbóluma (Mt 5,13; Mk 9,50; Lk 14,34), ugyanakkor büntetés is lehet, ami terméketlenné teszi a földet (Bír 9,45). Ezzel szemben a rozsdá a Szentírásban negatív tartalmakat testesít meg. A vér lemoshatatlanságának, vagyis a bűnnek a szimbóluma Ezekielnél (Ez 24,6) és a romlandóság, a mulandóság jelképe az evangéliumokban (Mt 6,20). A kiállított műveken ez a tradíció is megjelenik, azonban mindkét anyag esetében ott a képzőművész anyagértése, ami a nyomhagyás, a képpé alakulás eszközeinek tekinti mindkettőt, ezért inkább a bizonyosság jeleként alkalmazza, ahogyan az az egyik mű címében is megjelenik (*Bizonyosság*, 2019). Kapcsok és hálók válnak láthatóvá a rozsdá lenyomata miatt a textilen, máshol az *Akarsz-e meggyógyulni?* felirat, ami az oxidáció miatt eltűnethetetlen, s ezzel a véglegességgel megállásra készlet. Az azonos anyagok használatának visz-

szatéró mozzanata nyilvánvalóvá teszi, hogy első sorban nem a színező hatásukat keresi a művész, hanem az átalakító, a másik anyagot átjáró és megváltoztató képességüket, ami az aranyszálas varrás technikája nyomán a kolostormunkáknak is sajátja volt, és ami mind ember-ember közt, mind Isten és ember közti viszonylatban értelmezhető. A sűrű sóoldatba áztatott vasapplikációk kristályos oxidált felületeket eredményeztek több művön (*Lelet I.*, 2020; *Lerakódás*, 2021–23), és ezek a testi, lelki lerakódások jelképeként állnak előttünk.

Tanulságos belegondolni, hogy az elmélkedés, a meditálás filozófiai gondolkodással való rokonsága Nyugaton sokkal elfogadottabb és kultúrtörténeti értelemben töretlen tradíció, míg a személyes kihívások, a lelki folyamatok tárgyak segítségével vagy akár műalkotásokon keresztül történő feldolgozása kifejezetten modern jelenség. Nem szorul különö-

sebb magyarázatra, hogy ennek oka a test ignorálásában rejlik. A képzőművészet azonban, érzékletes jellege révén, képes a lelki-, szellemi folyamat és az érzéki karakter összekapcsolására; nem véletlen, hogy az ebben rejlő potenciált felismeri a művészetterápia. Richter Sára munkáin a tárgyak segítségével zajló önértés test és lélek egységének tisztelőben tartásával lel feldolgozásra. Eldilemmázhatunk ezután azon, hogy vajon szükség van-e az esztétikai tapasztalat esetleges tárgyi formába öntése (mint a lelki élet rögzítése, vagy a művészetterápia) és a művészi igényű kivitelezés közötti különbség azonosításán törni magunkat. Mindenesetre a személyes határok intimitását kockáztató, igazán kvalitásos alkotói eredmények, mint amilyen Richter Sáráé, mindkettő jelentőségére és legitimitására figyelmeztetnek.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



NACSINÁK GERGELY ANDRÁS:
A lélek határai

A kötet a közismert ortodox teológus legújabb írásait gyűjti össze. Az esszék és tanulmányok tartalma íve a keleti kereszténység alapvető teológiai kérdéseitől (a lélek fogalma, a Szentlélek teológiája) a keresztény élet alapkövein át (szerzetesség, termékenység) kiemelkedő gondolkodók bemutatásáig és aktuális kérdésekig (a háború ortodox megítélése) terjed. Nacsinák Gergely András ezúttal is a hagyomány ismeretében és közérthetően fejt ki számos megrögzött elképzelésünk újragondolására készítő meggyőződéseit.

Ára: 3.800 Ft

Megvásárolható vagy megrendelhető:
1052 Budapest, Piarista köz 1. Honlap: www.vigilia.hu
Telefon: 36-1-486-4443 E-mail: vigilia@vigilia.hu

Komálovics
Zoltán

POÉTIKAI ÜTKÖZŐZÓNÁK PIROVÁCNÁL

GÉCZI JÁNOS: AZ UTOLSÓ RÓZSÁHOZ

KALLIGRAM, BUDAPEST, 2023

Géczi János költészete a kortárs magyar líra legjelentősebb teljesítményei közé tartozik. A 2020-ban megjelent *Szűz a gyermekkel, Szent Annával és egy számmárral* és a 2021-ben kiadott *A napcsíkos darázshoz* című válogatott verseket tartalmazó kötet megjelenését követően a szerző a tavalyi könyvhétre új verseskönyvvel jelentkezett. A Kalligram Kiadó gondozásában megjelent, *Az utolsó rózsához* című kötet tűz/(rózsa)piros borítója első pillantásra magára vonja az olvasó figyelmét. A Mediterránium kékjeit és fényeit oly páratlan gazdagsággal szöveggé, szószövévé formáló Géczi-verseken szocializálódott olvasó számára szinte meghökkentő a „piros eluralkodása” a versek kiállításában, abban a viszonyrendszerben, amelyben a kötet/könyv tárgyi valósága az olvasójára tekint. Az erőteljes vizuális gesztusok a kötet ciklusainak tagolásában, a belső szerkezet kiépítésében is meghatározóak. A lapok szélen egy függőleges fekete sávban is megjelennek a címek, aminek köszönhetően a könyv nyitható oldala csukott állapotban szürkésfekete tónusú. A könyvtest látványa tehát egy markáns és izgalmas piros-fekete kontrasztot állít elő, univerzális alapzatként tételezve fény-sötétség, élet-halál, szerelem-gyász egymást feltételező kettősségeit.

A kötet versei öt ciklusba rendeződnek: *Padovai emlék, Közsétatér a Lövöldénél, A műltről, Az utolsó rózsáról, Esti vázlat*. A könyv többszöri elolvasása után a recenzensnek az a benyomása, hogy a szövegegész gerincét a *Közsétatér a Lövöldénél* és *A műltről* című ciklusok adják mind a mennyiség, mind a szövegek fajsúlyossága tekintetében. Érdekes, hogy a kötet címadó ciklusa, *Az utolsó rózsáról* (vö. *Az utolsó rózsához!*) mindössze három verset tartalmaz, valamint az is, hogy az *Utolsó vers* című szöveget egy újabb darab követi még, *A dolgok legmélye* címmel. Véleményünk szerint ezekkel a dekomponáló „közbelépésekkel” a szerző szándékosan teszi lehetetlenné a kompozíciós rend olyan érvényesülését, amely bármiféle preformált értelmezés előtt utat nyithatna.

Az *utolsó rózsához* című kötet poétikai univerzumában meghatározók maradtak azok a versteremtő eljárások, képpalkotó technikák, a „szín- és ecsetkezési” bravúrajai, melyeket a szakirodalom már korábban detektált, s melyek nemrégiben talán az egyik legavatottabb Géczi-szakértő, Ladányi

István lényeglátó írásában nyertek összefoglalást: „Gondolatiság, konkrét érzékszervi érzékettség, tanult vagy tapasztalatból gyűjtött tudás, személyes élmény a vallomásosságig, költői látomás találkozik itt, és mindig ugrásra készen áll az absztrakciós készség, hogy a mindezekről elvonatkoztatottba sűrítse a költői jelenlét, agitálás szellemi konstrukcióit.” Ladányi nagyon éles szemmel veszi észre a Géczi-versnek azt az egyedi karakterszálát, hogy a szöveget létrehozó szemléleti-poétikai sokirányúság, stilsztikai „külön neműség”, a forma öntörvényűsége tiszta szellemi konstrukcióként állítja eléink a Géczi-verset. Ebben a vonatkozásban talán Füst Milán poétikájához hasonlítható leginkább ez a költészet. A látomás és indulat kettős kölcsönösségből és ambivalenciájából táplálkozó Füst Milán-vershez hasonlóan Géczi János versszövegei is úgy nyílnak rá az olvasóra, hogy az értelmező az olvasással rögtön „szellemek utcája” huzatába kerül. „A szellemek utcája ez! / S még néhány lépés benne s nemsokára vékonypénczű leszel magad is / És régi, kipróbált szíved kutyáknak vettetik.”

Mintha *Az utolsó rózsához* verseiben Füst Milán nevezetes sorainak szelleme öltene új és új alakot abban az értelemben, hogy a versterben mind a szerző, mind az olvasó egy olyan bizonytalan fenyegetettségben van jelen, melyben minden pillanatban vékonypénczűvé válhat, mert vagy beszakad alatta a versszöveg/szöveg, vagy a poétikai konstrukció váratlan kitérései/ütközései miatt kivettetik onnan. A kötet szövegei hangsúlyosan kerülnek önmaguk nyugvópontját. A lírai életmű egészére vonatkozóan is mondhatjuk, hogy Géczi János költői éthosza a lírai nyugvópont folyamatos kísértésével szembeni kitartó ellenállásban képződik meg. Ez az ellenállás rendkívül mély gyökérrzel rendelkezik a Géczi-életműben, s alapvető szemléleti/világértési axiómák következménye, ami által költészete az „ovidiusi ember” narratív képzeletvilágának örököse, hiszen szövegeiben mindig „Új alakokká vált testekről” indul szólni a lélek. A léteremtő bizonytalanság, s a vele járó folyamatos transzfiguráció Géczi alkotói világába univerzális törvényként íródik bele. „A kockadobás után az / alakját fölveszi a való” – olvashatjuk a *Vízpart* című versben (25.). „Hálót vetni arra, kinek idoma szellő, / húsa májusi levegő, nem lehet” – hangzik fel a *Káosz* című szövegben (14.). Mindkét idézet felfogható világszemléleti és ars poétikai érvényű alap kijelentésnek is, sőt, mallarméi értelemben az a jelentés is sugallva van bennük, hogy *minden vers*

kockadobás, s éppen mint ilyen képes új valóként létrehozni önmagát. És ebben az értelemben a vers nem is tartalmaz(hat) semmi mást, csakis önmagát. Géczi költészete folyamatosan jelzi ezt a „nyelv által sújtott ember” számára megszüntethetetlen traumát. Ezzel együtt Géczi költészetében éppen az válik versteremtő feszültséggé, hogy a versbeszélő intenciója újra és újra az éppen adott valóság/nyelv/jelen előttiségének vagy utániségának lakatlan területeire irányul. Mert ez a beszélő mindig minden érzékszervét együtt és egyszerre működteti, hogy a lét primordiális komplexitását megragadhassa. Valójában az érzékszervei teljes fegyverzetében álló megfigyelő/őr/közvetítő archetipusos alakzata sejjik fel *Az utolsó rózsához* című kötet beszélői pozíciója mögött. Annak a tudásnak minden tragikus iróniájával és emelkedettségével, hogy eredendő küldetése – a lakhatatlan teljesség reprezentációja – végrehajthatatlan. A kötet egyik legszebb szövegszakasza talán éppen e belátásnak ad nagyon pontos nyelvi megfelelést a *Boschi* című versben: „Az igazság / nem képként jön, nem szóban, szagban, / fényként érkezik és szenttelenül” (53.). Ez az apofantikus, gazdag értelemhorizont mozgásba hozó kijelentés mintegy mise en abyme mutatja fel Géczi költészetének legfelsőbb természetét: a birtokbavehetetlen nyugópont hiányának jelölését, hiszen az idézet állítása – az igazság nem képként érkezik – éppen egy kép formájában testesül meg. Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy az állítás önmagával szembeni haladási iránya, öndestrukciója maga a Géczi-szöveg igazsága. Az igazság szenttelensége a kockadobás és a versesemény velejárója. („Kockadobás soha nem törli el a véletlent” – mondja Mallarmé.)

Géczi János költészetében a szöveglétesülés ütközőzónái nemcsak a versbeszéd, a nyelvi teljesség során képződő törésvonalakból fakadnak. Kialakulásukban fontos szerepet játszik a beszélő önszemlélete is, hiszen a fentebb említett mindig átrendeződő bizonytalanságerzet talán *az önmagasággal* szemben a legerendőbb. „A labirintus a maga Minotaurusával bennem van, / ahogy a járatokban féregként tekerdő sötét is, / amelynek bőrét nem dőfi át a fény érchegyű dárdája” (*Útvesztők*, 70.). Az Én labirintusszerű természete és az ebből fakadó mimetikus tükrözhetetlensége azon túl, hogy több vers alapélményét adja (*A só háza, Padovai ének, Titok*), a kötetsszervező narratívum egyik központi motívuma, a hős/keresztieslovag szövegszervező alakzata által is kitüntetett szerepet kap. A lovag alakzatának poétikai funkciója Géczi kötetében az evokáció. A kötet szövegvilágában a 17. századi keresztesháborúk világának kronotopikus megidézése történik meg általa, amennyiben a lovag alakja mintegy külső hordozóként egy benne leüledett teljes korszakot reprezentál. De az alakzat csak külső hordozó tud lenni,

olyan jel, amiről az eredeti jelentés/valóság már régen levált. Olyan mumifikálódott bőrfelszín, mely mögött a fiziológiai valóság/életkomplexitás már megszűnt. Az ars poétikaként is olvasható *A bőrről* című vers bravúros kezdése ezért esztétikai/hermeneutikai belátásokat is működésbe hoz: „A fenyőtörzseken hagyják hátra / bőrrüket manakabócaként / a lovagok, a hozzájuk nőtt fénylő / egyenpáncéllal. Vedlenek, hajdan / az imákban, újabban évente, ha megunták a kinőtt bőrrüket” (148.). A lovag-motívum mint verstárgy pusztán a levedlett bőre a lovag eredeti valóság- és világszerűségének a Géczi-versekben gyakran felbukkanó azon viszonylatnak megfelelően, hogy a vers szellemi konstrukcióként mindig a kontingens valóság levedlett bőre lehet csak. Konstruált tanújele a lélegző valóságnak. A Géczi-féle biopoétika egyik legizgalmasabb aspektusa az, ahogy a műveiben létesülő megkonstruált verbális/vizuális struktúrák az emberi/állati *bőrözet* szövettanát modellálják. Az emberi testet határoló bőrfelszín, az érzékelés materiális közege és a világ felszínének bőre, a teremtett, érzékelhetővé vált fenomenek anyagszerű ittléte Géczi János alkotói világában ugyanazon texturális, nyers elevenség megjelenési formája. A textúra az anyag szerkezeteként, térbeli elrendeződéseként a világ homogenitását alkotó fenomenek külső rendje. Géczi képeinek igazi nyersanyaga valójában a teremtett/teremtődő textúra, maga a *világ bőre*. Ez a megalapozottság adja Géczi munkáinak tragikus fényét. A Géczi-féle alkotói radikalitás és agilitás, a totalitásara törő akarat érvényesüléséhez a szerzőnek műve létrehozásakor először le kell húznia a világ bőrét. Mert a tagolatlan teljesség amögött van. Paradigmatikusak e tekintetben azok a versrészletek is, melyeknek alaphelyzetében a versbeszélő számbaveszi, rögzíti a tenger, a szél vagy a képzelet által elősodort, a vers tulajdonképpeni nyersanyagává váló múltrekvizitumokat. „A víztelen zuhatag szakadéka. / Ez jön. Ez marad. Ez kidobható, / ez jó lesz valamire. Ez vasszög / a porból kiemelve, a zacskó / lukas. Semmi sem rakható bele. / Ez négy felfújt gumikerék. Gurulva / négyfelé. Ez kötvény és seggpapír” (*A Makirina-öbölben*, 54.). Ebből a szempontból a kötet verseinek tétje éppen az: hogyan lehet lélegzettel ellátni a levedlett bőrt. Hogyan lehet az elúszott dinnyehéjat visszahelyezni az azt elfogyasztó kézbe? Tehát Géczi versei mindig a teremtés, a teremtődés olyan történései, melyeknek konstitutív része az enyészet, a világ vedlésének megszüntethetetlen folyamata is. (Nagyon érdekes ebben az összefüggésben a szerző dekolázsainak esztétikai eseményvalósága, hiszen a dekolázs

technikája is a levedlett bőrfelületek (plakátok) reanimálását kísérel meg éppen a megsemmisülés által lehetővé vált esztétikai létesülés által.)

Az *utolsó rózsához* című kötet versei a *szellemi közvetítés felületeit* építik ki. A logosz ősi létmódját úgy próbálják meg visszanyerni, hogy az már nem valamiféle transzcendens találkozásban nyeri el értelmét, hanem úgy, ahogy a rózsza szirmai egymásra nyílnak, egymáshoz érve alkotják meg önmaguk virágzó teljességét úgy, hogy éppen a másokra utalásban válnak maguk is valóvá. A kötet verseiben megvalósuló fizikai és spirituális közvetítés újra és újra feltűnő majd ellobbanó szellemi gyújtópontja/gyújtópontja egy a szerző számára fontos dalmát város: Pirovác, ami a Murter szigettel átellenben a tengerparton fekszik. (Murter szigete mint közvetítő tér a 2018-ban megjelent verseskötet anyagát adta a szerző számára.). Egy interjúban Géczi János a következőket mondja Pirovácról: „Innen, ebből a 17. századi kikötőből hajóztak a szent földre a közép-európai és bajor, illetve a Dániából érkező kereszteslovagok. Ezek a lovagok évekig éltek ezen a helyen. Felépítettek egy várost: kórházat és kuplerájt.” Azaz a 17. században Pirovác maga is közvetítő tér volt, olyan tranzit-pont, amely égtájakat hiteket, isteneket, korszakokat kötött össze. Egyszerre volt a várakozás és az indulás, a hit és a hitelenség, a szárazföld és a tenger kölcsönösen egymásba érő és egymást formáló tere. Géczi kötete nagy lelemény-nyel fedezi fel és aknázza ki azokat a lehetőségeket, melyet a város jelenében megülő múltviszonylatok, az épített tér konstans elemei, a piac, a sikátorok, a templomok, a kikötő kínálnak fel. A versekben a Pirovác tulajdonnévben, pontosabban a név által megképződő tranzit-terek, tranzit-pillanatok, tranzit-figurák nyelvi szövetébe azonban beíródik az a tapasztalat is, hogy „Mennyi-mennyi hiányzó részlet, / holott nyakunkon az új évszázad. / Mindez a szöszedetekből kimarad” (Közsétatér a lövöldénél, 34.). Pirovác a kötet verseiben egy olyan otthonosság tere és jele, melyben mindenki várakozásra ítéltetett. Olyan tér-jel, aminek tanúsítására a szerző is beíródik a jelbe-térbe úgy, hogy megnevezi, birtokba veszi a tér flóráját, faunáját, múltja tárgyi üledékeit, történelmi idejének már levedlett rétegeit. Ezért a „Pirovác-versekben” rendre beszakad a jelen, a 21. századi város aktuális bőrröze, és alatta megnyílik, kitárul a múlt szellemeinek utcája, aminek következtében a versteret ellepik a lovagok, a szerzetesek, az ispotályos mesterek, „a nyilvánosan gyónni nem akarók”, a jövőlátók kísértetei. A szövegtérben megképzett figurák közt bajor lovagként ott kísért a versbeszélő szelleme is,

aki ebben az alakzatban is megőrzi a poétikai reflexió pozícióit, s valamiféle lovagköltő kontúrjait veszi fel: „Ahogy nézem a vizet a városnál, / egyre több lesz a megíratlan jelen. / A szélelhajtó küszök egybegyűlnek, / mint búzló hiánában a kegyelem, / de kiadnak-e az egészből egy szeletet? / Megérte-e várni a hadjáratra / Pirovácnál, ha ím, a test elapad, / a tengert nézni marad csak ereje, / s felvázolni a bestiáriumot?” (A *bestiáriumról*, 52.). Pirovác a várakozás helye, az a hely, ahol mindenki a jövő felé fordul, s az eljövendő kihajózás jegyében él. Arra a pillanatra vár, hogy megérkezzen a parancs, és a hadjárat elinduljon a Szentföld irányába. A kötet verseinek ideje tehát egyföldi úgy eljövendő idő esemény várakozása, másfelől a jelen rendre beszakadó/felszakadó, múltra feszülő ideje közti kölcsönösségben képződik meg. A verstestekben rejlő fosszilis poétikai összetevők, a megnyitott szellemek utcájának kísértetei, árnyalakjai voltaképpen a beszélő alany előidejét, eltörténetét vonják be a szövegtérbe. A Géczi-versek antropológiájában az Én nem kitüntetett alakzat, hanem olyan figuratív tényező, akiben és akivel mintegy betelik, beteljesül a múlt: „Gazdám lett az idő, a test / és a beszéd. Együtt adnak / a látáshoz szemet, nyelvet / a beszédhez, testet / öleléshez és öléshez” (*Vízpart*, 25.). Pirovác tranzitpontként valójában az Ember (*antroposz*) életének tere és ideje, melyben a múltra nyíló emlékezés és a jövőre (a küldetésre) irányuló várakozás közti semmiben mint *distentio animi* a maga szellemeivel, kísérteteivel együtt formálódik, edződik a lélek.

A kötet egészen végighúzó időtematika legnagyobb, legkidolgozottabb szövegét a kötet centrumverse, a hét tételből álló nagy poema, A *Makirina-öbölben* című darab adja. Ez a nagy lélegzetű költemény valóban „szélesen és mélységében lát a pályán”. A szöveg elemzése messze meghaladná egy recenzio terjedelmi és mélységi kereteit, s a recenzens most csak arra utalhat, hogy a szövegszerkezetben megképződő időívek József Attila *A Dunánál* című versének szövegkatedrálisát idézik meg. Nyelvi kivitelezés és gondolati radikalitás tekintetében A *Makirina-öbölben* című vers teljes fegyverzetben mutatja fel az olvasóknak Géczi János lírai univerzumának teljes spektrumát. A szöveg negyedik egységének kínzó kérdései egyben a kötetegész (s valószínűleg mindannyiunk) alapkérdései. A könyvből meg nem érkező válaszokban a rózsza hallgatása rejlik: „Énekeltél verset ezeregy embernek, / vagy annak az egynek, aki hangot ad / ezeregynek? // Hányadszorra pusztul el az ember? / Hányszor hal meg, s hányszor, hányszor újra? / Mennyi jövő kell ahhoz, hogy a múlt kútjába / behulltra hordott kövek súlya a kutat / a pokol mélyére aláhúzza?... // Lesz-e, hogy leszakad a tenger sarka? / És beszakad a fül, amely a leszakadt / tengersarka zúgását hallja...?”

LÖVÉTEI LÁZÁR LÁSZLÓ:
ZÁKEUS FÜGEFÁJA

KALLIGRAM – BOOKART, BUDAPEST – CSÍKSZEREDA, 2023

Vörös István

Vajon miért van az, hogy az Ó- és Újszövetség történeteit olyan sokszor meg lehet írni, és az így keletkezett művek minden alkalommal más milyenek lesznek, miközben van bennük valami eredendő egység is? Talán azért, mert ugyanez a helyzet a Bibliának pusztán az olvasásával is. Akárhányszor elolvasható, Bethlen Miklós például, mint *Önéletírás*ából tudjuk, minden évben végigolvasta, januárban kezdte, és nem tartott ki egész az év végéig. Mi az, amitől a szakrális szövegek meg nem unhatók? A lényeg tulajdonképpen nem memorizálható, belénkívódik, de mélyebbre, mint a memória, így aztán valahányszor újra elővesszük az ilyen szövegeket, mintha először olvasnánk őket. Az először olvasás nagy misztérium. Az Újszövetség olvasása is az. A két misztérium könnyen kerül átfedésbe egymással, itt nem emlékezetre, hanem lélekre, szellemre van szükség. Hallottam már olyan vélekedést, hogy az az író, aki bibliai témával kezd foglalkozni, tulajdonképpen elfáradt, kifogyott az ötletekből. Az igazi irodalom azonban nem ötlet kérdése. Jézus történetét elővenni nem ötlet, hanem a szó legjobb értelmében vett írói kényszer. Legalábbis annak, aki íróként is betéved a misztériumok nem megmagyarázandó világába.

Amikor egy író Jézus történetét mondja el, vagy munkájával megérinti ezt a történetet, akkor írói mivoltát az evangélistaéval cseréli föl. Az evangélista lejegyez, mert látja a nem láthatót is. Lövétei Lázár László evangéliumi ihletésű verseskötete azt választja, hogy megérinti Jézus történetét. Ama történet két ponton találkozik fügefákkal. Lövétei könyvében a fák nyelvén beszél. A Jézust látó fák nyelvén, mely kivételesen emberi hangra is áttehető. Több érintkezési ponton át jutunk el ideig. A könyv három ciklusra bomlik, a középső és leghosszabb, a címadó: *Zákeus fügefája*. Zákeust Lukács evangéliuma említi, aki „igyekezik vala látni, ki volna Jézus; de a sokaságtól nem látja vala; mivelhogy állapotja szerint kis ember vala. És elől elfutván felhága egy fügefára, hogy ötet megláthatná” (Lk 19,2-4). Zákeus és ez a fügefafa lesz tehát a címszereplő, ugyanakkor a főszereplő inkább Tektón. Lövétei így lépteti elének Zákeus mellé: „Legyen viszont neki egy görög adósrabszolgája, / Mondjuk, írnoki minőségben, [...]. Legyen ez a szolga a hellénisztikus világ örököse, / Tudja betéve például az *Íliászt*, mint Nagy Sándor” (*Tektón bemutatása*). A Lövétei által kitalált figura jól beilleszkedik a nem kitalált és kitalálhatatlan történetbe. Tektón története értelmezi Zákeusét, és Zákeusé a fügefáét. Ők nézik Jézust, mi meg a nézé-

süket nézzük, nézővé olvassuk magunkat a könyv révén. Majdnem-szemtanúvá.

De álljunk meg, egy verseskötetről úgy beszélünk, mintha az regény vagy elbeszélés lenne? Lövétei Lázár László kedveli a könyvműveket, verseket ír a cselekmény találkozási pontjaiban, és miközben a versek nagyobb fele önmagában is megállna, a kötet már említett középső versciklusa kerek egészet alkot. Melyet öt-öt versből álló, szintén fákról szóló nyitó és záró ciklus foglal keretbe. Fakeretbe, mondhatnánk, vagyis jószerivel inkább festményről, mint elbeszélésről van szó; a templomi freskókat régen a szegények bibliájának nevezték, mert az olvasni nem tudók innen és persze a prédikációkból értesülhettek az evangéliumi történetekről. A történetmesélő gótikus vagy akár barokk festmények társaságába lép be ez a könyv. Ugyanakkor az evangéliumi történet, mint már a fentebbi idézetből is láthattuk, a görög kultúra elemeivel is kiegészül. Jézus korának kulturális sokrétűségében vagyunk.

Munkája során Lövétei magabiztosan támaszkodik a felejtésre: „Miután elolvastuk a *Tektón bemutatása* című verset, / Felejtjük is el azonnal, / Mert egy csomó csúsztatást tartalmaz”. Az említett vers viszont hasonló retorikával Zákeus elfelejtésére biztat. Az elfelejtett dolgokban való eligazodni akarás, ez a vers. Az evangélista lát, a költő elfelejt és visszakeres. Lövétei maga is egy fügefáról, aztán öt másik fáról nézi a történeteket. És egy görög adósrabszolga szemével. Egészen eredeti látószög. Ezen a ponton egyébként maga Tektón veszi át az elbeszélő funkcióját, prózaírói és versírói pozíciók csúsznak egybe. Olvassuk el és felejtjük el, ez persze az idézet gondolat lényege. Ami minden olvasás lényege. Nem azért olvassunk semmit, hogy a fejünkben az olvasmány kópiáját megőrizzük. Ez annál is inkább lehetetlen, mert a könyv az olvasás során átalakul élményekké, gondolatokká, fiktív emlékképekké. Szó szerint csak olvasatlanul emlékezhetnénk vissza egy könyvre, elolvasás után viszont az életünk részévé vált, nem fénymásoló gépek vagy szkennernek vagyunk, mindez ki van téve a feledésnek, hogy valami jusson belőle az emlékezetnek is. Kiemelt szövegek esetében, mint ahogy arról fentebb már szóltunk, ez még inkább így van, szinte előre tudjuk, mit fogunk olvasni, és azonnal elfelejtjük, amint elolvassuk.

Lövéite elragadja a saját maga által a bibliai történetbe illesztett szereplője. Zákusnak említésnyi szerep jut csak Lukács evangéliumában. Ámde egy remekműben nincs egyetlen fölösleges szó sem. Ha pedig azt gondoljuk, hogy remekmű az, amit Isten diktált, vagy másképp mondva, ami remekmű, olyan természetességgel létezik, mintha Isten teremtés közben mondta volna ki, vagyis tulajdonképpen a világ kezdete óta létezne, akkor az evangéliumok feltétlen megfelelnek a remekmű fogalmának. A remekmű korántsem pusztán esztétikai fogalom. Az esztétika nem választható el teljesen az etikától. Az etika pedig a filozófiától és a teológiától. Bármiről is szól egy remekmű, szerzője egy pillanatra belelapoz a teremtés könyvébe.

Lövéite elbeszélője, Tektón remekművek közötti térben mozog, meg sem említett szereplője az evangéliumnak, ismerője a görög klasszikának. Rabszolgai viszony köti egy evangéliumi mellékszereplőhöz, már pusztán ennyi is elég, hogy egy verses-kötet főszereplője legyen. Tektón szertelenül cikáz a görög, a római kori, a zsidó és az épp keletkezében levő keresztény kultúra között. A könyvben miniko-

médiát is olvashatunk *Isten születik* címen. Aztán *Tektón a Bírak könyvéből olvas fel*, és amikor ennyivel se éri be, a betániai fügefá figyelmeztetésére siet. Mint az alapszövegen kívüli szereplő, át-át kalandozik Márk és Máté evangéliumába. Tektón útja, és Lövéite kötete egyaránt szertelen szellemi kaland, a versek égetően mai nyelven szólnak, a beszélő néha szinte hóbörög bennük („*De a leveleddel ismét beelőztél!*” – *Válaszlevél Gadarából*). Nem véletlenül, hiszen már rég elfelejtett, ókorban ismert érzéseket és indulatokat hoz újra mozgásba ebben a kötetben. Azt se szokás igazán megérteni, miért átkozza meg Jézus a fügefát. És hogy mit jelent mindez a fügefák nemzetségének? Na, erről főleg nem szokás beszélni. Ismeretlen érzések, mint az amforákban tenger alá süllyedt többezer éves bor. Lövéite Lázár László valamilyen rejtélyes módon megkaparintott egy ilyen palackot, a vörösfenyőről a fügefá jutott eszébe, a nyírfa szélben remegéséről a fügefalevél. És előtte állt egy kötet terve, amit talán meg se lehet írni. Na, ilyenkor érdemes elkezdenni dolgozni, ha munkának lehet nevezni a lehetőleg megvalósítását.

SZÁVAI DOROTTYA:

„A PÓRUSAIT LÁTNI”. PILINSZKY-OLVASATOK (ESSZÉK, TANULMÁNYOK) – „ON VOIT SES PORES”. LECTURES DE PILINSZKY (ESSAIS ET ÉTUDES)

GONDOLAT, BUDAPEST, 2023

Szmeskó Gábor

Szávai Dorotyya, a neves Pilinszky-kutató legújabb könyvében olvasható magyar és francia nyelvű tanulmányainak és esszéinek túlnyomó többsége a költő születésének centenáriumi évében, jórészt felkérésre íródott. De a figyelemre méltó teljesítményen túl sokkal fontosabb az az újraolvasó és egyféle újraértelmezési szándék, amellyel a szövegekben találkozunk. Az újszerűség egyfelől tárgyfókuszú, másfelől perspektivakereső jellegű. Tárgyfókuszú annyiban, hogy olyan területre kéri rá, amivel eddig nem – vagy csak nagyon távolról – foglalkozott a recepció: hogyan gondolkodik Pilinszky a kultúrák közti viszonyról. Perspektivakereső az emlékvben előtérbe kerülő posztumán olvasás bevonásával és a biopoétika, testpoétika megközelítésével. Klasszikusabb témákat is érint Szávai, mint például a Dosztojevszkij-kapcsolat, vagy a szerelmi líra dilemmája, amely időnként felbukkan a recepcióban. Nem példanélküli, de ismételen előtérbe kerülő és sok lehetőséget magában rejtő kérdéses irány a Pilinszky-kultusz problematikája is.

Az interkulturális, transzkulturális, pluralításra nyitott, geokulturális a bináris felosztást elutasító megnevezések, amelyek a költő kultúrák közti kapcsolathoz való viszonyának pontos megnevezését célozva a szövegekben újra és újra előkerülnek, mintha nem jutnának nyugvopontra. A recepció eddig arra kérdezett rá, hogy Pilinszky kiket olvasott, milyen hatások érték utazásai során, vagy hogy milyen sok időt töltött Párizsban stb. S ezekre a fontos kortörténeti, életrajzi, hatás- és kapcsolattörténeti adalékokra a kötet magyar és francia nyelvű szövegei is kitérnek. Abban azonban valóban van még lehetőség, hogy ezeket az adatokat az említésen túl elemezzük is. Ebből a szempontból fontos, hogy előtérbe kerül Pilinszky kultúra-közvetítő szerepe (vö. 14–16.), és az is örömteli, hogy Szávai *Egyenes labirintus* című könyve után (Gondolat, 2016, 63–85.) újra olvashatunk Lorand Gaspar és Pilinszky kapcsolatáról (103–110.). Arra is érdemes felfigyelnünk, hogy a centenáriumi évben Szávai több franciaországi előadást tartva ikekezett érzékeltetni Pilinszky nyugat-európai jelenlétének súlyát, költészetének akkori és mai aktualitását, amely a Pilinszky-oeuvre világirodalmi pozícióját támogatta, mélyítette.

De térjünk vissza oda, hogy hogyan is gondolkozunk a kultúráról, kultúrák közti viszonyról Pilinszky kapcsán. Szávai főként az életművön belülről közelít a tematikához. Az elemző legalapvetőbb tapasztalata, hogy Pilinszky (főként közvetetten) elutasítja az általános felosztásokat: nála nincs eurocentrizmus, nincs – területi értelemben vett – centrum–periféria szembeállítás, nincs maior és minor kultúra, nincs regionális öntudat (vagy csak annak felszámolásáig). Ez utóbbira remek – és a kevés közül az egyik – példa az 1972-es *A kelet-európai kultúrák néhány adottságáról – Simone Weil gondolatvilágának fényében* című előadásszöveg (elemzi: 25–36.), amelyre igaznak tűnik Szávainak a témában tett megállapítása: Pilinszky „látszólag tudatosan keresi az érintkezési pontokat Európa keleti és nyugati régiója között, sőt kontaminálja azokat” (26.). Hiszen a francia származású Simone Weil a kelet Platónjának nevezi, Dosztojevszkijen keresztül olvassa Camus-t, ortodox misén vesz részt Párizsban stb. Vagyis ebben a perspektívában a Pilinszky-életmű transzkulturális, transznacionális színezetű (vö. 30.). Ez ellen azonban joggal mondhatjuk – és Szávai is írja –, hogy az orosz ikon és az európai festészet szembeállítása, vagy kelet zoomorf (vö. 33.), avagy történelem előttiként, esetleg a paracicsomi állapot visszahozhatatlanságának nosztalgijával (vö. 34) való karakterizálása mégiscsak olyan jegyek, amelyek alapján úgy tűnik, Pilinszky nagyon is tud a bináris felosztásokról (haladó-lemaradó, centrum–periféria). Érdekes, hogy a ’70-es évektől egyre karakteresebben az egységről, vagy korábban már a történelmi bűn közös, ugyanakkor személyes vállalásáról beszélő Pilinszky egy területi kategória meghatározásáról beszél – a periféria, lemaradottság, primitivitás értékéről, s mindeközben olyan gesztusokat tesz – Weil és Dosztojevszkij citálásával (ahogy Szávai is írja) –, amelyek a periféria térbeliségét gyengítik. Szávai mégis azt írja máshol, hogy „[p]oétikája, verseinek (imaginárius) terei – a kiszolgáltatottság, kifosztottság, lemeztelenedés, nyomorúság, hallgatás, elnémulás, kockacsend képei mentén kibontakozó térképzetei – kimondottan a periféria terei” (32.). Ez igaz. Az azonban mégsem igaz, hogy a recepció elsősorban területi értelemben beszélne Pilinszkyről, mint a periféria költőjéről (pedig lehetne, ahogy Szávai is teszi). A Pilinszky-féle periféria *elsősorban nem* térhez, hanem létállapothoz köthető. Itt érdemes megtorpannunk, mert a Pilinszky-recepció aktuális mozgása (legalábbis annak mozgatórugója) tapintható ki ezen a ponton.

Amikor a periféria problémáját elsősorban létállapottal és nem térrel hozzuk összefüggésbe, akkor Pilinszky néhányak által (például Mártonffy Marcell, Borbély Szilárd, Marno János – utóbbiak

kapcsán vö. 87–91.) túlzottan metafizikusnak tartott olvasási módját követjük. A Pilinszky-líra – Szávai által is – kultikusnak nevezett (főként: 87–92.), éteri jellege egyenesen a költőtől ered, s a recepció egészen nyitottnak mutatkozott, mutatkozik ennek a kultikus képnek a kialakítására, illetve fenntartására. Az elmúlt években felbukkanó olvasási irányok elégedetlenségi reakcióként is értelmezhetőek a megcsontosodó kultikus olvasással szemben.

Visszatérve a költő kultúraértelmezésének nehézségeire, érdemes annak origóját is megjelölni. Szávai utal rá, hogy az életművön belülről érkező értelmezés Pilinszky esztétikáján siklik ki (vö. 18–19). Véleményem szerint azért, mert az evangéliumi esztétikának nevezett jelenség az éteriség kultuszának egyik, ha nem a legfőbb hajtómotorja. Ugyanis úgy tűnik, hogy ez az esztétika alig-alig foglalkozik a történelmi idő jelenének politikai vagy földrajzi kihívásaival (egyedül – és Mártonffy felhívja rá a figyelmet, hogy ez nem kevés – Auschwitz történelmi nullpontként való megjelölésében érdekelt), sokkal inkább egy katolikus, laikus költő világhoz való viszonyát körvonalazza. Emiatt szólalnak meg kritikus hangok az önmagát réveteg anygalként felmagasztaló Pilinszkyt illetően (hangszín, manírosság, megszólalás retorikussága). Nem tekintem a recepciót ártatlannak ebben a helyzetben, hiszen a befogadástörténet úgy hitte el, úgy adott szót ennek a metafizikus távlatnak, végidőre függesztett, az általános emberit felmutató életműnek, hogy igen kevés energiát fektetett más perspektívák felkutatásába. Ezért hangsúlyozza annyira Szávai a Pilinszky-olvasás materiális fókuszának fontosságát – ahogy írja, figyelmét a „lemeztelenedés poétikájának eredendően materiális, testi, dologi mivoltára” (73.) irányítja.

Ennek az új(abb) fókuszú olvasásnak fontos szövegei jelentek már meg: testpoétikai szempontból Varró Annamária, poszthuman perspektívában az Áfra–Marno beszélgetés (*Tiszatáj*, 2021/11.), Antal Balázs Pilinszky szörnyeivel foglalkozó tanulmánya (*Szabolcsi Szemle*, 2021/4.), vagy a kolozsvári poszthuman konferencia kiadványa (*A teremtmények arca*, 2022), biopoétikai irányból pedig Mezei Gábor rendkívüli cikke (*Tempevölgy*, 2022/1.). S a vonatkozó tartalmak közül érdemes még kiemelni a Pataky–Kulcsár–Szabó beszélgetést (*Alföld*, 2021/10.). Az esztétika szempontjából Mártonffy Marcell Borbély Szilárd kritikájához csatlakozva (sőt azt megelőzve) képviseli a konkrétumokhoz való ragaszkodást, kritikai viszonyba lépve így az evangéliumi esztétikát rekapituláló Hankovszky Tamással. Vagyis valóban van mozgás a recepcióban (ezen a téren is).

Érdekes kérdés, hogy a poszthumán perspektíva – amely a fentiek közül a legerősebb Szávai új könyvében – mit képes láttatni Pilinszky költészetéből. Szávai szerint a *Harmadnapon* verseihez hasonlóan a kései életműben „az emberi és állati szféra hierarchikus határai felszámolódnak, pontosabban talán létre sem jöhetnek” (77.). Az állítás *A szerelem sívataga* című vers elemzésén keresztül születik, amely lehetővé teszi, hogy a lírai én megjelenésének sokszínűségére is rákérdezzen. Ennek kapcsán nemcsak a korábban említett Antal- és Mezei-tanulmányt, hanem Tolcsvai Nagy Gábor személyjelölésről írt szövegét is érdemes elolvasni (*Magyar Nyelvőr*, 2018/3.). Úgy tűnik ugyanis, hogy a kései líra értelmezésében a személyjelölés kérdésének és a humán perspektíva elhelyezésének összeolvasása bőven tartogat még érdekességeket. Nem beszélve arról, hogy a *Kráter* kötet így önálló szövegcsoporthként tűnhet fel. A *pórusait látni* poszthumánál kapcsolatos Pilinszky-idézetei arra is ráirányítják a figyelmet, hogy az esztétika egység-fogalma – amivel a kritika méltatlanul keveset foglalkozik (kivéve például Hankovszky Tamás vagy Dlusztus Imre, *Katolikus Szemle*, 1989/1.) – összekapcsolódni látszik ezzel a megközelítéssel, s úgy tűnhet, az antropocentrikus gondolkodás lazításának irányába tereli az értelmezőt.

A kötet figyelmet szentel a hatástörténeti kérdéseknek is, így Takács Zsuzsa, Kertész Imre és Borbély Szilárd előkelő helyen szerepelnek mint a Pilinszky-oeuvre-ből ihletődő szerzők. A leghangsúlyosabban a Pilinszkyre hatást gyakorló Dosztojevszkij kerül szemünk elé. Nemcsak a kettős évforduló apropóján megjelenő lehetőség, hanem Szávai kezdetek óta tartó érdeklődése (vö. *Bűn és imádság*, 2005), s a Pilinszky–Dosztojevszkij-kapcsolat összetettsége indokolja a kérdés lehetséges terét. (A *Dosztojevszkij 200* konferencián négy előadás is foglalkozott a Pilinszky–Dosztojevszkij-kapcsolattal; megjelent: 2021). A kötet végén szereplő interjú magyar nyelvű változata hosszasan felsorolja az orosz író hatásának legfontosabb mozzanatait (vö. 135–137, 124–125.).

Sziji Márton

HAMVAS BÉLA:

SILENTIUM

MEDIO, BUDAPEST, 2023

„Egyetlen mű van, a megváltás és aki nem ezen dolgozik, az ellene dolgozik” (75.) – írja Hamvas Béla a *Jázmín és olaj* című esszéjében. A *Silentiumot* Hamvas már földmunkásként, a háborút és a kommunista hatalomátvételt követően, belső emigrációban

Pilinszky szerelmi költészetéről leggyakrabban érintőlegesen, a misztikus jellegű költéssel összefonódva szokás megemlékezni (legutóbb Hernádi Mária, *Tiszatájonline*, 2021), de érdemes kiemelni Varró Annamária (*Hungarológiai Közlemények*, 2015/4.) és Balogh Gergő (*Alföld*, 2022/6.) koncepciózus mélyfúrásait. Szávai vonatkozó szövegének (79–86.) újdonsága a műfajválasztásból fakad, ugyanis esszét ír szabadságról és szerelemről Pilinszky költészete kapcsán. „Ha van két szó, ami legutolsók között jut eszébe az embernek a Pilinszky-költészet kapcsán, az alighanem ez a kettő” (79.). A műfajválasztás lehetővé teszi, hogy mozgásba hozza a választott fogalmak Pilinszkyhez kapcsolódó asszociációs mezejét, egyszerre felidézve és megmozgatva ezzel Pilinszky-képiünket.

Egy újabb meglepő perspektívával jelentkezik Szávai, amikor az elégia felől közelít a Pilinszky-lírához. Az elégia három klasszikus funkciója – panasz, dicsőítés, vigasz – közül az elsőt látja legjellegzetesebbnek, persze pilinszkys csavarral. A panasz ugyanis veszteségtapasztalatként jelenik meg a költőnél, s nem a veszteség, hanem a vesztes perspektívájából (58.). A tékozló fiú parabolája – Szávai disszertációjának fő témája – az aranykor-mitoszon, elveszett paradicsombeli állapoton keresztül kapcsolódik az elégia hagyományához. Ugyanakkor az *Apokrif* elemzésén keresztül kimutatja, hogy az elégiaként olvasható Pilinszky-versek az időbeliség kategóriája (mementó helyett eszkatológia) és az önreflexivitás (self-elégia) kapcsán eltávolodnak a klasszikus elégiától. A self-elégia nárcisztikus jellege pedig lehetőséget biztosít arra, hogy a későbbiekben összekapcsolódjon Pilinszky beszédmódjának prozopopeikus, önarcepítő gesztusainak karakterizálásával.

Fontos munkának tekinthetjük tehát Szávai legújabb Pilinszky-könyvét, mely egy olvasói tekintély kutató tekintetének friss területeiről ad hírt, érzékenyen együttmozogva a kortárs recepcióval, miközben ő maga is mozgatja azt.

írta a szentendrei Bubán-völgyben. Egykori háza még ma is áll. A négy, tudatosan „zenei” szerkesztésű esszé (*Hénoch; Egy csepp a kárhozatból; Jázmín és olaj; Gyümölcsóra*), melyek mindegyike négy részre tagolt,¹ 1987-ben, majd 2001-ben és 2006-ban adták ki, ám most először önálló kötetként, a Me-

¹ Vö. „a négy, mint Isten országának száma, az Ítélet utáni csend” (fsz.)

dio kiadó által nemrég útjának indított Hamvas Béla Kiskönyvtár sorozatban, amelyben jelentősebb műveit „adják közre az eredeti kéz- és gépiratok sajátos szóhasználatának és írásmódjának figyelembevételével” – olvasható a kiadó honlapján.

A kötet írásainak műfaji meghatározásánál mondhatni magától értetődően fellép a „Hamvas-szituáció” problémája. Filozófiával, teológiával, esetleg irodalommal van-e dolgunk? A hatalmas műveltséganyag és a hivatkozások sokasága okán inkább az előbbi kettőhöz sorolható, ráadásul Hamvas itt is túlságosan „komoly” ahhoz, hogy a szövegek retorikája, költői szépsége és a szerző tehetsége mellett is csak szépirodalomként olvassuk, de amint máshol, úgy itt sem tudományos igénnyel dolgozott. A *Silentium* esszéi az életmű legszemélyesebb írásai közé tartoznak, így különösen a *Gyümölcsóra* dinamikus párbeszédben áll a *Magyar Hyperion*nal. Ha mindenképp kategorizálni akarjuk őket, akkor a vallomásirodalom műfajába kellene sorolnunk, s talán legnagyobb erősségük ez a közvetlen, személyes, „álarcok nélküli” hangvétel.

Hamvaszt a tradicionalizmus válság-elmélete nélkül itt sem lehetséges megérteni, ám a tradicionalista filozófia nem eszközként jelenik meg, hanem világképének, ontológiai helyzetének legtagabb keretét adja, amelyen belül a külvilágtól, a „káprázattól”, a materializmustól, az elszemélytelenedett tömegtársadalomtól, az izmusoktól elforduló szerző dokumentálja spirituális-misztikus átalakulását; befelé fordulás, böjt, aszkézis és önreflexió általi kinyílását az isteni kegyelem felé és a lélek sötét éjszakáján túljutva a megváltás műveletén való munkáját. Az olvasó felfedezheti a művekben a hol látványosan, hol impliciten jelen lévő egyéb szellemi hatásokat (platonizmus; Hegel filozófiája; hinduizmus; buddhizmus; fenomenológia stb.), de a dolog mégis fordítva áll. Hamvas Béla nem szellemi építmény értelmében vett filozófiát vagy teológiát művel, nem „vallásos”, hanem „az egészet akarja”. A metafizikai hagyomány alapjából beszél, gondolatai pedig virágként nyílnak ki onnan és fogadják magukba a létezés különféle aspektusait, amelyek valamely filozófiának éppen megfeleltethetők. E szellemi irányzatok használata nem szinkretista törekvés, hanem belső realitásának illusztrációja – legalábbis ez a hamvasi „alapállás”. Világos azonban, hogy a kötetben a leghangsúlyosabb a judaizmus, a kereszténység és a keresztény misztika motívumvilága.² Nemcsak, hogy állandó hivatkozási pontja Jakob Böhme misztikája (akitől az alapállás, *Urs-*

tand szót is kölcsönözte), de a négy, egymással dinamikus kapcsolatban álló szöveg belső tartalma a zsidó-keresztény hagyomány kulcsfogalmain keresztül nyilatkozik meg. „Az, ami ma történik, csak eszkatológiai kategóriákkal érthető” (35.) – írja az első, *Henoch* című esszében, melyben helyzetjelentés-szerűen állítja fel a *Silentium* „settingjét”, a szövegegész univerzumát: a végidőket éljük, az Antikrisztus pedig eljön, vagy már el is jött, de nem személy képében, mert az Antikrisztus maga a személytelenség, a nemlétező létező, az embertelenség, az üresség, a sivatag; a gonoszság, a hazugság és a csalás pedig nem von maga után büntetést, mert „meg van engedve”. És mindez a külső és a felszín világa, ám „az egyetlen valóság Isten” (25.) és az egyetlen megoldás a befelé fordulás. Vagy másként: ha kifelé nincs már menekvés, akkor az egyetlen út fölfelé vezet.

„Fent a hegyen az erdei házban silentiumot és böjtöt készülnök tartani” – kezdi Hamvas a kötet második esszéjét. Negyven napos böjtje a testi és lelki öntisztítást, a felsőbb hatalom befogadására való képességének erősítését szolgálja, a tiszta állapot elérését, melyben a dolgokat úgy látni, ahogy azok vannak (40–42.). Hamvas, aki nem vallásos, de legfontosabb tapasztalatai vallásosak voltak (45.), 1944-ben élt át valamit, amiről csak később, Keresztes Szent János és Böhme nyomán értette meg, hogy maga a lélek sötét éjszakája, az, ami „egy csepp a kárhozatból”. A főváros ostroma idején lebombázták a házat, és felesége családjánál húzták meg magukat, ám lényegében egy időre hajléktalanná vált. Ez az év lett számára a „Jób-esztendő” (58.), mert ekkora vesztedéget, a „sötét esztendőt” csak vallásos gondolkodással lehet megérteni (55.). Ismét Böhmét említi, s Böhme nyomán másik kedvenc kifejezését, a turbát, amely „a lélek örületszerű megzavarodása”, az állapot, amiben az ember a benne lévő istenségképet torzan, vagy már egyáltalán nem is látja, és a maga istenképmasszájáról megfeledkezve csakis önmagát képes szemlélteni. Innen a rossz, a bűn, a magány és a félelem. Azonban Pált idézve „ahol a bűn túlsúlyra jutott, ott eláradt a kegyelem” (51.), vagyis lehetőség nyílik a birtoklás és a vágyak elengedésére, a személyiségen való felülemelkedésre és még az elengedés elengedése is, tehát arra, hogy az ember önmagát felajánlja.

A harmadik írással azonban erős váltás következik be és a katasztrófa-teológia borúját derű és idill váltja fel. Az eddigi Isten-káprázat polaritást, melyben a plótonoszhoz hasonló, világon kívüli abszolútum az egyetlen valóság („the divine is only real”) és a hérakleitoszi vagy taoista, az

² Hamvas ugyan az „univerzális orientáció” kifejezéssel jellemezte munkáját és érdeklődését, de fennmaradt naplói és a *Scientia Sacra* második kötetét figyelembe véve is látható, hogy a kereszténységhez különösen bensőséges viszony fűzte.

objektumot és a tárgyi szféra valóságát tagadó, „minden mozgásban van” eszméjét felváltja az advaita-védántára (nem-kettős), vagy a német idealizmusra jellemző teljes egység ideája. Ha ugyanis az ember a maga „súlypontját” már a semmibe, az Ungrundba áthelyezte, akkor a káprázatban, a teremtésben való elmerülés többé nem tudatlanság, hanem extázis lesz (73–75.). Az egyén megőrzi külső pozícióját az ősalapban, ahol „a myhostalan valóság magatartása a derű” (76.), de pontosan ennek megvalósítása, az ide való „átvalósulás” által „marad meg” a káprázat, szűnik meg az egyébként szüntelen változás, és fénylik fel a létezés valódi egysége. Hamvas ismét Böhmet idézi: „Alles stehet im Wunder” (sic!).

A gyakran kérlelhetetlen, kinyilatkoztatásszerű és sodró lendületű Hamvas-esszé analógikus gondolkodás híján lehetetlen megérteni. Írásainak nemcsak költői eszköztára, hanem azok esszenciája okán is, Kierkegaard-éhoz hasonlóan lényegi eleme a paradoxon (vö. 93.). Esszéinek logikai következetlenségeire és ellentmondásaira adott filozófiai reflexiók éppen ezért soha nem is lehetnek termékenyek, ám Hamvas miként „nem vallásos”, úgy nem művel hagyományos értelemben vett filozófiát sem – ő mindig „az egészet akarja.”

A kötet záró darabjában (*Gyümölcsóra*) művészi írásaiban³ kifejtett ars poeticája mutatkozik meg, és a négyrészes esszéfűzér eléri kulminációs pontját. A korábbiak értelmében „az élet szentsége” és a „test szakralitása” a gyümölcs-motívummal és a megnyilvánult világban való részvétel kötelességével áll párhuzamban, bármennyire lefokozott állapotban legyen is (91–92; 95–96.), hiszen „senki sem üdvözülhet teste nélkül” (96.).

„Az életszentség tudománya az ételek hierarchiájának végleges kiépítésével kezdődik” (87.), és az

étel és a gyümölcs itt a materiális világ metaforájaként, de egyszerre valóságos kifejeződéseként jelenik meg, amelyben sem elveszni nem szabad, sem pedig elvetni és megvetni azt, hanem a lehető legtökéletesebben uralom alá vonni. Hamvas a művészetet és a művész alkotói attitűdjét alapvetően a külső világhoz, a profán értelemben vett, hiúságon alapuló önmegvalósításhoz kapcsolja: „De végül is tiltakoznom kellett az ellen, az életrend ellen, amely nem volt egyéb, mint önmagam tehetségein való élésködés. Mert a mű gyönyör” (90.) és „A művészet kísértése az alkotás ájultsága” (90.). Itt felidézhetjük a *Magyar Hyperion*ban érzékletesen bemutatott küzdelmet saját hiúságával, gőgjével és „kábulatba esésével”, azonban a *Gyümölcsóra* írója a *Hyperion* Hamvas Bélájával szemben nem mond le az írásról, hiszen már a lemondásról is lemondott: a *Gyümölcsóra* Hamvas Bélája ír, de amit ír, az felajánlás. Idézzük ismét: „egyetlen mű van s ez a megváltás” (91.). Ebben a pozícióban pedig nincs más lehetősége, mint önmaga felajánlása és a lemondás felajánlása. Miként írja, ez „nem autoszotéria”, hanem Gnadenwahl. „A Gnadenwahl, amit Böhméből legutoljára, csak most értettem meg, nem önmegváltás, hanem a szellem megváltó tevékenysége felé való személyes és szabad megnyílás” (99.). A gondviselésre való ráhagyatkozás ez, s a „Pneuma” kegyelmi aktusának befogadására való képesség. Ezt gyakorolta Hamvas a maga lelkének sötét éjszakáját követően és a *Silentium* esszéinek írásakor, s ennek a műveletnek a dokumentációja ez a négy rövid írás. „...aztán fölkeltem és dolgoztam tovább, a nap feladatán, permetezni és ültetni és földet túrni és kapálni és gyomlálni, mert az átvalósulás nem befejezhető mű” (101.).

ANDRZEJ NOWAK:

AZ OROSZ BIRODALOM ÁLDOZATAI – A BIRODALOM MINT ÁLDOZAT

FORD. PÁLFALVI LAJOS ÉS REIMAN JUDIT.

ÖRÖKSÉG KULTÚRPOLITIKAI INTÉZET, BUDAPEST, 2022

Németh Orsolya

Andrzej Nowak korunk egyik legismertebb és legelismertebb lengyel történésze, az orosz történelem és eszmetörténet kiváló ismerője. Kutatásai középpontjában Oroszország, illetve az igencsak terhelt lengyel–oros viszony áll, és erről szól a magyarul nemrég megjelent kötete is, amely a poszt-

szovjet és a posztkommunista térség múltját és jelenét történelmi-társadalomtörténeti szempontból taglaló „Nyugat-eurázsiai idő” című könyvsorozat részeként látott napvilágot.

A magyarul 2022-ben *Az orosz birodalom áldozatai – a birodalom mint áldozat* címen megjelent kötet Nowak lengyelül azonos címen 2010-ben megjelent tanulmányából, illetve a figyelemre méltó *Putin. Żródła imperialnej agresji (Putyin. A birodalmi agresszió forrásai)* című 2014-ben megjelent könyv válogatott írásaiból áll össze. Bár az

³ Lásd főként az *Őt meg nem tartott előadás a művészetről* című esszéjét.

eredeti lengyel nyelvű cikkek és tanulmányok még jóval Oroszország Ukrajna ellen indított agressziója előtt készültek, semmit sem veszítettek aktualitásukból (vagy még inkább aktuálissá váltak), sőt, az a benyomása támadhat az olvasónak, mintha a szerző a jövőbe látott volna. Rámutat számos olyan összefüggésre és folyamatra, amelyek 2022 februárja óta tovább eszkalálódtak. Ahogy a könyv utószavában is olvassuk: Nowak esszéi időtállóak.

Andrzej Nowak történészként lényegében a kezdet kezdetéig nyúl vissza, amikor be akarja mutatni, miképp vált a Moszkvai Fejedelemség/Oroszország szovjet birodalomká, amellyel kapcsolatban az egyik izgalmas kérdés, hogy mennyiben beszélhetünk tudatos birodalomépítésről, és mekkora szerepe van ebben valamifajta eleve elrendeltségnek, és mekkora a történelem, a geopolitika és a körülmények összjátékának. Ahogy a szerző rámutat, lényegében már a mongol hódítás idején létrejöttek a feltételei Moszkva vezető szerepének. E befolyás pedig megmaradt a cári orosz birodalom és a szovjet érán át napjainkig.

Andrzej Nowak kötete jól felépített struktúrárt követ. Bevezetesként megismerteti az olvasót a 20. század eleji orosz gondolkodással és (geo)politikai elképzelésekkel (ez már önmagában kiemelten fontos törekvés, hiszen ahhoz, hogy valamelyest megérthessük Oroszországot, először a nyugatitól nagyban eltérő orosz gondolkodást és világlátást kell megértenünk). Ezt követően a keleti birodalmak természetét vizsgálja, hogy mi kell a létrejöttükhöz és mi okozta a bukásukat – ez pedig szintén fontos az orosz működési mechanizmusok megértéséhez. Hasonlóan fontos motívumként emelendő ki az is, hogy a szerző több birodalomelérettel is megismerteti az olvasót, mind orosz, mind más nemzetiségű kutatók tollából.

Innen viszonylag lineárisan jutunk el a Szovjetunió széthullása utáni időszak területi, geopolitikai kérdéseire, miután több olyan fontos történelmi eseményt is érint a lengyel és az orosz történetírás és emlékezetpolitika szempontjából is kiemelt jelentőségű (noha a két nemzet emlékezetpolitikája nyilván teljesen máshogy látja ezeket). Ilyenek a 20. század nagy lengyel-orosz háborúi, mint az 1920. évi lengyel-bolsevik háború vagy a II. világháború – ezeket főként orosz historiográfiai írásokon keresztül látatja Nowak, valamint természetesen vitába száll e művekkel. Ide kell sorolni a Szovjetunió-béli lengyel holokauszt hetvenötödik évfordulója kapcsán született tanulmányt is, amely címén túlmutatva, több eseménnyel kapcsolatosan is komoly kritikát fogalmaz meg a hivatalos emlékezetpolitikával szemben (ideértve a lengyelt is).

A kötet nagyobbik részében azonban jóval specifikusabb – és ebből kifolyólag időnként bizony háttértudást vagy tájékozottságot igénylő – téma-

köröket boncolgat Andrzej Nowak. Ugyanakkor ez azt is jelenti, hogy egy olyan ismeretlen területre kalauzolja a magyar (és nem kizárt, hogy sok esetben a lengyel) olvasót is, amelyet mindenképpen érdemes alaposabban feltérképezni. Ilyen témakör mindenekelőtt az értelmiség kérdése, hiszen egy nemzet vagy állam életében meghatározó szerepet tölt be ez a réteg (elég csak arra gondolni, hogy a náci és a sztálinista rezsim sem véletlenül akarta őket eltüntetni). Az orosz értelmiség pedig még inkább érdekes kérdés, már csak abból a szempontból is, hogy mekkora szerepe van, vagy egyáltalán van-e szerepe, esetleg éppen az akadály a aktuális impérium kiépítésében. Nem véletlen tehát, hogy Nowak külön tanulmányokat szentel annak, hol is van az értelmiség helye a birodalmi struktúrában, valamint ezzel egyidejűleg bevezeti az úgynevezett ellenelit fogalmát. Emellett természetesen meg kell különböztetnünk egymástól a 19. századi, a szovjet és a posztsovjet értelmiséget – így tesz Andrzej Nowak is, amikor például külön fejezetben foglalkozik az értelmiség helyzetével és annak messianisztikus tudatával (a kelet-közép-európai nemzetektől sosem állt távol az efféle küldetés tudat) a Szovjetunió széthullása után.

Az orosz mellett a lengyel értelmiség ügye is megjelenik a kötetben, méghozzá orosz szemszögből nézve, ami azért lényeges, mert a lengyel elit, illetve annak céljai gyakran komoly gondot okoztak az orosz politikának. Példaként felhozhatjuk a II. világháború időszakát, és a kommunizmus évtizedeit is. Ugyanakkor jóval korábbi korszakokban is felfedezhető ez a „probléma”, legjobban talán a felosztások idején, amikor Lengyelország színháza három évre eltűnt Európa térképéről. Andrzej Nowak is erre hívja fel a figyelmet, amikor a két elit, és a lengyel és az orosz politikai terv konkuenciájáról beszél, amely kérdéshez mindenekelőtt Vaszilij Rozanov orosz esszéista-kritikus-vallásfilozófus munkáját használja fel.

Felvetődhet a kérdés, hogy mennyiben szerencsés módszer az – melyhez egyébként igen gyakran folyamodik a szerző –, hogy olyan értekező művek elemzésével kíván bemutatni egy-egy kérdéskört, amelyek az átlagolvasó számára valószínűleg ismeretlenek. Igaz, Nowak elemzései annyira részletesek, hogy a legtöbb esetben az eredeti írás ismerete nélkül is tökéletesen érthető és átfogó képet nyújtanak. Itt érdemes azt is megemlíteni, hogy habár egy történész kötetével állunk szemben, az itt szereplő tanulmányok a legkevésbé sem száraz, történettudományi értekezések, bőven találunk bennük társadalomtudományi és eszmetörténeti kitekintéseket (lásd az értelmiség kérdése). Sőt, egyes ese-

tekben, amit a fenti eset is jól illusztrál, Andrzej Nowak lényegében filozófiai irányokba is elviszi a tanulmányai témáit.

E filozófiai irányra a legjobb példa a *Vita a lengyel „mickiewiczológiával” avagy a lengyel komplexussal* című fejezet (Adam Mickiewicz a lengyel romantika legnagyobb hatású alakja, aki életének egy részét orosz száműzetésben töltötte). E tanulmányban talán még tovább is megy a szerző, és az irodalomtudomány, vagy még inkább az irodalomtörténetírás területére kalauzol el bennünket. Azt vizsgálja ugyanis, hogy miképp tudott az ezüstkör egyik legjelentősebb orosz irodalomkritikusa, bizonyos Dmitrij Fidoszov bekerülni a lengyel irodalomtörténeteszek tudományos vitájába (vagy legalábbis azt képzelte magáról, hogy bele tud, és irányt szabhat a lengyeleknek, akik „szegényes képet alkotnak Oroszországról”, és bizonyára emiatt állnak értetlenül egyes dolgok előtt).

Andrzej Nowak kötetében végig jellemző az a munkamódszer, hogy az általa megvilágítani kívánt témákhoz kiválasztja egy-egy orosz szerző/történész/irodalomtörténész/kutató művét, és ezeken keresztül, ezek elemzésével (vagy ha úgy tetszik, kritikájával) járja körül az adott kérdést. E módszer lényegében egyszerre két nézőpontot kínál az olvasónak, orosz és lengyel szemüvegen keresztül is láthatjuk ugyanazt az ügyet. A lengyel történész könyvének talán pontosan ez a lényege és a legnagyobb érdeme, hogy miközben egyértelműen bemutatja, mennyi és milyen sérelem, sértés, kizsákmányolás érte a lengyel népet az oroszok részéről, közben azt is láttatja, hogyan gondolkodnak-gondolkodtak ezekről a kérdésekről a korabeli orosz gondolkodók.

Mindenképp érdemes külön kiemelni A „*Rágalmazóknak...*” *adott válasz helyett* című fejezetet (a cím Puskin *Oroszország rágalmazóihoz* című versére utal), amelyben Nowak felülemelkedve a lengyel-orosz viszony – amely valószínűleg örökre terhelt és sérelmekkel, feloldozhatatlan ellentétekkel teli marad – problémáin, kitér Lengyelország más népekkel – főleg az ukránokkal, a zsidókkal és a németekkel – való és a történelem eseményeiből fakadó problematikus viszonyára. Felhívja a figyelmet arra a roppant lényeges dologra, hogy Lengyelország sok esetben elismerte saját bűnösségét (ha úgy vesszük, önkritikát gyakorolt), és nem akarja feltétlenül áldozatnak beállítani magát. Más a helyzet viszont az Orosz Birodalommal szemben, ahol „következetesen kitart a nemes és hősi áldozat szerepe mellett”. E ruszofóbia viszont – ahogy Nowak írja – szükségszerűen magával hozta, hogy orosz oldalon megjelenjen a polonofóbia. Tegyük azonban hozzá, hogy ez sem újkeletű dolog.

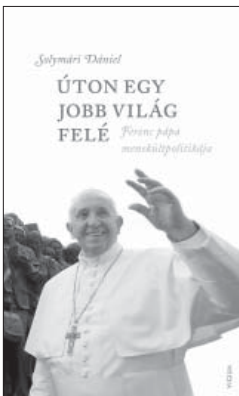
A fentiekre utal a kötet – első ránézésre talán furcsán ható – magyar címe is: *Az orosz birodalom áldozatai – a birodalom mint áldozat*. A lengyel nemzet annak ellenére, hogy a történelem gyakran osztotta rá az áldozat szerepét (a cím első fele), sok esetben vállalja, beismeri, ha hibázott, sérelmet, sőt gyilkosságokat követett el egy másik nép ellen. A cím második fele utalás arra, hogy Oroszország, a „birodalom”, az orosz nemzet úgyszintén gyakran tekint magát a történelem és más nemzetek áldozatának (más kérdés, hogy erre valóban van-e jogalapja), arra azonban eddig még sosem láttunk példát, hogy saját tetteit beismerje, bűneit megvallja, és kérdéses, hogy a jövőben egyáltalán sor kerül-e erre.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

SOLYMÁRI DÁNIEL

Úton egy jobb világ felé

Ferenc pápa menekültpolitikája



Azzal együtt, hogy a menekültek és a migránsok kérdése az elmúlt nyolc évben különös hangsúlyokkal jelent meg a nyilvánosságban, olyan tényezőt jelent, amely rendkívül világosan tanúsítja a folytonosságot a 20. század pápáinak gondolkodása és Ferenc pápa üzenete között. Solymári Dániel nemcsak hiánypótló, de téves beidegződések lebontásában és a kortárs pápai tanítóhivatal pontosabb megértésében is segítséget nyújtó könyve maga is kidomborítja ezt a folytonosságot. Ferencel végső soron az önmagát a II. világháború után új módon meghatározni próbáló katolikus egyház kitüntetett eseménye, a zsinat értelmezése lép új szakaszba – és ennek óriási jelentősége van (*Görföl Tibor előszavából*). Ára: 2.700 Ft

VIGILIA
LXXXIX. ÉVFOLYAM
2024 február

SOMMAIRE

Magdolna Kővári SSS: Réflexions entre deux fêtes

COMMENT DIEU AGIT-IL?

József Válóczy: Les miracles de Dieu entre les lignes **Csaba Török:** De l'apathie à l'action **Németh István:** L'action de Dieu dans le prologue du livre de Job Entretien avec le théologien **Attila Puskás Marcell Gellért:** „La fin promise” dans le double miroir du *Roi Lear* **Tibor Görföl:** Martin Walser et la religion Extraits du livre *Über Rechtfertigung, eine Versuchung* de **Martin Walser** Proses de **Christian Bobin** et **Imre Oravecz** Poèmes de **György Czigány, János Géczy** et **László Lövetei Lázár Zoltán Szénási:** Ferenc Herczeg et Mihály Babits **Péter Adám:** L'interdiction des signes religieux en France

INHALT

Magdolna Kővári SSS: Gedanken zwischen zwei Festen

WIE HANDELT GOTT?

József Válóczy: Die Wunder Gottes zwischen den Zeilen **Csaba Török:** Von der Apathie zum Handeln **Németh István:** Das göttliche Handeln in Prolog des Buches Job Gespräch mit **Attila Puskás Marcell Gellért:** „Das versprochene Ende” im Doppelspiegel des *Königs Lear* **Tibor Görföl:** Martin Walser und die Religion Ausschnitte aus dem Buch *Über Rechtfertigung, eine Versuchung* von Martin Walser Prosastücke von **Christian Bobin** und **Imre Oravecz** Gedichte von **György Czigány, János Géczy** und **László Lövetei Lázár Zoltán Szénási:** Ferenc Herczeg und Mihály Babits **Péter Adám:** Verbot von religiösen Symbolen in Frankreich

CONTENTS

Magdolna Kővári SSS: Reflections Between Two Feasts

HOW DOES GOD ACT?

József Válóczy: Divine Miracles Between the Lines **Csaba Török:** From Apathy to Action **Németh István:** Divine Action in the Prologue of the Book Job Interview with **Attila Puskás Marcell Gellért:** „The Promised End” in the Double Mirror of *King Lear* **Tibor Görföl:** Martin Walser and the Religion Excerpts from Martin Walser's Book *Über Rechtfertigung, eine Versuchung* Prose by **Christian Bobin** and **Imre Oravecz** Poems by **György Czigány, János Géczy** and **László Lövetei Lázár Zoltán Szénási:** Ferenc Herczeg and Mihály Babits **Péter Adám:** Prohibition of Religious Symbols in France



Főszerkesztő: **Görföl Tibor**
Felelős szerkesztő: **Puskás Attila**
Felelős kiadó: **Gájer László**
Szerkesztők:
Bende József, Kisnémet Fülöp,
Pataki Elvira, Varga Szabolcs, Vörös István
Szerkesztőbizottság:
Bábel Balázs, Heidl György, Hidas Zoltán,
Horkay Hörcher Ferenc, Lázár Kovács Ákos,
Máté-Tóth András, Molnár Antal, Patsch Ferenc,
Solymári Dániel, Thomka Beáta
Kiadóhivatali titkár: **Fazakas Annamária**
Honlap: **Somfai Boglárka**
Betűtípus: **BROTHER 1816, FreightMicro & Sans**
Lapterv és tipográfia: **Jmtypography**
Tördelés: **Németh Ilona**
Kivitelezés: **VIRTUOZ Kiadó és Nyomdaipari Kft.**
Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024
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 Újletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt.
és alternatív terjesztők.
A Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest.
Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik
postáján, a hírlapot kézbesítőknél, posta.hu
webshop-ban (eshop.posta.hu/storefront),
e-mailen a hirlapeloizetes@posta.hu címen,
telefonon +36 1767 8262 számon, levélben
a Magyar Posta Zrt. 1900 Budapest címen.
Külföldre és külföldön előfizethető
a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.
A Vigilia számlaszáma: OTP Bank Zrt:
11707024-20373432-00000000.
Előfizetési díj: egy évre 10.800Ft, fél évre 5.400Ft,
negyed évre 2.700Ft. Előfizethető külföldön
a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.).
Ára: EU országok: 10.800Ft/év + postaköltség,
tengerentúli országok: 112\$, illetve
ennek megfelelő más pénznem/év.
Szerkesztőségi fogadóóra:
kedd, csütörtök 10–14 óra
Kéziratokat nem őrzünk meg
és nem küldünk vissza

SZEMLE

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

LXXXIX. ÉVFOLYAM

Vörös István:

Lövételi Lászlár László – ZÁKEUS FÜGGEFÁJA

ISTEN ÉS A CSEND

A GLOBÁLIS PÜNKÖSDIZMUS

2024 február

Szemeskő Gábor:

Szávai Dorottya – „A PÓRUSAIT LÁTNI”, PILINSZKY-

OLVASATOK – „ON VOIT SES PORES”, LECTURES DE

PILINSZKY

Hélène Bricout, Gyurkovics Miklós,

Hankovszky Tamás, Horváth Kornélia,

Laczkó Zsuzsanna, Paul Tillich és

Zsolnai László tanulmánya

Szifj Márton:

Hannvas Béla – SILENTIUM

Ayhan Gökhan, Falcsik Mari, Gellén-

Miklós Gábor, Iancu Laura, Jász Attila,

Kőrössi P. József, Kürti László, Sculagyi

Csilla és Tatár Sándor írása

Németh Orsolya:

Andrzej Nowak – AZ OROSZ BIRODALOM ÁLDOZATAI –

A BIRODALOM MINT ÁLDOZAT



ISBN 977 004 260 200 5 24002 1200Ft

nka
Nemzeti Kulturális Alap



MINISZTERELNÖKSÉG

