

Sárospataki Füzetek

A KIADVÁNY SZERZŐI:	
DR. BÖRZSÖNYI JÓZSEF	tanszékvezető főiskolai tanár, Sárospatak
DR. CSOHÁNY JÁNOS	nyugalmazott teológiai tanár, Debrecen
DR. DIENES DÉNES	tanszékvezető egyetemi tanár, Sárospatak
DR. KÁDÁR FERENC	rektor, Sárospatak
DR. MARJOVSZKY TIBOR	tanszékvezető egyetemi docens, Debrecen
POCSAINÉ DR. EPERJESI ESZTER	múzeumigazgató, Sárospatak
DR. SAWYER, FRANK	tanszékvezető egyetemi tanár, Sárospatak
DR. SELL, ALAN P. F.	professor emeritus, UK.
SZALAY LÁSZLÓ PÁL	lelkész, Telkibánya
DR. SZATHMÁRY BÉLA	egyetemi docens, Budapest
RÁCSOK GABRIELLA	főiskolai adjunktus, Sárospatak
TÖRÖK BÉLA	vallásstanár, Sárospatak

KIADJA: A Sárospataki Református Teológiai Akadémia
 FELELŐS KIADÓ: Kádár Ferenc
 FŐSZERKESZTŐ: Dienes Dénes
 SZERKESZTŐ : Füstí-Molnár Szilveszter
 TÖRDELTE : Timári István

KÉSZÜLT: A Maxima CS – A kft. nyomdájában, Miskolc
 FELELŐS VEZETŐ: Kundráth Csilla

ISSN 1416-9878

SZERKESZTŐSÉG CÍME: SÁROSPATAKI REFORMÁTUS TEOLÓGIAI AKADÉMIA
 3950 Sárospatak, Rákóczi út 1.; Tel / Fax: 47 312 947;
 email: fustis@t-online.hu

PÉLDÁNYONKÉNTI ÁRA : 300 Ft
 ÉVES ELŐFIZETÉSI DÍJ: 600 Ft

TARTALOM

OKTASS, HOGY ÉLJEK!		
<i>Török Béla</i>	„Tágas téren járok, ha a te utasításodat keresem.” Zsolt 119, 45	5
KÖSZÖNTÉS		
<i>Kádár Ferenc</i>	Köszöntés A Debreceni Református Kollégium fennállásának 470. évfordulóján	7
<i>Kádár Ferenc</i>	Rektori tanévnyitó beszéd	8
TANULMÁNYOK		
<i>Alan P. F. Sell</i>	A református teológia gyökerei, fejlődése és jövője	12
<i>Rácsok Gabriella</i>	Isten csendje Ingmar Bergman <i>Úrvacsora</i> című filmjében	20
<i>Frank Sawyer</i>	Gondolatok T. S. Eliot <i>Hamvazószerda</i> című verséről	47
<i>Frank Sawyer</i>	A reading of T. S. Eliot's <i>Ash-wednesday</i>	65
<i>Börzsönyi József</i>	Bibliai növények szimbolikája az Ószövetségben	83
<i>Pocsainé Eperjesi Eszter</i>	Bibliai növénymotívumok az úrihímzéses úrasztali terítőkön	86
<i>Szalay László Pál</i>	Bibliai hatás Hamvas Béla munkásságában	92
<i>Szathmáry Béla</i>	Finkey Ferenc, a tudós tanár	101
<i>Dienes Dénes</i>	A hazai iskolázás helyzetének kritikája az 1669-es pataki zsinat tükrében	107
<i>Marjovszky Tibor</i>	Doktrína és élmény - egy zsidó „kátérészet” a 13. századból	115
<i>Csohány János</i>	A Vizsolyi Bibliát követő magyar református bibliakiadások listája	126
RECENZIO		
<i>Kádár Ferenc</i>	Ifj. Fekete Károly: Tudománnyal és a hit pajzsával, Válogatott Makkai-tanulmányok	131
FÜGGELÉK		
<i>T. S. Eliot</i>	Hamvazószerda (1930)	133

Török Béla

**„Tágas téren járok, ha a te utasításodat keresem” Zsolt
119, 45**

Az ember régtől fogva falakat emel. A falakra felmászik, és körbenéz, hogy közeleg-e valaki, ismerős vagy idegen, barát vagy ellenség. Mi folyik a falakon kívül, mi történik a falakon belül. Falakkal méri a teret. Háta mögé, a falakon belülre pillantva megnyugszik, úgy érzi, biztonságban van. Ott vannak az övéi, ott van az ennyivalója, ott vannak a dolgai. Falakkal méri önmagát.

Az ember régtől fogva falakat emel, és a falakon belül újabb falakat emel. Olyanokat mond, hogy *eddig* és *addig, ne tovább*. Falakkal méri a világot. A saját világát, a másik saját világát. Behálózza a falakkal az emberi világot, és azt mondja: *a falak, ezek a falak tartják össze a világot, az emberi világot. Az eddig-ek, az addig-ok, a ne tovább-ok.*

Azt mondja: a falak stabilak, belátható ideig mozdíthatatlanok, hisz *olyanokká, s azért* épültek – a falak a viszonyítási pont. A falakon belül, és falakon kívül. Ha változás közeleg, van, szükséges, ilyeneket mond: 'megrepedt egy tégl a falban, valami rést ütött a falon, valami vagy valaki aláásta az alapokat, a falat új alapra kell helyezni'.

Az ember régtől fogva falakat emel, és minden eszközt felhasznál a falak építésére. Mindenben falakat lát, és falakat tol maga előtt, és falakat hurcol maga mögött. Tájékozási pontként, viszonyítási alapként. Kézenfekvő, kéznél lévő falakat. 'A szüleim, a barátaim, a családom, a neveltetésem, a műveltségem, a műveletlenségem, a képzettségem, a hozzá-nem-értésem, a kapcsolataim, a megfelelő kapcsolataim hiánya, a kedvem, a természetem, a jól felfogott érdekem, a munkám' - ilyeneket. Ritkán merészkedik a falakon kívülre. Gyakran vágynak a falakon kívülre.

A falak egy bizonyos mennyiségben immár nem emberszabásúak. Már túl sok árnyékot vetnek, túl sok teret foglalnak, légszomjat okoznak. Az ember teret keres, de mindenhol falakat talál. Azokat is ő, vagy hozzá hasonlók építették.

„Tágas téren járok, ha a te utasításodat keresem” – mondja a Zsoltár, a zsoltáros. Az Isten hidakat épít. Az Isten törvénye teret nyit, teret ad. Távlatot, lehetőségek sokféleségét. Utakat, melyeknek a falakhoz érve kapukra van szükségük. Az Isten törvénye kinyitja a világot. Az Isten törvényén tájékozódóknak kinyílik a világ. Az Isten törvényére figyelő tudja, hogy hol van. Tágas téren. Szabad. Megszabadított. Biztonságban van. Keres, mert már talált. Keres, és tudja, hol talál. Keres, és tudja, hogy őt már megtalálta az Isten. „Tágas téren járok, ha a te utasításodat keresem.”

Köszöntés A Debreceni Református Kollégium fennállásának 470. évfordulóján

A Sárospataki Református Kollégium intézményeinek és egész közösségének köszöntését hozom. A 477 éves pataki Kollégium köszönti a 470 éves debreceni Kollégiumot.

Ahogy hisszük a kijelentett és írott Ige alapján állva, hogy van személyes predesztináció, úgy minden bizonnyal hinnünk lehet, hogy van intézményi predesztináció is. A történelem Ura a reformáció legkorábbi időszakától kezdve dicsőséges és szenvedésteljes sorsközösségben, a közös elhívás és szolgálatvégzés egységében rendelte el intézményeink kapcsolatát. Debrecen és Patak predesztinációja a testvériség, az, hogy ikercsillagként ragyogjanak a Kárpát-medence sok sötétséget, nyomorúságot, elnyomást látott itteni vidékein.

A történelem Ura megmutatta, hogy valóban jobb kettőnek, mint egynek, mert amikor az egyik alma mater szorongattatott, a másik erős tudott lenni, amikor az egyikben a kürt szava bizonytalan hangzást tett, akkor a másik hitvallása messzebb hallatott.

Mi Patakon soha nem felejtjük, hogy a XX. század közepének poklában, amikor a világ „perc-emberke” vezetői halálos ítéletet mondtak a mi iskoláinkra, akkor Debrecen befogadta diákjainkat, menekülőinket. S Istennek adunk hálát, hogy 40 évig a maradandóság városa helyettünk is fenntartotta a kollégiumi folyamatosságot.

Ma, korunk sajátos szorongatásai közepette ezt a predesztinációs hitet nem szabad feladnunk. Debrecen és Patak, de folytassuk a sort, Budapest és Pápa, Kolozsvár és Komárom testvériségre, közös szolgálatra rendeltetett. Éberem ügyelnünk kell arra, hogy ebben a közös szolgálatban mindnyájunkra szükség van, mindnyájunk sajátos hangjára, hangsúlyaira, mindnyájunk speciális feladatára. A Krisztus-test egységében *csak egy* alá- és fölérendeltség lehet: a Fő, a Krisztus, a tagok az Ő irányítása alatt egymásért éljenek!

Ahhoz, hogy ez így legyen, olyan világos felismerésekre, olyan buzgóságra és bizonyosságra van szükségünk, mint az eleinknek megadatott. Ennek példaként hadd idézzek Dézsi Andrásnak, a debreceni Kollégium első név szerint ismert rektorának verséből:

*„Felejtsetek immár minden félelmet,
Adjon az Úristen oly bátor szívet,
Hogy mind halálig vallhassátok őtet,
Megmaradhassatok igaz hit mellett.”*

E sorokhoz a pataki Kollégium bibliai jel-Igéjét idézem a Jelenések könyve 14,7-ből: *„Féljétek az Istent és adjatok neki dicsőséget!”* Vegyen ki az Úristen szívetekből, szívükből minden félelmet, s ajándékozzon meg egyetleneggyel, az Ő félelmével. Vegyen ki az Úristen minden dicsvágyat szívetekből és szívükből, s ajándékozzon meg az Ő dicsőítésének igaz boldogságával!

Debrecen, 2008. október 18.

Kádár Ferenc rektor (SRTA)

Kádár Ferenc

REKTORI TANÉVNYITÓ BESZÉD

a Sárospataki Református Teológiai Akadémia tanévnyitó közgyűlésén
Sárospatak, református templom, 2008. szeptember 14.

Főtiszteletű Tanévnyitó Közgyűlés!

Szeretettel köszöntöm az egybegyűlteket, egyházkerületünk vezetését képviselő Ábrám Tibor főgondnok urat, intézményünk tanárait, oktatóit, munkatársait, valamint a hallgatókat és családtagjaikat. Szeretettel köszöntöm meghívott vendégeinket, a jubilánsokat, illetve szeretteiket, nagytiszteletű Berényi József tiszteletbeli tanárunkat, akivel együtt adunk hálát a 90 évért. Szeretettel köszöntjük körünkben családtagjaival együtt Papp Kálmán nagytiszteletű urat Dél-Afrikából, akit tiszteletbeli tanárunkká választunk. Köszöntöm a kollégiumi társintézmények képviselőit, Végh Balázs közgazgató urat, aki először vesz részt Közgyűlésünkön.

A testvérintézmények vezetői közül többen telefonon mondták el áldáskívánásaikat. Dr. Fazakas Sándor, a DRHE rektora levélben küldi köszöntését a Közgyűlés résztvevőinek. Dr. Szathmáry Sándor kutatóprofesszor táviratban küldte el áldáskívánásait. Köszöntöm a lelkes testvéreinket, a gyülekezeti tagokat és minden kedves vendégünket.

Nemcsak a tanév vége, hanem egy új tanév kezdete is a számvetés ideje. Hogyan folytatódik intézményünk élete? Hányan folytatják a megkezdett tanulmányaikat, és hányan nyertek felvételt szakjaink első évfolyamára? Milyen folyamatok erősödnek, illetve gyengülnek? Ünnepeles szavak helyett inkább ilyen kérdésekre próbálom választ adni, lehet, hogy olykor ünneprontó módon.

Az adatok a 2008/2009-es tanév kezdetén nagy átlagban megfelelőknek tűnhetnek, hiszen mintegy 130-an iratkoznak be teológiánk két szakjára. Mellettük a megújult és a nyáron meghirdetett Presbiteri Népfőiskolára eddig mintegy 30-an adták be jelentkezésüket.

Ha viszont közelebbről megnézzük az adatokat, már előtűnnek nyugtalanító jelek. Az ugyan öröm, hogy a K-LM szak nappali és levelező szakján 74 hallgatóval számolunk, bár ez a szám is kevesebb a tavalyinál, az viszont nagyon elgondolkodtató, hogy a teológia szakon folyamatos csökkenést látunk, összesen 55 hallgatónk lesz. Intézményünk újraindulásának 18 éve alatt csak egyszer volt ennél alacsonyabb a lelkészjelöltek száma: 1991-ben, az induláskor, amikor 49 (!) elsőévessel kezdődött meg a munka. Nem lenne jó e lélektani 49-es határ alá kerülni, s nem lenne jó azt sem elérni, hogy mi tanárok, oktatók, óraadók többen legyünk, mint a teológushallgatók...

Mik lehetnek az okai ennek a kedvezőtlen folyamatnak? Több konkrét ok is felsorolható. Sikertelen tanulmányok és egyéb okok miatt több (7) hallgatónk elment, és könnyen átvételt nyert a Pápai Református Teológiai Akadémiára. Ez az új „népvándorlás” kérdéseket vet föl: nem bomlasztja-e a hallgatói közösséget az, hogy ilyen könnyű az egyik intézményből a másikba átmenni, bárki azt gondolhatja, ha tanulmányi nehézségem van, majd tárt

karokkal fogadnak máshol, így csak a becsületesebbek és az önkínzók maradnak itt. Majd ugyanezt lelkészként is meg lehet tenni, odébbállni újra meg újra az egyik gyülekezetből a másikba, ahol könnyebb?

De sorolom tovább az okokat: Egyházkerületünkől, gimnáziumainkból még mindig inkább más teológiára jelentkeznek a fiatalok, s nem ide. Tovább kell erősítenünk az együttműködést. Aztán: Felvidék már régen lezárta a „határokat” és nem enged hallgatót Patakra. Úgy tűnik, hogy újabban Kárpátalja is ugyanezre az útra tér, és ez nagy fájdalom, jelentős veszteség. A Generális Konvent meghirdetett nagy ívű egységesítő koncepciójával szöges ellentétben áll ez az elzárkózó magatartás. Mindenkinnek bele kellene néznie a magyar református oktatás történetébe, illetve csak egyszerűen rá kellene néznie a térképre – Sárospataknak egyértelmű küldetése van e nemzetrészek irányában is!

Persze, a fogyásnak vannak általános okai is. A legutóbbi jelentések szerint országosan csökken az egyházi felsőoktatásban résztvevők száma. Úgy tűnik, nem olyan vonzó az egyházi szolgálat, mint évekkel ezelőtt... Meg kell jegyezni, hogy a mostani megszorító, szűkítő oktatáspolitikai a világi felsőoktatásban is létszámcsökkenést eredményezett, emiatt sok intézmény a lét-nemlét határára került.

Hallható olyan egyházi vélemény, hogy a teológiákon „túltermelés” folyik, hiszen beteltek a gyülekezetek, az új, fiatal szolgatársaknak komoly elhelyezkedési nehézségeik vannak. Ez valóban olyan horderejű és valós probléma, hogy érdemes kicsit közelebbről is megvizsgálni.

Milyen az egyház munkaerő-helyzete? Tudjuk, hogy a társadalomnak az egyik legdöntőbb kérdése a munkaerő-gazdálkodás, a munkanélküliség, az aránytalan elosztás, a munkaerő-felesleg. Vajon így van ez az egyházban is?

Bizonyos vagyok afelől, hogy az egyházi munkaerő-helyzetet nem lehet önmagában vizsgálni. Az egyházzal kapcsolatban feltett kérdésekre jó választ ugyanis csak teológiai alapon lehet adni! Így ezt a kérdést is egy nagyobb kérdéskörbe kell behelyeznünk: mi jellemzi Isten országa munkaerő-helyzetét? Van-e Isten országának munkaerő-gazdálkodása?

Az Úr Jézus két alap-megállapítást tesz ebben a kérdésben: a Mt 9,37-ben (és Lk 10,2-ben) találjuk meg ezt az Igét. Azt állítja egyrészt, hogy *aratnivaló sok*, és azt állítja másrészt, hogy *a munkás kevés*. Jézus bejárta a környező településeket, tanított, gyógyított sokakat, szembesült az emberi erőtlenség, ínség, céltalanság nagy mértékével, és tanítja tanítványait, hogy ők is lássák ezeket. Ezért mondja, hogy *aratnivaló sok*. Isten országában nincsen munkanélküliség, és nincsen túlképzés, munkaerő-felesleg, mert annyira sok a munka.

Mindnyájan tudjuk ezt, akik már belekóstoltunk a szent szolgálatba. A gyülekezetben sokat szervezünk, ha ennél ötször annyi lelki napot, kirándulást, ifjúsági tábort, missziói alkalmat tudnánk szervezni, az is kevés lenne. Ha a lelkész családot látogat, félóra tervezi, de annyi gond tárul fel, hogy 2-3 óra is kevés. A kórházlelkész bemegy a kórházba, látja, hogy sok dolga lesz a betegek közt, ennél csak egy lesz majd még több, az orvosok, ápolók lelkigondozása. S nem folytatom. Az aratnivaló sok, a munkás kevés. Ahol egy lelkész van, kellene még egy segédlelkész vagy hitoktató, de milyen jó lenne egy lelkészi munkatárs is. Ahol több lelkész van, ott is lehet találni olyan szol-

gálatot, amelyre egy új státus kellene. Isten országa szempontjából nézve ma egyházunk gyülekezeteiben, illetve intézményeiben azonnal szükség lenne több száz új munkatársra.

Ezt azért is mondom, hogy biztassak mindenkit, aki Isten hívásának engedve idejött, és itt készül a lelkeszi, hitoktatói és munkatársi szolgálatra: az aratás Ura mindnyájunk szolgálatát elkészítette, és mindnyájunkra számít! Mert az aratnivaló sok, a munkás kevés.

A ténymegállapítások után Jézusnak van még egy parancsa: *kérjétek az aratás Urát, hogy küldjön munkásokat az aratásába*. Az utánpótlás kérdése tehát imádságos ügy. Nem szervezés kérdése és nem is pénzkérdés. Az aratás Urának hatásköre. Tőle kell tehát kérnünk, hogy indítson munkásokat az aratásába.

Kálvin e textus magyarázatánál ezt írja: „Mivel soha senki nem lehet önmagától az evangéliumnak hűséges és alkalmas szolgálója, csakis azok töltik be helyesen a tanítói tisztet (egyáltalán: az Ige szolgálatát), kiket az Úr indít munkásságra, és lát el az ő Lelkének ajándékaival. Valahányszor tehát a jó szolgálók hiányát látjuk, Őhöz kell szemünket emelnünk, hogy hozzon segítséget. Erre a könyörgésre pedig soha nem volt nagyobb szükség, mint ...most...”

De ne csak egyesek elhívását kérjük az aratás Urától, hanem buzgón esedezünk egyházunkért, a megújulásért, a szemléletváltásért. Ő teheti nyitottá az egyházat, a gyülekezeteket, hogy fogadják a munkába beálló új munkatársakat. Ő mozdíthat ki a jelen helyzet konzerválása holtpontjából, vagy a pénztelenség miatti kesergés passzivitásából, és Ő adhat missziói lendületet és lelkiületet.

Főtiszteletű Akadémiai Közgyűlés!

Tanári karunk újult erővel vág neki az új tanévnek, bár ezen a nyáron nem volt hosszú a pihenés időszaka. Részt vettünk a Coetus Theologorum debreceni ülésén, több hazai és külföldi tudományos ülésen. Megtiszteltetés volt Kollégiumunk és Akadémiánk számára, hogy a Biblia évében itt Sárospatakon (és Göncön, Vizsolyban) tartotta ülését a Doktorok Kollégiuma. Többben előadásokat tartottunk az ülés során. Szeretném megköszönni a tanártársaknak, munkatársainknak és nem utolsósorban néhány diákunknak, hogy a rendezés munkájából kivették részüket. A tudományos testület tagjai és neves vendégeink is Patak jó hírét vitték magukkal.

A tanári karban személyi változások történtek. A pedagógiai blokk tanításába bekapcsolódik az USA-ból hazaérkező Farkas Edina, szintén e blokk tanításában fog részt venni Kovács József vallástanár, és a gyakorlatvezetésben Nádasi Erika vallástanár. Enghy Sándor tanár úr hollandiai kutatási ideje október végén jár le, tanszékén bizonyos kurzusokat addig is Marjovszky Tibor debreceni tanár úr tart.

Ebben az évben indul az Erasmus mobilitás programunk, először egy hollandiai, kampeni egyetemmel szerződöttünk tanár- és diák-cserére. Reméljük, sikeres lesz az indulás.

A tanárok és a diákok munkájában változást jelent, hogy megújult az Elektronikus Tanulmányi Nyilvántartó rendszerünk (ETN). Az átállás sok munkát, nagy odafigyelést igényel. Szeretnénk minden tanárnak és a hallgatóknak is részletesen bemutatni az új rendszer használatát.

Köszöntjük hallgatóinkat, különösen is azokat, akik most kezdik meg tanulmányaikat nálunk. A teológus szakon 12-en, a K-LM szak nappali tagozatán 5-en, levelező tagozatán 12-en (ez a szám még növekszik). Kívánjuk, hogy váljék igazi otthonná számukra Akadémiánk. A diákság belső kohézióját erősíteni kell. Reméljük, ebben élen járnak majd a diákvezetők. Szikszai Szabolcs a szeniori, Menyhárt István az esküdtfelügyelői szolgálatra csak átmeneti időre kapott megbízást a tanév végén. A tanári kar támogatja, hogy a diákság az egész évre megválassza őket.

Mindenkinek, a tanároknak, munkatársainknak és a diákságnak jó munkát kívánok. Remélem, hogy az egyetértés, az egy cél felé haladás lelkiülete hatja át közösségünket. A saját szolgálattal is ezt szeretném erősíteni.

Ezekkel a gondolatokkal Akadémiánk 478., az újraindítás óta 18. tanévet megnyitom.

Alan P. F. Sell

A református teológia gyökerei, fejlődése és jövője¹

Fordította: Rácsok Gabriella

A „református teológia” meglehetősen kényes fogalom. Vannak, akik azt gondolják, ők aztán valóban tudják, mit jelent – például a dorti öt pontban találják meg a lényegét –, és mindent, ami a „református” jelzõt kívánja használni, saját maguk választotta tanbeli kritériumok alapján vizsgálják meg. Mások – közöttük sok lutheránus – azt vallják, hogy a református család elnevezés egy kicsit megtévesztõ, mivel az Augsburgi hitvallás egyesítõ törekvése ellenére a reformátusoknak sokféle hitvallása van. Ez igaz: a református családon belül egyes helyeken valóban új hitvallások születtek és születnek. Ugyanakkor ezeknek a hitvallásoknak a megítélése is változó: a közömböségtõl, miszerint ezek a dokumentumok történelmi örökségek, az egészen õszinte és eleven ragaszkodásig: a Helvét, a Belga vagy a Westminsteri hitvallások, vagy a Heidelbergi és a Westminsteri káték esetében is. Az is tény, hogy amíg néhány nem református keresztyén – nevezetesen a baptisták és az anglikánok egy része – önmagukat a református teológia követõjeként értelmezi, addig vannak olyan teológusok, akik felekezeti hovatartozásuk szerint reformátusok ugyan, mégis egészen távol állnak Kálvin fiainak és lányainak szigorúbb értelemben vett felekezetétõl.

A „református” jelzõ, amit egyfajta keresztyén világközösségre használnak, szintén megtévesztõ sokak számára. Akár a tanokra gondolunk, a Szentíráshoz való viszonyulásra, az istentiszteleti formákra, az egyházrendre és -kormányzásra, a református család valójában nagyon sokféle formában létezik. Életet adott a helyettes elégtétel elmélet követõinek és a meggyõzõdéses abelardiánusoknak; a bibliai tévedhetetlenség híveinek és a legliberálisabb bibliakritikusoknak. Istentiszteleti formái egyik végletén zenekíséret nélküli zsoltárecélés folyik, másik végletén a Crystal Cathedral (Kristály katedrális) Disney stílusú dicsõítései. Egyes helyeken lekipásztorok és diakónusok, míg másutt lekipásztorok, presbiterek és diakónusok, megint máshol lekipásztorok, presbiterek, diakónusok és tanítók (doktorok) vannak, amelyhez a magyarul beszélõ körökben még a püspökök is csatlakoznak. Vannak egyházak, amelyek konzisztóriumai berendezkedésûek, mások kongregacionalista kormányzásúak, és vannak olyanok, amelyek a kettõ keverékei. Vannak független református egyházak, államegyházak, vagy regionális népegyházak (akár államegyházak vagy független egyházak).²

¹ Ez a tanulmány rövidített és átdolgozott változata Alan P. F. Sell: *Testimony and Tradition. Studies in Reformed and Dissenting Thought* (Aldershot: Ashgate, 2005) mûve 10. fejezetének. A tanulmány elõadás formájában elhangzott a Sárospataki Református Teológiai Akadémia Keresztyén Filozófiaintézetének konferenciáján 2008. március 12-én.

² A református sokszínûségérõl ld. még Alan P. F. Sell: „The Reformed family today: some theological reflections”, in Donald K. McKim, szerk.: *Major Themes in the Reformed Tradition*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, 433-441. Empirikus bizonyí-

Melyek azok a jelentősebb tényezők, amelyek a jelenlegi állapothoz vezettek? Elsőként szeretném megállapítani, hogy a református családon belül kezdetektől fogva mindig is létezett teológiai sokszínűség. Ez nem független attól a tényről, ami ennek a családnak egyik előnye: hogy nem valakiről kapta a nevét. Kezdetől fogva sok lekipásztor és teológus fogalmazta és fogalmazza meg a Szentírás alapján, hogyan érti az Evangéliumot és azokat a körülményeket, amelyek közé Isten helyezte őket. Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy a „kezdet” nem egy adott időpont a 16. században, hanem hozzátartozik az „előreformáció” is, amelyhez olyan nevek társulnak, mint Valdo és Husz – akikre az itáliai valdensesek és a cseh testvérek evangélikus egyháza tekintenek vissza. A Hegyi beszédnek és a keresztyén egyszerűség megélésének hangsúlyozása a továbbiakban keveredett Zwingli, Kálvin, Lasco, Knox, Bucer, Farel, Bullinger, Viret, Beza és Ursinus teológiai közreműködésével, akik mind egy kórusban énekeltek, de nem pontosan ugyanabban a szerepben vagy szólamban. Ezekhez még hozzá kell tennünk (csak a legjelentősebbeket említve) az angliai John Owent, az észak-amerikai Jonathan Edwardsot és a „modern teológia atyját”, a német Schleiermachert.

Ezek közül a teológusok közül sokan vettek részt hitvallások megfogalmazásában és megjelentetésében – csak a 16. században mintegy hatvan hitvallás jelent meg. A korai hitvallások jelentős egységet mutatnak, ami nem meglepő a református centrumok közötti átjárhatóság, illetve a latin mint konzultációs nyelv miatt, az idő előrehaladtával azonban jelentős konfesszionális eltérések jelentkeztek. A Westminsteri hitvallás szövetségteológia igenlése mögött a megfogalmazása idején uralkodó kontextuális megfontolások állnak, miközben a Savoyi deklaráció (1658) kongregacionalistái bár átvették a Westminsteri hitvallás nagy részét, jónak látták azt egy bekezdéssel megtoldani hangsúlyozva annak hiper-kálvinizmusával szemben, hogy az evangélium mindenkinek hirdettetik.³

A korszak politikai körülményei nemcsak a reformáció terjedésének irányára voltak hatással, hanem a kialakítandó egyházi formára is. Azáltal, hogy fejedelmek és királyok választották a lutheri vagy kálvini irányzatot, az európai kontinensen nehéz lett volna a reformátusoknak elkerülni, hogy egy államegyház tagjainak ne kereszteltessenek. Mindenesetre az anabaptistákkal szerzett tapasztalataik – akik közül néhányan eléggé nyughatatlanok voltak – és a még vadabb szektáriusokkal szerzett tapasztalataik lélektanilag elutasítóvá tették őket a független egyház elképzelésével szemben. Ezzel ellentétesen Angliában és Walesben a nem anglikán református keresztyéneknek nem volt más választásuk, mint hogy egy olyan intézmény ellenében dolgozzák ki alkotmányukat, amely a korai szeparatisták szemében semmi másról nem beszélt olyan tisztán, mint az Antikrisztusról, és amely kevésbé megfélemlített utódaik szemében egy megalkuvó egyháznak tűnt, ami egyik lábbal a Szentíráson, a másikkal egy sajátos nemzeti alkotmányon állt.

téket ld. még Jean-Jacques Bauswein and Lukas Vischer, szerk.: *The Reformed Family Worldwide*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

³ *The Savoy Declaration of Faith and Order*, szerk. A. G. Matthews, London, Independent Press, 1959, 20. fej.

A számos társadalmi hatás közül, mely a református tradíciót érte, rámutathatunk például a rabszolgatartással kapcsolatos 19. századi változó nézetekre, és később a nőkkel kapcsolatos 19. és 20. századi kérdésekre. A református egyházak mára már egyetemesen elutasították a rabszolga kereskedelmet, míg a nők egyházban betöltött helyével kapcsolatban még ma is számos református egyházban szükséges a folytonos bizonyoságtétel. Mindkét kérdésben a reformátusok – csakúgy, mint más keresztyének – arra jutottak, hogy az Evangéliumhoz kell felzárkózniuk, amely szerint mindenki egy a Krisztusban; teológiájukat pedig – különösen az egyházra és a szolgálatra vonatkozó tanaikat – felül kell vizsgálniuk.⁴

Az intellektuális környezet sok tényezője eredményezett teológiai finomítást. Itt például a felvilágosodás pozitív hasznára gondolok: többek között a deistáknak köszönhetjük azt a protestálást, mely az erkölcs érdekében tiltakozott egy olyan Istennel szemben, aki haragvó Atyaként addig nem tudott kegyelmes lenni, amíg meg nem ölte engedelmes Fiát. Ezzel szemben, ahogyan azt P. T. Forsyth megfogalmazta: „Az elégtétel nem megszerezte a kegyelmet, hanem a kegyelemből fakadt.”⁵

A modern bibliakutatás felemelkedése további jelentős tényező volt a teológia számára általában, nem kevésbé a református teológia számára, főként amiatt, hogy tradíciónk hivatalosan a Bibliát tekinti a hit és a rend elsődleges szabályának. Másrészt azonban ott vannak az ún. princetoni skolasztikusok – Charles Hodge és Archibald Alexander –, akik a Biblia tévedhetetlenségéről egy olyan doktrínát ismertettek, amely szerint a Biblia nemcsak tanbeli és erkölcsi kérdésekben tévedhetetlen, hanem a „tények megnevezésében is, akár tudományos, történelmi vagy földrajzi” tényekről legyen is szó.⁶ Ennek az elméletnek későbbi változatai – melyek ma is erőteljesek bizonyos körökben – nem egy belső szakadás alapját képezték. Másrészt a Szentírásnak ez az új megközelítése sok olyan református tudóst szült, akiknek a keresztyén hit központi tanai iránti elkötelezettségét egyáltalán nem gyengítették azok a meglátások, amelyeket a modern bibliakritikából vontak le.

Saját korunkhoz érve egyszerűen felsorolom, ahogy a természeti teológia kérdésében egyesek Barthot, mások Brunnert követték, egyes teológusok a folyamat/fejlődés gondolkodás elveit tették magukévá, mások a kontextuális teológia egyikét vagy másikat alakították ki – fekete, felszabadítás, feminista, Minjung –, létrejött és egyre növekszik egyfajta konzervatív evanglikál teológia, és sokan vannak, akik – egy pluralista világban – a vallások teológiáját

⁴ Őszintén rá kell mutatunk arra, hogy számos református egyház, ahol még nem szenteltek fel női lelkészeket, inkább kulturális, mintsem bibliai vagy teológiai megfontolásból indul ki. Ez természetesen nem enyhíti azoknak a nőknek a fájaldalmát, akik a szóban forgó egyházakban elhívást éreznek a szolgálatra. Vannak egyházak, amelyeknek évszázados lemaradásokat kell pótolniuk. Mindannyiunk kötelessége – nekünk, akiknek 1900 évünkbe telt, hogy nekigyürkőzzünk a nők lelkészé szentelésének –, hogy ne türelmetlenkedjünk barátainkkal, jóllehet folyamatosan bátorítanunk kell őket annak meglátására, amit mi egy kissé megkésve fogtunk fel.

⁵ P. T. Forsyth: *The Cruciality of the Cross*, (1909), London, Independent Press, 1951, 41.

⁶ C. Hodge: *Systematic Theology*, New York, Scribners, 1871, I, 163.

keresik. Ezek közül mindegyikből merítettek többek között református teológusok is, aminek eredményeképpen a református teológiai pozíciók átdolgozását – a finomtól az erőszakosig – javasolták. Ennyit – nagyon röviden – a református teológia eredetéről és fejlődéséről. Milyen jövő vár rá?

I.

Először is, ahogyan tovább haladunk, jól tesszük, ha emlékeztetjük magunkat arra, hogy a református teológia szándékát tekintve (katolikus) egyetemes, de mindig ki van téve annak a veszélynek, hogy nyitottá válik a szektasodás démonja előtt. Egy perccel ezelőtt a református teológiai pozíciók újrafogalmazásáról beszéltem. De melyek ezek a pozíciók? Bármelyekről is legyen szó, nem olyan pozíciók, amelyek kizárólagosan a reformátusok tulajdona, mivel a református teológia szándékát tekintve katolikus. A reformátorok nem azzal indultak útnak, hogy teljesen új tanokkal állnak elő, vagy új egyházat alakítanak. Céljuk sokkal inkább az volt, hogy megújítsák (megreformálják) az egy egyházat Isten Igéje szerint. Az egyház egysége Isten ajándéka az Ő népének.⁷ Azoknak a tulajdona, akik „Krisztusban” vannak, akik „Krisztusban maradnak”, akik szőlővesszők a szőlőtőkén, elhívás szerint szentek, Krisztus testének tagjai, a hit háznépének tagjai, a hívők papsága.⁸ A klasszikus református hitvallások erről a tényről tanúskodnak.

Azt mondani, hogy a reformátusok határozottan igent mondanak az egyház katolicitására, még nem jelenti azt, hogy nincsenek olyan tanbeli hangsúlyok, amelyeket a reformátusok ne akartak volna hagyományosan érvényesíteni.⁹ Azon felül, hogy bizonyosságot tesznek az általános reformációs jelmondatokról (egyedül kegyelemből, egyedül hit által, egyedül Krisztus), a reformátusok mindig is hangsúlyozták Isten kezdeményezését és a Szentlélek munkáját az üdvösségben, Isten szuverenitását és gondviselését, az egyház megkerülhetetlenségét és az egyház helyes rendjének szükségességét, Krisztus valóságos jelenlétét az úrvacsoránál, és a felmagasztalt Krisztus hármas tisztét: prófétai, papi és királyi. Ezeket a tanításokat nem azért mondták ki, mert úgy hitték, hogy valamilyen kizárólagos értelemben azok reformátusok lennének, hanem mert fontosnak tartották őket – míg másutt átsiklottak fölöttük – a Szentírásban adott katolikus igazság részeként.

A nagy egységesítő témák ellenére az a szomorú igazság, hogy a reformátusok szektás démont melengetnek keblükön. Történelmünk tele van a belső-családi megosztottság példáival. Nagyon kifutnánk most az időből, ha csak a 18. századi skót presbiterianizmuson belüli szakadásokat ismertetném, és szinte teljesen lehetetlen követni a dél-koreai presbiteriánusokat, akik –

⁷ Ld. még Alan P. F. Sell: „Reformed identity: a non-issue of catholic significance”, *Reformed Review*, megjelenés előtt; ua.: *A Reformed, Evangelical, Catholic Theology. The Contribution of the World Alliance of Reformed Churches, 1875-1982*, Grand Rapids Eerdmans, 1991, 3. feje.

⁸ 2Kor 5,19; Jn 15,5; Róm 1,7; 1Kor 12,27; Gal 6,10; Ef 2,19; 1Pét 2,5, 9.

⁹ Ld. továbbá pl. John H. Leith: *Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community*, Richmond, VA, John Knox Press, 1977; Donald K. McKim: „The ‘heart and center’ of the Reformed Faith”, *Reformed Review*, LI.évf. 3.sz., Spring 1988, 206-219.

amikor legutóbb érdeklődtem tőlük – körülbelül száz különböző felekezetben léteznek. Meggyőződésem, hogy kedvelt istentiszteleti formáinkat, egyház-kormányzásunkat, tanbeli meggyőződéseinket és etikai állásfoglalásainkat nem lehet olyan alapelvek szintjére emelni, amelyre hivatkozva kizárunk a közösségből bárkit, aki őszintén vallja Krisztus Úr voltát. Ha így bánánk velük, azzal törvényeskedő módon saját szokásainkat, szabályainkat és viselkedésünket Isten kegyelmének Evangéliuma fölé emelnénk, és megosztanánk azokat, akiket Isten egyszer egyé tett Krisztusban. Ezzel mintegy fejest ugranánk a szeptás csapdába.

Hadd zárjam ezt az első részt a katolicitás egy általam megkísérelt definíciójának idézésével:

A Fiú Krisztus bevezetett műve alapján, az Atya kegyelmesen és önként Lelke által egy népet hív el az Ő dicséretére és szolgálatára; lehetővé teszi azt (felhatalmazza őket arra), hogy Krisztus Úr voltát megvallják, és Önmagához vonzva, egymásnak adja őket egy olyan testvéri közösségben, melyben a faji, nemi és osztály határok leromboltattak; ezt a népet, melynek tagsága átfogja a mennyet és a földet, nevezzük a katolikus (egyetemes) egyháznak.¹⁰

II.

Második megállapításom az, hogy amint haladunk előre, emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy a református teológiának átfogó hatása van az elvek szintjén, de hézagai vannak a gyakorlatban. Arra teszek kísérletet, hogy illusztráljam ezt a megállapítást az istentisztelet, az etika és az apologetika terén.

Az Ige és a sákramentum liturgiájának gyakorlatában van a legteljesebb mértékben rögzítve a teológia Isten egész népe számára. Itt az Igét úgy hirdetik, hogy abból egyértelművé válik: az egész életre igényt tart; itt a bűnösök, akik az elhívás szerint szentek is, rácsodálkoznak Isten szent szeretetére, és a Szentlélek segítségével elhatározzák, hogy útjaikat megjobbítják, és lelkesen részt vesznek Isten missziójában. Itt a szentek dicséretet és hálaadást ajánlanak fel az Egyetlennek, aki előbb szerette őket. Az istentiszteletnek – mint a teológia *locus*-ának – ebből a rövid és nem teljes elvi meghatározásából máris láthatjuk – jól vagy rosszul – hogy az, ami ténylegesen történik az istentiszteleten, önmagában teológiai megállapítást szül.¹¹ Mire esik nagyobb hangsúly: a bűnre vagy a kegyelemre? A hirdetett Örömhír olyan elégtételről beszél-e, mely azért nyitott számunkra, mert először az isteni elvárásokkal találkozott, vagy arra késztet (talán szentimentálisan), hogy azt gondoljuk, a Keresztnek egyedül az emberiséggel van dolga – még velem is. Hogyan kerül

¹⁰ Alan P. F. Sell: „Reformed identity”.

¹¹ Ugyanez igaz az istentisztelet építészeti környezetére, ahol az egyik megoldásra váró feladat az, hogy olyan épületeket tervezzünk és építsünk, amelyek egyszerre beszélnek a „hatalmas és szent” Istenről és arról az Istenről, aki az övéi között lakozik. Nem mintha nem lehetne istentisztelet speciális épületek nélkül, de ha templomot építünk, az „beszélni” fog, és akkor az a kívánatos, hogy olyasmit mondjon, ami alátámasztja teológiánkat.

Krisztus elsősorban bemutatásra: tanítóként, mesterként, idősebb testvérként vagy megváltóként? Azt fogja-e megérteni a gyülekezet, hogy az elsődleges cél az, hogy a Szent jelenlétébe kerüljenek, vagy azt fogják gondolni, hogy mindez azért van, hogy jól érezzék magukat? A dicséretnek végső soron miről szólnak: Isten dicséretéről vagy önmagunk dicséretéről? A hetek múlásával azt érezzük-e, hogy táplálást kapunk a szent életre, felszereltséget a misszióra és felkészítést az élet – benne a halál – kérdéseivel való szembenézésre? Vagy a halál olyasvalami, amiről csak a temetési szertartások során teszünk említést – amikor az már túl késő az elhunyt számára? Folytathatnánk a sort, de elegendő hangzott el annak érzékeltetésére, hogy mint az Isten népének Ige általi összegyülekezése, az istentisztelet teológiai *locus*, és az istentisztelet tartalma, módja és levezetése együttesen teológiai megállapítást szül.¹²

Ami az etikai kérdéseket illeti: ezeket sok keresztyén gondolkodó nagy erővel, lendülettel kutatja. Nem vagyunk szűkében az etikai reflexiót kívánó témákban: élet és halál kérdései, géntechnika, globalizáció, a Föld bolygó védelme, egyház és állam stb. Időnként azonban úgy érzem, hogy egyes keresztyén etikuskok túlságosan gyorsan szaladnak bele a „kérdésekbe” és megfelekeznek arról, hogy olyan előzetes kérdésekkel is foglalkozzanak, amelyek a keresztyén etikai döntéshozatalnak és cselekvésnek az alapjairól és motivációjáról szólnak. Sajnálom, hogy bizonyos körökben szakadék keletkezett etika és rendszeres teológia között. Ha nem úgy értelmezzük magunkat, mint akik kegyelemből váltattunk meg, és Krisztusban élünk új életet, akkor nem lesz meg bennünk Isten felé a hála, ami a keresztyén élet mozgató ereje.

Amellett hogy Istent teljes szívvel, lélekkel és erővel szeressék, a keresztyének feladata az is, hogy teljes értelmükkel is szeressék Őt. A 19. században a reformátusok az első helyen voltak az apologetikában. Sok református teológus kereste annak a módját, hogy megállapodjon az agnoszticizmussal, materializmussal, naturalizmussal, evolúciós gondolkodással és az idealista filozófiával – mindezt a modern bibliakritikával, valamint a klasszikus teista érvek Hume-i és kanti lerombolásával a háttérben.¹³ Az elmúlt évtizedekben azonban annak feladata, hogy a hitről szólni tudjunk azoknak, akiknek intellektuális nehézségei vannak, nem kapta meg a megérdemelt figyelmet. Részben azért van ez, mert bizonytalanok vagyunk azzal kapcsolatban, hol is kezdjünk hozzá azokkal, akik köreinken kívül vannak, és akikben még elegendő érdeklődés mutatkozik arra, hogy megkérdezzék, mi okunk van a reménységre. Részben arról van szó, hogy teológiai óriásaink közül egyesek azt mondják: nem kell erőfeszítést tennünk ebbe az irányba – nem tehetünk, mert az értelemnek a kijelentés alá kell vetnie magát. A probléma középpontjában a kiindulási pontok kérdése áll. Ha alkalmazzuk ellenfeleink racionalista alapvetését, nem fogunk tudni mindent bemutatni, amit keresztyénként szeretnénk elmondani. Másrészt, ha hagyjuk magunkat bebörtönözni abba, amit a kijelentés körének neveznek, hogyan fogunk onnan kilépni, hogy egyáltalán találkozzunk a kérdezősködőkkel? A kapott kijelentés értelmes felkínálására van

¹² Ld. még Alan P. F. Sell: *Aspects of Christian Integrity*, 142kk.

¹³ Ld. Alan P. F. Sell: *Defending and Declaring the Faith. Some Scottish Examples 1860-1920*, Exeter, Paternoster Press and Colorado Springs, Helmers & Howard, 1987.

szükség, mely komolyan veszi intellektuális ellenfeink feltevéseit és érveit. Azt se felejtsük el soha, hogy a még egyházunkban lévők között sokaknak vannak olyan kérdései a hittel kapcsolatban, melyek zavarják őket, és amelyekről úgy érzik, hogy nem tudják – nem merik – megfogalmazni, vagy azért, mert feltételezik, hogy kérdéseik nem kapnának elegendő választ, vagy mert félnek attól, hogy lesújt rájuk az isteni büntetés állítólagos hitetlenségük miatt. Ha nem vesszük komolyan az egyháztagok őszinte intellektuális kérdéseit, kudarcot vallunk a *pásztorál teológiában*; ha nem vesszük komolyan a „kívülálló” – akár erőszakos vagy szelíd – bírálók őszinte intellektuális kérdéseit, kudarcot vallunk a misszióban. Ha nem vesszük komolyan a közös – akár episztemológiai vagy etikai – alapot, amelyen megállhatunk azokkal, akik nem osztoznak hitünkben, kudarcot vallunk az ökumenizmusban, melynek az a célja, hogy az egész lakott föld dicsóítsa Istent.

III.

Harmadik és egyben utolsó megállapításom: ahogyan haladunk előre, teljes mértékben számolnunk kell azzal, hogy a reformátusoknak olyan teológiai módszerük van, mely szervesen összefügg a Szentlélekről szóló tanításukkal és *kiegészített* ekkleziológiájukkal (*completed ecclesiology*), de amely több ponton is visszaéléseknek van kitéve. A pozitív tézis az, hogy a reformátusok jobb pillanataikban megértették, hogy Isten Igéjét, mely Isten népének szól, a Szentlélek érteti meg a Biblián keresztül, az egyház közösségében. Ebben az összefüggésben az „egyház” együttesen jelenti a helyi közösséget (gyülekezet) és annak a hitnek az örökségét, melynek részese.

Ez az alapelv legalább két oldalról is támadható. Először is, történelmünk során időnként éket vertünk a Szentlélek, a Biblia és az egyház közé olyan módon, hogy az egyik oldalon egy individualista spirituális nemzedéket, a másik oldalon pedig biblikus fundamentalistákat hívtunk életre – melyek közül egyik sem igazán törődik a közösséggel, mint ami Isten Igéjének testületi hallgatója és tanulmányozója. Másodszor, a gyakorlatban az egyháznak túlságosan gyakran csak egy bizonyos része feltételezte azt, hogy neki van joga, vagy tőle várják el, hogy értelmezze az Igét. Ezzel közeledünk ahhoz, hogy megmagyarázzam a „kiegészített ekkleziológia” fogalmát. Hiszem, hogy amikor az angol és walesi ortodox disszenterek és amerikai örököseik a politikai helyzet összefüggéseiben tanulmányozták a Bibliát, ezzel kiegészítették a református tradíció egyházrendjét azzal, hogy Isten egész népét beölelték az egyház mint test papi kormányzásába. Kálvin úgymond a presbitereket és a diakónusokat bízta meg feladatokkal; a kongregacionalisták és egyes baptista csoportok a kormányzást Isten egész népében gyökerezettették.¹⁴ Ide vezethető vissza az egyházi összejövetelek fontossága, ahol az Ige és a sákramentumok elhívott szolgájának vezetésével a szentek összegyűlnek, hogy elismerjék Krisztus Úr voltát az egyház egész élete és bizonyágtétele fölött, és egyetértést (nem csak többségi véleményt) keressenek Őbenne. Itt is vannak természete-

¹⁴ Ld. Alan P. F. Sell: *Saints: Visible, Orderly and Catholic. The Congregational Idea of the Church*, Geneva, World Alliance of Reformed Churches and Allison Park, PA, Pickwick Publications, 1986.

sen problémák. Előfordulhat, hogy a helyi gyülekezetek elszigetelődnek önrendelkezési jogukat az Evangélium fölé helyezve. De minden egyházi kormányzásnak megvan a maga buktatója – lehetnek tévtanító püspökök, makacs presbiterek és istentelen egyházi gyűlések. Ezek a kálvinista-puritán keresztények legjobb pillanataikban tudták, hogy ahhoz, hogy a katolikus (egyetemes) egyház tagja legyen valaki, be kell tagolódnia egy adott helyen a szentek közösségébe, akik Isten Igéje megszólításának engedelmességgel gyülekeznek egybe. Olyan kérdések merülnek fel itt, amelyek sürgős figyelmet kívánnak meg a református családon belül különösen, ha realiztikusan akarjuk kijelenteni, hogy a szolgálat és a misszió Isten egész népének feladata – azaz, Isten népéé mint egyházé,¹⁵ és nemcsak mint egyéneké, akik külön-külön ragyognak, mindegyik a maga talentumaival, a maga kis zugában. Meg vagyok győződve arról, hogy a teologizálás sokkal fontosabb annál, mintsem hogy a teológusokra hagyjuk, akiknek mindenkinél inkább szükségük van a szentek közösségének visszajelzésére és kontrolljára. Sőt, ha a reformáció részben tiltakozás volt egy olyan vallás ellen, amelyet a papok művelnek az emberek helyett, ehhez képest szegényes változás az, ha saját köreinkben a teologizálás kizárólag a presbiterek vagy a „szószék autokrata fejedelmeinek” a joga.

IV.

Ebben a tanulmányban röviden arra igyekeztem felhívni a figyelmet, hogy a református teológia hogyan jutott el oda, ahol ma tart. Beszéltem katolikus szándékáról és boldogtalan szektás megosztottságainkról. Utaltam a teológiának az istentisztelettel, etikával és apologetikával való kapcsolatára, és érveltem amellest, hogy a teológia az egész egyház feladata, nemcsak a professzionális teológusoké. Ami teologizálásunk módját illeti: jóllehet a legnagyobb intellektuális erőbedobással kell előrehaladnunk, nem szabad elfelejtenünk, hogy elsődleges elhívásunk nem az, hogy vitákat nyerjünk meg, hanem hogy úgy ragyogjon rajtunk keresztül a világosság, hogy cselekedeteinket látva mások Isten dicséretére érezzék késztetést.

¹⁵ Az Egyházak Világtanácsa dokumentuma, a *Baptism, Eucharist and Ministry (Kereszttség, eukarisztia, szolgálat)*, Genf, EVT, 1982) Isten egész népe szolgálatának fontosságát hangsúlyozza. Ezzel szemben viszonylag kevés egyház gondoskodik arról alkotmányos szinten, hogy minden tag *együttes* és valós részvétele valósuljon meg. Vannak olyan helyi gyülekezetek, amelyek történelmileg olyan tradícióhoz tartoznak, ahol él ez az elvárás, de olyan magas a taglétszámuk, hogy gyakorlatilag lehetetlen megvalósítani ilyen egyházi gyűlést. Máshol pedig, ahol az elmaradozás mértékét már nem lehet növelni, az egyházi gyűlések látszólag halálra vannak ítélve.

Rácsok Gabriella

ISTEN CSENDJE INGMAR BERGMAN *ÚRVACSORA* CÍMŰ FILMJÉBEN

- film és teológia párbeszéde -

Bevezetés

Ez a dolgozat arra tesz kísérletet, hogy teológiai párbeszédet folytasson Bergman filmtrilógiájának középső filmjével, az *Úrvacsorával*. Mielőtt egy filmmel teológiai dialógust kezdenénk, először magát a filmet kell vizsgálnunk: saját műfaji sajátosságait és kifejezőeszközeit, az alapvető rendezői szándékot és mozgóképi megoldásokat figyelembe véve. Ha engedjük, hogy a (mozgó) képek sugalljanak jelentést és irányt, még nem jelenti azt, hogy a teológia másodlagos, vagy a második helyre szorul ebben a dialógusban. Az esztétikai élményt nem megelőzi a teológiai fejtegetés, megvilágítás, hanem kiegészíti azt. A teológiai reflexió ugyanakkor szükségszerű, mivel Bergman kifejezetten teológiai témákat, kérdéseket formál filmmé az *Úrvacsorában*. (Mindeközben nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy pusztán egy szempont szerinti megközelítése a filmeknek az egyoldalúság veszélyével fenyeget.) Tisztességtelen reflexióval van dolgunk, ha a filmet arra használjuk fel, hogy valamilyen teológiai igazságot illusztráljunk vele¹ (ld. Gibson² „kreatív reflexióit”). Ez többek között odavezethet, hogy „egyházi szolgátságba” (*ecclesial servitude*) hajtjuk a filmet.³

Nem tekinthető dialógusnak az, ha csak arra összpontosítunk, hogy miben egyezik a film teológiai látásunkkal, vagy miben különbözik attól, hiszen ebben az esetben éppen azt nem fogjuk meglátni, hogy miről szól maga a film. Ezért is fontos először megértenünk, hogyan látja/láttatja a film a valóságot, és ezt a látásmódot nem szabad elvetnünk anélkül, hogy ne próbálnánk megérteni.⁴

A filmtrilógia a bergmani életműnek csak töredéke, a filmtrilógiát mégsem az összes művel összefüggésben, hanem önmagában, önálló egységként vizsgáljuk. Az *Úrvacsora* elemzésénél megkerülhetetlen a másik két filmre való utalás az ismétlődő fogalmak, motívumok és témák miatt.

Film és teológia dialógusa többféle formában történhet. Ez a dolgozat a film szereplőinek vallásos megtapasztalásai mögötti teológiai kérdéseket kívánja – többnyire pontszerűen – beazonosítani, illetve a film témájából

¹ Robert K. Johnston: *Reel Spirituality – Theology and Film in Dialogue*, Baker Book House Company, 2000, 49-53.

² Arthur Gibson: *The Silence of God – A creative response to the films of Ingmar Bergman*. New York, Harper & Row Publishers, 1969.

³ Richard A. Blake, S.J.: *Screening America: Reflections on Five Classic Films*, New York, Paulist Press, 1991, 289. idézi Robert Jewett: *Saint Paul at the Movies: The Apostle's Dialogue with American Culture*, Westminster John Knox Press, 1993, 8. Számos gyülekezeti vagy keresztyén ifjúsági filmklub esik ebbe a hibába, és szinte erőszakot követ el a filmekben.

⁴ John Lyden: *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals*, NYU Press, 2003, 19.

adódóan lehetséges továbblépési lehetőségeket igyekszik felmutatni. Ez a megközelítési mód egyben a dolgozat felépítését is meghatározza. A film elemzésével párhuzamosan két tipikus megközelítés is bemutatásra kerül: a filmes megjelenítő eszközöket figyelmen kívül hagyó, „kisajátító”, „keresztyéniesítő” (Gibson és időnként Ketcham⁵), valamint a filmes megjelenítő eszközöket figyelembe vevő, többnyire egzisztencialista értelmezés (Ketcham). A dolgozat zárása megnevesíti a további lehetséges találkozási pontokat, illetve kísérletet tesz a filmben megfogalmazott kérdések teológiai szempontú kiegészítésére.

I. Ingmar Bergman: Filmtrilógia

1. A filmtrilógia alkotója

Ingmar Bergman (1918-2008) svéd filmrendező így ír önéletrajzában, a *Laterna Magica*-ban:

Egész tudatos életemben küszködtem Istenhez fűződő fájdalmas és örömtelen viszonyommal. Hit és hitetlenség, bűn, büntetés, kegyelem és kárhozat számomra megkerülhetetlen realitások voltak. Imáim búzlóttek a szorongástól, az esedezéstől, az átkozódástól, a haláltól, a bizakodástól, a csömörtől és a kétségbeeséstől: Isten szólt, Isten hallgatott, ne taszíts el Színed elől.⁶

A bergmani életművet végigkísérte ennek a „fájdalmas és örömtelen viszonyoknak” a mozgóképi kifejezése. Vallásos témájú filmjei⁷ tekinthetők lelki útkeresése részeinek: a modern ember lelki vívódását ábrázolják, aki elveszítette a transzcendens bizonyosságát, akit izoláció és értelmetlenség fenyeget.⁸ A *hetedik pecsét* (1956) fő témája: Isten csendje, Isten hallgatása, Isten hiányának megtapasztalása.

Bergman lelki személelmódját nem lehet elválasztani attól a művészi, irodalmi és színházi hagyománytól, mely elsősorban Ibsen és Strindberg⁹ nevéhez köthető. Ennek az örökségnek a részeként az introspekció, a kimondott szó elégtelen volta, vagy a szenvedés ismétlődő filmes témák Bergmannál. Legalább ilyen meghatározó volt számára az az evangélikus egyházi légkör és

⁵ Charles B. Ketcham: *The Influence of Existentialism on Ingmar Bergman – An Analysis of the theological Ideas Shaping a Filmmaker’s Art*, Studies in Art and Religious Interpretation. Vol. 5, Lewinston / Queenston, The Edwin Meller Press, 1986.

⁶ Ingmar Bergman: *Laterna Magica*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1988, 203.

⁷ Szokás a bergmani életművet „vallásos” és „szekuláris” korszakokra osztani. Szűkített értelemben kifejezetten vallásos megtapasztalást (Isten létezésének kérdését) A *hetedik pecsét*, a *Szűzforrás* és az *Úrvacsora* jelenít meg. Tágabb értelemben vallásos témájúnak tekinthetjük azokat a filmjeit, amelyek a lelki útkeresés kifejeződései, az élet értelmének kereséséről, szenvedésről, az ember magára maradottságáról szólnak. Michael Bird: “Ingmar Bergman” in: *Religion in Film*, John R. May and Michael Bird (szerk.), Knoxville, The University of Tennessee Press, 1982, 144.

⁸ Ketcham i.m. 113.

⁹ Lásd erről bővebben Brother DePaul, C.F.X: „Bergman and Strindberg – Two Philosophies of Suffering” *College English*, Vol.16, No.8 (May, 1965): 620-622,627-630.

teológiai hagyomány, amelyben felnőtt:¹⁰ az ember helyzete Isten előtt (az ember romlottsága, képtelensége a jó cselekvésére, erős bűntudat stb.), az emberi kapcsolatok természete egy egyre áthidalhatatlanabb szakadékkal ember és Isten, ember és ember viszonyában.¹¹

A szorongásnak, elhagyatottságnak, kétségnek, szenvedésnek, az emberlét szabadságának vagy korlátainak, Isten csendjének bergmani megfogalmazásait az elemzők gyakran igyekeznek szoros kapcsolatba állítani Kierkegaard, Heidegger vagy Sartre filozófiájával. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Bergmant egzisztencialista gondolkodónak, Kierkegaard, Heidegger vagy Sartre tanítványának tekinthetjük.¹² A három filozófus közül Bergman egyedül Sartre-ral állítja önmagát párhuzamba:

Mikor a vallás teljesen eltűnt az életemből, egy csapásra könnyebb lett élni. Sartre beszél egyik esszéjében arról, hogy mennyire gátolta, mennyire kínozza mind emberi, mind művészi mivoltában az a tudat, hogy nem elég jó, amit csinál. Lassanként, hosszadalmas intellektuális folyamat eredményeképpen ráébredt, hogy aggodalmi, miszerint nem alkot semmi értékeset, abból a vallásos elképzelésből származó atavizmusnak felelnek meg, amely szerint létezik valami, amit a Legfőbb Jónak lehetne nevezni, hogy létezik valami, ami tökéletes. Felfedezvén magában e titkos atavizmus maradványait, kiirtotta őket, és ezáltal megszűntek azok a gátlásai is, amelyek akadályozták a művészi alkotásban. Mikor a rám nehezedő vallásos felépítmény összeomlott, szertefoszlottak írói gátlásaim is. Főképp attól a félelemtől szabadultam meg, hogy nem vagyok elég korszerű, nem vagyok elég modern. Az *Úrvacsora* során estem át ezen a nagy átalakuláson. Azóta, ami ezt a kérdést illeti, minden csendes, minden nyugodt bennem.¹³

2. Az alkotó és elemzői

Bergman elemzői előszeretettel hivatkoznak a rendező nagylelkűségére, melyel műveinek értelmezésében nagy szabadságot biztosít:

Úgy hiszem, elemzőimnek és kritikusaimnak minden joga megvan ahhoz, hogy tetszésük szerint értelmezzék filmjeimet. Megtagadom azt, hogy mások számára értelmezzem a filmjeimet, és nem mondhatom

¹⁰ „Az anyatejjel szívtam magamba a keresztyénséget, konzervatív keresztyén családból származom. Ilyen körülmények között természetes, hogy bizonyos archetipusok – azt hiszem, így mondják – megmaradnak a tudatom mélyén...” (idézi Györffy Miklós: *Bergman – szemtől szemben*, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1976, 138.)

¹¹ Bird i.m. 142-143; Györffy i.m. 24; William Barrett: *Irrational Man – A Study in Existential Philosophy*, Garden City, New York, Doubleday Anchor Books, 1962, 28-29.

¹² Bergman filozófiai irányzatokkal való azonosításának kritikáját ld. Birgitta Steene: „About Bergman: Some Critical Responses to His Films” *Cinema Journal*, Vol. 13, No. 2 (Spring, 1974): 1-10.

¹³ Stig Björkman, et al.: „Interview with Ingmar Bergman” *Movie*, 1968: 3., magyarul Györffy i.m. 138.

meg a kritikusoknak, hogy mit gondoljanak. [...] Egy film azért készül el, hogy reakciót váltson ki.¹⁴

Viszonzásként azonban sok kritikus már kevésbé nagylelkű Bergman munkáival, akinek filmjeit gyakran szigorúan kategorizálják. Keresztyének, agnosztikusok, ateisták és egzisztencialisták egyaránt szeretik Bergmant saját oldalukra állítani. Filmjeit erőszakosan keresztyéniesítették,¹⁵ vagy éppen mindenféle transzcendens dimenziót megtagadtak tőlük,¹⁶ állatorvosi lóként alkalmazták különféle pszichés tünetek illusztrálására,¹⁷ vagy egzisztencialista (teista és ateista) irányszatok szócsovévé tették.¹⁸ Bergman vallásos témájú filmjeiben valóban szerepelnek keresztyén szimbólumok és események, bibliai és liturgikus szövegek. Az is igaz, hogy Bergman olyan életérzéseket ábrázol, amelyek általában az egzisztencialista gondolkodással rokonak, ugyanakkor fontos felismerni, hogy ezeket nem apologetikus célzattal, nem dogmatikus vagy filozófiai érvelésre használja. Az általa használt vallásos szimbólumok részei annak a „mítosznak”, „hagyománynak” vagy „rendszernek”, mely olyan leíró metaforákat biztosít számára, amelyek szükségesek ahhoz, hogy az emberi megtapasztalás természetét kommunikálhassa.¹⁹ A kifejezetten egzisztencialista életérzés kifejeződése pedig Bergman saját belső vívódásainak személyes megvallásaként is felfoghatók:

Azelőtt Malmöben éltem, és gyakorlatilag egész nap a színházban voltam. És akkor, egyszer csak száznyolcvan fokos fordulat: beköltözöm saját villámba Djursholmban [Stockholm előkelő villanegyede], és olyan polgári életet kezdek élni, amely pontosan megfelel a biztonságos egzisztenciáról alkotott fogalmamnak... Anyagi javakat gyűjtök magam köré, és ideológiát építek rájuk. Aztán egyre csak ráébredek, hogy ez nem fog menni, hogy ez az élet csak a lényem egészen szűk kis szektorának felel meg, és hogy a legjobb úton vagyok hátrafelé, abba a polgári világba, amelyben felnőttem, azt próbálom újra fölépíteni magam körül. Ráébredtem tévedéseimre, és az ebből származó mély csalódás következtében összeomlott az egész ideológia, amelyet fölépítettem magamnak. És akkor, egyszer csak ott álltam egy hatalmas felépítménnyel, és nem volt hozzá ideológia, amely megtartsa. Természetes, hogy ilyen helyzetben elfogja az embert a szorongás.²⁰

¹⁴ Bergman: „Why I Make Movies” *Horizon* 3, no. 1 (September 1960).

¹⁵ Például Gibson i.m.

¹⁶ Például Irving Singer: *Ingmar Bergman, Cinematic Philosopher – Reflections on His Creativity*, Cambridge, The MIT Press, 2007.

¹⁷ Például Daniel Dervin: *Ingmar Bergman's Films: „The Spider-God and the Primal Scene” American Imago – A Psychological Journal for Culture, Science and the Arts*, Vol. 40. No. 3 (Fall, 1983): 207-232.

¹⁸ A lehetséges egzisztencialista megközelítéseket és azok képviselőit ld. Ketcham: i.m. 178-186.

¹⁹ Ketcham i.m. 115.

²⁰ Bergmant idézi Györfly i.m. 123. *A hetedik pecsét* készítésekor egyértelműen elismeri, hogy halálfélelmét próbálta feldolgozni.

Bergman nem teologizál, nem filozófál vagy pszichologizál a filmjeiben, jóllehet teológiai, filozófiai és pszichológiai fogalmakat alakít filmmé.²¹ Filmjeiben az emberi megtapasztalás természetét és a modern ember lelki küzdelmét ábrázolja, de ezt nem teológusként, filozófusként vagy pszichológusként, hanem művészként teszi. Nem didaktikus akar lenni a mozgóképi eszközökkel, hanem tükröt tart elénk, melyben megláthatjuk magunkat. Célja nem az ítéletalkotás, hanem a kommunikáció, a párbeszéd kezdeményezés.

3. A filmtrilógia műfaji sajátosságai

3.1. Kamaradarabok

Bergman az Isten csendje témát három fázisban, szűkítéssel ábrázolja. „*Tükör által homályosan* – megszerzett bizonyosság; *Úrvacsora* – megértett bizonyosság; *A csend* – Isten csendje – negatív lenyomat.”²² A szűkítés itt metafizikai értelmű. Ha a metafizika klasszikus jelentését vesszük, a szűkítés érthetjük a következőképpen: az élet alapvető alkotóelemeinek megtalálása azáltal, hogy minden lényegtelenről megszabadulunk. Ilyen értelemben válik a filmtrilógia tükörré, melyben a néző megláthatja magát: azt, ami a leglényesebb és legigazabb vele kapcsolatban, és hogy milyen értelmet talál életének ezzel az igazsággal szembeesülve? Bergman egyfajta lényegbevágó portrét akar elénk tárni, képet arról, hogy milyenek vagyunk védekező illúzióink, álarcaink és hazugságaink nélkül. Az ilyen értelemben vett lényegre szűkítés a színről-színre látás Bergmannál.²³

Erre a szűkítésre segít rá Bergman a „műfajválasztással” is. A filmtrilógiát az azt követő *Personával* együtt „kamaradaraboknak”²⁴ nevezte. Mindegyik filmre jellemző a szűk időkeret, kevés cselekmény, kevés szereplő és nagy idői ugrások hiánya. Ez adja a keretet a modern ember bensőséges folyamatainak és lelki kríziseinek (magány, sebezhetőség, szeretni képtelenség, hitvesztés) bemutatásához. A zárt szituációs drámák jellegzetességeit hordozzák a filmek: a szereplők jól körülhatárolt térben és időben mozognak (egy sziget és huszonnégy óra a *Tükör által homályosanban*, három-négy óra az *Úrvacsorában*). *A csend* annyiban kivétel ez alól, hogy elvont térben és időben játszódik, bár bizonyos drámai jelenetek ott is kifejezetten klausztrofobikusan zárt térben zajlanak (szállodai szoba, vonatfülke).²⁵

²¹ Gelencsér Gábor: „Bergsona” in *Más világok – Filmelmzések*, Palatinus, 2005, 51.

²² Ingmar Bergman: *Filmtrilógia*, ford. Kuczka Péter, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1998. Eredetileg a *Szűzforrás*, a *Tükör által homályosan* és az *Úrvacsora* alkottak volna trilógiát. Amit mi trilógiaként ismerünk, inkább egy hirtelen, a média számára kitalált ötletnek tűnt, amelyre Bergman később eléggé szkeptikusan tekintett. Olivier Assayas-Stig Björkman: *Gespräche mit Ingmar Bergman*, Ford. Silvia Berutti-Ronelt, Alexander Verlag Berlin, 2002, 79.

²³ Jesse Kalin: *The Films of Ingmar Bergman*, Cambridge University Press, 2003, 1.

²⁴ Björkman et al. i.m. 168. Ezt a „műfajválasztást” a strindbergi kamaradarabok (*kammarspel*) ihlették. Györffy i.m. 124; DePaul i.m. 628.

²⁵ Kovács András Bálint: *A modern film irányzatai – Az európai művészfilm 1950-1980*, Palatinus, 2005, 87,137.

3.2. Expresszív minimalizmus

A filmtrilógiára esztétikai értelemben is jellemző a szűkítés. Bergman vad, eklektikus stílusa²⁶ a trilógiával kezd egyre visszafogottabbá válni. Ez az új stílus részben új operatőrének, Sven Nykvistnek köszönhető: a mesterséges, élénk fényeket, erős kontrasztokat felváltják a természetes, tompa fények, a kamera egyre közelebb kerül az archoz és egyre érzékenyebben veszi annak mozdulatait és kifejezéseit (nagyközelik).²⁷ A képernyőt betöltő arcok ellensúlyozzák a szereplők számának csökkenését, és egyre inkább felváltják a dagályos párbeszédet. A *Tükör által homályosan* kezdődő korszak filmjei az ún. expresszív minimalizmus jegyeit hordozzák magukon. Két főmotívumra támaszkodnak: a szereplők arckifejezéseire és a tájképekre.

A felvevőgép áthatolva a szereplők védekező álarcán bensőjük legmélyét mutatja meg. Az üres háttérben elhelyezett arc-nagyközeli is ennek a leplezésnek a szükségességét hangsúlyozza: fel kell fednünk az igazságot, azt, hogy kik is vagyunk. Az igazság úgy található meg, ha eltávolítjuk azt, ami elfedi. Minden szükségtelent lefejtünk, így kerül az ember legbensőbb természete mások számára is láthatóan felszínre. Bergmannál ez kijelentés jelleggel bír, ez a „színről-színre” látás. A megtévesztés álarcai lehullnak, és ott állunk mezítelenül egy megalkuvást nem ismerő tükör előtt. Többé már nem lehetséges a tettetés, a színjáték, a hazugság. Bergman gyakran helyezi a szereplőket tükör elé, amelyben keresik vagy elrejtik igazi arcukat, vagy a tükörben találkozik tekintetük a másik fürkésző tekintetével, aki a külső mögött rejlőt keresi.²⁸

A bergmani karakterek magukra hagyottak, a többiek elfordultak tőlük, erre válaszként pedig ők maguk is elfordulnak másoktól. Az emberi kapcsolatokat a fordulás iránya és mértéke határozza meg. A bergmani karaktereket ez a folytonos oda- és elfordulás jellemzi, mint akik számára nincs kiút az egymásra utaltságból. A bergmani nagyközelik gyakran mutatnak két arcot szorosan egymás mellett, időnként egymást részben fedve vagy takarva, és általában más irányba nézve. Az arcoknak ez az állandó oda- és elfordulása alkotja annak az erkölcsi váznak a gerincét, amelyet a bergmani szűkítés akar megmutatni.²⁹ Nemcsak arc-, hanem kéz-nagyközeliket is gyakran látunk a Bergman filmekben. Amikor a másikkal való kapcsolatteremtés, a másik elérésének, átölelésének vágyát fejezik ki, mindig lassú a mozdulat, amelyet az elutasítástól való félelem súlya húz le. Látunk kezeket, amelyek tárgyak után nyúlnak, azokkal vannak elfoglalva, mintegy vigaszt, megnyugvást keresve, vagy menekülést a másikkal való szembesüléstől. Látunk feszülten elhúzódó kezeket: annak a fájdalmas felismerésnek a kifejeződése, hogy az illető képtelen vagy nem akar a másik közeledésére reagálni. Látunk szegyénteljes, az elutasítottság megaláztatását átélő kézhúzókat. Látunk betegségtől se-

²⁶ Ez jellemzi *A hetedik pecsét* vagy a *Szűzforrás* filmeket.

²⁷ Birgitta Steene: „Images and Words in Ingmar Bergman's Films”, *Cinema Journal*, Vol.10, No.1 (Autumn, 1970): 24-25.

²⁸ Kalin i.m. 2-10.

²⁹ Kalin i.m. 12.

bes kezeket: amikor az illető személyisége visszataszító a másik számára.³⁰ Bergmannál lehetséges az odafordulás vagy kéznyújtás a másik felé, de nehéz, és nélkülözi az állandóság bizonyosságát. A másikhoz való közeledés és a másik átölelése sebezhetővé teszi az embert: elfordulhatnak tőle, elutasíthatják.³¹

Az arc- és kéz-nagyközelik mellett a táj ábrázolása szintén fontos Bergmannál, már az első képkockával kezdődően. A helyszín fizikai jellegzetességei a szereplők benső világának ábrázolásai.³² Ezek maradványok a rendező korábbi filmjeinek stílusvilágából³³, melyben a táj szimbolikus jelentőséggel bír: kietlen sziget, kopár sziklák, üres tópart, hajóroncs, kopár fák, befagyott tó, lenyugvó Nap – mindegyik magában hordozza vagy láthatóvá teszi a szereplők között kibontakozó drámát. Ami a természetben zajlik, arról árulkodik, mi történik az emberi lélek mélyén. A nagyközelik és a táj szimbolikus használata együttes alkotóelemei az ún. expresszív minimalizmusnak.³⁴

II. A film – *Úrvacsora* (1963)

1. Cselekmény³⁵

A film egy evangélikus lekipásztor vasárnapjából mutat be néhány órát. Tomas egy kis falusi gyülekezetben tart istentiszteletet. Láthatóan egy erősen fogyatkozó, haldokló gyülekezetéről van szó. Csak kilencen vannak jelen az istentiszteleten, akik közül öten vesznek úrvacsorát: Algot, a szomszédos gyülekezet harangozója; egy idős asszony; Jonas a halász és felesége Karin; valamint Marta a tanítónő. Az istentisztelet alatt az orgonista unottan ásítozik és képes újságot lapozgat. Tomast influenza gyötri. Az istentisztelet után Jonas és Karin betér hozzá. Karin férje aggasztó állapotáról beszél: az atombombától és a kiniaktól való szorongó félelméről. Tomas megígérteti Jonasszal, hogy visszajön hozzá lelkigondozói beszélgetésre, miután feleségét hazavitte. Ezt követően megjelenik Marta, és megkérdezi Tomastól, hogy elolvasta-e a levelét. Meleg kávét hozott Tomasnak, de Tomas nem fogadja el. Marta távozása után Tomas elolvassa a – többnyire kettejük kapcsolatáról szóló – levelet. Jonas visszaérkezik. Tomas a „lelkigondozói” beszélgetésben Istennel való, saját nehézségekkel teli kapcsolatáról beszél. Jonas távozása után ismét Marta érkezik vissza, majd nem sokkal ezután az idős asszony hoz hírt arról, hogy Jonas főbe lőtte magát. Tomas Martával együtt kisiet a színhelyre, ahonnan Marta iskolájába folytatják útjukat. Beszélgetésük veszekedésbe fullad. Tomas egyedül készül távozni, majd meggondolja magát, és megkéri Martát, hogy kísérje el a délutáni istentiszteletre. Útban a szomszéd faluba, megállnak Jonas otthonánál, hogy Tomas közölje a feleséggel a tragédiát. Az istentisztelet előtt Algot már várja Tomast, Krisztus szenvedéseiről akar vele beszélni.

³⁰ William Alexander: „Devils in the Cathedral: Bergman's Trilogy”, *Cinema Journal*, Vol.13, No.2 (Spring, 1974): 27.

³¹ Kalin i.m. 12.

³² Kalin i.m. 2.

³³ Steene: „Images and Words”, 25k.

³⁴ Kovács i.m. 182-187.

³⁵ Jóllehet nem beszélhetünk klasszikus értelemben cselekményről a kamaradarabok esetében (nem a cselekmény, hanem a téma hangsúlyos), az epizód rövid ismertetése a jobban értést és követhetőséget szolgálja.

Eközben az orgonista is megérkezik és megpróbálja rábeszélni Martát, hogy hagyja el Tomast. Négyükön kívül más nem jön el, ennek ellenére Tomas úgy dönt, hogy megtartja az istentiszteletet.

2. Sötétség

Zord téli hangulat hatja át a filmet. A hideg és üres falusi templom, ahogyan Tomas fájdalmas, szenvedő arca is képi tagadása a sákramentumi eseménynek – ahogyan azt Tomas az imádságban megfogalmazza, „Áldunk téged, mindenható Istenünk, hogy örömet és békességet ajándékoztál nekünk Krisztus Urunk testének és vérének közösségében.”³⁶ A néző nem lát mást, mint kiüresedett, halott rutint.³⁷ Tomas gépiesen mondja a liturgiát, amely tökéletes szimmetriában van a rideg templomépülettel és az árnyék nélküli fényvel.³⁸ A film zárójelenetéig ez a szürke és árnyék nélküli fény uralja a filmkockákat.

Amikor Tomas belekezd az Úri imába: „...legyen meg a te akaratod úgy a földön, mint a mennyben is...”, a felvevőgép külső képeket mutat: mindegyik szürke, rideg, ködös – mintha a földi valóságot, az emberi szív állapotát ábrázolná. A templomot is látjuk kívülről: mint romot a kopár fák között. A keményre fagyott talaj és a félig befagyott tó az elidegenedés és elhagyatottság érzését keltik.³⁹ Ugyanazt a léghőmérsékletet teremti meg a *Tükör által homályosan* kezdő képsora: a kietlen szigetet körülvevő szürke víz szinte egybemosódik a szürke égbolttal, nem lehet pontosan megállapítani, hogy éppen felkel vagy lemegy a Nap. A csend „vakító hőt” de melegséget nem sugárzó Nap nagyközeli napfogyatkozás előtti pillanatokat sejtet (és csak később tudjuk meg, hogy napfelkeltét láttunk).⁴⁰ Az orgonista Blom szavaival megfogalmazva: „a halál és a pusztulás dúl”. A szürke égbolt Isten hiányára, Isten csendjére utal.⁴¹ Mintha a heideggeri gondolat mozgóképi megjelenítése tárulna elénk: Isten elfordult a világtól, mint amikor a Nap lenyugszik a horizont mögött, és csak a sötétség marad.⁴² A hó és a jég a fagyos emberi lelket és élethelyzeteket

³⁶ Az idézetek a filmes feldolgozásból valók: *Úrvacsora (Nattvardsgästerna)*, rendezte.: Ingmar Bergman, szereplők: Ingrid Thulin, Gunnar Björnstrand, Gunnel Lindblom, Max Von Sydow, Allan Edwall. 1963. DVD. Svenk Industri, 1963. Cinetel, 2003. Nyomtatásban (eredeti szöveggöyvi változat): Ingmar Bergman, *Filmtrilógia*, ford. Kuczka Péter.

³⁷ Vilgot Sjöman: „From *L 136: A Diary of Ingmar Bergman's Winter Light*”, ford. Kaaren Grimstad, *Cinema Journal*, Vol.13, No.2 (Spring, 1974): 35. Vilgot Sjöman (1924-2006) Bergman mellett volt asszisztens az *Úrvacsora* forgatása alatt. A film készítésének fázisairól naplót vezetett.

³⁸ Hubert I. Cohen: *Ingmar Bergman: The Art of Confession*, New York, Twayne Publishers, 1993, 183.

³⁹ Birgitta Steene: „Archetypal Patterns in Four Ingmar Bergman Plays”, *Scandinavian Studies*, 37/1 (Feb. 1965): 72.

⁴⁰ Györffy i.m. 157kk; Carol Brightman: „The Word, The Image, And *The Silence*”, *Film Quarterly*, Vol.17, No.4 (Summer, 1964): 11.

⁴¹ Gelencsér i.m. 74.

⁴² Helyzetünk „se nem ateizmus, se nem teizmus, hanem egy olyan világ, amelyből Isten hiányzik. A világ éjszakája van most ... Isten visszavonult, és a Nap lenyugszik a horizonton. Mindeközben a gondolkodó csak úgy válthatja meg az időt, ha azt ke-

ábrázolja. A film címe több nyelven is: *Téli fény*. Eredeti címe: *Nattvardsgästerna (Úrvacsorázók)*. A központi témát már Tomas imádsága is sejteti: közösség (*communio*) Krisztussal és egymással, vagy éppen mindenféle közösség hiánya.⁴³

A filmben több szimbólum is az idő múlását, a halál közelségét jelzi: a hangosan ketyegő falióra a sekrestyében, halálfejek és a halál lovasai a templomfalán és az iskolaudvaron, hatalmas koporsó alakú vagonok, temetőkert,⁴⁴ mintha a szereplők „a halál árnyékának völgyében” járnának, vagy ahogyan Marta fogalmaz: „vasárnap a siralom völgyének mélyén”, de Isten vigasztaló jelenléte nélkül.

3. A film felépítése

3.1. Három mozzanat

Bergman a következőképpen kapcsolja az *Úrvacsorát* a trilógia első darabjához:

Kiegészíti a *Tükör által homályosant*. Arra ad választ. Amikor a *Tükör által homályosant* írtam, azt hittem, hogy valódi bizonyítékot találok Isten létezésére: Isten szeretet. Mindenféle szeretet Isten, még a szeretet torz formái is – és ez az istenbizonyíték nagy biztonságérzetet jelentett számomra. ... Engedtem, hogy az egész filmben ez az istenbizonyíték bontakozzon ki, ez adta az utolsó mozzanat zárótételét. Aztán kezdtem elveszíteni bizalmamat ebben az elképzelésben, már a film forgatása közben. ... Éppen ezért megdöntöttem ezt a tételt ebben az új filmben. Leszámolás ez a film. Leszámolok istennel a „papával”, az önámítás istenével, a biztonság-istennel.⁴⁵

Bergman három részre osztotta a filmet: 1) megsemmisítés – az „Isten szeretet” tétel szétzúzása; 2) a megsemmisítés utáni üresség; 3) az új hit születése.⁴⁶

3.2 Megsemmisítés

Bergman kétségbeesett próbálkozásnak tartotta A *Tükör által homályosant* arra, hogy egy egyszerű tételt bemutasson: Isten szeretet és a szeretet Isten. Akit szeretettel vesznek körül, azt Isten veszi körül. Ezt nevezte megszerzett bizonyosságnak. Bergman az 1János 4-ből veszi a bemutatásra szánt tételt: „Aki pedig nem szeret, az nem ismerte meg az Istent; mert Isten szeretet” (8,12,16-18.v.), melyet kiegészít ennek megfordításával. A film címe is utalás a tételre, hiszen az 1Korinthus 13 is azzal az állítással indít: „Ha szeretet nincs bennem: semmi vagyok.” A film azt mutatja be, mit jelent nem szeretni és nem szeretve lenni. Bergman a következőképpen fogalmazza meg a

resi, ami egyszerre van a legközelebb az emberhez és tőle a legtávolabb: saját léte és a Lét maga.” Willim Barrett: *Irrational Man – A Study in Existential Philosophy*, Garden City, New York, Doubleday Anchor Books, 1962, 209.

⁴³ Singer i.m. 124.

⁴⁴ Alexander i.m. 26; Ketcham i.m. 172.

⁴⁵ Sjöman i.m. 36.

⁴⁶ Sjöman i.m. 36.

lélek lét alapvető sóvárgását: egyszerre két dolog után kapkodunk. Részben a másokkal való közösség után – ez legbelső ösztönünk –, részben biztonság után. A másokkal való állandó közösségtől azt reméljük, hogy képesek leszünk elfogadni teljes magányunk szörnyű tényét. Mindig valami újat is keresünk, valami új elméletet, új rendszert, amivel – részben vagy teljesen – lerombolhatjuk magányosságunk látványát.⁴⁷

Bergman a *Tükör által homályosan* végén elhangzó vallástétel kifizurázásának tekintette az *Úrvacsorát*. Szinte szó szerint megismétlődik a tétel: „Az Isten szeretet, és a szeretet Isten. A szeretet Isten létének bizonyítéka. A szeretet valóságosan megvan az emberek világában.” Blom az orgonista szerint azonban mindez csak zsargon, egy szálnalmas pap ömlengése.

Az *Úrvacsora* Tomasa és a *Tükör által homályosan* Davidja hasonlítanak egymásra: mindkettő Isten szeretetét hirdeti – az egyik a gyülekezetnek, a másik a fiának –, de egyik sem tudja megélni ezt a szeretet.⁴⁸ Mindkettő visszataszítóan narcisztikus, képtelen a másokkal való törődésre. Mindketten betegség miatt veszítették el feleségüket. David az írásba menekült felesége betegsége előtt; Tomas képtelen feldolgozni felesége halálát. Felesége menedéket jelentett számára, megóvta mindentől, ami gonosz, csúnya és veszélyeztetett önmagáról és Istenről vagy Isten világáról alkotott képét. Feleségétől szinte anyai védelmet kapott. Valójában nem is feleségét, hanem az általa nyújtott védelmet és biztonságot szerette.⁴⁹ Tomas olyan alkat, akinek támaszra, mankóra van szüksége az élethez. Ennek érdekében önzően kihasznál másokat. Amikor Jonason kellene segíteni, őt is arra használja, hogy saját kétségeinek és kétségbeesésének adjon hangot; vagy miután megalázza Martát, arra kéri, hogy kísérje el a délutáni istentiszteletre.

A szereplők különböző betegségektől szenvednek. Tomas influenzás, Martának ekcémája van, a harangozó púpos. Gelencsér nem a kételkedés metaforájának⁵⁰ tartja ezeket a testi erőtlenségeket, hanem Isten létezése közvetett bizonyítékainak: valaminek a hiányát jelzik. A beteg test valaminek a hiányára utal: valami megszűnt, vagy elromlott Isten és ember, ember és ember között.⁵¹ A film nem pusztán a szenvedők reménytelen állapotát mutatja be, hanem azt, hogy állapotuk milyen következményekkel jár mások életében. Tomas „fogycatósága” tragikus a gyülekezetére nézve.⁵² Lelkipásztorként közvetítőnek kellene lennie Isten és a gyülekezeti tagok között,⁵³ de mindössze saját kétségbeesését, reménytelenségét, kétségeit és Isten csendjét képes közölni velük:

⁴⁷ *Bergman on Bergman: Interviews with Ingmar Bergman*, Stig Björkman (szerk.), ford. Paul Britten Austin, New York, Simon and Schuster, 1973, 164-167.

⁴⁸ DePaul i.m. 629.

⁴⁹ Cohen i.m. 183.

⁵⁰ Vö.: Cohen i.m. 186.

⁵¹ Gelencsér i.m. 75.

⁵² Steene i.m. „Archetypal Patterns”, 73.

⁵³ Nemeskürty István: *Ingmar Bergman Trilógia*, Budapest, 1971, 17.

KARIN: Olyan tanácstalanok vagyunk.⁵⁴

...

TOMAS: Mindannyian tele vagyunk félelemmel, többé vagy kevésbé. Bízunk kell Istenben. *(Jonas Persson lassan felemeli fejét, Tomasra néz. Tomas láthatóan zavarba jön, elkapja tekintetét Jonasról. Feláll, kezét nagyközeliiben látjuk. Lassan elhúzza a kezét, egy pillanatra mintha meggondolná magát, megáll a kéz, majd befejezi a mozdulatot. Jonas fölé áll, de továbbra sem néz rá. Jonas viszont le sem veszi róla a tekintetét.)* Az ember nyugodtan éli az életét, egyszer csak borzasztó hírek zavarják meg a nyugalmát. Az összefüggések letaglózzák az embert, és Isten olyan messze van. ... Tehetetlennek érzem magamat. Nem tudom, mit mondjak. Megértem a félelmét *(lassan Jonas felé fordul és a szemébe néz)*, de él-nünk kell.

JONAS: Miért kell élnünk?

TOMAS: *(Tomas ismét elveszi tekintetét Jonasról.)* Hát...

JONAS: *(Jonas is maga elé néz.)* A tiszteletes úr beteg, nem volna szabad itt vitatkoznia. Úgysem jutunk egyszer sem a végére.

TOMAS: De, igen. Mondjunk ki mindent, ami kikíváncozik. *(Tomas a kezét Jonas vállára teszi.)*

JONAS: Nem, nem, az lehetetlen...

Tomas megígérteti Jonasszal, hogy egy félórával később visszajön. Nem világos, hogy Tomas miért hívja vissza Jonast. Valami külső elvárásnak, normának akar megfelelni, vagy abban reménykedik, hogy ha képes Jonas kétségeire választ találni, akkor saját kétségeit is el tudja hallgattatni?⁵⁵ Amint Tomas kinyitja a sekrestye ajtaját, hogy kikísérje Perssonnékat, a képkocka egyszerre mutatja Tomast, Jonast és a falon lévő feszületet⁵⁶, hármójukat mintegy keretbe foglalja az ajtó. Kiábrázolt agónia.

Tomas kimegy a templomba, megáll az oltár előtt: „Milyen együgyű kép” – mondja, miközben a feszületet bámulja: Isten megkínzott Fia a kereszten az Atya Isten térde között.⁵⁷ „Isten szeretet és a szeretet Isten” – elkezdődik a tétel megsemmisítése. Tomas kinyilvánítja hitetlenségét: nem akar egy

⁵⁴ Jonasnak a kínaiak atombombájától való félelme egyfajta globális szorongást, tehetlenséget és sebezhetőséget fejez ki. Az atombomba rettentése „fenyegető éjként lóg fejük fölött. Az átlagember itt minden bizonnal bepillantást nyer abba a Semmibe, amit művész és filozófus már korábban kezdett komolyan venni. Az atombomba az emberi létezés ijesztő és totális eshetőségét tárja fel. Az egzisztencializmus az atomkorszak filozófiája.” Barrett i.m. 65.

⁵⁵ Cohen i.m. 184, 186.

⁵⁶ „A száj kiáltásra nyílik, a karok groteszkül kifacsarva, az ujjak a szögek köré görbülnek, a homlok véres a tövisektől, a test előrefeszül, mintha szabadulni akarna a keresztfától. A szúrágta szobor porladó fa szagát árasztja, hosszú csíkokban pereg róla a festék.” *Filmtrilógia*, 111. „Isten csendje, Krisztus eltorzult arca, a vér homlokán és a kezén, néma kiáltás az összezárt fogak mögött. Isten csendje.” *Filmtrilógia*, 122.

⁵⁷ „Krisztus a kereszten, az Atya lábánál. Az Isten fekete hajú, barna szakállú, csodálkozóan ívelő szemöldökkel. Röpköd a Galamb a feje fölött.” *Filmtrilógia*, 105.

olyan Istent imádni, aki feláldozza saját Fiát, aki elfordul attól, aki tökéletes, az Ő akaratával megegyező életet élt.

Időközben Marta érkezik meg:

MARTA: Mi van Tomas?

TOMAS: Téged ez úgyis hidegen hagy.

MARTA: Azért csak mondd!

TOMAS: Az Isten csendje.

MARTA: Az Isten csendje?

TOMAS: Az Isten csendje. *(Köhögés fogja el.)* Eljött hozzám Jonas Persson és a felesége, és én mellébeszéltem. Elszakadtam Istentől! Pedig éreztem, hogy minden egyes szó sorsdöntő. Mit csináljak? *(Zokogni kezd.)*

Minden egyes szó „sorsdöntő” Jonas számára, hiszen Tomas szorongása Jonas szorongását csak megerősíti, és sorsdöntő Tomas számára, mivel elismeri, hogy hitetlensége olyan probléma, amellyel közvetlenül szembe kell néznie.⁵⁸

TOMAS: Miért járultál úrvacsorához?

MARTA: Mert végül is a szeretet lakomája, nem?

Marta válasza többértelmű: utalhat Istennek az emberiség iránti szeretetére, az úrvacsorázók egymás iránti szeretetére, vagy Marta Tomas iránti szeretetére, szerelmére. Tomas nem válaszol, távolságtartó marad.

MARTA: Elviselhetetlen tudsz lenni néha. „Isten csendje. Isten hallgat.” Isten soha nem beszélt. Isten ugyanis nincs. Bosszantóan egyszerű az egész. ... De sokat kell még tanulnod Tomas.

TOMAS: A tanítónő beszél belőled.

MARTA: Meg kellene tanulnod szeretni.

TOMAS: Meg tudnál tanítani rá? *(Nem néz Martára.)*

MARTA: *(Marta is elfordítja tekintetét, maga elé néz.)* Én semmit sem tudok. Nincs erőm hozzá.

Ez a következő lépés a tétel megsemmisítésére: a szeretetet nem lehet közvetlenül megfeleltetni egy transzcendens Istennel, és a szeretet nem valami csodaszer.⁵⁹

Tomas „hitéről” és Martával való kapcsolatáról többet tudunk meg Marta leveléből, amely a szerepek felcserélődését mutatja be. Martáról, az ateistáról („Nem hiszek semmiféle magasabb összefüggésben. Az élet éppen elég zavaros földöntúli hatalmak nélkül is.”) kiderül, hogy vallásos érzékenység jellemzi; Tomusról, a hivatásszerűen vallásosról pedig az derül ki, hogy közömbös a hit dolgai iránt. A levélből megtudjuk, hogy Marta imádkozott: „Világosságért imádkoztam, és megkaptam. Megértettem, hogy szeretlek. Kér-

⁵⁸ Ketcham i.m. 160.

⁵⁹ Uo.

tem, hogy próbálják ki az erőmet, és kívánságom teljesült. Te vagy a próbatétel.” Élete abban kapott értelmet, hogy Tomast szereti, ugyanakkor bevallja „Teljesen hiányzik belőlem annak a képessége, hogy kimutassam szerelmemet. Egyáltalán nem értek hozzá. ... Szeretlek és érted élek. Vegyél és élj velem.”

Gibson szerint Marta levele a délelőtti istentisztelet és az úrvacsorai liturgia fényében szoteriológiai jelentőséggel bír. A levélből megtudjuk, hogy Martának nyáron ekcémája volt, mely undorral töltötte el Tomast. Gibson az ekcémás Marta alakjában az ézsaiási szenvedő szolga kiábrázolását látja: „Nem volt neki szép alakja, amiben gyönyörködhattünk volna, sem olyan külseje, amiért kedvelhettük volna. Megvetett volt, és emberektől elhagyatott, fájdalmas férfia, betegség ismerője. Eltakartuk arcunkat előle, megvetett volt, nem törődöttünk vele. Pedig a mi betegségeinket viselte, a mi fájdalmainkat hordozta. Mi meg azt gondoltuk, hogy Isten csapása sújtotta és kínozza.” (Ézsaiás 53,2-4) Marta a levél végén az igazi emberi eucharisziát ajánlja fel Tomasnak: ⁶⁰ „Vegyél és élj velem.” Ketcham értelmezésében is az önfeláldozás szavai ezek, a krisztusi „vegyétek, egyétek” visszhangzik benne.⁶¹ Bergman szerint a krisztus-szimbólum Marta alakjában teljes mértékben *post facto* racionalizálás. Ekcémájának semmi köze nincs a stigmákhoz.⁶²

Marta alakja nem felel meg annak a feltételnek, mely szükséges lenne ahhoz, hogy krisztus-metaforaként értelmezhesük. Akkor állná meg helyét ez az értelmezés, ha egyrészt a Krisztusra való utalás jobban megértetné a nézővel Marta helyzetét, szerepét, illetve cselekedeteinek jelentőségét; másrészt, ha Marta személye, szerepe és helyzete megvilágosító jelleggel bírna Krisztus személyével kapcsolatban.⁶³

3.2.1. Visszhang-isten

A *Tükör által homályosan* pók-isten motívuma visszatér az *Úrvacsorában* Tomas és Jonas dialógusában, mely valójában Tomas „gyónási monológja”:

TOMAS: Értsd meg, én nem vagyok jó pap. Én egy meghatározatlan, majdnem hogy saját atyaistenben hittem, aki szereti az embereket, persze legjobban engem. Érted, Jonas ezt a borzalmas tévedést? Érted, milyen rossz pap válhatott egy ilyen zárkózott, elkényeztetett, szorongó szerencsétlenből? El tudod képzelni az imáimat egy visszhang istenhez, aki jóakaró választ és biztató áldást oszt? Valahányszor szembesítettem Istent a valósággal, csúnyának láttam, förtelmesnek, visszataszítónak. Pókistennek, szörnyetegnek. Ezért kellett féltennem az élettől és a fénytől, magamhoz szorítottam a sötétben és a magányban.

⁶⁰ Gibson i.m. 109-110.

⁶¹ Ketcham i.m. 161. Ketcham a *Tükör által homályosan* és *A csend* nőalakjait is krisztusalakként, ill. a filmeket passiótörténetként értelmezi.

⁶² Bergman on Bergman, 176-178.

⁶³ Ld. erről Baugh meghatározását in Johnston i.m. 53.

Tomas elismeri, hogy az az isten, akiben bízunk, pusztán visszhangja saját meggyőződéseinek és kívánságainak, vagyis az ember istent a saját képmására teremti, így az nem több, mint projekció. A Tomas által megalkotott istennek oltalmazónak kellene lennie (mint amilyen anyja és felesége volt). Meg kellene őt óvnia a szorongásaitól, az élet borzalmas dolgaitól. Tomas ehelyett istent mint pusztító erőt tapasztalta meg.⁶⁴ Az isten, akit megismert, nem a világosság, hanem a sötétség istene. Tomas elutasítja a gonosz problematikájára választ adó metafizikai érveket: nincs számára teodícea, a gonosz valóságát nem lehet összeegyeztetni egy tökéletes (mindenható, mindentudó, mindenütt jelenvaló) és szerető Istennel.⁶⁵ Isten csak egy „pók-isten, egy szörny” lehet, akit nem lehet szeretni, akinek nem lehet megbocsátani, tehát nem lehet benne hinni.

3.3. Üresség

Tomas leszámolt a metafizika istenével: nem érvelhetünk többé Isten létezésével a logikával vagy Isten teremtésben megnyilvánuló cselekvésének tradicionális szimbólumaival – mindez abszurd.⁶⁶ Most már szabadnak érzi magát, de ebben a pillanatban még csak azt tudja megfogalmazni, hogy mitől szabad:⁶⁷

TOMAS: Tételezzük föl, hogy nincs Isten. Mit változtat ez a tényeken? Érthetőbbé válik az élet. Micsoda megkönnyebbülés! A halál nem lesz más, mint az élet kialakítása. Az ember kegyetlensége, magányossága, félelme, minden érthetőbbé válik, átlátszó lesz. A megmagyarázhatatlan szenvedésre nem kell magyarázat. Nincs teremtő. Nincs fenntartó. Nincs gondolat.

Jonas nem válaszol, távozik, csak a csend marad. A felvevőgép Tomas arcát mutatja, hirtelen fény ömlik be a mögötte lévő ablakon keresztül. Teljes csend van, a kamera egyre közelebből mutatja Tomas arcát: „Én Istenem, miért hagytál el engem?” Szembefordul a fényvel, egy pillanatra megáll benne, majd visszamegy a templomba. Egy pillanatra az oltárt látjuk, elmegy mellette. A templomablakon keresztül ugyanaz az erős fény ömlik be, mint a sekrestyébe. Tomas a földre esik, egy kisebb köhögésroham után felemeli fejét, arcát beborítja a napfény. A nézőben felidéződnek az istentisztelet végén elmondott áldás szavai: „Világosítsa meg az Úr az ő orcáját terajta, és könyörüljön rajta; fordítsa az Úr az ő szent orcáját tereád és adjon néked békességet!” „Szabad vagyok. Végre szabad.” – mondja Tomas. Még erősebb köhögésroham azonban a földre kényszeríti – az üresség, a hiány megtapasztalásának kezdete. Tomas szabad attól az istentől, aki a szenvedő Krisztust térde között tartja, de ekkor még nincs semmi és senki, aki átvehetné ennek az istennek a helyét.

Egy hosszabb jelenet következik emberi szavak nélkül, amikor Tomas igyekszik segíteni Jonas holtteste körül. Ebben a jelenetben nincsenek

⁶⁴ Steene: „Archetypal Patterns”, 73.

⁶⁵ Györfly i.m. 144; Ketcham i.m. 166.

⁶⁶ Ketcham i.m. 153.

⁶⁷ Ketcham i.m. 167.

nagyközelik: nincsenek érzelmek. A felvevőgép messziről figyel, a magas kameraállásból felvett képkockák Tomas magányosságát, ürességét fejezik ki. Emberi hang nem hallatszik, csak a folyó szüntelen dübörgése. Fülsüketítő a csend, amely minden más egyéb hangot elnyom: Marta hiába próbál mondani valamit Tomasnak.⁶⁸ – Az üresség primer, felszíni ábrázolása ez.

Tomas és Marta következő dialógusa továbbmélyíti a csendet, ürességet. Tomas miatt állnak meg az iskolában: gyógyszerre van szüksége. Marta szeretne fölötte gyámkodni, amit Tomas durván visszautasít: „Belefáradtam ebbe az egészbe, mindenbe, ami veled kapcsolatos.” Gyűlöli őt mindenért, ami, mindenért, amit csinál, mindenért, amije van. Amikor Marta rákérdez, hogy miért nem mondta ezt neki korábban, Tomas a neveltetésére hivatkozik (egy külső tekintélyre). A kettejük közötti dialógus alatt Tomas nem néz Martára, csak akkor, amikor elhunyt feleségéről beszél neki. Amikor közli Martával, mennyire taszítja az, ahogyan Marta utánozni próbálja feleségét, Marta leleplezi önámítását: „Nem is ismertem.” Tomas vereséget szenvedett: „Legjobb, ha megyek.” Marta kimondja az erkölcsi ítéletet: „Alig látlak szemüveg nélkül. Homályosak a körvonalaid. Az arcod csak egy fehér folt. Nem is vagy egészen valóságos.” Mintha T. S. Eliot üres embere jelenne meg előttünk:

Formátlan alak, árnyék színtelen,
Mebénult erő, gesztus mozdulatlan.⁶⁹

Tomasnak azonban mankóra van szüksége: elveszítette feleségét, elveszítette istenét, most nem tudna még egy veszteséget elhordozni.⁷⁰ Megkéri Martát, kísérje el a délutáni istentiszteletre. Bergman formátlan, színtelen, megbénult, mozdulatlan embere meglátogatja Perssonét, ahol egy újabb gépies és értelmetlen rituálét mutathat be. A jelenetet a „teljes istennélküliség légköre”⁷¹ jellemzi. Tomasban semmi jele sincs az együttérzésnek, képtelen Karint vizsgasztalni, szavai üresek, felajánlja, hogy imádkozzanak együtt, de Karin elutasítja.

A következő jelenetben az üresség sorsszerűvé szélesedik: predestinációs jelleget kap. A szomszéd faluba vezető úton sorompót kapnak. Amíg várakoznak, Tomas elkezd beszélni gyerekkoráról, de olyan, mintha nem közvetlenül Martához beszélne. A dialógus ismét monológgá szűkül. Elmondja Martának, hogy azért lett belőle lelkész, mert a szülei ragaszkodtak hozzá. Része ez még a visszhang-isten kiűzésének.⁷² Hangját végül elnyomja az érkező vonat: képtelen Martával kommunikálni, feléje fordulni. Amikor megérkeznek és kiszállnak az autóból, kifejező nagyközelit kapunk róluk. Tomas a háttérben, mint egy kisgyermek, Marta az előtérben, az erősebb, akire lehet támaszkodni.⁷³

⁶⁸ Cohen i.m. 189.

⁶⁹ T. S. Eliot: „Az üresek”, részlet, Vas István fordítása.

⁷⁰ Cohen i.m. 190.

⁷¹ Sjöman i.m. 40.

⁷² Ketcham i.m. 172k.

⁷³ Steene „Images and Words”, 32.

3.4. Az új hit

Ketcham Péterrel, a Krisztust megtagadó tanítvánnyal azonosítja Tomast.⁷⁴ Eszerint az értelmezés szerint Tomasnak ugyanaz a vétke, mint amivel ő vádolja Istent. A kamera valóban Tomasra irányul, miközben Algot, a harangozó Péter tagadásáról és Krisztus magára maradásáról beszél: „Elhagyták őt. Mindannyian. Egészen egyedül maradt. Ez lehetett csak az igazi szenvedés... Megérteni, hogy senki sem értette. Hogy egyedül van, amikor szükségére lenne rá, hogy valaki legyen mellette. Micsoda iszonyú szenvedés. Bizony.” Erdemesebb azonban a film végéhez közeledve azt mondani, hogy Tomas leginkább a szenvedő Krisztus alakjával tud azonosulni.⁷⁵ Krisztus igazi szenvedése abban állt, hogy mindenki elhagyta, hátat fordított neki, még az Atya Isten is:

És a legrosszabb még nem ez volt. Amikor Krisztust a keresztre feszítették, és ott függött kínjai között, felkiáltott: „Istenem, Istenem, miért hagytál el engem?” Akkorát kiáltott, amekkorát csak tudott. Azt hitte, hogy mennyei atyja elhagyta. Azt hitte, hogy mindaz, amit prédikált, hazugság volt. (*Tomas arcát látjuk.*) Krisztust iszonyatos kétségek gyötörték néhány perccel a halála előtt. Hát nem ez volt a legborzalmasabb szenvedése? Az Isten csendje.

Tomas a keresztnek ezt az agóniáját érti meg: amikor Isten nem felelt saját Fiának.⁷⁶ Gibson „Isten multidimenzionális csendjének” nevezi ezt: csend a teremtények fölött és saját Fia fölött. Az ember ebből megértheti, hogy többé nincs egyedül.⁷⁷

Időközben Blom, a kántor is megérkezik abban reménykedve, hogy elmarad az istentisztelet. Kígyó módjára hátulról keríti be Martát, és arra akarja rávenni, hogy hagyja el Tomast. A néző tudja, hogy ez azt jelentené: Marta feladja a küldetését. Blom a lelkésznél is próbálkozik: nem kell megtartani az istentiszteletet, mivel csak Marta jött el, aki pedig nem számít. Blom képviseli a „legyen”-re tett erőtlenségek visszhangszerű ellentétét: „ne legyen”.

Felesége halála után Tomasnak egyetlen oka az volt az életben maradásra, hogy használhasson, de túlságosan gyenge ahhoz, hogy Isten bármiben is hasznát tudná venni munkájában.⁷⁸ Tomast nem lehet új erővel megtölteni, Martát annál inkább. A film végén Marta veszi át a hitért való küzdelmet. Az írta a levelében, hogy többé nem fog imádkozni. Most azonban letérdel, lehajtja a fejét, profiljának sziluettjét nagyközeliiben látjuk, nem valami absztrakt igazság vagy bölcsesség után vágyódik, mely felülmúlja értelmünket, hanem

⁷⁴ Ketcham i.m. 175k.

⁷⁵ Cohen i.m. 192. Ez a Krisztussal való azonosulás azonban nem válik a Krisztussal való közösséggé Tomas számára.

⁷⁶ Steene: „Images and Words”, 30.

⁷⁷ Gibson i.m. 113.

⁷⁸ Vö.: Nagy Zoltán: „Krisztus csonkja és a gyengeség apoteózisa – Ingmar Bergman *Úrvacsora* című filmje egy evangélikus lelkész szemével”, *Lelkipásztor*, 74. 1999: 2-4.

bátorságért, mely képes gyengédséget, szeretetet kimutatni: „Ha biztonságot nyerhetnénk, hogy kimutathassuk szeretetünket. Ha hihetnénk egy igazságban. Ha hinni tudnánk.” Imádsága meghallgattatik. Mire kimondja az utolsó mondatot, a felvevőgép már Tomast mutatja, majdnem pontosan olyan testtartásban, mint Martát. Tomas döntés előtt áll. Felnéz és nagyot sóhajt. Új érzés tölti el.⁷⁹ Algot ezt jelnek veszi és lelkesen felkapcsolja a villanyt. Ismét Marta arcát látjuk háttérben az ablakon át beszűrődő fényben. Megtörténik az, ami a délelőtti istentiszteleten nem. Ott Marta kifejezéstelen arcát láttunk az áldás szövege alatt: „Világosítsa meg az Úr az ő orcáját terajad, és könyörüljön rajtad; fordítsa az Úr az ő szent orcáját tereád és adjon néked békességet!” A filmben most először látjuk nyugodtnak, békésnek és szépnek Marta arcát.⁸⁰ A következő képkocka Tomast mutatja nagyközeliben az oltár előtt: arca sápadt és aggodalommal teli. Fényár veszi körül (a templomi csillárok és néhány gyertya lángja). Tekintete a semmibe szegeződik, amint megkezdí a liturgiát: „Szent, szent, szent a Mindenható Isten. Az egész föld megtelt az ő dicsőségével.” Marta imádsága bizonyos értelemben meghallgatásra talált: Tomas azzal válaszol szeretetére, hogy a körülmények ellenére megtartja az istentiszteletet az üres templomban. Ez Tomas első lépése az érezni és a szeretni tudás felé.

Ebben az utolsó jelenetben Tomas autentikus döntést hoz az értelmetlenséggel szemben: egy belső tekintély felülírta a külső tekintélyt.⁸¹ A körülmények ellenére – egyházi szokások⁸² – dönt úgy, hogy megtartja az istentiszteletet. A filmben most először Marta számít Tomasnak. A kérdés nyitva marad: miért dönt így? Saját új szabadságának üressége ijeszti? Marta kitartó szeretete Isten létét bizonyítja számára? Vallásos kötelezettsége az egyetlen stabil dolog az életében?

Egy dolog tűnik biztosnak: Tomas szabad lett, és ez az új szabadság válsághoz vezetett, ami a hit új távlatát nyitja meg Tomas számára. A Biblia szavaival fordul a „gyülekezet” és Isten felé is. Párbeszédet kezdeményez, akár meggyőződésből, akár szükségből.⁸³ Az istenkép helyreállításának lehetünk szemtanúi: a régi istenkép gyökerestül kiirtásának, és az új istenkép felvillanásának, melyet sokkal nehezebb felfogni, megmagyarázni, leírni. Hol van Tomas vallásos értelemben ebben az utolsó jelenetben? A cserépedény megtisztult: meg lehet tölteni kegyelemmel, egy új istenképpel.⁸⁴

Gibson ismét leegyszerűsíti és félreérti azt, ami a szereplőkben történik. Szerinte Tomas eljut a felismerésre: még ha félelmekkel tele is, de egyértelmű igent kell mondania Istenre. Míg a *Tükör által homályosan* az ember steril nárcizmusának tragikus végét mutatja be, addig az *Úrvacsora* azt, hogy az ember kiléphet ebből a nárcizmusból akkor, ha igent mond Istenre. Tomas

⁷⁹ Mozgóképileg nincs is többre szükség ennek az új érzésnek a kifejezésére. Sjöman i.m. 37.

⁸⁰ Cohen i.m. 192.

⁸¹ Steene: „Archetypal Patterns”, 72sk.

⁸² A szokásról ld. Cohen i.m. 192: Ha legalább három gyülekezeti tag (ebbe nem számított bele a lelkész, a kántor, a harangozó stb.) nem volt jelen az istentiszteleten, elhagyható volt az alkalom.

⁸³ Gelencsér i.m. 75.

⁸⁴ Sjöman i.m. 38-40.

egész idő alatt emberi kiutat keresett emberi magányából, amely lényegénél fogva csak a semmibe vezethet. Ez motiválja teológiai útkeresését, de csak a film végén érti meg, hogy Istent magáért kell keresni, nem önmaga vigasztalásáért, biztonságáért, hanem mert Isten Isten, az ember pedig a teremtménye. Meg kell tanulnunk, hogy az egyetlen elfogadható és üdvös doxológia csak az lehet: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam Tuam*. Tomasnak – és benne minden embernek – krisztusivá kell válnia. Szabadságának súlya alatt válaszolnia kell Isten megszólítására: fel kell vennie keresztjét és hirdetni kell, hogy Isten szent minden útjában. Tomas, aki nem tud igent mondani Martának, akit lát, egy pillanatig képesnek és késznek érzi magát arra, hogy igent mondjon Istennek, akit nem láthat.⁸⁵

Steene ezzel szemben az utolsó jelenetet „a végső kétségbeesés tettjének” tartja: Tomas Martát is magával rántja halott világába, Istentől és emberektől elszakítva.⁸⁶ Mindkét értelmezésnek ellentmond az a megjegyzés, melyet Bergman fűzött a filmhez: nem Istenről vagy a hiányáról szól – ahogyan arról sok kritikus elméleteket gyártott –, hanem a szeretet megváltó erejéről.⁸⁷ A trológia szereplőinek többsége halott, teljesen halott. Nem tudják, hogyan szeressenek vagy egyáltalán, hogyan érezzenek érzelmeket. Elvesztek, mert nem tudják, hogyan lehet a másik felé fordulni, a másikat elérni.⁸⁸

III. A film és a teológia lehetséges találkozási pontjai

1. Bevezetés

A Bergman által ábrázolt alapvető emberi megtapasztalások és emberi kapcsolatok három fő téma köré csoportosíthatók: elhagyatottság, szenvedés, kommunikáció. Ezek a témák teljes mértékben soha nem választhatók el az ember vallásos tudatától vagy vallásos megtapasztalásaitól. A három témához kapcsolódóan szükséges a film szereplőinek istenképét is megvizsgálni.

2. Elhagyatottság

Bergman szereplői elhagyatottak. Vagy elveszítettek valakit (feleséget, szülőt), vagy az addig biztonságot jelentő forrás, alap bizonyult elégtelennek (Isten, vallás). Magukra maradtak: nincs kire vagy mire támaszkodni. Lehet ezt a magárahagyatottságot a „transzcendens megsemmisülésének” nevezni,⁸⁹ mely nem feltétlenül a transzcendens Istenre érthető, hanem bármire, ami az emberen túl, kívül, az ember felett annak „végső meghatározottságát” adja. Bergman nagy előszeretettel alkalmazza az „Isten csendje” metaforát a trilógi-

⁸⁵ Gibson i.m. 100-102, 114.

⁸⁶ Steene: „The Isolated Hero of Ingmar Bergman”, *Film Comment*, Spring, 1965: 78.

⁸⁷ Lauder értelmezésében a trológia filmjei az isteni transzcendenciától az isteni immanenciáig vezetnek el: ha egymást szeretjük, azzal megtisztítjuk a homályos tükröt, mely elválaszt egymástól és így tapasztalhatjuk meg Istent magát. Robert E. Lauder, Robert: „Ingmar Bergman 75 éves. A filmrendező látomása: a szeretet mint megváltás”, ford. Weeber István, *Távlatok*, 12-13.sz. 1993/4-5: 649-662. Ld. még erről Singer: i.m. 123.

⁸⁸ A candid conversation with Sweden's one-man new wave of cinematic sorcery”, *PB*, June 1964.

⁸⁹ Kalin i.m. 4-6.

ában. Számára azonban – amint azt meg is fogalmazza – nem teológiai természetű ez a metafora. Ami az Isten hátat fordításának, elfordulásának reflexiója, az valójában a másoktól való elhagyatottság reflexiója – a szeretetre, vigasztalásra, megértésre való képesség vagy készség hiánya. Az „Isten csendje” hiányt, mégpedig egzisztenciális hiányt jelöl Bergman számára. Istennek csak a hiánya van jelen, melyet a művészien ábrázolt Isten utáni mélységes vágyódás, sóvárgás jelez, mint egyfajta „negatív transzcendencia”.⁹⁰

Kovács András Bálint filmesztéta szerint Isten csendje, vagy Isten hallgatása romantikus megfogalmazása a Sartre-i Semminek.⁹¹ Bergman számára az a kérdés: mihez kezdünk ezzel az egzisztenciális úrral? Elveszítettük hitünket a metafizikában. Mi következik ezután? Hogyan lehet megtalálni az élet értelmét? Honnan lesz fogalmunk az értékekről és a célról? Bergman nem ad választ az általa feltett kérdésekre. A trilógia első epizódjával kapcsolatban azt nyilatkozta:

Úgy éreztem, intenzíven áthatja ezt a filmet valami, amit a valóságtól való menekülésnek, az igazságtól való elrugaszkodásnak nevezhetnénk, valamiféle kétségbeesett biztonságkeresésnek, megoldási kísérletnek, mintegy annak a következményeként, hogy elég volt az örökös kérdezősből, amely soha nem eredményezett választ. Olyasmiről van szó, mint amikor az artista, miután körülményesen nekikészülődött a halálugrásnak a trapézra, egyszer csak fogja magát, gúnyosan int a közönségnek, és visszaereszkedik a porondra, anélkül hogy végrehajtotta volna az ugrást.⁹²

Ez nem jelenti azt, hogy a kérdést agnosztikus módjára ejti. Jobb inkább úgy fogalmazni, hogy a „kérdés megszűnik”, „nem létezik többé”⁹³. Nemeskürty szerint Bergman pozitív választ nem, csak negatív válaszokat ad: megmutatja, mi nem jó és miért nem jó.⁹⁴

Ezen a ponton viheti tovább a dialógust a teológia többféleképpen is. Ha az evangélikál Schaeffer módszerét követjük, rövidre zárjuk a párbeszédet. Schaeffer név szerint is említi Bergmant, mint aki azok közé a művészek közé tartozik, akik alkotásaikban a „kétségbeesés vonala alá” került embert ábrázolják. A modern ember bajbajutott: az Isten létében kételkedve nincs számára bizonyosság, nincsenek kategóriák, amelyek alapján különbséget tudna tenni jó és rossz, valóság és képzelet vagy illúzió között. Schaeffer egyenesen szándékos propaganda jelleget tulajdonít a bergmani életműnek, továbbá igyekszik bebizonyítani, mennyire nem tudott Bergman saját meggyőződésével együtt

⁹⁰ F.B.Brownt idézi Darren, Hughes: *Through A Glass Darkly*, Long Pauses. 9 Dec. 2005.

⁹¹ Kovács i.m. 115-120.

⁹² Bergmant idézi Györfy i.m. 132k.

⁹³ *Bergman on Bergman*, 195.

⁹⁴ Nemeskürty István: „Ingmar Bergman”, *Kritika*, szeptember, 1996: 47.

élni. Ezt Bergmannak Bach zenéjéhez való vonzódásával próbálja alátámasztani.⁹⁵

Messzebbre visz az, ahogyan Tillich értékeli a modern művészetet. Szerinte a modern művészet leleplezés, „alkotói képesek meglátni létezésünk értelmetlenségét, részesednek annak reménytelen voltában. Ugyanakkor van bátorságuk, hogy szembenézzenek vele, és kifejezzék azt...”⁹⁶ Az *Úrvacsora* lelkésze a Tillich által bemutatott „szorongás korának” a gyermeke. Nem a végzet és a halál, vagy a vétek és a kárhoztatás, hanem az értelmetlenség és az üresség, azaz a „Semmi” miatt szorong.⁹⁷ Tomas már korábban elveszítette a kapcsolatot a „minden értelemnek értelmet adó értelemmel”, amikor szembe-sítette Istenét a valósággal. Az Isten tárgyiasítása annak érdekében, hogy magyarázatot találjon a rossz és a gonosz problematikájára a pók-isten kép kialakulásához vezetett. Amikor az ember Istent egy rendszerbe próbálja belefoglalni, objektummá próbálja tenni, „Isten úgy tűnik fel, mint egy legyőzhetetlen zsarnok, mint az a lény, akivel szemben egyetlen más lénynek sincs szabadsága és alanyi valósága.”⁹⁸ Amíg felesége élt, ő óvta meg Tomast a pók-istentől. Felesége halála úgy jelentett összeomlást számára, hogy kénytelen szembesülni a „végső meghatározottság elvesztésével”. A tradíció (az istentiszteleti liturgia, a tanok) sem töltik meg számára tartalommal a jelent: üresen konganak a liturgikus szavak az üres templomban. Tomas hangot hall a templomból, átszalad, de senki sincs ott: csend van. Abszurd, értelmetlen mindaz, amit az oltárkép kifejez, amit a rendszerbe foglalt isten képvisel. Több elemző⁹⁹ is utal a tillichi „Isten fölötti Istenre”, „a teizmus Istene fölötti Istenre” az *Úrvacsora* végén megszülető új hittel összefüggésben, „aki akkor tűnik elő, amikor Isten eltűnik a kétség miatti szorongásban”.¹⁰⁰ Ez azonban kérdéses. Tomas számára elérkezik ugyan a heideggeri „elhatározottság” pillanata,¹⁰¹ annak lehetősége, hogy tudatos cselekedettel ön-maga legyen: „Nincs Isten. ... Szabad vagyok.”, és a film végén lévő döntés is ugyanezt a vonást hordozza magában: az új szabadsággal élve, a körülmények, a hagyomány, a szokás, saját hitvesztése ellenére dönt úgy, hogy megtartja az istentiszteletet, és az önmagáért való lét mintha a másikért való létbe változna át: mindezt Martáért teszi. De ennél nem jut tovább.¹⁰² Az Atyaisten térde között agonizáló Krisztusban csak az Istentől elhagyatottságot látja, azt már nem, hogy a Fiú pana-

⁹⁵ Francis A. Schaeffer: *How Should We Then Live? – The Rise and Decline of Western Thought and Culture*, Old Tappan, New Jersey, Fleming H. Revell Company, 1976, 202-204. Francis A. Schaeffer: *Aki VAN*, ford. Lengyel András, Budapest, Harmat, 1996, 48. Nem Schaeffer az egyetlen, aki abba a hibába esik, hogy kategorikus megállapításokat tesz Bergman vallásosságáról, ill. vallástalanságáról, és azon keresztül próbálja filmjeit érteni. Ugyanezt teszi például Singer idézett műve is.

⁹⁶ Paul Tillich: *Létbátorság*, ford. Szabó István, Budapest, Teológiai Irodalmi Egyesület, 2000, 155.

⁹⁷ Tillich i.m. 44-63.

⁹⁸ Tillich i.m. 191.

⁹⁹ Ketcham i.m. 169; Bird i.m. 143kk.

¹⁰⁰ Tillich i.m. 196.

¹⁰¹ Ld. erről Tillichet i.m. 156.

¹⁰² Ketcham éppen ezért kockáztatja meg a „Marta apoteózis” elméletet. I.m. 172.

szával az Atyához fordult, „ahhoz az Istenhez kiáltott, aki azután is Istene maradt, hogy a bizalom Istene a kétség és értelmetlenség sötétjében hagyta őt.”¹⁰³

3. Szenvedés

A magunkra hagyatottság szenvedéshez vezet, a magány borzalmaihoz, amit legnagyobb erővel a filmtrilógia utolsó epizódja, *A csend* érzékeltet. A megaláztatás és a magány még újabb, általánosabb és egyre állandóbb érzésekbe fordulnak át, amelyek önmagukat gerjesztik: keserűség és gyűlölet, érzékiség, nárcizmus és önzés. Ezek az érzelmek vagy magatartások nem velünk születtek vagy az emberi természet fatalista erői, sokkal inkább válaszok a magunkra hagyatottságra. Bergman szereplői többféleképpen reagálnak. Például gyűlölettel és fájdalomkózzással (az *Úrvacsorában* pl. Tomas ellőki magától Martát). Ez azonban nem hoz enyhülést, de lehet a kinyilatkoztatás pillanata: borzalmas dolgokat láttathat meg magunkkal kapcsolatban, saját (bűntől) torzult arcunkat/istenképűségünket és elégtelen voltunkat. Ez vezethet változáshoz, vagy további önutálatához, vagyis egy még magányosabb és üresebb élethez. A menekülés is lehet egyfajta megoldás, amikor a csendet azzal próbáljuk kitölteni, hogy kötelességekbe menekülünk (Tomas hasznavehetetlenül téblábol Jonas holtteste körül; vigasztalnia *kell* a gyászolót, istentiszteletet *kell* tartania). Ez a megoldás segít a túlélésben, és megóvja az egyént attól, hogy újabb elhagyásban, cserbenhagyásban legyen része. A távolságtartás – vagy ahogyan a *Tükör által homályosan* Dávidja fogalmaz –, a „varázskörök” meghúzása válik fontossá, a kapcsolatok nélküli élet, a valódi kommunikáció nélküli élet. Mindkét esetben ki van zárva az intimitás. A harmadik megoldás az öngyilkosság (Jonas), ami azonban erkölcsi kudarc, ugyanis ellehetetleníti a változást vagy a megoldást.¹⁰⁴

A szenvedés és a szenvedés ábrázolása vallásos téma: nyers ábrázolása az egyénnek, aki a hit princípiumait és kérdéseit kérdőjelezi meg, vagy belső világának összeomlásával szembesül. Bergman szembesíti nézőit saját 20. századi szenvedésikonjaival, mozgóképpel „megfestett” feszületeivel: David, Tomas és Ester elfojtott sikolyaiban. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy saját szekuláris vagy modern passiótörténetét alkotta meg. Nem találunk nála feltámadást. Számára a szenvedés soha nem kap igazolást, az mindig értelmetlen.¹⁰⁵

A kételyt okozó, eredményező szenvedés, amelyet Isten mégis eltűr, örök emberi téma és teológiai alapkérdés is. Közös téma, mely kapcsolódási pontot ad film és teológia számára. Mindenki által megélt közös emberi tapasztalat alapjára helyezve közös síkot teremt a teljes értelemben vett kommunikáció számára.

4. Kommunikáció

A bergmani Isten csendjében a nyelv elveszíti közlő és gyógyító képességét.¹⁰⁶ (Például Marta szavai nem jutnak el Tomashoz a víz fülsüketítő, min-

¹⁰³ Tillich i.m. 195.

¹⁰⁴ Kalin i.m. 8-10.

¹⁰⁵ Vö.: Bergman on Bergman, 190-195.

¹⁰⁶ Steene: „Images and Words”, 33.

den egyéb hangot elnyomó robaja miatt; Tomas nem tud segíteni Jonasnak, nem tud vigaszt nyújtani Jonas özvegyének). A kimondott szó elégtelen a szeretet közlésére (hiába írja le Marta, hogy szereti Tomast, ezzel még nem tudja kifejezni szeretetét); hamis biztonságérzetbe kényszerít (Tomas prédikációi a szeretet Istenéről); szétzúzza a kapcsolatokat (Tomas és Marta beszélgetése az iskolában). A Gibson által a filmbe beleerőltetett „megváltás dráma” helyett inkább illik a két főszereplő „kapcsolatára” Pilinszky partra vont halainak a vergődése, akiknek szája „a semmiségbe tátog, / száraz úrt harap /... / szűrő kövek, kavicsok közt / fuldokolva kell / egymás ellen élnünk-halnunk! / Szívünk megremeg. / Vergődésünk testvérünket / sebzi, fojtja meg. / Egymást túlkiáltó szónokra / visszhang sem felel; / öldökölnünk és csatáznunk / nincs miért, de kell.”¹⁰⁷

A filmtrilógia főszereplőinek hivatása a kommunikáció (David író, Tomas igehirdető, Ester fordító), de egyikük sem képes a valódi kommunikációra. Tomasnak lelkészként az emberekkel és Istennel is kapcsolatot kellene teremtenie, de ahogyan az embereket is csak mankónak használja, úgy Isten felé is csak megerősítésért fordulna: gyenge ember. A filmvégi istentisztelet az első igazi kommunikációs pillanat. A *Tükör által homályosan*hoz hasonlóan a hangsúly most sem a szavakon van, hanem magában a Marta felé fordulásban, amikor Tomas megérti, hogy egyetlen ember elég ahhoz, hogy megtartsa az istentiszteletet. Hogy ezt az odafordulást mi motiválja, az nem világos (félelem, hogy elveszíti Martát, hogy még mélyebb lesz magánya stb.), ez azonban kevésbé jelentős, mint maga a tett, az esemény. Bergman maga is megfogalmazta ezt:

Mindegyik filmben van egy pillanat, mely a kommunikáció, az emberi kapcsolat pillanata. „A Papa beszélt velem” a *Tükör által homályosan* végén; a lelkész, aki Marta miatt tartja meg az istentiszteletet az üres templomban az *Úrvacsora* végén; a kisfiú, aki Ester levelét olvassa a vonaton *A csend* végén. Rövidke pillanat a filmekben, de lényeges pillanat. Ami leginkább számít az életben az az, hogy képesek vagyunk-e kapcsolatba lépni a másikkal. Máskülönben halott vagy, mint ahogyan olyan sokan halottak ma. De ha képes vagy megtenni az első lépést a kommunikáció felé, a megértés felé, a szeretet felé, akkor nem számít mennyire nehéz is lesz a jövő – és nem lesznek illúzióid afelől, hogy a világban lévő összes szeretet mellett az élet még lehet pokolian nehéz – ez a megváltás. Csak ez számít.¹⁰⁸

Jacques Ellul Isten hallgatásában¹⁰⁹ látja a nyelv, a kimondott szó, a beszéd válságának okát. Ha Isten hallgat, akkor nincs külső végső hivatkozási pont, nincs Isten Igéje. Isten beszél, ezért lesz az ember is képes beszélni. A kezdeti

¹⁰⁷ Pilinszky János: „Halak a hálóban”, részlet.

¹⁰⁸ „A candid conversation”

¹⁰⁹ Jacques Ellul: *Hope in Time of Abandonment*, ford. C. Edward Hopkin, New York, The Seabury Press, 1973. Ellul különbséget tesz Isten csendje vagy hiánya és Isten halála között. Ez utóbbit a csend metafizikájából levezetett elvétett filozófiának tartja. I.m. 98. 4-es lábjegyzet.

dialógus nélkül, e nélkül az elsődleges konfrontáció nélkül az ember csak értelmetlen, jelentés nélküli „mondanivalót” képes fabrikálni. Ellul szerint a beszédnek, a kimondott szónak csak akkor van tartalma, csak akkor válik értelmes közléssé, amennyiben egy mélyebb valóságon, egy személyek közötti mélyebb kapcsolaton nyugszik. Ez a valóság, ez a kapcsolat az Isten emberhez szóló Igéje. Minden emberi megszólalás abból nyeri potenciálját, hogy milyen mértékben van Istentől megszólítva – akár tudatában van az ember, akár nem. Ebben a dialógusban, tudatosan vagy tudattalanul, ebben a megszólításban, akár nyilvánvalóan vagy rejtetten, ebben a kapcsolatban, legyen az akár egyéni vagy közösségi, ebben a kommunikációban, legyen az akár közvetlen vagy közvetett, kap jelentést, értelmet az emberi beszéd. Amikor az Isten Igéjével való kapcsolat megszakad, akkor az emberek közötti kommunikáció hamisághoz, hazugsághoz és félreértéshez vezet. Amikor az ember megveti Isten Igéjét, akkor Isten elhallgat, és a nyelv válsága lesz az Isten elfordulásának bizonyítéka.¹¹⁰

5. Istenképek

5.1. Az arc szentsége

„...fordítsa az Úr az ő szent orcáját tereád” – hangzik a filmben az istentisztelet végén az áldás. Bergman filmjében az emberi arc szentsége váltja fel az isteni arc szentségét. Az embernek hatalmában áll különböző istenképeket alkotni a másik ember számára. Hogy milyet, azt az emberi arc fordulásának iránya határozza meg. Isten a szeretet, amikor David büntudattól gyötört fia felé fordul, azzal, hogy beszél vele. Isten közömbös istenné válik, amikor nem történik meg a másik felé odafordulás: Tomas képtelen Jonasra nézni. Ami pedig a legborzalmasabb, Isten pók-istenné válik, amikor az odafordulás a kegyetlen elfordulás érdekében történik meg: David csak írói karrierje érdekében „törődik” lánya betegségével.

5.2. Szükség-isten

A trilógia szereplői Istennek a jelenlétét nem, csupán a hiányát tapasztalják. Számukra egy hallgató Isten, mivel nem szól, nem létezik. Ezért van az, hogy csak a *Tükör által homályosan* Minusa rendelkezik pozitív istenélménnyel: „a Papa beszélt velem”. Az *Úrvacsora* lerántja a leplet arról, hogy a tökéletes szeretet Istenével szembeni elvárásokat mennyire meghatározza az, hogy milyen analógiát használunk Isten szeretetének a definiálásra.¹¹¹ A *Tükör által homályosan* Davidja szerint mindenféle szeretet Isten. „A legkisebb és a legnagyobb, a legszegényebb és a leggazdagabb, a nevetséges és a gyönyörű. A szenvedélyes és az otromba.” A filmben az isteni szeretet elsősorban szülői szeretet analógiájára épül. A zárójelenetben nem az a lényeges, hogy mit mond David a fiának, Minusnak, hanem az, hogy kommunikáció jött létre apa és fia között.¹¹² Ez az istenkép azonban szűkített, Isten a megbocsátás, vigasztalás,

¹¹⁰ Ellul i.m. 93-96.

¹¹¹ A különböző szeretet analógiákból következő Istennel szembeni „elvárások” közül néhány bemutatását ld. Daniel Howard- Snyder, Paul K. Moser (szerk.): *Divine Hiddenness – New Essays*, Cambridge University Press, 2002, 7-8.

¹¹² Ketcham i.m. 136.

biztonságérzet istene nem több, mint „szubjektív szükséglet, élettől és haláltól való félelmünk projekciója”.¹¹³ Az *Úrvacsorában* már nincsenek szülők, az anyai oltalmat nyújtó feleség sincs. „Ínségben keresik az emberek Istent, / kéri, hogy testükön, lelkükön segítsen, / betegségtől, bűntől, haláltól mentsen. / Így tesz minden, így tesz hívó s a hitetlen.”¹¹⁴ A szülői szeretet analógiájára épülő isteni szeretet, a „problémamegoldó” isten, a *deus ex machina* halála szükségszerű. Bonhoeffertől, akitől a fenti sorok származnak, így folytatja ezt a gondolatsort:

Itt van a döntő eltérés minden vallástól. A vallás szerint az szabadíthat meg bennünket nyomorúságunkból, ha Isten hatalma megmutatkozik a világban – Isten: *deus ex machina*. A Biblia viszont Isten erőtlenségére és szenvedésére mutat – csak a szenvedő Isten segíthet rajtunk. Ennyiben tehát elmondhatjuk, hogy a fönt vázolt fejlődés, mely a világ nagykorúságához vezet, s egy hamis istenkép megsemmisítéséhez vezetett, lehetővé teszi meglátnunk a Biblia Istenét, aki a világban erőtlensége által vesz hatalmat és hódít teret magának.¹¹⁵

Mi következik ebből? A függés és a szükség nem megfelelő leírásai az Istennel való kapcsolatnak. A megváltás lényege nem az, hogy az egyén valamilyen védett, biztonságos helyre kerül, ahol meghúzhatja magát a kétségek és az önmegigazultság elől. Másképpen megfogalmazva: nem lehetünk vallások, ha a vallást olyan rendszerként definiáljuk, amely Istent (isteneket) a vágyak és szükségek beteljesítőjének vagy problémamegoldónak tartja.¹¹⁶ Tomas visszhang-istene pedig éppen ennek a vallásnak az istene.

Itt jegyezhetjük meg, hogy teológia és film dialógusának fontos szerepe lehet abban, hogy a torz istenképek leleplezésével, az azokból adódó ördögi köröket megtörje.

5.3. Rejtőzködő Isten

Tomas egy non-kommunikatív istenképpel küzd: Isten hallgatása elviselhetetlenné válik számára a világ borzalmi közepette, és Istent mint ijesztő, kegyetlen, szeretetlen pók-istent tapasztalja meg. David Tracy a svéd lutheránus teológiai kultúrában látja Bergman istenképének a gyökerét. Luther a kereszt teológiájának megfogalmazásakor beszél Isten rejtettségéről. Isten a rejtettségben nyilatkoztatja ki magát, azaz Isten kijelenti magát a bűnös embernek – *sub contrariis* –, az életet a halál, bölcsességét bolondság, hatalmát gyengeség révén. A rejtőzködő Isten (*Deus absconditus*) egyben megalázott Isten (*Deus incarnatus*) és megfeszített Isten (*Deus crucifixus*). Tracy szerint Luther nemcsak ebben az értelemben beszél Isten elrejtettségéről, hanem egy másik, eléggé ambivalens értelemben is. Isten elrejtettsége lehet annyira nyo-

¹¹³ Steene: „Images and Words”, 30.

¹¹⁴ Dietrich Bonhoeffer: „Hívók és pogányok”, ford. Boros Attila, in *Börtönlevelek*, Budapest, Harmat, 1999, 167.

¹¹⁵ [Tegel, 44.] 7.16. in *Börtönlevelek*, 170.

¹¹⁶ William Hamilton: „Dietrich Bonhoeffer”, in *Radical Theology and the Death of God*, Thomas J. J. Altizer, William Hamilton (szerk.), Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1966, 116.

masztó, hogy Istent időnként nem szerető, hanem ijesztő Istennek tapasztaljuk meg, személytelen valóságnak, pusztá erőnek vagy energiának, amit(!) leginkább olyan metaforák tudnak leírni, mint tátongó mélység, szakadék, káosz, borzalom.¹¹⁷

Jünger – ezt az ijesztő következtést elkerülendő – Isten elrejttségét a megközelíthetetlen világosságban lakozó Isten felől közelíti meg (1Tim 6,16):

Isten abszolút láthatatlansága (...) annak a mértéktelen világosságnak a kifejeződése, ami Isten maga. Ez a világosság – mondhatná valaki – elviselhetetlenül erős és vakító tisztán megvilágító erejében. Ebben a világosságban, saját lényének világosságában, Isten nem látható, hanem rejtett. Ha megközelíthetetlen mélység van Őbenne, az semmiképpen sem sötét mélység (...), hanem dicsőségének mélysége, a legfőbb világosság kifürkészhetetlensége. Isten fensége rejti el számunkra Istent.¹¹⁸

Az Ószövetség egyértelművé teszi azt az alapvető félelmet, mely a zsidó emberben megfogalmazódhatott: „Ne rejtse el előlem orcádat...” (Zsolt 27,9; ld. még; 10,1, 11; 13,2; 28,1; 30,8; 35,22; 44,25; 69,18; 102,3; 109,1; 143,7) Az ember bármit kibír, csak azt nem, ha Isten elfordul tőle, ha hátat fordít neki. Isten haragjában, a próféták bírálatában, a kárhozat meghirdetésében még mindig megszólal.¹¹⁹ Isten önmagát elrejtése válasz az ember előle elrejtőzésére (1Móz 3,8; Jób 13,20-24). Isten elfordulása, elhallgatása időnként Isten válasza az ember engedetlenségére és erkölcsi közömbösségére (5Móz 31,16-19; 32,19-20; Zsolt 89,46; Ézs 59,2; Mik 3,4). Az isteni arc elfordulása antropomorf kifejezése lehet annak az isteni aktusnak, amikor Isten megvonja jelenlétét a szövetséghez hűtlenné vált néptől, helyteleníti, elutasítja bűnös viselkedésüket, cselekedeteiket (5Móz 31,16-17; Zsolt 88,14; Ézs 54,7-8). Ezzel szemben Isten jótetszésének és elfogadásának kifejezése az isteni arca világosságában járás (Zsolt 89,16; vö.: 4Móz 6,24-27).¹²⁰

A kijelentés tényétől eltekintve, amely mindig földi esemény, és éppen ezért mindig földi természetű (isteni *accomodatio*) Isten rejtett marad számunkra. Isten arca sohasem látható (2Mózes 33,20, 23). Mivel Isten ismerteti meg magát, egyszer s mindenkorra tudjuk: Istent csak Isten ismerheti. (1Kor

¹¹⁷ David Tracy: „Form & Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God”, *CTI Reflections*, Vol. 3, 1999: 81-82. Tracy többek között Luther *A szolgai akarat*ban megfogalmazott gondolataira utal: „Isten sok mindent cselekszik, amit Igéjében nem mutat meg nekünk és sok mindent akar, amelyről Igéjében nem jelzi, hogy szándékában áll. Így pl. nem akarja a bűnös halálát Igéje szerint, de akarja kikutatathatlan akaratával.” Luther: *A szolgai akarat*, ford. Jakabné Cs. E., Weltler Ö., Weltler S., Sopron, Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium, 1996, 99.

¹¹⁸ Eberhard Jünger: „Openbaring van Gods verborgenheid” in *Theologie van de aanvechting – Christelijk geloof op het snijpunt van theïsme en atheïsme*, Zotermerr, Meinema, 1991, 84. A tanulmány eredetijét ld. *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes*, München-Zürich, Schnell & Steiner Verlag, 1984, 79-104.

¹¹⁹ Ellul i.m. 114-115.

¹²⁰ G. M. Mackie „Face” szócikke in *A Dictionary of The Bible*, vol.1. James Hastings (szerk.), Edinburgh, T.&T. Clark, 8. kiadás, 1906. 825.

2,6-16) Amikor Isten kijelenti magát, nem szűnik meg rejtettsége: „Bizony, te elrejtőzködő Isten vagy, Izráel Istene, szabadító!” (Ézs 45,15, ld. még Zsolt 77. és 139.; Jób 39-42.) Isten megszólalása nem igazolható, mert csak olyan dolgok igazolhatók, amelyeknek nincs szabadsága. Isten pedig Abszolút Szabadság, semmiféleképpen sem idézhető meg, nevének kimondásával sem. Minden olyan törekvés, mely reagálásra készíti, mely akaratát próbálja rákényszeríteni, kudarcba fullad: Isten elhallgat, Isten elrejtí arcát. Semmilyen praktikával, vallásos rítussal nem lehet megszólalásra kényszeríteni. A rejtettség így valójában kijelentés.¹²¹ Isten Igéjében és Krisztusban is rejtve marad (botránkozás köve; a kereszttel bolondsága) csak Isten Szentlelke teheti lehetővé, hogy Isten megszólaljon, kijelentse magát.¹²²

Isten rejtőzködése és a teodicea kérdése szorosan összekapcsolódik: a tökéletesen szerető Isten nem teszi egyértelművé létezését. Ez a tény – az isteni elrejtettség – sokak számára egzisztenciális kérdés: a létezéssel, annak értékével és céljával kapcsolatban vet fel kérdéseket. Vannak viszont, akik számára az isteni elrejtettség annak bizonyítéka, hogy Isten nem létezik.¹²³ Az isteni elrejtettség kapcsán felmerülhet annak kérdése, hogy lehetséges-e a „végtelen hitetlenség” állapota?¹²⁴ Ehhez kapcsolódóan további kérdés lehet az, hogy hordozhat-e Isten önmagát elrejtése lehetőségeket a hit számára? Például:¹²⁵

- Isten elrejtőzik annak érdekében, hogy képessé tegye az embert arra, hogy szabadon szeresse, szabadon higgyen benne és engedelmeskedjen neki, máskülönben az ember olyasmire lenne kényszerítve, amely nem összeegyeztethető a szeretettel;
- Isten elrejtőzik annak érdekében, hogy megóvjon egy helytelen motivációjú emberi választól (pl. a büntetéstől vagy a haláltól való félelem);
- Isten elrejtőzik, mert ezáltal segít felismerni Isten nélküli életünk roncs voltát, és így készíti arra, hogy őt keressük;
- Isten elrejtőzik, mert ha egyértelművé tenné létezését, megfosztana a szenvedélyes hithez szükséges kockázattól.

Nem más ez, mint a kikényszerítő istentapasztalat nélküli ugrás a hitbe. Az embernek soha nem lehet adekvát istenélménye, istentapasztalata, hiszen ezekkel nem ragadható meg Isten, jóllehet az istenélmény, istentapasztalás fakadhat Isten lényéből. Az olyan közvetlen istentapasztalatok, mint „Most Isten szól hozzám”, „Isten teremtette ezt a szépséges világot körülöttem”, „Is-

¹²¹ Hendrikus Berkhof: *Christian Faith*, ford. Sierd Woudstra, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 1986, 52-62.

¹²² Vö.: Kálvin az Ige és a Szentlélek viszonyáról in: Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere*, ford. Ceglédi S., Rábold G., Pápa, Ref. Főiskola Könyvnyomda, 1909, I. könyv, hetedik fejezet, 4.

¹²³ Snyder-Moser i.m. 1.

¹²⁴ „nonculpable unbelief” – „olyan hitetlenség, amely bizonyosan nem a kérdéses személy döntésének: az igazságkeresés elhanyagolásának, felületességnek, az Istentől való elzárkózásnak tulajdonítható” A fogalomról és annak megalkotójáról ld. Szalai Miklós: „Fideizmus és posztkarteziánus filozófia: A „református episztemológia” koncepciója”, *Világosság* 2005/2-3: 152.

¹²⁵ Snyder-Moser i.m. 10.

ten nem helyesli, amit tettem”, „Isten megbocsátotta a bűneimet”¹²⁶ soha nem hidalhatják át a személy és a kijelentés közötti szakadékot; csak előkészíthetik azt, a csodát, amely a másik oldalról történik meg, és ami arra készítet, hogy megtegyük azt az ugrást, mely megelőzi minden megtapasztalásunkat.¹²⁷

Isten rejtőzködése és a teodícea kérdésének összekapcsolásakor tudomásul kell vennünk a teológia (ezen belül a dogmatika) korlátozottságát. Ahogyan arra Jünger is figyelmeztet: a teológia nem kerülheti meg a gonosz problematikájának kérdését, ugyanakkor nem is adhat rá kielégítő választ, és nem is szabad úgy tennie, mintha erre képes lenne.¹²⁸

Befejezés

A mozgóképi médium egyik jelentősége abban áll, hogy alapvető kérdéseket képes megfogalmazni az ember helyzetéről. Képes többsikúan, árnyaltan képet adni Isten és ember, még inkább ember és Isten viszonyának megértéséről és megéléséről. Ebből adódóan magában hordozza annak lehetőségét is, hogy teológiai reflexiót váltson ki. Nem kerülheti el figyelmünket annak ténye, hogy amit a teológia hagyományosan az ember bűnösségének, elidegenedésének és megváltásának fogalmazott meg, az ma egyre inkább szekuláris eszközökön keresztül jut kifejezésre: mint az ember reményei, vágyai, félelmei, szorongása. Ezekkel az eszközökkel úgy kell bánnunk, mint bármely más emberi filozófiai, világnézeti rendszerrel: Pál apostolt követve törekednünk kell azok megértésére, és a közös pontot megtalálva, arra hivatkozva párbeszédet kezdeményezni. Ebben a párbeszédben van lehetőségünk hirdetni azt, amit Istenről, Istentől, a kijelentés alapján megértettünk, miközben mi is gazdagodhatunk új teológiai kérdésselvetésekkel, és az ezek mentén megfogalmazott válaszokkal. A film mint műfaj sajátos, mással nem pótolható azonosulási lehetőséget nyújt az ember mint néző számára. Azonosulva képessé válhat énmegértésre, én-kifejezésre, vagyis „megszólalásra”. Ez a kommunikációs út tény a 21. században. Használható és használandó a keresztyén teológia számára.

¹²⁶ A példákat lásd Szalai i.m. 146.

¹²⁷ Berkhof i.m. 59.

¹²⁸ Jünger i.m. 101.

Frank Sawyer

GONDOLATOK T. S. ELIOT HAMVAZÓSZERDA CÍMŰ VERSÉRŐL

Fordította: Rácsok Gabriella

Mert most van az esztendő forduló-
ja...az ég madarai... „ismerik idejüket”
és pontosan érkeznek vissza. Most,
amikor minden fordul, hadd
válhassék ez az Istenhez fordulás ide-
jévé.

Lancelot Andrewes, Igehirdetés Hamvazószerdára, 1619¹

Bevezetés: a „megfordulás” témája

A vers címéből kiderül az olvasó számára, hogy vallásos meditációt tart a kezében. Segít a vers megértésében, ha tudjuk, hogy a hamvazószerda az egyház történelme során a megtérés és a megújulás kérdéseivel fonódott össze. A nyugati egyház már a negyedik században böjti időszakként tartotta számon a húsvét előtti negyven napot – Krisztus negyvennapos pusztai böjtölésének analógiájára (Máté 4,2). A negyvennapos böjtbe nem számítanak bele a vasárnapok, így hamvazószerda – mint a böjti időszak első napja – a húsvétvasárnap előtti hetedik héten kezdődik.

A versben félreérthetetlen az a gondolat, hogy a megtérőnek hátat kell fordítania a mulandónak, és arcát az örökkévalóság felé kell fordítania. Az igaz önvizsgálat lelkületével Eliot böjti témája arra emlékeztet, hogy a megfordulás (megtérés) soha nem egyszeri és végleges, hanem újból és újból meg kell ismétlődnie. A vers megértésében az is segít, ha tudjuk, hogy annak írásakor (1927-ben) Eliot az anglikán egyház újonnan megkeresztelt tagja.² Ha felidéz-
zük korábbi írásait, megállapíthatjuk, hogy most elfordul az „átokföldjén” élők életétől, és azok hiábavalóságától, akik az „üresek” életét élik, lelki értelemben inkább holtak, mint élők, „imáikat kövekké tördelik”, és akiknek „nincs más reménye”. Ezek a korábbi versek az Isten orcája előtti élet értelmétől messze eltávolodott, szekularizált emberiség helyzetét mutatták be. Most a költő felajánlja Istennek „halott csontjait” és erőtlen állapotát: „többé ez a szárny nem repül sohasem / de mint szelelőlapát veri csak / a levegőt”³ ... Versét nevezték pszichoterápiás költői vallomásnak⁴, amivel Eliot talán még egyet is értene, amennyiben a pszüchén az Isten-kereső lelket értjük.

¹ Eliot gyakran olvasta és idézte Andrewes püspököt (1555-1626), verseiben sűrűn használt fel tőle vett kifejezéseket és szójátékokat.

² Eliot megtéréséről vö.: Lyndall Gordon: „Conversion”, in: *Eliot's Early Years*, Oxford University Press, 1977; újabb kiadás in: Harold Bloom, szerk.: *T. S. Eliot – Modern Critical Reviews*, New York, Chelsea House Publisher, 1985.

³ Vas István fordítása.

⁴ Dennis Brown: „T. S. Eliot's Ash-Wednesday and Four Quartets: Poetic Confession as Psychotherapy”, in: *Literature & Theology*, 17. évf., 1.sz., 2003/március.

A böjti időszak a híveket arra ösztönzi, hogy gondolkodjanak halandó, bűnös és megbocsátásra szoruló voltukról, lelki életútjukról és a Megváltótól kapott áldásokról. Az önvizsgálat időszaka ez, és egyben az Istenbe vetett bizalom és a Krisztus iránti hála megújítása, amiért legyőzte a bűnt és a halált. A Bibliában és egyes ókori kultúrákban a hamu a gyarlóságot, az esendőséget, a gyászt, a bűnt és a halált, ugyanakkor a megtérést is jelképezte. A hamut a megtisztulással is társították, mivel a szappankészítés és egyéb orvosi készítmények alapanyaga is volt. Böjti időszakban, ahogy a kereszt jelét hamuval kenték fel a hívek homlokára, az többféle vonatkozásban is utalt a megtérésre és a megújulásra. A megkenés során a lelkipásztor olyan Igéket mondott, mint például: „Titeket is életre keltett, akik halottak voltatok vétkeitek és bűneitek miatt... minket is, akik halottak voltunk a vétkek miatt, életre keltett a Krisztussal együtt”(Efezus 2,1 és 5); vagy „Bizony por vagy, és vissza fogsz térti a porba!” (1Mózes 3,19). Az ó-ember haldoklása központi téma Eliot versében, mint ahogyan az új útra térés (a megtérés) is. Hamvazószerdán vagy a böjti időszakban gyakorta idézett szövegrész Jóel prófétától egy szakasz, amely az isteni híváshoz való vissza- és megtérésről, a kegyelemmel és irgalommal teljes Isten megtalálásáról – és Isten hozzánk fordulásáról is szól:

„De még most is így szól az Úr:
Térjete meg hozzám teljes szívvel,
böjtölve, sírva és gyászolva!

Szíveteket szaggassátok meg,
ne a ruhátokat,
úgy térjete meg Istenetekhez, az Úrhoz!
Mert kegyelmes és irgalmas ő,
türelme hosszú, szeretete nagy...

Ki tudja, hátha most is megbánja, és áldást hagy maga után?”
(Jóel 2,12kk)

Első rész

A vers első részének nyitó sorai bevezetik a „megfordulás”, „fordulat” témáját, vagyis azt a témát, amiről egy idő után kiderül, hogy abban az értelemben megtérés, hogy egyszerre elfordulás valamitől és odafordulás valami más felé. Ennek a költői meditációnak az eleje azt mutatja be, hogy mennyire nehéz már elhatározni is a fordulást, és különösen nehéz meghozni azt a szükséges elhatározást, hogy nem fordulunk vissza ismét. A vers hirtelen felütéssel kezdődik:

Mert nem remélem hogy megfordulok
Mert nem remélek
Mert nem remélek új fordulatot
Hogy tehetséget, látókört cseréljek
Ilyesmire törekedni nem törekszem

Itt egy Eliotra jellemző ismétlést találunk, valamint a különböző hosszúságú sorok adta váltakozó ritmust és paradox kijelentéseket.⁵ Melyik irányba fordulunk? Arra törekszünk, hogy ne törekedjünk? Mi az, amit nem remélünk, de amit megfordulásunkkor most mégis remélünk? Egy másik jellegzetessége Eliotnak az, ahogyan különböző utalásokat használ többé-kevésbé a végletekig. „Hogy tehetséget, látókört cseréljek” egy shakespeare-i sort juttatnak eszünkbe,⁶ amellyel Eliot az emberi kultúra nagy vívmányaira utal.

Érdeemes megfigyelni, hogy a vers – ahogyan Eliot sok verséről is elmondható – töredékes, foszlányos, ami segít bemutatni az alaptémát (a szét-esett lélek a szétesett civilizációban). Ez része volt annak a traumának, amely azt a háború utáni generációt érte, amely igyekezett egzisztenciálisan túljutni a kultúra összeomlásának érzetén.⁷ Másokhoz hasonlóan Eliotra is hatással volt Conrad *A sötétség mélyén* című regénye, mely a modern kultúra barbár lényegére világít rá. Az 1920-as éveknek sok „előkelő szkeptikusa” volt, Eliot azonban azt mutatja meg a *Hamvazószerdában*, hogy túljutott saját *Átokföldjének* szkepticizmusán, mely annyi figyelmet vont magára.⁸ Eliot sokféle hangot használ verseiben, hogy megragadja azokat a különböző irányokat és jelentéseket, amelyek feltárulnak vagy lezárulnak az „elveszett lélek” számára. A most tárgyalt vers új ízt ad munkásságának, és úgy érezhetjük, hogy a változást átélő én belső valóságával lehet dolgunk. Az „En” többé már nem az individualista és ironikus kívülálló, aki beleunt az életbe és gúnyt űz önmagából, mint például a *Prufrockban*. A *Hamvazószerdában* az új „En” komoly zarándok. Az *Átokföldjének* (1922) a neurózisa és a jelen költeményben élénk tárt élet szét-töredezettsége (1930) egy jobb útert való lelki küzdelemmé válik. Az *Átokföldje* a földi várossal foglalkozik, míg a *Hamvazószerda* az örök város felé fordul, emlékeztetve ezzel Augustinus *civitas terrena* és *civitas Dei* fogalmaira.

Ahogy részletesebben szemügyre vesszük a verset, jó, ha emlékeztetjük magunkat arra, hogy a világ-tagadás megtisztító lépései nem végső célok önmagukban. Amikor Eliot tagadja az emberi kulturális lehetőségek „tehetségét” és „látókörét”, akkor az emberi erőfeszítéseknek és igyekezetnek szab határt. Ennek a tagadásnak valami jobbra kell felemelkednie új igénylesek által. Ennek természetesen minden megtérésnél később kell meglátszódnia:

⁵ A „Mert nem remélem hogy megfordulok” (vagy: „Mert nincs bennem remény, hogy visszatérek” – Eörsi István fordítása, *Nagyvilág* 1978/1: 11-16.) idézet az itáliai költőtől, Guido Cavalcantitól (1255-1300). A jelentés és a helyzet más Cavalcantinál: „Mert nincs bennem remény, Ballatetta, / Hogy visszatérek Toscanába” – de Eliot szeretett ilyen utalásokat felhasználni és azoknak egy másik „Umwelt”-et adni. A versről kiinduló megjegyzéseket ld. Micahel Herbert: *T. S. Eliot – Selected Poems*, York Notes – Longman York Press, Essex, England, 1982, 41kk.

⁶ Shakespeare XXIX. Szonettjében ez a sor található: „Desiring this man’s art and that man’s scope”, Eliot az „art” (művészet) szót „gift”-tel (tehetség, adomány, ajándék) helyettesíti: „Desiring this man’s gift and that man’s scope”. (Ezt sem Vas István, sem Eörsi István fordítása nem adja vissza. – a ford. megj.) Eliot ismét sajátosan használja fel az utalást.

⁷ Vö.: Stephen Spender: *T. Eliot*, New York, Viking Press, 1975, 108.

⁸ Vö.: Hugh Kenner: *The Invisible Poet: T. S. Eliot*, New York: Harcourt, Brace & World, 1959; újra kiadásra került: Harold Bloom, *T. S. Eliot*, Chelsea House Publishers „Modern Critical Views”, New York, 1985.

vajon dualizmus lesz az eredménye (nem tudja, hogyan kapcsolhatná össze a mulandót az örökkel), vagy a teljesebb, az egész(séges)ebb felé visz. A lelki szempont hangsúlyozása nem a világ jó dolgaitól, hanem attól a „világtól” való elfordulást jelenti, melyet az eltorzult és félrevitt jó dolgok ideológiai hajszolásaként lehet definiálni, legyen szó akár hatalomról, pénzről, élvezetekről stb. A modern idők, a szegénység, a környezetszennyezés stb. globális problémáit elemező jelenkori írók azt mondják:

...ha a ma megbénító bizonytalanságának és kínzó problémáinak mély lelki gyökerei (ideológiai gyökerei) vannak, akkor csak egyfajta lelki meg- vagy visszafordulás, az emberek legmélyebb vágyainak és meggyőződéseinek szintjén történő fordulat lehet képes arra, hogy a ma makacs dilemmáiból gyakorlati kiutat készítsen elő. Az ilyen fordulattal nem számoló problémakezelő megoldások nem lesznek eredményesek.⁹

A megfordulás fogalmának ismétlődése az idézett bekezdésben összhangban van Eliot mondanivalójával, akinek szintén jelent meg két könyve hitről és társadalomról, és akinek jó orra volt az ideológiák kiszimatolásához. A költő-zarándok tehát azt reméli, hogy folytathatja útját megkülönböztetve a marandó dolgokat a jelentéktelenektől, az ideológiai vakságot a jó felé fordulástól.

Egy ellenhang azonban arra figyelmezteti a költőt, hogy ezek a szentségben megtett lépések korlátozottak:

Mert tudom az idő mindig idő
S a tér csak tér és mindig az
S ami létezik csak az időben létező
S csak a térben igaz
Örülök hogy olyanok amilyenek a dolgok
És lemondok az áldott arcról

Életünk és lelkünk kétértelműségeinek elismerésével találkozunk itt. A jól ismert teológus, Tillich nagyon megkapóan fogalmazta ezt meg.¹⁰ Sokféle kétértelműségről beszél, amelyek jelen vannak gondolkodásunkban és tetteinkben. Az esztétikai kifejezésre juttatással kapcsolatban a következőt mondja – ami Eliot szándékával szintén egybecseng: „...az esztétikai képzet sem kevésbé egyértelmű, mint az ismereti fogalom és a megragadó szó.”¹¹ Időhöz és térhez vagyunk kötve. Körülmények és helyzetek kéznél vannak, de a lehetőségeket nem mindig lehet elérni. Megfordulásában a költő mintha két útra mutatna. Nem kívánja a régi utat járni, az új utat azonban csak egy dara-

⁹ Bob Goudzwaard, Mark Vander Vennen & David Van Heemst: *Hope in Troubled Times: A New Vision for Confronting Global Crises*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, 58.

¹⁰ Paul Tillich, *Rendszerezés teológia*, ford. Szabó István, Budapest, Osiris, 1996, IV. rész.

¹¹ Tillich, 424.

bon tudja követni. Lemond „az áldott arcról”,¹² ami Eliotnál a korábbi értékektől az újak felé fordulást is jelenti.

A versnek ez az első része a „mert” szóval kezdődött, amely még tízszer fordul elő sor elején ebben a részben. Ez a gyakori „mert” az érvelés egyik módja: a megtérő előtárja érveit, miközben a múlton, jelenen és jövőn elmélkedik. Melyek a választási lehetőségek, a korlátok és a követendő út? Eliot elfordul *Az üresek* végén említett hiábavaló élettől, ahol a jól ismert gyermekmondókát, „körbe körbe karikába” alakítja át, és lesz belőle: „körbe körbe fügekaktusz”. Ha visszatekintünk Eliot korábbi verseire, azt látjuk, hogy ironikus hőseinek nincs elég erejük ahhoz, hogy szembenézzenek saját „én”-jükkel és helyzetükkel. Nem hoznak értelmes döntéseket. Itt a *Hamvazószerdában* a zarándok „én”-nek meg kell szabadulnia a világtól, prózájában ellenben Eliot mintha arra törekedett volna, hogy megváltsa a világot a modern kultúra irányultságának megkérdőjelezésével és mélyebb értékek sugalmazásával. Ebben a versben azonban a zarándok „én” az abszolút felé tartó utazás során tanulja meg, hogy az „én” gyarló és az önerő nem segít:¹³ „Taníts minket törődni, nem törődni / Taníts meg ülni csöndesen” – ez az előrelépés receptje.

Mire mutat tehát az összes „mert”? Az első részben a következő kijelentéssel érnek véget:

Taníts minket törődni, nem törődni
Taníts meg ülni csöndesen

Két kérdőjel kivételével ez az első sorvégi írásjel a versben. Harminckilenc sor után az első pont. Eliot kedveli a rövid és közepesen hosszú sorok láncolatát, amelyek gyorsabban viszik-hozzák a jelentést, mint ahogyan az olvasó első látásra azt elkaphatná. Első olvasásra valójában a fülünk gyönyörködhet a zenében és az általános témákban, annak reménye nélkül, hogy minden részlet megvilágosodik. Hasznos a rejtett jelentést is tanulmányozni, hogy több ismertetéssel újraolvashassuk a verset, de nem szabad elveszítenünk a ritmusban és a dinamikában való gyönyörködést. Ezután lehet a verset újraolvasni minden új böjtkor, új benyomásokkal és új meglátásokkal. Lehetségesek ilyen új felismerések, mivel a többszörös jelentést és a tömör sejtetéseket nem fejt meg számkra a költő. A szándékos bizonytalanság, mely ismert szimbólumokra utal, ezeket új környezetbe helyezve szándékos kétértelműséget teremt. A vers így olyan, mint a kétszárnyú madár: az írónak és az olvasónak együtt kell munkálkodnia a gondolatok és azok következményeinek megfejtésén.

Az első rész azt sugallja, hogy feladatunk „törődni, nem törődni”. Azzal kell törődnünk, ami örök érték, és nem azzal, ami elvon erről az útról. A „taníts meg ülni csöndesen” imádság arra a passzív módra emlékeztet, amely-

¹² Ezt általában Dante Beatricére történő hivatkozásnak tartják. Eliot mint lelki, szellemi és irodalmi mesterére tekintett Dantéra. A Dantéra való utalásnak azonban van egy személyes vonatkozása is: Eliot felbontotta házasságát felesége, Vivienne pszichés elmeállapota, illetve végleges intézeti elhelyezése miatt.

¹³ Vö.: John Kwan-Terry: „Ash-Wednesday: a poetry of verification”, in: A. David Moody, szerk.: *The Cambridge Companion to T.S.Eliot*, Cambridge University Press, 1994, 132kk.

lyel a lélek készül Istent fogadni – ahogyan azt a spanyol Keresztes Szent János (1542-91) leírta.¹⁴ Az utolsó sorok a böjti liturgia egyik imádsága:

Könyörögj érettünk bűnösökért most és halálunk óráján
Könyörögj érettünk most és halálunk óráján.

A *Hamvazószerdáról* írták:

Szerkezetét tekintve a verset Eliot egy, Andrewes püspöktől vett kifejezésre, a „két fordulatra” építette fel, melyet Andrewes szükségesnek állított be a „megtéréshez”. Az egyik fordulat előrenézett Istenre; a másik – bűnbánati időszakhoz illően – visszatekintett az ember bűnös múltjára. Eliot stílusa egyszerű és világos, jelentése azonban bonyolult és nehéz. A *Hamvazószerda* – az olvasó számára többnyire ismeretlen, rejtett – mély, személyes érzelmeket egyesít liturgikus szövegek formális használatával. Ez Eliot megtérésének története, nyilvános és egyéni – minden szkepticizmusával és kétségével együtt, amelyet Istennek ajánl fel.¹⁵

Második rész

A második rész a megtérés nehezebb kérdéseibe vezet el: a csontoknak meg kell halniuk. Ugyanakkor a csontok újból megelevenedése jól ismert téma az Ezékiel 37. fejezetéből. Eliot ezzel a gondolatkörrel dolgozik:

Hölgyem, három fehér leopárd ült egy borókafenyő alatt
A nappal hűvösében torkig jóllakottan
Lábammal szívemmel májjammal s azzal ami betölté
Kiürült koponyám kupoláját. S monda Isten
Megélednek-é e tetemek?

A leopárdok a Dante *Inferno*-jának elején szereplő három vadállatra emlékeztethetnek, de itt saját szerepük van. A fehér leopárdok gyönyörűek, a fehér szín szentté teszi őket a versben – mivel feladatuk az, hogy megszenteljenek. Nincs szó arról, hogy vér szennyezi nyakukat és mancsukat, jöllehet ők tisztították meg a csontokat a rajtuk lévő hústól. Saját bundájukat is megtisztították. Mindez egyfajta lelki megtisztulást fejez ki. A külön említett testrészek különféle emberi jellemzőket és képességeket ábrázolnak: lábak (cselekvés), szív (érzelem), máj (érzékiesség) és koponya (gondolat). Eliot gondosan választ meg egyéb részleteket is: a fehér csontok, a fehér leopárdok és a fehérbe öltözött Hölgy a tisztaságra utalnak. Csak akkor élhetünk igazán lelki értelemben, amikor meghaltunk a „testnek”. Érdemes megjegyezni, hogy a testnek meghalás a Biblia szerint többet jelent a testi vágyak kordában tartásánál.

¹⁴ Egy másik hivatkozás lehetne Blaise Pascal (1623-62) is, aki a következő híres megállapítást tette: „ Az ember minden baja abból származik, hogy nem tud csendben ülni”.

¹⁵ Alzina Stone Dale: *T. S. Eliot – The Philosopher Poet*, Wheaton, Illinois, Harold Shaw Publishers, 1988, 102.

Jelenti a „lélek” bűnei fölé való emelkedést is, amelyeket szintén a test bűneinek nevez – mint például irigység, harag és gőg.¹⁶ Pál apostol írásaiban a „test”/„hústest” az Isten akarata ellen lázadó emberiségre utal. Ebbe beletartozik az, amit a test, az értelem és a lélek bűneinek nevezhetünk.¹⁷ Másképpen megfogalmazva: a „test” a térben való testi létezés, véges és bűnös életünk, a „lelki” pedig az Isten felé irányultságunk, vagy az örök és megváltott életünk. Eszerint az értelmezés szerint „test” és a „lélek” nem két része embertestünknek, hanem teljes létezésünk két irányultsága.

Többféle mozgalom – vallásos és filozófiai – létezett, amely a gonoszt az „anyagban” (véges lehetőségeinkben) helyezte el, a jót pedig a „lélekben” (beleértve az értelmet is). Eliot hagyományos nyelvezetet használ, amikor a test levetéséről beszél. Ez nem jelenti mindjárt azt, hogy a testi élet tagadásának dualizmusába esett. Eliot arról is neves, ahogyan rámutatott (a megromlott) emberi társadalom és kultúra különböző részeit átható gonoszra. Talán mondhatjuk azt, hogy Augustinushoz hasonlóan Eliot test és lélek hagyományos dualizmusából indul ki – annak újplatonista és gnosztikus formájában –, de a továbbiakban azt egy átalakított formában, nem csupán egyszerű dualizmusban fejezi ki. Ebben az esetben az élet egzisztenciális felfogásával van dolgunk, nem pedig különálló „ontológiai” részekkel. A különbséget a következőképpen is magyarázták: a Bibliában a választási lehetőségek kettőssége a jó és a rossz „szív” közötti választás. Ez a szív „irányultságának” megválasztása – Isten akarata mellett vagy azzal szemben. Ez az Ó- és Újszövetség lényege. Az újplatonista szentségképzettel, mint például a plótinuszi végestől, az esetleges valóságtól való meneküléssel (azaz az anyagi hátrahagyása a lelki elérése érdekében) szemben a Biblia a mindennapi, történeti esetleges valóság megszentelődéséről beszél.¹⁸ Kétségtelen, hogy ez a vers inkább a dualista nézetet fejezi ki (anyag/lélek dichotómiáját), de felmenthetjük Eliotot azzal a megállapítással, hogy ennek a lelkiségnek szándékos gyakorlása ez annak érdekében (mint az egymást követő lépcsőfordulók), hogy elmozduljon a világi dolgokról való lemondástól a lelki megújulás felé, a világ megújult szakrális felfogása felé.

Eliot egész költészetére jellemzően ez a vers is gazdag metaforákban és különböző forrásokra utalásban. Ezeket a hivatkozásokat nagyon szabadon illeszti egybe és hozza létre belőlük saját történetét. A második részben a kulcsszavak a hangulatot fejezik ki: csontok, sivatag, titokban, feledve, kiokád stb. Ez lelki halál a megtisztulás, a megtérés útját járva. Másrészt találkozunk olyan szavakkal és kifejezésekkel, mint például: a nappal hűvösében, áldott, felragyog stb. A költő érdekes társításokat végez: áldott homok, világossággal ragyogó és örömeiket zengő tetemek. Mindez arra utal, hogy ezeket a tetemeket Isten megváltja. A „megváltás” kifejezés szintén a csontokkal kapcsolatban jelenik meg. A borókafenyőnek is jelentősége van, mint ami Illés megújulásának a helyszíne (1Kir 19,1-8).¹⁹ A vers küzdelem a megújulásért, annak

¹⁶ Ld. például Galata 5,16kk.

¹⁷ A szív, lélek, értelem, test páli kategóriáiról lásd Herman Ridderbos: *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, III. rész, 19. szakasz, 114kk.

¹⁸ Vö.: Charles Taylor: *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007, 275kk.

¹⁹ A Grimm testvérek egyik meséjére is gondolhatunk, amelyben egy meggyilkolt gyermek tetemét a borókafenyő tövébe temetik, ahol az csodálatosan életre kel.

ellenére, hogy az „én, aki titokban vagyok itt / Tetteimet felajánlom a feledésnek” megfogalmazás inkább a halálban való megnyugvás vágyát jelzi.

Ki a versben központi helyet elfoglaló Hölgy? A legtöbb magyarázó elsőként „Dante üdvösségének szerzőjére és a Paradicsomban Szűz Mária hűséges követőjére, Beatricére” gondol.²⁰ Mások Dante Matildját vélik benne felfedezni. Eliotot ismerve utalásai többrétűek lehetnek: például eszünkbe juttathatják még Boethiusnak *A filozófia vigasztalásában* női alakként megszemélyesített Filozófiáját is. Erről a hivatkozásról is lehetne szó, hiszen Eliot szerette vegyíteni a filozófiát, a miszticizmust és a teológiát. A vers végére a Hölgyből „Áldott nővér, szent anya” válik, aki „lelke ... a kertnek”. A sivatag, a sziklák, a homok és a lélek elvont konfliktusainak feminin ellenpárja ez. Eliotnak szüksége van a Hölgy, nővér, anya jelképére ahhoz, hogy megszemélyesítse a verset. Költészetének nagy része magasan intellektualizált, eszméket megszólaltató, amelyet többek között úgy tud ellensúlyozni, hogy személyeket szimbólumokként mutat be, a párbeszédet pedig eltérő nézőpontok és egymásnak ellentmondó lehetőségek, valamint a gyógyulás, a helyreállítás lehetséges útjainak bemutatására használja. Itt kell megjegyeznünk, hogy a Hölgy részben lehet felesége, Vivienne is – mint ahogyan a verset eredetileg neki ajánlotta. Elioton mély bánat, kétségbeesés és kudarcézés lett úrrá ebben az időben, mivel nem látott kiutat arra, hogy felesége pszichés állapotán segítsen és megmentse házasságukat. Egyszerre fordul el egy Hölgytől és fordul segítségért az Áldott Szűzhöz, ugyanakkor tudja, hogy személyes életútját illetően a legvégső kétértelműségben van része. Alapvető értékei és életszemlélete forog kockán. Ez egy imádság, és mint olyan, sürgető.

A vers az elioti paradox stílusú litániával folytatódik, miközben az elveszett lélek kétértelműségére és az üdvösség reményességére összpontosít:

Némaságok Hölgye
Nyugodt és csüggedő
Zilált egészség
Emlékezés rózsája
Feledés rózsája
Elalélt életadó
(stb.)

Ilyen paradoxonokkal gyakran találkozhatunk költészetében. Azt akarja, hogy az olvasó képzeljen el több mint egy lehetőséget, ismerje el, hogy milyen keveset tudunk, és az élet soha nem kerül nyugvópontra. A Hölgy sajátos képében – akiről előbb vagy utóbb kiderül, hogy se nem Beatrice, se nem egyéb szimbólum, hanem maga Szűz Mária – a Szűz és az (Isten-szülő) Anya vallásos paradoxonjával találkozunk. A megváltás további vallásos paradoxonjait találjuk a szenvedő Istenben, a zarándok útjában mint megérkezésben, a hit útjában mint ismeretben, és a „via negativa” fontosságában mint a széthullott állapotból a teljesség felé való elmozdulás előkészítésében. Eliot a Hölgy (nővér, anya stb.) empátiáját arra használja fel, hogy az isteni kegyelemre utaljon,

²⁰ Herbert, i.m. 42.

amely szükséges alkotórésze az üdvösség megtalálásának. A „rózsa” Danténál és Eliotnál jelenthet szépséget, örömet, képzeletbeli emlékeket vagy várankozást. Danténál a rózsza a szentek közösségét jelképezi, mint a *Paradiso*-ban, ahol a megváltottak mint fehér rózsza szirmai gyűlnek egybe. Eliot később is visszatért ehhez a témához *Burnt Norton* című kvartettjében. A *Hamvazószerdában* a rózsza az üdvösség különös közvetítője a kerten belül. Mindebbe pedig beleszövődnek személyes emlékek csakúgy, mint a *memoria sancta*, amely helyreállítja a lelki életet.

A második rész azzal ér véget, hogy a csontok örülnek és énekelnek a borókafenyő alatt. A költő a maga rejtélyes módján azt írja:

A borókafenyő alatt énekeltek a csontok, szétszórtan és ragyogva
Örülünk, hogy szétszórattunk, nem voltunk egymás javára,
Egy fa alatt a nappal hűvösében, az áldott homokban,
Megfeledkezve magukról és egymásról, egyesülten
A sivatag nyugalmaiban. Ez a föld, melyen
Osztottok majd sorshúzás útján. És sem az egység, sem az osztozás
Nem számít. Ez az a föld. Miénk az örökség.

Úgy tűnik, mintha a feledés általi üdvösség lenne ez, de mi már tudjuk, hogy a „Megélednek-e e tetemek?” kérdésre a válasz pozitív. Ami halálnak tűnik, az egy lépés az üdvösség felé. Az Ezékiel 37,1-14 csontjai szintén mondhatják azt, hogy „ezt a földet kell sorsvetéssel elosztani...” Eliot a jelöletlen hivatkozásokat kedve szerint használja fel. Saját próféta anyagot állít össze Ezékielt újraértelmezve. A kérdés az, hogy van-e „földünk” vagy csak a „homok”? A csontok örülhetnek, ha pusztán a homokot öröklik, Eliot azonban azt is mondja, hogy az isteni tervben benne van a lelki helyreállítás, amelynek testi megjelenítését láthatjuk az Ezékiel 37-ben, az újszövetségi megfogalmazás szerint pedig a test feltámadásában. Bárhogyan is történjék mindez, Eliot nem elégszik meg azzal, hogy a sivatag szolgáljon végső örökségként. A sivatag vagy a pusztta a Bibliában – Izráel történetében, Jézus életében, az ősegyház életében – az Istenre várás helyszíne, a kísértés és a megújulás ideje. A sivatag vagy a pusztta nem elegendő és a „via negativa” nem a teljes történet. A „nappal hűvösében” az 1Mózes 3,8-ra emlékeztet. Eliot nem a végen töpreng, hanem a „fordulaton”, az előre vezető út kezdetén, melynek első lépése a lélek megújulása, és így fokozatosan a mindennapi élet megújulása. Tillich a következőképpen magyarázza ezt a témát:

Az önmagát ténylegesítő ember tudatilag, akaratilag és érzelmileg önmaga felé fordulva elfordul Istentől. ... Augustinus számára a bűn az a szeretet, amely a véges javak után vágyakozik, noha azok csak a maguk javát keresik, és nem a végső jó javát. ... Az ember önszeretete és saját világának szeretete viszont eltorzul, ha nem jut el a véges dologkon keresztül azoknak végtelen alapjához.²¹

²¹ Tillich, i.m. 274.

Harmadik rész

Ebben a részben a költő újszerűen veszi elő a megfordulás témáját:

Az első fordulón, föl a második emeletre
Megfordultam és láttam ott alant
Ugyanazon alakot a korlátra tekeredve
A gőz alatt a bűzben igyekezve
Küzdött az emeletek ördögével
Ki a remény s a kétség álarcát viselte.

A vers itt erőteljes sorvégi rímeket használ, főként az „emeletre” hangzását kiemelve. Ez az üdvösség útja, a hit zarándokának hegyre kapaszkodása, a szent hely, sőt Isten felé. Ezek a reménység és a kétségbeesés lépései azokat a gondolatokat, értékeket és választási lehetőségeket illetően, amelyek az emberi „szívből” és a „világból” származnak – a kételkedés démonja mindig társul szegődik a hit lelke mellé. A költő ezt már feltárta *Az üresekben*, amikor rámutatott arra, milyen megsemmisítő, amikor a kielégítő cél elérése soha nem valósul meg:

Odahull az eszme
És a teremtés
Odahull az indulat
És a válasz
Közé az árnyék
Mert Tied az Ország

Az Úri imádság egy sorának dőlt betűs ismétlése egy liturgikus helyzet imitálásának egy módja, de az üresek számára ez olyan mértékig szekularizált, hogy nem tudják, hová forduljanak. A kérdés az volt: melyik országnak van marandó értéke? A *Hamvazószerdában* Eliot ismét egymás mellé helyezi a választási lehetőségeket:

Az első fordulón, föl a harmadik emeletre
Hornyolt ablak hasasodott mint a fügefa gyümölcse
S a virágzó galagonya egy legelős táj mögött
A szélesvállú alak, aki zöldbe, kékbe öltözött,
Antik fuvolával a májusidőt bővölte.
A zilált haj édes, a barna haj, a szájára zilált,
Barna haj és orgona fürtje;
A múltság, a fuvolaszó, a szellem szünetei, léptei,
fölsz a harmadik emeletre,
Tünedezve, tünedezve; az erő, mely reményen és kétségen túlra vetve
Kapaszkodik a harmadik emeletre.

Uram, nem vagyok méltó
Uram, nem vagyok méltó
hanem csak mondd azt a szót.

A „múlatás” bájai (gyümölcs, színek, haj, fuvolazene) olyan alternatívák, amelyek gátolják a lelki fejlődést.²² A szent színek ebben a versben a fehér és a kék (amint azt látjuk majd a negyedik részben is). A harmadik rész kék, zöld és barna színei földi és nem mennyei színek. Az orgona lehet szín és illat is, és elmúlt szerelmeket jelképez. Mindez az élvezetek kísértéseire mutat, amelyek elvonnak a lelki fölfelé haladástól. Még a legjobb igyekezet is arra nézve, hogy minden szempontot egyesítsünk: anyagit és lelkit, élvezetet és kötelességet, a kellemeset és az etikust – minden ilyen egyesítés könnyen zavarhoz vezet egyik vagy másik oldalon. A költő a megtérés és a lelki gyakorlat útját mutatja fel, a zárándok útját, amelynek könnyednek kell lennie, nem a „világ gondjaitól” leterheltnak. Ha lemondunk önmagunkról valami nagyobbért, akkor mindarról le kell mondanunk, ami azzá tett, amik vagyunk. Ezt az aszkétikus vonalat nem szabad elveszítenünk azáltal, hogy (csak) esztétikai élvezeteket követünk.

A keresztyén doktrínában azonban a megtérést a hit, remény és szeretet ellensúlyozza; a megváltás örömét pedig a teremtett világ szerezte öröm. Annak ellenére, hogy a káték helyesen beszélnek „mindennapos megtérésről”, még nem jelenti azt, hogy minden nap hamvazószerda. Eliot azt is tudta, hogy hamvazószerda és az aszkézis még nem a teljes történet. A helyes irányba fordulás kérdése az egész. Sőt, hamvazószerda egy lépés nagypéntek és húsvét reggel felé.

A harmadik rész egy bibliai hivatkozással végződik, a Máté 8,8, vagyis az alázat szavaival, mely a hamvazószerdai litániának is része: „Uram, nem vagyok méltó arra, hogy hajlékomba jöjj, hanem csak egy szót szólj, és meggyógyul a szolgám.” Liturgikus formában és Eliot számára ez így olvasható: „csak egy szót szólj, és meggyógyul a lelkem”.

Negyedik rész

A(z ibolya) lila virágot és színt is jelölhet. Színként a vallásban a megtéréssel, virágként pedig a feltámadással szokták társítani. A „zöldek sokféle sorain át” utalás összekapcsolódik Mária színével, a kékkel és a fehérrel. Már önmagában az egyes szám, Mária színe is érdekes: úgy tűnik, hogy a fehér és kék a harmónia mintája a költő számára. Hogy jobban megértsük ezt a részt, el kell képzelnünk egy apácaszerű alakot egy kertben: a megváltás csendes szimbólumát. A női alakokra történő folytonos utalás Beatricét, Máriát és Vivienne-t idézik meg. Sőt, mivel felesége pszichés állapota miatt kórházba került, a „nővér” jelenthet ápolót is. Így személyes jelentéssel is bírnak a jelképek Eliot számára, amint küzd a megváltással, gyógyulást keresve kettős értelemben: itt a földi életben és azon túl. „A néma nővér ... lepelben” utalhat apácára vagy gyászra. Vannak, akik az igazság leleplezéséről beszélnek, amelyet Filozófia hölgy alakjában személyesítenek meg (az igazság görög megfelelőjének jelentése „nem (el)rejtett”). Ugyanakkor lehet inkább a Hölgyről vagy inkább a filozófiáról beszélni, ahogyan teszik azt ma is.²³ Mindez ott van Eliot

²² Itt ismét egy dantei hivatkozást találunk: a „harmadik emelet” és az érzékiség mint félrevezető erő. Vö.: Herbert, i.m. 44.

²³ Ld. például Matthew Bennett: „Beyond the Veil: a Woman named Truth and the Truth of Woman” (in Nietzsche’s philosophy), in *Literature and Theology: An In-*

versében. A „lepel” szó általában az értelmünket meghaladó lelki dolgok rejtett dimenzióira utal, mint ahogyan azt Tennyson fogalmazza meg *In Memoriam* c. versében.²⁴

A lepel tehát jelképe a még nem kijelentett vagy nem feltárt visszatar-tásának. A Bibliában olvasunk úgy a lepelről, mint aminek szükségképpen ott kell lennie a bűnös ember és a szent Isten között. Mózes nem láthatta Isten színről színre (2Mózes 33,20), és lepellel kellett arcát eltakarnia, amikor lejött a hegyről, Isten jelenlétéből, hogy beszéljen a néphez (2Mózes 34,29-35). Amikor Krisztus meghalt a kereszten, a templom kárpitja kettéhasadt megnyitva az utat Istenhez (Máté 27,51). A „lepelnek” ez a sokrétű jelentősége végigvonul a versen.

A vers negyedik részében Eliot azt akarja, hogy a megváltás zarándok-úttjára gondoljunk, és vigyázzunk az útról letérítő kísértések veszélyeire.²⁵ Még mindig magunk előtt látva a virágok között járkáló alakot, aki

...magára tekerve

Omló, fehérlő fényt, az omlót.
Új évek jönnek, visszanyerve
Könnyek sugárzó felhőjén keresztül, az évek visszanyerve
Új verssel a régi rímet. Visszaváltják
Az időt. Visszaváltják
Magasabb álom megfejtetlen látomását,
Míg ékszerrel rakott egyszarvúak vonszolják arra az arany halottasko-
csit

Megváltás és helyreállítás, a fiatalkor gyors elmúlása, a halállal való törődés témáival találkozunk itt, jóllehet ennek a képnek része az ékszerek dicsfénye és az arany(ozott) díszítés.²⁶ Ismét párhuzamot találunk Dantéval: a *Purgatorio* XXIX. énekében egy diadalmi szekér jelenik meg. A „magasabb álom” ismét Tennyson *In Memoriam*-jára emlékeztethet, ahol azonban a felfelé vivő út nehéz volta is kifejezésre jut.²⁷

Eliot *Hamvazószerdájában* megtaláljuk a „halott énünkötől” való elfordulást, a felfelé vezető lépcsőket, a világ gondjainak súlyát, a sötétséget („lepel”) csakúgy, mint a magasabb álmat és az új éneket:

ternational Journal of Religion, Theory and Culture, Oxford University Press, 22. évf., 3. sz., 2008/szeptember: 313kk.

²⁴ „O life as futile, then, as frail! / O for thy voice to soothe and bless! / What hope of answer, or redress? / Behind the veil, behind the veil.” (LVI).

²⁵ A versnek ebben a részében egy olasz hivatkozást találunk – *‘sovegna vos’* –, „vigyázzatok”, amely Dante *Purgatorio*-jának XXVI. énekében, a 147. sorban olvasható. A szövegkörnyezet ott arról szól, hogy nem szabad megfélemlenünk Istennek bűnösöket sújtó büntetéséről.

²⁶ Elizabeth Schneider: *T. S. Eliot – the Pattern in the Carpet*, University of California, 1975, 121k explains the source in a poem by Conrad Aiken which Eliot echoes.

²⁷ „I held it truth, with him who sings / To one clear harp in divers tones, / That men may rise on stepping-stones / Of their dead selves to higher things.” (I). „I falter where I firmly trod, / And falling with my weight of cares / Upon the great world’s altar-stairs / That slope thro’ darkness up to God.” (IV).

De a forrás felszökött s lezengett a madár
Váltsd meg az időt megváltod az álmat

Ez a vallásos kerti kép eszünkbe juttathatja Augustinus megtérését, aki gyermekhangot vélt hallani a kertben: „*tolle lege*”, amelyet úgy értelmezett, hogy neki szól: „vedd és olvasd” a Bibliát.²⁸ A pusztában (kertben) lévő forrás szimbóluma az életre utal, különösen is a hit új életére. A Biblia elején a kert a paradicsom jelképe, a jó teremtés, ahol Ádám sétált Istennel. A Biblia végén egy megváltó jelképet találunk, melyben az „élet fája” a „népek gyógyítására” szolgál (Jelenések 22. rész).

A versben szerepel egy sor a római katolikus esti zsoltosza „*Salve Regina*” tételéből, amely a „siralmak völgyének” fájdmairól beszél, és ezt kéri: „fordítsd reánk tehát, Szószólónk, irgalmas szemedet...” Ez azt jelenti, hogy nemcsak az ember fordul Isten felé, hanem létezik az isteni hozzánk fordulás is – a kegyelem forrása felszökik. A keresztyén teológia szerint először mindig Isten fordul hozzánk, és ezért kell nekünk vissza-/odafordulnunk Istenhez.

Ötödik rész

Ha az elveszett szó elveszett, ha az elpazarolt szó elpazaroltatott
Ha a nem hallható ki nem ejtett
Szó ki nem ejtetett, nem hallatott;
A ki nem ejtett szó, a Szó, amely nem hallható,
A szó nélküli Szó még mindig az a Szó, mely él
A világban, ez a világvilágító;
S a fény sütött a sötétben és
A Világ ellen ez a csillapítatlan szó még örvényt forgató²⁹
S középpontjában ott a néma Szó.

Az ötödik rész az Ige (a Szó) teológiájával kezdődik. Az utalások között megtaláljuk a János evangéliuma első részét, amely a sötétben fénylő „logosz”-ról beszél. Nehéz lefordítani a János 1,10-et: jelentheti azt, hogy a világ nem értette az Igét (a Szót), de azt is, hogy a világ nem győzte le az isteni Igét (Szót). Ezt fejezi a költő, amikor azt mondja, hogy a „világ még örvényt forgató” Isten ellen, Aki Teremtőként mozgásba hozta a világot. A világ örvényforgatása az isteni Ige (Szó) ellen szintén része a „megfordulásnak”, a vers központi témájának. Találkozunk itt kozmológiai jelentéssel (Isten, Aki szuverén úr az ör-

²⁸ Ez a *Vallomások*knak abban a részében (VIII. könyv) található, ahol Augustinus leírja megtérését. Még a részletek is hasonlóak: Augustinus a világ gondjaival, a test vágyaival küzdött. Megtérésének alapigéjét pedig akkor találta meg, amikor a Róma 13,13-14-et olvasta. Ez a rész arról szól, hogy öltözzük fel Krisztust mint új identitást (Augustinus korában jelenthette a keresztség ruháját is) és hogy forduljunk el a test bűneitől, amelyeket Pál fel is sorol: részegeskedés, bujaság, viszálykodás és irigység.

²⁹ Vas István fordítása felcseréli az angol „word” és „world” szavakat. Helyesen: „A Szó ellen ez a csillapítatlan világ még örvényt forgató” Vagy Eörsi István fordításában: „A szó ellen a csillapíthatatlan világ ellen törvén”. (a ford. megj.)

vénylő bolygók fölött) és megváltó jelentéssel (Isten, Aki kijelenti szeretetét Krisztuson, az Igén keresztül).

Jóllehet a vers a léleknek Istennel való egyesülése felé tartó útjáról szól, Eliot számára ennek kulturális jelentése is van. Később a következőket írta egy, a kultúráról szóló tanulmányában:

Ha a kereszténység elvész, egész kultúránk vele együtt vész el. Akkor majd fájdalmak közepette újra kell kezdeni... Keresztény örökségünknek sok mindent köszönhetünk vallási hitünkön kívül is. Általa bontakoztak ki művészeink, rajta keresztül alkothattunk fogalmat a római jogról, amely oly nagy mértékben járult hozzá a nyugati világ kialakulásához, tőle kaptuk a magán, és közkerölcs fogalmait.³⁰

Mivel Eliot kora óta a nyugati kultúra valóban egyre inkább posztkeresztényévé és erősen pluralizálttá vált, az általa fenntartott nézet aktualitását az idő múlásával egyre pontosabban értékelhetjük. Ugyanebben a tanulmányában mondja azt is: „Egy Voltaire-t, egy Nietzsche-t csak egy keresztény kultúra képes megteremteni. Nem hiszem, hogy a keresztény hit teljes elsorvadását az európai kultúra túlélne.” Úgy látta, hogy a dolgok olyannyira gyökeresen meg fognak változni, hogy Európa is teljesen más lesz.

Térjünk vissza a vershez! A Szó (nagy kezdőbetűvel Krisztusra, János evangéliumának „logosz”-ára utal) azt közli, hogy Isten a világért van: „világvilágító”. Az Isten a világért megfogalmazást Eliot kortárs teológusai használták, mint például Barth, Bonhoeffer és Tillich. Ahogyan most itt a költő, ők is hangsúlyozták az emberi elidegenedés és az isteni kegyelem dialektikáját, valamint Isten „Igéjének” („Szavának”) félreértését és az azzal való visszaélést. A „csillapítatlan világ” kifejezés tartalmazza a folyvást mozgás, ugyanakkor a folyvást Isten ellen lázadás gondolatát is. A „csillapítatlan” az ellentéte annak a nyugalomnak, amelyre a költő ismételtelen utal, mint ami az Isten hangja meghallásának állapota. Eliot a továbbiakban az Ige (Szó) – amely időnként szótlán lehet – kijelentésének gondolatával játszik,³¹ Ez eszünkbe juttathatja a Krisztusra vonatkoztatott próféciát: „Amikor kínozták, alázatos maradt, száját sem nyitotta ki. Mint a bárány, ha vágóhídra viszik, vagy mint a juh, mely némán tűri, hogy nyírják, ő sem nyitotta ki száját.” (Ézsaiás 53,7) Eliot lényegében azt mondja, hogy túlságosan elfoglaltak vagyunk ahhoz, hogy meghalljuk Isten Igéjét (Szavát):

Nem a kegyelem helye ez sohasem azoknak, akik az arcot kerülik színtelen

Nem az öröendezés ideje azoknak, akik körül zajognak s akik megtagadói a hangnak

³⁰ Eliot, „Az európai kultúra egysége”, in *A kultúra meghatározása*. Ford. Lukácsi Huba, Budapest, Szent István Társulat, 2003,143.

³¹ Itt olyan szójátékokat találunk, amelyeket Lancelot Andrewes püspök is használt. Vö.: Eliot „Lancelot Andrewes”, c. tanulmányát in: *Selected Prose of T. S. Eliot*, 185.

Ennek a szakasznak egy része feltűnően tele van rímekkel, úgynevezett belső rímekkel a sorokon belül.³² Ez zenei jelleget teremt, a remény háttérdalát, jöllehet a szavak gyakran komorak: elveszett, elpazarolt, nem hallható/hallatott, sötét stb. A kétségbeesés és remény keveredése végigkíséri a verset, zenéje pedig „...képes arra, hogy azonnali hatást váltson ki pusztán hangzásának szépségével”.³³

Annak érdekében, hogy kifejezze azt, hogy az emberek – magát is beleérti – megvetik és elutasítják Istent, Eliot a következőt írja:

A fátylas nővér könyörög-e értük
Akik sötétben járnak, akik téged választottak s veled szembeszállnak

Ez kérdés is lehet: vajon kész-e, akar-e a nővér könyörögni, ugyanakkor könyörgés is: a nővér könyörögjön ... A költő pedig különböző kategóriákat sorol fel. „A gyermekekért a kapu előtt”, akik lehetnek azok, akik közel vannak a mennyei királyság kapujához, ugyanakkor „kik nem akarnak szökni s nem tudnak könyörögni”. Ők az ártatlanok. Ott vannak aztán azok is, akik bántanak és azok, akik rettegnek és azok, akik nem tudják, hogyan mondjanak igent hitükre.

A jelenet „A kert sivatagjában a szomjúság sivatagjának kertjében” ér véget. Ez kétség és hit dialektikája, a választás és a szembeszállás küzdelme, a dilemmával járó marcangolódás. Nem tudjuk, hogyan kerüljük el a kísértéseket a világban, és azt sem, hogyan tiszteljük Istent helyesen. Nemcsak a zárándok útja (John Bunyan: *The Pilgrim's Progress*) létezik, hanem a zárándok meghátrálása is (C. S. Lewis: *The Pilgrim's Regress*).

Egy refrén ismétlődik háromszor teljesen vagy részben: „Ó, én népem, mit tettem tevéled.” Ez a Mikeás 6,3-ból jön és a nagypénteki liturgia része, mint amit Krisztus is mondhatott volna a kereszten. A teológiai alap, amely végigvonul a versen: az elveszetteket kereső Isten teológiája.

Hatodik rész

Az utolsó részben Eliot a vers első soraira emlékeztet, egy kis változtatással: „Bár nem remélem, hogy megfordulok”. Ami úgy kezdődött, hogy „mert nem remélem”, majd lett belőle „nem remélhetem”, mostanra „bár nem remélem”. Azt mondja Eliot, hogy ingadozik, de a „bár” azt jelenti, hogy a megfordulás már bekövetkezett, még akkor is, ha a megfordulás még csak a kezdet:

Haszon és veszteség közt ingadozva járok
E kurta közben, ahol átfutnak az álmok
Születés, meghalás közt ez álmokjárta félhomályban
(Áldj meg, Atyám) bár nem kívánom, hogy mindezt kívánjam
Nytított ablaktól gránitpart felé

³² Például: found/resound, mainland/rainland, place/grace/face; rejoice/noise/voice.

³³ F. O. Matthiessen: *The Achievement of T.S.Eliot: An Essay on the Nature of Poetry*, Oxford University Press, 1958, 114.

Fehér vitorlák szállnak tengerekre, még tengerekre szállnak
Töretlen szárnyak

A haszon és veszteség kérdése azokra az örök értékekre vonatkozik, amelyeket az életben, ebben a rövid átutazásban („kurta köz”) kell választanunk. A világi örömtől gondterheltek leszünk-e, vagy gondtalanok, mint vitorlák a szélben? Az első részben említett „öregedő sas” vajon megint szárnyra kap-e?³⁴ Egyrészt a múlt iránti nosztalgia képe ez, másrészt annak tudata, hogy választanunk kell álmaink között. Ami korábban „hornyolt ablak” volt, az mostanra „nyitott ablak” lett, mert a költő megállapodott abban, hogyan szemlélje a múltat.

A vers hátralévő része így hangzik:

S az elveszett szív megkeményszik és vigad
Örvendve az elveszett orgonáknak s a tenger elveszett hangjainak
S a gyarló szellem éled s lázad újra
Mert az elgörbült aranypálcikát s az elveszett tengerszagot akarja
Éled hogy visszanyerje még
A fürj pitypalatyát s a bukdosó lilét
S a szem vakon teremtve tapogat
Kitöltve ivor kapuk közt üres alakzatokat
És a szagtól a homokos föld sós zamata ébredéz.
A meghalás meg a születés között a feszültség ideje ez
Magányosság helye hol összefut három álom
A kék sziklák övezte tájon
De ha a borókafáról remegő hangok elhalnak a csendben
A másik boróka remegése feleljen.

Áldott nővér, szent anya, ki lelke a forrásnak, lelke vagy a kertnek,
Ne tórd, hogy hamissággal hitessük magunkat
Taníts minket törődni nem törődni
Taníts meg ülni csöndesen
Még e sziklák között is,
Békességünk az Ő akaratában
És még e sziklák között is
Nővér, anya
És lelke a folyónak, lelke az óceánnak,

³⁴ A szárny szimbólum sokféle jelentéssel bír Eliot számára: ismerte a középkori sas szimbólumot, amely alávetette magát a vízbe és megújult a keresztségben. A sas Danténál is megjelenik. Eliot egy tanulmányban úgy utal Homéroszra és más keresztényen tanítás alapja a Zsoltár 103,5-ben és az Ézsaiás 40,31-ben található: „akik az Urban bízna, erejük megújul, szárnyra kelnek, mint a sasok...”

Ne légyen tőlem elrekesztve orcád
S a kiáltásom jusson el Tehozzád.

Az „elveszett szív” és a „gyarló szellem” igyekeznek visszafordulni az olyan örömhöz, amelyeket itt a tenger, a virágok és az elmúlt emlékek jelképeznek. Ez az a „bár”, amivel a hatodik rész kezdődik. A költő egyszerre idézi meg a múltat és remél egy lelkebb életét. Elengedés az előrelépés érdekében. A múlt örömei közül nem mindegyik volt rossz, de késznek kell lennie arra, hogy ezeken túllépjen. Egy időre világtagadónak kell lennie annak érdekében, hogy igent mondjon a legmagasztosabb értékekre. Eliot azonban nem alkuszik meg ezen a ponton. Azt akarja mondani, hogy a zarándokút nagyon nehéz. Úgy érezhetjük, hogy Eliot lefejtí rétegről rétegre az élet hagymáját, és végül nem marad semmink. Ez azonban gyakorlás a megtérésben, egyfajta fordulópont, de korántsem a teljes látkép. „A másik boróka remegése feleljen” („Let the other yew be shaken”) úgy is olvasható, hogy „A másik te (éned) remegése feleljen” („Let the other you be shaken”). Megvan a veszélye annak, hogy „hamissággal hitessük magunkat”. Szeretjük magunkat hitetni anélkül, hogy szívünk és életünk valóban megtérésen ment volna keresztül. Meg kell tanulnunk azt, amit Eliot már korábban megmutatott: „üresek” vagyunk. „...a szem vakon teremtve tapogat” megfogalmazás azokra a hamis álmokra utal, amelyek elcsábítanak, azokra a reményekre, tervekre és eszmékre, amelyekben olyan alternatív megváltást keresünk, amelyet az isteni Ige (Szó) nem közöl. A „három álom” bármely olyan három választásunk lehet, amelyben életünk értelmét keressük: például család, munka, öröm stb. Vagy a „három álom” ebben a versben lehet múlt, jelen és jövő, vagy éppen föld, purgatórium/pokol és menny.

A sorrend fordított: a meghalást követi a(z újjá)születés. A „lelke a folyónak, lelke az óceánnak” kép Eliot gyermekkorában gyökerezhet, mivel a Mississippihez közel nőtt fel, a nyarat pedig a massachusettsi part mellett töltötte. A „túr” („suffer”) ige a régi angolban jelentette azt is, hogy „enged”. Ezt az igét használja a King James Bible is, amikor azt mondja Jézus, hogy „Engedjétek hozzám jönni a kisgyermekeket...” A „Békességünk az Ó akaratában” megfogalmazás számos klasszikus teológiai írásban és Danténál is megtalálható. A „Ne légyen tőlem elrekesztve orcád” egy középkori himnusz sorát juttathatja eszünkbe: „Elválni Tőled ne engedj soha engem!”³⁵ „S a kiáltásom jusson el Tehozzád” szintén liturgikus szöveg része, a pap szavaira adott válasz: „Hallgasd meg, Uram, imádságomat” (Zsoltár 102). Nem szabad elfelejtenünk, hogy az egész vers lényegében egy imádság, jóllehet összetettebb, mint azok, amelyeket általában mi suttogunk el. A megfordulásnak ennél a pontjánál az imádság az egyetlen válasz az átokföldje és az üresek zsákutca megtapasztalására. Az imádság a fordulópont.³⁶ Sokként élte meg annak a kornak az „elveszett nemzedéke”, hogy miután a kulturális kétségbeesés elioti ábrázolásával azonosulhatott, korábbi verseihez képest a költő most teljesen

³⁵ *Anima Christi*, vö.: Herbert, 47. Eliot szó szerint veszi át az *Anima Christi* imádság angol fordításának ezt a sorát, amelyet a magyar fordítás ismét nem tükröz. (a ford. megj.)

³⁶ Spender, 134.

más irányt vett – még akkor is, ha ez korábban már sejthető volt. A vallásos megtérés komolyan vételével sok rajongója szemében túlságosan messzire ment.³⁷ Az Istennel való közösségért küzdés – Eliot szerint – annak módja, hogy elfelejtsük önmagunkat, és nyitottak legyünk a megújulásra. Ez egyáltalán nem az a könnyed evangélizáció, amely azt hirdeti, hogy „jőjj Jézushoz, és Ő minden bajodat elveszi”.³⁸ A keresztyénség Eliot számára a megtérés „keskeny útját” jelentette. Tanulmányaiiban kifejtette azt – Pascallal egyetértésben –, hogy a kétségbeesés szükséges „előjátéka és része a hit örömeinek”.³⁹ Ha a dantei kategóriák szerint az *Átokföldje* volt Eliot *Inferno*-ja, akkor a *Hamvazószerda* a *Purgatorio*-ja, megtérése és megtisztulása.

Láttuk, hogy a vers értelmezése többé-kevésbé zsákutcába torkollhat, ha végigkövetjük a különböző forrásokra történő összes utalást. Eliot maga azt mondta, hogy a verseket első benyomásukért és zenéjükért kell olvasni, ha azt akarjuk, hogy épüljünk általuk. Az utalások, szójátékok és szokatlan kifejezések többletjelentésének mélyebb megértése segíthet abban, hogy újraolvassuk a verset – ahogyan azt teszik néhányan a böjti időszak kezdetén – annak érdekében, hogy épülhessünk annak központi mondanivalójával is és azáltal, amilyen gazdagon kibontakozik ez az üzenet meglepő részletekben és kifejezésekben. A vers fordulópont kell hogy legyen az olvasó számára. Együttolvasható Eliot más verseivel is, melyeket ugyanebben az időszakban írt: például *A háromkirályok utazása*, mely az evangélium kultúrára gyakorolt elsöprő hatásának kérdését veti fel, de ugyanígy a *Simeon éneke*, mely a hit csendesebb örömeit fogalmazza meg – mert a Lukács evangéliumában szereplő Simeonhoz hasonlóan „Eliot hosszú éveket várt Jézus eljövételére”.⁴⁰

³⁷ Lyndall Gordon, újabb kiadás in: Bloom: *T. S. Eliot – Modern Critical Reviews*, 93.

³⁸ Schneider, 116.

³⁹ Schneider, 117; Pascalra & Eliotra történő hivatkozásokkal.

⁴⁰ Robert Sencourt: *T. S. Eliot: A Memoir*, New York, Delta, 1971, 140kk.

Frank Sawyer

**A READING OF T.S.ELIOT'S
ASH-WEDNESDAY**

For now is the turning of the year...the fowls
of the air...'know their seasons', and make
their just return.... Every thing now turning,
that we also would make it out time to turn to
God in.

Lancelot Andrewes, Sermon for Ash Wednesday, 1619¹

Introduction: the theme of 'turning'

The title of this poem tells the reader that it will be a religious meditation. It helps to know that the main themes of Ash-Wednesday in the history of the church are those of repentance and renewal. From at least the fourth century the western church decided to set the Lenten season as forty days before Easter. This is in analogy with the forty days of Christ's fasting in the desert (Matthew 4:2). The forty days of Lent do not count the Sundays, and so Ash-Wednesday as the first day of Lent starts in the seventh week before Easter Sunday. In the early church converts prepared for baptism during this time.

It will become apparent in the poem that the convert needs to turn his back toward what is transient and turn his face toward eternity. In the spirit of true self-examination the Lenten project of Eliot reminds us that turning (conversion) is never once and for all, but must be undertaken time and again. It helps for our understanding to know that the Eliot writing these words is the newly baptized member of the Anglican Church (in 1927).² Recalling what he had written until then, we could say that he is turning away from the life of those in the 'wasteland' and the futility of those who live the lives of the 'hollow men', who were more dead than living in a spiritual sense, with their 'prayers to broken stone' and with the 'hope only/of empty men'. These earlier poems had expressed the situation of secularized humanity, wandering away from the meaning of life lived before the face of God. Now the poet offers God his 'dead bones' and powerless state: '...these wings are no longer wings to fly/but merely vans to beat the air'.... This has been called poetic confession as psychotherapy,³ and Eliot might agree, as long as we understand the psyche to be the soul seeking God.

¹ Eliot often read and quoted from bishop Andrewes (1555-1626) frequently using some of his phrases and word-plays in his poems.

² For an essay on Eliot's conversion, cf. Lyndall Gordon, 'Conversion', from *Eliot's Early Years* (Oxford University Press, 1977), reprinted in Harold Bloom, ed., *T.S.Eliot - Modern Critical Reviews* (New York: Chelsea House Publishers, 1985).

³ Dennis Brown, 'T.S.Eliot's Ash-Wednesday and Four Quartets: Poetic Confession as Psychotherapy', in *Literature & Theology*, Vol.17, No.1, March 2003.

During the Lenten time believers are encouraged to meditate on their mortality, their sinfulness and need of forgiveness, their spiritual path in life, and their blessings received from the Saviour. So this is a time of self-examination, but also a time to renew their trust in God and their gratitude to Christ for having conquered sin and death. In the Bible and some antique cultures, ashes were used to symbolise frailty, mourning, sin and death, as well as repentance. Ashes were further associated with purification, since they were part of soap making and medical remedies. So in this way the anointing of the sign of the cross with strokes of ash on the forehead of believers during Lent spoke of a variety of aspects of repentance and renewal. During the anointing the pastor will often say such words as, 'Consider yourself dead to sin and alive through Jesus Christ our Lord' (Ephesians 2:1 & 5); or: 'Remember that you are dust, and unto dust you shall return' (Genesis 3:19). And so it is that the dying of the old self is a central theme in Eliot's poem, as well as the turning (conversion) to a new path. One of the passages referred to on Ash-Wednesday or during Lent is from the prophet Joel, which speaks of turning (back) to the divine call and finding God full of grace and compassion – also God shall turn toward us:

“Even now,” declares the Lord,
“return to me with all your heart,
with fasting and weeping and
mourning.”

Rend your heart
and not your garments.
Return to the Lord our God,
for he is gracious and
compassionate,
slow to anger and abounding in love...

Who knows? He may turn and have pity...
(Joel 2: 12ff. NIV)

Part one

The opening lines from part one of the poem establish the theme of 'turning', or what soon appears to be conversion, in the sense of both turning away from one thing and turning towards something else. The beginning of this poetic meditation shows the difficulty of this decision to turn, especially the need to decide not to turn back again. The poem opens abruptly, saying:

Because I do not hope to turn again
Because I do not hope
Because I do not hope to turn
Desiring this man's gift and that man's scope
I no longer strive to strive towards such things

We find here the typical repetition of Eliot, the varied cadence through different length of lines, and the paradoxical statements.⁴ Which way are we turning? Are we striving not to strive? What is it that we do not hope, but then in our turning, now hope? Another characteristic of Eliot is the use of references, more or less to the saturation point. 'This man's gift and that man's scope' rings of a line from Shakespeare.⁵ It is used here by Eliot to signify the high achievements of human culture.

It is noticeable that this poem, as can be said of many of his poems, is fragmentary, which helps demonstrate the general theme (the fragmentary soul in a fragmentary civilization). This was part of the trauma situation of the postwar generation which was existentially seeking to overcome their feeling of a breakdown of culture.⁶ Like others, Eliot was influenced by Conrad's *Heart of Darkness*, which exposes the barbarian heart of modern culture. The 1920's had many "elegant sceptics" but Eliot shows in *Ash-Wednesday* that he has moved beyond the scepticism of his own *Waste Land*, which had attracted so much attention.⁷ Eliot uses many voices in his poems in order to catch the variety of directions and meanings that are opening or closing for the 'lost soul'. This present poem adds new flavour to his work, and we feel there is an inner reality here of the changing self. The 'I' is no longer the individualist and ironic outsider, as in *Prufrock*, for example, who is bored with life and mocks himself. The new 'I' in *Ash-Wednesday* is a serious pilgrim. The neurosis and fragmentation of life found in *The Waste Land* (completed in 1922) are in the present poem (1930) turned into a spiritual struggle to find a better way. The *Waste Land* deals with the temporal city, and *Ash-Wednesday* turns toward the eternal city, reminding us of Augustine's concepts of *civitas terrena* and *civitas dei*.

As we enter into more details of the poem it is good to remind ourselves that the purifying steps of world-negation are not a final goal in themselves. When Eliot denies the gifts and scope of human cultural possibilities, he is setting limits to human endeavours; this negation is to be raised to something better through new affirmations. It of course remains to be seen for all such conversions, whether they result in a dualism (not knowing how to relate the transient and the eternal), or whether they become more wholesome. The emphasis on the spiritual aspect is not meant to turn away from the good things of the world, but rather to turn away from the 'world'

⁴ 'Because I do not hope to turn again' is a quote from the Italian poet Guido Cavalcanti (1255-1300). The meaning and setting in Cavalcanti are different: 'Because no hope is left me, Ballatetta,/Of return to Tuscany' - but Eliot liked to use such references and give them another 'Umwelt'. For basic notes on the poem, see Michael Herbert, *T.S.Eliot - Selected Poems* (York Notes - Longman York Press: Essex, England, 1982), p.41ff.

⁵ In Shakespeare's Sonnet 29 he uses the word 'art' rather than 'gift'. Once again, Eliot takes a reference and uses it in his own way.

⁶ Cf. Stephen Spender, *T.S.Eliot* (New York: Viking Press, 1975), 108.

⁷ Cf. Hugh Kenner, *The Invisible Poet: T.S.Eliot* (New York: Harcourt, Brace & World, 1959), reprinted in Harold Bloom, *T.S.Eliot* (Chelsea House Publishers 'Modern Critical Views', New York: 1985).

defined as the ideological pursuit of good things that have been averted and distorted, whether power, money, pleasure, and so forth. In the same way recent writers analyzing the ideologies of modern times and the global problems of poverty, environmental degradation, terrorism, and other issues, say:

...if today's paralyzing uncertainty and agonizing problems do indeed have deep, spiritual roots (roots that are ideological), then only a spiritual turn or reversal, a turn at the level of people's deepest longings and convictions, will be able to generate practical ways out of today's stubborn dilemmas. Problem-management solutions articulated independently of such a turn will not be effective.⁸

The repeated use of the term 'turn' in the quoted paragraph is very much in line with Eliot, who also wrote two books on faith and society and indeed had a keen nose for ideologies. So the poet-pilgrim hopes to press forward, distinguishing things that last from things more frivolous, and also distinguishing ideological blindness from a turning toward the good.

However a contra-voice also warns the pilgrim that these steps in saintliness are limited:

Because I know that time is always time
And place is always and only place
And what is actual is actual only for one time
And only for one place
I rejoice that things are as they are and
I renounce the blessed face

What we have here is the acknowledgment of the ambiguities of our life and spirit. The well-known theologian, Tillich, expressed this in an impressive way.⁹ Tillich speaks of many kinds of ambiguities, which enter into our understandings and our actions. In relation to aesthetic expression, he says the following, which fits very well with Eliot's purposes: "...the aesthetic image is no less ambiguous than the cognitive concept and the grasping word".¹⁰ We are tied to time and place. There are actualities at hand and potentialities cannot always be reached. In his turning the poet seems to point to two paths. He does not wish to follow the old path, but he can only follow the new path a little ways. He renounces the 'blessed face',¹¹ which for Eliot also means a turning from former values to new ones.

⁸ Bob Goudzwaard, Mark Vander Vennen & David Van Heemst, *Hope in Troubled Times: A New Vision for Confronting Global Crises* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 58.

⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology* (James Nisbet & Co, 1968), vol. III, part IV.

¹⁰ Tillich, vol. III, part IV, 76.

¹¹ This is usually seen as a reference to Dante's Beatrice. Dante was a spiritual and literary master for Eliot. However, the reference to Dante has a personal setting for

The first section of the poem began with the word 'because' and this word is used another ten times in part one to start a line. This frequent 'because' is a way of reasoning: arguments are presented by the convert as he meditates on the past, present and future. What are the choices, the limits, the goals, and the path to be taken? Eliot turns away from the futile life mentioned at the end of *The Hollow Men*, which takes the well known children's song, 'Here we go 'round the mull berry bush', and turns it into: 'Here we go 'round the prickly pear'. When we look back at Eliot's earlier poems we see that his ironic heroes often have a failure of nerve to confront their own 'I' and their situation. They do not make meaningful choices. Here in *Ash-Wednesday* the pilgrim 'I' needs to dispossess the world, while in his prose Eliot was trying to save the world, as it were, by questioning the direction of modern culture and suggesting deeper values. But in this poem the pilgrim 'I' learns that in the journey toward the absolute, the 'I' is unworthy and self-effort is not helpful:¹² 'teach us to care and not to care/teach us to sit still', is the recipe for going forward.

So what do all the 'because' statements add up to? They end in part one of the poem with the statement:

Teach us to care and not to care
Teach us to sit still.

Except for two question marks, this is the first stop at the end of a line in the poem. The first stop sign after thirty-nine lines. Eliot likes the flow of short and medium length lines, which twist and turn the meaning faster than the reader can catch at a first reading. Indeed, the first reading is meant to catch our ear for the music and general themes without in any way hoping to illuminate all the details. A study of the hidden meanings is useful so we can reread this poem with more insight, but we must not lose our delight in the cadence and dynamics. Then the poem can be read again at each new Lent with new impressions and new insights. These new insights are available because the multiple meanings and the high density of implications are not spelled out by the poet; the purposeful vagueness which hints at known symbols places these in a new setting, creating intended ambiguities. The poem then is like a bird with two wings: both the writer and the reader need to cooperate in spelling out some of the thoughts and their implications.

The suggestion of section one is that we are 'to care and not to care'. We are to care about that which has eternal value and not about what detracts us from this path. The prayer: 'Teach us to sit still' refers to the passive way

Eliot, namely, the breaking up of his marriage because of Vivienne's psychological state of mind and her eventual consignment to an institution.

¹² Cf. John Kwan-Terry, 'Ash-Wednesday: a poetry of verification', in A.David Moody, ed., *The Cambridge Companion to T.S.Eliot* (Cambridge University Press, 1994), 132ff.

the soul prepares to accept God, as described by the Spanish mystic St. John of the cross (1542-91).¹³ The last lines are a prayer from the liturgy of Lent:

Pray for us sinners now and at the hour of our death
Pray for us now and at the hour of our death.

It has been said about *Ash-Wednesday*,

Structurally, Eliot built the poem on a phrase from Bishop Andrewes about the 'two turnings' which Andrewes had declared were necessary for a 'conversion'. The one turning looked ahead to God; the other, appropriate for a penitential season, looked back to one's sinful past. The style of Eliot's poem is simple and lucid, but its meaning is complicated and difficult. *Ash-Wednesday* combines intense personal emotions, often obscure to the reader, with the formal use of liturgical texts. It is the story of Eliot's conversion, both public and private – with all his scepticism and doubts still there, offered to God.¹⁴

Part two

The second section gets us into the stronger issues of repentance: the bones must die. At the same time dead bones reviving to life again is a well-known theme from Ezekiel chapter 37. Eliot works with this theme:

Lady, three white leopards sat under a juniper-tree
In the cool of the day, having fed to satiety
On my legs my heart my liver and that which had been contained
In the hollow round of my skull. And God said
Shall these bones live?

The leopards may be an echo of the three beasts at the beginning of Dante's *Inferno*, but they have their own role here. The white leopards are beautiful and the colour white in this poem makes them holy – for their work is to sanctify. There is no statement about blood colouring their necks and paws, even though they have done the work of cleaning the flesh off the bones. Apparently they have cleaned their own fur, too. All of this signifies a spiritual cleansing. The parts specifically mentioned are chosen to represent a variety of human aspects and skills: legs (activity), heart (emotion), liver (sensuality) and skull (thought). Other details are also carefully chosen: the white bones, white leopards and Lady in white, refers to purity. Only when we have died to the 'flesh' may we live truly in a spiritual way. It is worth noting that dying to the flesh, in the biblical view, means more than controlling carnal desires. It

¹³ Another reference could be to Blaise Pascal (1623-62) who made the famous statement that 'all the troubles of man come from his not knowing how to sit still'.

¹⁴ Alzina Stone Dale, *T.S.Eliot – The Philosopher Poet* (Wheaton, Illinois: Harold Shaw Publishers, 1988), 102.

also means rising above the sins of the 'spirit', which are also called sins of the flesh – for example, jealousy, anger, and pride.¹⁵ 'Flesh' in the writings of the apostle Paul, for example, refers to humanity in rebellion against the will of God. So this includes what we might call sins of the body, mind, and spirit.¹⁶ Another way of saying this is that 'flesh' is the bodily existence in time, our finite and fallen life, while the 'spiritual' is our orientation toward God, or the eternal and the redeemed life. In this understanding, 'flesh' and 'spirit' are not parts of our body, but rather two directions of our total existence.

There have been a variety of movements, religious and philosophical which seem to place evil on the side of 'matter' (our finite possibilities), and good on the side of 'spirit' (including the mind). Eliot is using traditional language when he refers to the casting off of the flesh. This does not immediately imply that he is caught in a dualism of negating bodily life. Eliot is also known for pointing out the evil encroached in aspects of (degraded) human society and culture. Perhaps we can say that similar to Augustine, Eliot begins with the traditional dualism of flesh and spirit as found in Neoplatonism and Gnosticism, but goes on to express this in a reforming way, rather than merely in a simple dualism. Then we are dealing with existential understandings of ways of life, and not with separate 'ontological' aspects. The difference has also been explained in this way: in the Bible the duality of choices is that between the good 'heart' and the bad one. This is a choice of the 'direction' of our heart – for or against the will of God. That is the essence of both the Old and the New Testament. Over against the neoplatonic, such as Plotinus' view of sanctity as escaping from finite, contingent reality (thus leaving behind the material in order to reach the spiritual), the biblical view is that of sanctifying daily, historical contingent reality.¹⁷ There is no doubt that this poem expresses the more dualistic view (the material/spiritual dichotomy); but we may rescue Eliot by saying that this is a purposeful exercise in such spirituality, in order (like the continuous turning of the staircase) to move from the relinquishing of worldly things, to spiritual renewal, to a renewed sacral understanding of the world.

Like all his poetry, this poem is also rich in metaphors and loaded with references to various sources. He mixes these references in a very loose way and re-creates his own story. In part two the key words point to a mood: bones, desert, dissembled, forgotten, rejected, and so forth. This is spiritual death by cleansing, a following of the way of repentance. On the other hand we also have words or phrases like: cool of the day, blessing, brightness, and so forth. The poet makes some strange combinations: blessing of sand, and bones which shine with brightness and sing with joy. When all is said, the point is that these bones are redeemed by God. The word 'atone' also appears in relation to the bones. Even the Juniper tree has its meaning, as the place of

¹⁵ See, for example, Galatians 5:16ff.

¹⁶ For a discussion on such Pauline categories of heart, soul, mind, spirit, body, flesh, see Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), part III, section 19, 114ff.

¹⁷ Cf. Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard University Press, 2007), 275ff.

renewal for Elijah (I Kings 19:1-8).¹⁸ The poem is a struggle for renewal, even though 'I who am here disassembled/Proffer my deeds to oblivion', indicates a desire to rest in death.

Who is the Lady, so dominant throughout the poem? The first reference suggested by most commentators is "Beatrice, agent of Dante's salvation, and devoted attendant on the Virgin Mary in Paradise".¹⁹ Others suggest Dante's Matilde. Knowing Eliot, there could be multiple references, such as recalling Lady Philosophy in Boethius' *The consolation of Philosophy*. This also fits, since Eliot likes to combine philosophy, mysticism and theology. By the end of the poem the Lady becomes: 'Blessed sister, holy mother...spirit of the garden....' This is a feminine counterbalance to the desert, rocks, sand and abstract conflicts of the soul. Eliot needs the symbol of Lady, sister, mother, in order to personalize the poem. Much of his poetry is highly intellectualised, dealing with ideas, and one of the ways he balances this is to introduce persons as symbols, and conversations as representative of different views and ways of dealing with the conflicting choices, and as possible ways of restoration. On this point, it can also be said that the Lady is partly his wife Vivienne, and indeed the poem was originally dedicated to her. Eliot had great feelings of sorrow, despair and failure, at this time as he saw no way to help her psychological state and save their marriage. He is both turning away from a Lady and turning toward the help of the Blessed Virgin, but he knows he is in the utmost ambiguity as to his personal path in life. His basic values and lifeview are at risk. This is a prayer and an urgent one at that.

The poet continues in a litany of his own paradoxical style while focussing on the ambiguity of the lost soul, as well as the hope of salvation:

Lady of silences
Calm and distressed
Torn and most whole
Rose of memory
Rose of forgetfulness
Exhausted and life-giving
(etc.)

Eliot's use of such paradox is found throughout most of his poetry. He wants the reader to imagine more than one possibility, to admit that we know little and that life is always in flux. In this particular focus on the Lady, who sooner or later is not Beatrice or any other symbol, but the Virgin Mary herself, we have the religious paradox of Virgin and Mother (of God). We have the further religious paradoxes of salvation through the suffering God, the way of the pilgrim as the way of arriving, the way of faith as the way of knowing, and the importance of the 'via negativa' as preparation for moving from our torn condition to wholeness. Eliot uses the empathy of the Lady (sister, mother, etc.)

¹⁸ Another reference is to a juniper tree in the Grimm Brothers' fairy tales where a murdered child's bones under such a tree are miraculously restored to life.

¹⁹ Herbert, *op.cit.*, 42.

to refer to divine grace as the necessary ingredient to find redemption. The 'rose' in Dante and in Eliot can have the meaning of beauty, joy, and visionary memories or expectations. In Dante the rose is used to symbolize the communion of the saints, as in his *Paradiso* where the redeemed are gathered together as petals forming a white rose. Eliot later returned to this theme in *Burnt Norton*. Here, in *Ash-Wednesday* the rose is the special agent of salvation within the rose garden. But woven into this are personal memories, as well as the *memoria sancta* which restores spiritual life.

Part two ends with the bones under the juniper tree happy and singing. In his puzzling way, the poet writes:

Under the juniper-tree the bones sang, scattered and shining
 We are glad to be scattered, we did little good to each other,
 Under a tree in the cool of the day, with the blessing of sand,
 Forgetting themselves and each other, united
 In the quiet of the desert. This is the land which ye
 Shall divide by lot. And neither division nor unity
 Matters. This is the land. We have our inheritance.

This may seem to be salvation through forgetfulness, but we already know that the question: 'Shall these bones live?', has a positive answer. What looks like death is a step toward salvation. The bones of Ezekiel 37:1-14 are also the bones which can say 'this is the land' (Ezekiel 48:29). Eliot uses references as preferences. He is writing his own prophetic material, with a re-interpretive use of Ezekiel. The question is whether we have the 'land', or only have the 'sand'. Bones may be happy to merely inherit the sand, but Eliot is also saying that the divine plan includes spiritual restoration, pictured bodily in Ezekiel 37, and in biblical New Testament terms as bodily resurrection. However this may all turn out, Eliot is not content to end with the desert as inheritance. The desert in the Bible – in the history of Israel, the life of Jesus, the life of the early church - is the place of waiting for God, a time of temptation and renewal. The desert is not enough and the 'via negativa' is not the whole story: Eliot also speaks in this section of the poem about the garden as a symbol of new life. The 'cool of day' is a reminder of Genesis 3:8. He is not so much dwelling on the end, as on the 'turning', the beginning of the path forward, the first step of which is the renewal of the soul, and thus gradually the renewal of daily life. Tillich explains this theme as follows:

Man, in actualising himself, turns to himself and away from God in knowledge, will, and emotion. ...For Augustine, sin is the love which desires finite goods for their own sake and not for the sake of the ultimate good. ...Love of one's self and one's world is distorted if it does not penetrate through the finite to its infinite ground.²⁰

²⁰ Tillich, *Systematic Theology*, 54f.

Part three

In this section the poet picks up the theme of turning, in a new way:

At the first turning of the second stair
I turned and saw below
The same shape twisted on the banister
Under the vapour in the fetid air
Struggling with the devil of the stairs who wears
The deceitful face of hope and of despair.

Here the poem uses strong end rhymes, especially emphasising the sound of 'stair(s)'. This is the path of salvation, the up-hill climb of the pilgrim of faith, toward the holy place, indeed, toward God. These are steps of hope and despair in relation to the thoughts, values, and choices which come from one's own 'heart' and from the 'world' – the demon of doubt always accompanies the spirit of faith. The poet explored that in the *Hollow Men* when he pointed the dissolution of never achieving a satisfying goal:

Between the idea
And the reality
Between the motion
And the act
Falls the shadow
For Thine is the kingdom

Repeating a phrase from The Lord's Prayer in italics was a way of imitating a liturgical setting but for the hollow men it is secularized to the point of not knowing where to turn. The question was: which kingdom has lasting value? Now, in *Ash-Wednesday* he continues to juxtapose the choices:

At the first turning of the third stair
Was a slotted window bellied like the fig's fruit
And beyond the hawthorn blossom and a pasture scene
The broadbacked figure drest in blue and green
Enchanted the maytime with an antique flute.
Blown hair is sweet, brown hair over the mouth blown,
Lilac and brown hair;
Distraction, music of the flute, stops and steps of the mind
 over the third stair,
Fading, fading; strength beyond hope and despair
Climbing the third stair.

Lord, I am not worthy
Lord, I am not worthy

 but speak the word only.

The charms of 'distraction' (fruit, colours, hair, flute music) are alternatives which can hold back spiritual progress.²¹ The holy colours are white and blue in this poem (as we shall also note in section four). The blue, green, and brown of part three are earthy colours, not the heavenly colours. 'Lilac' may be the colour or the fragrance and symbolizes past loves. It all adds up to the temptations of pleasures to lead us from the spiritual climb. Even the best attempts to integrate all aspects, material and spiritual, pleasures and duties, the enjoyable and the ethical - all such integration easily flounders on one side or the other. The poet holds forth the way of repentance and spiritual exercise; the way of the pilgrim, which must be light weight and not loaded down by the 'cares of the world'. If we renounce ourselves for something greater, we must also renounce all that made us who we were. This is the ascetic line which must not be lost by following (only) the aesthetic enjoyments.

However, in Christian doctrine, repentance must also be balanced by faith, hope, and love; and the joy of salvation should be balanced by the joy of creation. Even though catechisms rightly talk about 'daily repentance', this does not mean that every day is Ash-Wednesday. Eliot also knew that Ash-Wednesday and asceticism are not the whole story. It is a matter of turning in the right direction. Indeed, Ash-Wednesday is a step toward Good Friday, and also Easter Morning.

The third section ends with a biblical reference to the words of humility found in Mathew 8:8 and used in the litany for Ash-Wednesday: "Lord, I am not worthy that thou shouldst come under my roof: but speak the word only, and my servant shall be healed" (King James Version). In liturgical reference and for Eliot, we may read: 'but speak the word only and my soul shall be healed'.

Part four

Once again, 'violet' can refer to a flower or a colour. As a colour it is sometimes associated in religion with repentance, and as a flower with resurrection. There is also mention of 'various ranks of varied green', but all these references are bound together by 'white and blue...Mary's colour'. Even the singular of 'Mary's colour' is interesting, since apparently the white and blue are one pattern of harmony for the poet. To understand this section we need to imagine a nun-like figure silently symbolizing redemption in a garden setting. The continued reference to a female person brings associations of Beatrice, Mary, but also Eliot's wife Vivienne. Further, as his wife was hospitalized because of her psychological condition, the reference to 'sister' could mean a nurse, and so there is a private meaning in the symbols for Eliot as he struggles with redemption, in the double sense of seeking healing in this life and beyond. The 'silent sister veiled' refers to religious persons such as nuns, but could also refer to mourning. We must also realize that some have spoken of the veiling of truth and this was often personalized as Lady Philosophy (the

²¹ There is a reference here again to Dante, which includes the 'third stairs' and sensuality as a misleading force. Cf. Herbert, *op.cit.*, 44.

Greek word for truth is ‘non-hidden’). At the same time, one could speak more about the Lady or more about philosophy, and that is still done.²² All of this enters into Eliot’s poem. In general the word ‘veil’ also refers to hidden aspects of spiritual matters beyond our present understanding, as when Tennyson (*In Memoriam* section LVI) says:

O life as futile, then, as frail!
O for thy voice to soothe and bless!
What hope of answer, or redress?
Behind the veil, behind the veil.

The veil then is a symbol of holding back what is not yet revealed or unveiled. In the Bible a veil was seen as necessary because we are sinful and God is holy. Moses could not see God face to face (Exodus 33:20), and also needed to veil his face when he came down the mountain from the presence of God to speak to the people (Exodus 34:29-35). Yet when Christ arose, the temple veil was torn in two, making the way to God open (Matthew 27:51). The history of this multiple significance of ‘veil’ echoes throughout the poem.

As we follow this section four of the poem, Eliot wants us to focus on the pilgrim way of redemption and to be mindful of the dangers of temptation which may lead us astray.²³ Still imagining the figure among the flowers,

...wearing
White light folded, sheathing about her, folded.
The new years walk, restoring
Through a bright cloud of tears, the years, restoring
With a new verse the ancient rhyme. Redeem
The time. Redeem
The unread vision in the higher dream
While jewelled unicorns draw by the gilded hearse.

Here we have the theme of redemption and restoration, the swift passing of youth, and the ‘be mindful’ of death, although even that vision includes the glorious signs of jewels and gold (‘gilded’) ornamentation.²⁴ There are associations again with Dante (*Purgatory* XXIX) in which a chariot appears. The ‘high dream’ may remind us of Tennyson, who says (*In Memoriam*, section I):

²² See for example Matthew Bennett, ‘Beyond the Veil: a Woman named Truth and the Truth of Woman’ (in Nietzsche’s philosophy), published in *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* (Oxford University Press), vol.22, number 3, September 2008, 313ff.

²³ In this section of the poem there is a reference in Italian – ‘sovegna vos’ – or, ‘be mindful’, which comes from Dante’s *Purgatory* XXVI, 147. The context there is that we must be ‘mindful’ of punishment for sinners.

²⁴ Elizabeth Schneider, *T.S.eliot – the Pattern in the Carpet* (University of California, 1975), 121f. explains the source in a poem by Conrad Aiken which Eliot echoes.

I held it truth, with him who sings
To one clear harp in divers tones,
That men may rise on stepping-stones
Of their dead selves to higher things.

But in Tennyson we also have the heaviness of the road upwards (*In Memoriam* section IV):

I falter where I firmly trod,
And falling with my weight of cares
Upon the great world's altar-stairs
That slope thro' darkness up to God.

We have all these elements in Eliot's *Ash-Wednesday*: a turning from our 'dead self', the upward path of stepping stones, the weight of the cares of the world, the darkness ('veil'), as well as the higher dream, and a new song.

But the fountain sprang up and the bird sang down
Redeem the time, redeem the dream

Given the religious setting in a garden this could remind us of the conversion of Augustine, who heard a voice in the garden like that of children singing 'tolle lege', which he interpreted as telling him to 'take up and read' the Bible.²⁵ The symbol of a fountain in the desert (garden) refers to life, especially to the new life of faith. At the beginning of the Bible the garden is a symbol for paradise, the good creation where Adam walked with God. At the end of the Bible we find a redemptive symbol in which the 'tree of life' appears as given for the 'healing of the nations' (The Revelation to John, ch.22).

There is a line in the poem here from 'Salve Regina' of the Roman Catholic vesper liturgy which speaks of our troubles in 'this valley of tears', and says: 'turn, then, most gracious advocate, thine eyes of mercy toward us....' This means that there is our turning to God, as well as the divine turning toward us – a fountain of mercy springs up. In Christian theology it has always been said that God first turns toward us; and therefore we should return toward God.

²⁵ This is found in Augustine's account of his conversion in *Confessions*, book VIII. Even the details are similar, for Augustine was struggling with the cares of the world, the desires of the flesh, and the text for his conversion was found when he read Paul's *Letter to the Romans* 13:13, 14. This talks about clothing ourselves with Christ as a new identity (and by Augustine's time could mean the new robe of baptism) and turning away from the desires of the flesh, listed by Paul as including drunkenness, lewdness, quarreling and jealousy.

Part five

If the lost word is lost, if the spent word is spent
If the unheard, unspoken
Word is unspoken, unheard;
Still is the unspoken word, the Word unheard,
The Word without a word, the Word within
The world and for the world;
And the light shone in darkness and
Against the Word the unstilled world still whirled
About the centre of the silent Word.

Section five begins with a theology of the word. The references include the Gospel of John chapter one which speaks of the 'logos' which shines in the darkness. John 1:10 is a difficult verse to translate and the meaning can be that the world did not understand the word, but also that the world did not conquer the divine word. In any case, the poet finds this expressed by the idea that 'the world still whirled' against God, who as Creator set the world in motion. The whirling of the world against the divine word is also part of the 'turning' which is a central theme in this poem. There is a cosmological meaning (God as sovereign over the whirling planets) and a redemptive meaning (God who reveals love through Christ, the Word).

We must consider that even though this poem deals with the journey of the soul toward union with God, for Eliot there is a cultural meaning also. He later wrote in an essay on how he views culture:

If Christianity goes, the whole of our culture goes. Then you must start painfully again.... To our Christian heritage we owe many things beside religious faith. Through it we trace the evolution of our arts, through it we have our conception of Roman Law which has done so much to shape the Western World, through it we have our conceptions of private and public morality.²⁶

As, since the time of Eliot, western culture has indeed become more and more postchristian and highly pluralist, the relevance of this view he holds forth may be estimated more accurately as time passes. He could also say in the same essay that, "Only a Christian culture could have produced a Voltaire or a Nietzsche. I do not believe that the culture of Europe could survive the complete disappearance of the Christian faith." Things would change so drastically, he thought, that Europe would also become quite different.

Returning to the poem, the 'Word' (capitalized as a reference to Christ, the 'logos' in John's Gospel) communicates that God is 'for the world'. 'For the world' was an element used by theologians who were contemporary

²⁶ Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture*, reprinted extract in *Selected Prose of T.S.Eliot*, ed. Frank Kerode (New York: Harcourt Brace, 1988), 304.

with Eliot, such as Barth, Bonhoeffer, and Tillich. Just as the poet here, they emphasised the dialectics of human alienation and divine grace, as well as the misunderstanding and misuse of God's 'word'. The phrase 'unstilled world' contains the thought of ever-moving, but also ever-rebelling against God. 'Unstilled' is the opposite of the stillness to which the poet repeatedly refers, as a condition for hearing the voice of God. Eliot further plays with the idea of the revelation of the word, which may at times be wordless.²⁷ This could remind us of the prophecy applied to Christ: "He was oppressed and afflicted, yet he did not open his mouth; he was led like a lamb to the slaughter, and as a sheep before her shearers is silent, so he did not open his mouth" (Isaiah 53:7). Eliot essentially says that we are too busy to hear the word of God:

No place of grace for those who avoid the face
No time to rejoice for those who walk among the noise and deny the
voice

Part of this section is notably full of rhyming, including internal rhyming within lines, such as: 'found/resound, mainland/rainland, place/grace/face and rejoice/noise/voice. This creates a musical quality, a background song of hope even though the words are often sombre: 'lost, spent, unheard, darkness,' and so forth. The mixture of despair and hope continues throughout the poem and its music '...is capable of making an instantaneous impression purely through the beauty of its sound.'²⁸

To express the idea that people – and Eliot includes himself – neglect and reject God, he writes:

Will the veiled sister pray for
Those who walk in darkness, who chose thee and oppose thee

This could be a question, as to whether the sister is willing; but it is also a petition: will the sister please pray for...and the poet adds several categories. These include 'children at the gate', who are perhaps those close to the gate of the heavenly kingdom, but who 'will not go away and cannot pray'. They are the innocents. Then there are also those who 'offend' and those who are 'terrified' and those who do not know how to 'affirm' their faith.

The scene ends speaking of 'the desert in the garden the garden in the desert'. This is the dialectic of doubt and faith, the struggle between choosing and opposing, and what he refers to as being 'torn on the horn(s)' of a dilemma. We do not know how to avoid the temptations in the world, nor how to properly honour God. There is not only the pilgrim's progress (John Bunyan), but also the pilgrim's regress (C.S. Lewis).

²⁷ Here we find word-plays also used by Bishop Lancelot Andrewes. Cf. Eliot's essay, 'Lancelot Andrewes' in *Selected Prose of T.S.Eliot*, 185.

²⁸ F.O.Matthiessen, *The Achievement of T.S.Eliot: An Essay on the Nature of Poetry* (Oxford University Press, 1958), 114.

There is a refrain used in full or in part three times in this section: 'O my people, what have I done unto thee.' This comes from the prophet Micah 6:3 and is part of the Good Friday liturgy, as words Christ could have said from the cross. The theological basis which rings through this poem is that of God seeking those who are lost.

Part six

In the final section Eliot reminds us of the first lines of the poem, with a slight difference: 'although I do not hope to turn again'. What began as 'because' and then became 'cannot', is now 'although'. There is, he says, a 'wavering', but the 'although' means that the turn has been made, even if the turning is only a beginning:

Wavering between the profit and the loss
In this brief transit where the dreams cross
The dreamcrossed twilight between birth and dying
(Bless me father) though I do not wish to wish these things
From the wide window towards the granite shore
The white sails still fly seaward, seaward flying
Unbroken wings

The question of profit and loss refers to eternal values that need to be chosen during the brief transit of life. Shall we be care-burdened by worldly pleasures, or care-free like the sails in the wind? Shall the old eagle mentioned in part one, fly again?²⁹ Here is a picture of nostalgia for the past, but also the knowledge that a choice must be made between our dreams. What was earlier a 'slotted window' is now a 'wide window', because the poet has settled his attitude about how to view the past.

The rest of the poem reads as follows:

And the lost heart stiffens and rejoices
In the lost lilac and the lost sea voices
And the weak spirit quickens to rebel
For the bent golden-rod and the lost sea smell
Quickens to recover
The cry of quail and the whirling plover
And the blind eye creates
The empty forms between the ivory gates
And smell renews the salt savour of the sandy earth

²⁹ The symbol of wings has many meanings for Eliot, for he knew about the medieval symbol of an eagle falling into the water and being renewed as in baptism. The eagle also appears in Dante, and Eliot refers in an essay to Homer and the other great prechristian poets as eagles that fly above the rest. In Christianity the basis is found in Psalm 103:5, and in Isaiah 40:31, 'Those who hope in the Lord will renew their strength. They will soar on wings like eagles....'

This is the time of tension between dying and birth
The place of solitude where three dreams cross
Between blue rocks
But when the voices shaken from the yew-tree drift away
Let the other yew be shaken and reply.

Blessèd sister, holy mother, spirit of the fountain, spirit of the garden,
Suffer us not to mock ourselves with falsehood
Teach us to care and not to care
Teach us to sit still
Even among these rocks,
Our peace in His will
And even among these rocks
Sister, mother
And spirit of the river, spirit of the sea,
Suffer me not to be separated

And let my cry come unto Thee.

The 'lost heart' and the 'weak spirit' try to turn back to the joys symbolized here by the sea and flowers and past memories. This is the 'although' with which section six begins. He turns both to recall the past but also to hope for a more spiritual life. This is letting go in order to go forward. The past joys were not all wrong; but he must be willing to go beyond them. He must for a time be world-negating in order to affirm the highest values. But Eliot does not compromise here; he wants to say that the pilgrim road is very difficult. We may feel that layer by layer Eliot is peeling away the onion of life and leaving us with nothing. But this is an exercise in repentance, a point of turning, and not yet the whole vista. 'Let the other yew be shaken' could be read as 'the other you'. There is the danger that we let ourselves be mocked with 'falsehood'. We like to fool ourselves without really undergoing a conversion of our heart and life. We must learn, as he showed earlier, that we are 'hollow men'. The 'blind eye creates...gates' refers to false dreams which entice us, hopes, plans and ideas in which we seek an alternative salvation not communicated by the divine word. 'Three dreams' could be any three choices in which we seek our life meaning, such as family, work, or pleasure. Or in this poem the three dreams could be past, present and future, or even earth, purgatory/hell and heaven.

The order is reversed: dying is followed by (new) birth. The reference to 'spirit of the river, spirit of the sea' is rooted in Eliot childhood since he lived near the Mississippi and spent summertime by the coast of Massachusetts. 'Suffer' in older English had the meaning of 'allow' or 'permit'. So in the King James Bible we read: 'Suffer the little children to come unto me...'. 'Our peace in his will' is found in various classical theological references and in Dante. 'Suffer me not to be separated' is found in an ancient hymn.³⁰ 'And let

³⁰ The hymn called *Anima Christi*, cf. Herbert, 47.

my cry come unto Thee' is also from church liturgy, as a response to the priest's words: 'Hear my prayer, O Lord' (Psalm 102). We should not forget that the whole poem is essentially a prayer, though more complicated than ones we might usually whisper. Indeed, at his point of 'turning', the only answer to the wasteland experience and the dead end of the hollow men experience, is prayer. Prayer is the turning point.³¹ It was a shock for the 'lost generation' of that time to identify with Eliot's powerful description of cultural despair in his earlier poems, only to find him setting off in an entirely new direction – even if this was hinted at earlier. To take religious conversion seriously was a step too far for many of his admirers.³² Striving for union with God, Eliot could say, is the way of forgetting oneself and becoming open to renewal. None of this is the easy evangelism of 'come to Jesus and he will take away your troubles'.³³ Christianity for Eliot meant the 'narrow way' of repentance. He could say in his essays, along with Pascal, that despair is a necessary "prelude to, and element in, the joy of faith".³⁴ If, in the categories of Dante, *The Wasteland* was Eliot's *Inferno*, then *Ash-Wednesday* is his *Purgatorio*, his repentance and cleansing.

We have seen that a reading of the poem could more or less have a dead end in following all the references to their multi-sources. Eliot himself said that poems must be read for their first impressions and music, if they are to help us in a wholesome way. Having a deeper understanding according to the references and word-plays, and the multiple meanings of unusual phrases, allows us to re-read the poem, as some do at the beginning of Lent, in order to benefit from the central message and the rich enfolding of that message in surprising details and expressions. The poem is meant to be a turning point for the reader. It can be balanced by other poems Eliot wrote in these years, for example, the challenge to the *Magi* which raises the question of the sweeping impact of the Gospel on culture, but also *A Song for Simeon*, which expresses the calmer joy of faith – for like Simeon in Luke's Gospel, 'Eliot had waited long years for the coming of Jesus'.³⁵

³¹ Spender, 134.

³² Lyndall Gordon, reprinted in Bloom, *T.S.Eliot – Modern Critical Reviews*, 93.

³³ Schneider, 116.

³⁴ Schneider, 117 with references to Pascal & Eliot.

³⁵ Robert Sencourt, *T.S.Eliot: A Memoir* (New York: Delta, 1971), 140ff.

Börzsönyi József

Bibliai növények szimbolikája az Ószövetségben¹

A most megnyitásra kerülő bibliai kert nem tartalmaz minden bibliai növényt a terület méretei miatt sem, de az éghajlati adottság miatt sem. Ennek a rövid előadásnak sem lehet célja, hogy sorra vegye az Ószövetségben szereplő növényeket. Annak nagyon szakszerű leírását találjuk Kereszty Zoltán: „Nézzétek a mezők liliomait” című terjedelmes munkájában.

A bibliai növények közül most egyet emelnék ki, amelynek gazdag szimbólumvilága van. Vannak a Bibliában nagyon ismert, nálunk is szinte bárhol megtalálható növények, mint a nád, és vannak eléggé ismeretlen növények, mint pl. a mandragóra. Mivel itt a Hegyalján vagyunk, a sokféle növény közül emeljük ki a szőlőt.

Ha a szőlőről beszélünk, lehet szó a szőlőszemről, a szőlőfürtről, a szőlővesszőről, a szőlőskertről, nem is beszélve az igazán sokféle szőlőfajtaról, amelyeket itt ismerünk. Az Ószövetség korában is voltak különböző fajták, amelyekről azonban a Biblia nem tesz említést. Külön szavai vannak azonban a szőlőszem, a szőlőfürt, a szőlőág és a szőlőskert jelölésére.

Nóé történetében találkozunk először a szőlővel az Ószövetségben. Nóé szőlőskertet telepített. Már a Gilgamesz eposz is említést tesz a borról. Az egyiptomiaknál pedig már több ezer éve ismert volt a szőlőtermesztés, a karnaki Ámon templomban bizonyosságát is lehet találni a szőlő ismeretének. Tehát valóban olyan növény, amelyet már a korai időkben is ismertek.

A szőlő Izráel számára úgy is fontos volt, mint hazájának egyik nevezetes gyümölcstermő növénye, valamint arra is szolgált, hogy szemléltetője legyen Isten és népe kapcsolata alakulásának. Ézsaiás próféta könyvének 5. fejezetében metaforaként szerepel a szőlőskert, a szőlőültetvény. Nagy és aprólékos munkával kell a sziklás területen elkészíteni az ültetvény helyét. A nagy köveket kiszedve a földből, belőlük gátat és őrtornyot kell építeni, körül kell keríteni, hogy védve legyen a vadak pusztításától. Gondot kell fordítani a betelepítendő szőlő fajtájára, amely nem lehet akármilyen. A hasonlat szerint kiváló, nemes szőlő elültetésére kerül sor. A termés majd megkívánja a feldolgozás eszközeit és helyiségét is. Tehát körültekintő, előrelátó és teljes hozzáértéssel végzett munka szükséges a jó termés biztosításához. Mindezeknek meglettét részletesen sorolja fel a próféta beszéd, hogy ezzel érzékeltesse, szemléltesse, milyen nagy gonddal, aprólékos előkészülettel munkálta Isten népe jövődjét, azt a jövődjét, amelytől Isten népe részéről jó gyümölcsöket remélt. A részletezés jól kifejezi, hogy Isten, mint egy jó és hozzáértő gazda részéről nem hiányzott semmi, minden feltétel biztosítva volt a várt, jó eredményhez. Mire azonban a termésre került volna sor, már nem jó szőlő lett a termés, hanem ízetlen vadszőlő. Mire Isten igazságának és törvényes rendjének kellett volna jellemezni a gondosan megóvott, hazájában megerősített

¹ Elhangzott Sárospatakon 2008. június 6-án, a Kollégium udvarán létrehozott Bibliai Kert megnyitása alkalmából rendezett konferencián.

népet, hogy általa nyerjen áldást a föld minden népe, akkorra már a törvénytelenség, a gonoszság sokasodott meg, amivel nem áldás forrása, hanem gúny tárgya lett ez a nép a népek között. A várt nemes szőlő helyett vadszőlő lett az eredmény. A jó előkészítés részletezése, minden előfeltétel megteremtése különösen kiemeli a csalódást, az eredmény elmaradását.

A 80. zsoltár 9-14. versei hasonlóan mutatják be a szőlőtő gondos elplántálásával, hogy Isten milyen nagy gonddal hozta ki népét Egyiptomból. Itt arról is említés történik, hogy jó földbe került az elültetett növény, és hogy hatalmasan kifejlődött. Jó növekedési lehetőségei voltak, és gyönyörű látványt mutatott. A panasza abban fogalmazódik meg, hogy miért lett eltávolítva a kerítés, amely a védelmet biztosította. Így annak van kitéve a szépen fejlett szőlő, hogy lelegeli a mezei vad. Hogy ez a szőlőtő a választott népet jelöli, abból ismerhető fel, hogy Egyiptomból hozott szőlőtőről van szó. Maga a leírás sehol nem vált át a képről a jelzett dologra. A zsoltár többi része azonban teljesen világossá teszi, hogy ez a metafora Izráelről szól.

Ezékiel próféta három másik vonatkozásban használja a szőlő hasonlatát Izráelnek szóló üzenet, isteni kijelentés szemléltetésére.

A 15. fejezetben a fákhöz viszonyítva a szőlő fájának jelentéktelenségét mutatja be. Míg a fákból hasznos szerszámokat, eszközöket lehet készíteni, addig a szőlő fájából nem lehet semmit sem készíteni. A szőlő fája nem hasznosítható. Csak arra való, hogy tűzre vessék. Ha a tűz a szőlő fájának két végét megégette, akkor a maradék még kevésbé alkalmas bármire, hiszen míg a tűz nem csonkította meg, addig sem volt használható semmire. A képes beszédhez rögtön csatlakozik is a magyarázat, hogy ez a tűzben hasznavehetetlenné váló szőlőtő Jeruzsálem lakosait jelenti, akik ellen fordul az Úr orcája és megemészti, mint a tűz a fát.

A 17. fejezetben leírtak szerint egy nagy saskeselyű magot ültet el termékeny mezőbe, és ebből lesz az alacsony növésű szőlőtő, amely gyökereit a földbe ereszti, leveleit pedig a saskeselyű felé fordítja. Aztán megjelenik egy másik saskeselyű, és a szőlőtő most már nemcsak leveleit, hanem a gyökereit is annak irányába fordítja azzal a szándékkal, hogy ne a talaj táplálja gyökereit, hanem ez a másik saskeselyű. Vajon milyen vége lesz ennek? Csakis az, hogy kiszárad. Ez a példázat arról szól, hogy Babilónia egy királyi sarjat ültetett a hódítása után a trónra, de az elfordult Egyiptom irányába, és onnan várta a megmaradást, a támogatást, de ennek csak rossz vége lehet. Olyan katasztrofális vége, amilyen a gyökereivel a talaj helyett a sas felé forduló szőlőnek.

Harmadszor a 19. fejezet végén használja a próféta a szőlőtő hasonlatát. „Olyan volt anyád, mint egy szőlőtő a szőlőskertben”. Mégpedig víz mellé ültetett szőlőtő, amelyik jól fejlődhetett, kiteljesedhetett, de a harag véget vetett neki, kiszaggatta, a keleti szél gyümölcsét leszárította, a tűz megemésztette. Most már csak olyan, mint amit a pusztába ültettek, amely csak kiszáradhat és megéghet. Az összehasonlítás első mondatából azonnal nyilvánvaló, hogy valójában nem egy növény sorsáról beszél a próféta, hanem népe közelmúltjáról. Az egész történet azonban a szőlőtőről szóló beszéddel mutatja be.

Az ígéret földjének gazdagságát, a tejjel és mézzel folyó ország termékenységét jellemezte a hatalmas szőlőfürt, amelyet ketten vittek rúdon az or-

szágot kikémlélők. A szőlőfürt adta a völgy nevét is, ahonnan a szőlőfürtöt hozták, az Eskól völgyéből. „Mivel a déli lejtők és a forró völgyek trópusi klímájában egyes fajták szinte vastag törzsű fává nőttek, és hatalmas fürtöket hoztak dió nagyságú bogyókkal, nem is vonhatjuk kétségbe a történet valódiságát”² – jegyzi meg szakértelemmel Kereszty Zoltán.

A saját szőlő birtoklása a nyugalmat, a biztonságot, a háborítatlanságot jelenti. Az asszír király kincstárnoka azzal biztatja megadásra Jeruzsálem népét, hogy ha feladják a várost és megadják magukat, akkor mindenki a maga szőlőtökéjéről és fügefájáról ehet, és mindenki a maga kútjának a vizét ihatja. (Ézsaiás 36,16). A béke korszakának jellemzője, hogy mindenki a saját szőlőjében vagy fügefája alatt ülhet (Mikéás 4,4).

Csak egyetlen növényt, a szőlőt emeltük ki, amelyet számos formában találhattunk szimbólumként. Az előfordulási helyeit még ezzel az eggyel is lehetne tovább sorolni, el egészen az Újszövetségig a szőlőtő és a szőlővessző hasonlatával. Más növény is van az Ószövetségben, amely szimbólumul szolgál. A növények ismerete így jó segítség Isten kijelentésének megértésében.

² Kereszty Zoltán: „Nézzétek a mező liliomait”. Budapest, 1998. 471. p.

Bibliai növénymotívumok az úrihímzéses úrasztali terítőkön¹

A Sárospataki Református Kollégium Múzeumában őrzött egyházművészeti anyag első darabjai a 19. század végén kerültek be gyűjteményeinkből a gyűjteménybe. Jelenleg csaknem 1000 darab úrasztali terítő, kendő és takaró van Múzeumunkban. Az úrihímzéses úrasztali terítők száma közel 300 darab. Ezek a terítők felbecsülhetetlen kincsei református egyházunknak. Mi is tulajdonképpen az úrihímzés?

A 16-17. században – amikor a magyarság legsúlyosabb harcait vívta a török ellen –, egy különösen szép, Európában is egyedülálló hímzésfajta terjedt el hazánkban. Mintha a terítők szépsége és ragyogása megerősíteni akarná a magyar ember jövőbe vetett hitét, a három részre szakadt ország megmaradásának reményességét. Hazánk az akkori keleti és nyugati világ találkozási pontja volt, egyformán érte a stílusáramlatok hatása. Erős nemzeti, művészi kultúra és sajátos magyar jelleg kellett ahhoz, hogy textilművészetünk ezen páratlan emlékei örökbecsű értékévé váljanak. A viszontagságokkal, háborúkkal terhes 150 éves török uralom korszakára esik a magyar úrihímzés kibontakozásának és virágzásának ideje.

Vessünk egy pillantást a magyar hímzés történetének kezdetére! Magyarországon Gizella királynénak, I. István feleségének hímzőműhelye volt a legelső. Hiteles bizonyítéka ennek a koronázási palást. A középkor számos zárdájában készítettek miseruhákat, különféle egyházi hímzéseket. A 13. században IV. Béla királyunk lányáról a Margit-legendában olvashatjuk, hogy a Nyulak-szigetén /mai Margitsziget/ ebéd után „kézimunkát tesz vala”. Nagy Lajos feleségéről, Erzsébetről feljegyezték, hogy „egyházi ruhákat hímez, drágakővel és gyöngyökkel kirakva”. Királyi udvarok és apácázárdák után a nemesi udvarházakban is kezdett elterjedni ez a pazaran szép hímzés. A 15. századból vannak adataink arra, hogy városainkban számos hímzőmester élt és dolgozott. A magyar királyok, az erdélyi fejedelmek és a főurak udvartartásához hozzátartozott a hímzőmester. A hímzők, vagy ahogy régen nevezték, a varrók céhe Budán már a korai reneszánszban működött, a vidéki városokban csak később alakult meg. A 15 – 17. századi hazai mestereink sorából néhány név: Seydenhafter György 1486-ban polgárjogot nyert, és a városi közgyűlés tagja lett. Nyilassi Bona nevű varró- és gyöngyfűző mester András nevű inasával Egerben működött. Egyetlen női név található a hímzőmesterek sorában, Hímvarró Kataliné.

A 16. században már mintakönyvek is forgalomban voltak. A legkorábbi hímzésmintakönyv: „Furm und Modelbüchlein. Augsberg, 1523”. Ezt a kiadást követték Velencében és Németországban megjelent mintakönyvek.

¹ Elhangzott Sárospatakon 2008. június 6-án, a Kollégium udvarán létrehozott Bibliai Kert megnyitása alkalmából rendezett konferencián.

Az európai reneszánsz legkedveltebb mustrái, mintái így korán eljutottak Magyarországra. Itthon a keleti művészet hatásaival keveredve fejlődött ki a sajátos magyar hímezés: az úrihímezés. Ez a hímezésfajta díszítette a hölgyek ruháját, a férfiak dolmányát, mentéjét. Az arany-ezüst szál csillant meg a solymászó hölgyek tarsolyán. Hímzettek voltak az ágytakarók, párnavégek, étékfogó kendők; hímezett volt minden, amit igazán szépnek, előkelőnek akartak látni. Így volt ez a református gyülekezetek, eklézsiák életében is. A magyar úrihímezés egyik legjellegzetesebb válfaja az úrasztali terítő. Ha egy gyülekezet gazdag volt, asszonyai, gyülekezeti tagjai arra törekedtek, hogy minél szebb terítőket, klenódiumaikat legyenek. Történelmünk viharai következtében sajnos minden emlékünk nem maradhatott fenn, de rendkívül gazdag anyagot őriztek meg számunkra az egyházládák mélyei és a parókiális szekrények polcai. Ezeket a terítőket csak úrvacsoraosztás alkalmával használták gyülekezeteinkben. Ezért maradhatott ránk ez a rendkívül gazdag úrihímezéses terítőanyag, évszázadok távlatából hirdelve a kor asszonyainak hűségét, igényét, adakozó kedvét. Míg a világi textíliák díszítése a kor követelményeinek megfelelően változott, a református egyház textíliáin ez a hímezésfajta a 19. század elejéig élt. Az úrihímezéses úrasztali terítők megőrizték hímezőművészetünk három évszázadának történetét.

A református templomok úrasztali terítőinek mintája a négy sarokból kiindulva középfelé halad, dús virágokat és leveleket hordozva hajlékony szárán. Az oldalakra általában hangsúlytalanabb virágminta került. Sokszor gazdagon hímeztek a terítők közepét, ráhímezve az adományozó nevét, a készítés idejét, bibliai idézeteket és különféle szimbólumokat.

Az úrasztali terítők, keszkenők általában lenvászonból, vagy patyolatból – a mai lenbatiszt őse – készültek. A len és a pamutszövetek közül a különböző vastagságúakat más-más célra használták, és a leírásokban elnevezésük is különbözött. Az, hogy finomabb vagy durvább szövetet alkalmaztak, inkább függött viselőjük társadalmi helyzetétől, semmint az alkalomtól, amikor használták. Patyolat volt a neve a legfinomabb fonalú, de ritka szövésű pamutszöveteknek. A gyolcs, valamivel durvább, vastagabb anyagot jelentett, míg a vászon lehetett a leghétköznapibb, legdurvább közöttük. Ezen túl természetesen még számos anyagfajta és elnevezés ismert, pl. pálcás gyolcs, ami csíkozottat jelent, zörgő gyolcs, amin keményített patyolatot kell érteni. A díszruhák, paplanok, függönyök, asztalterítők mintás vagy sima bársonyból, brokátból, nehéz, fénylő atlaszelyemből készültek. A különlegesen szép párnahuzatokat fehér, vagy világos színű selyem taftból is készítették.

A hímezések vont arannyal, vagy vont ezüsttel – skófiúmmal – sodratlan vagy sodrott selyemfonállal és nagyon ritka esetben gypajúfonállal készültek. A 17. századi hímezések technikáját vizsgálva azt látjuk, hogy azokon 25 féle öltésvariáció fordul elő.

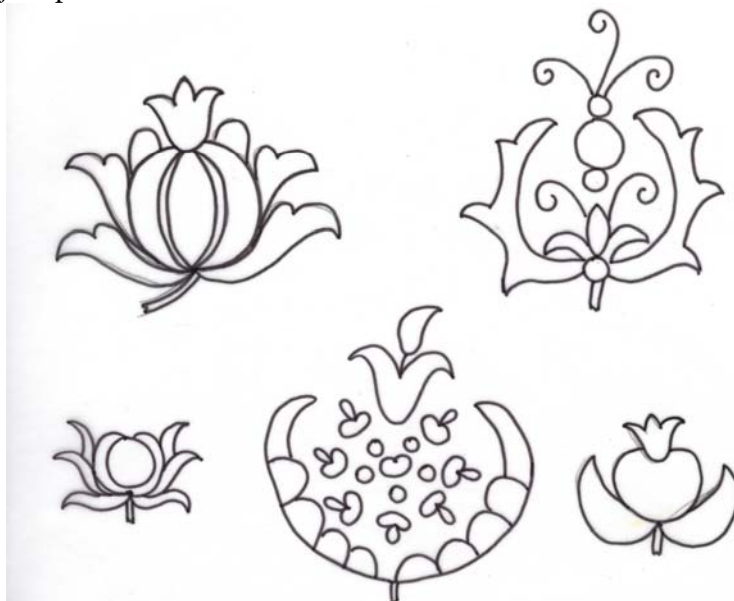
A virágos mustrák, feliratok, előforduló alakos ábrázolások gondosan szerkesztett egységgé fonódnak össze. Így ma is él és virul a gránátalmabokor, a tulipán, a rozetta, szegfű, és sorolhatnám a sok virágot. A szőlőfürtök, kacsok, indák, azoknak kunkorodó, kacsokaringós szárai mind-mind mutatják, hogyan fejlődtek a terítők mintakincsei korról-korra, nagy teret engedve a magyar nők teremtő fantáziájának, szívből fakadó hitük megbizonyításának.

Az úrihímzéses úrasztali terítők díszítményei a leggyakrabban növényi eredetűek. Ezek között fontos helyet foglalnak el a bibliai növényi szimbólumok. Vannak állati ábrázolások: szárnyas griff; oroszlán; pelikán; szarvas; különféle madárábrázolások stb. Kedveltek a gyümölcsdíszítmények.

A bibliai növények közül – a teljesség igénye nélkül – kiemeljük a gránátalma, rózsza, szőlő és a szegfű ábrázolást.

Gránátalma

A gránátalma nagyon sok és változatos ábrázolását megtaláljuk az úrihímzés mintáiban. A naturalisztikus zárt gránátalma általában kis méretű, felülete nincs tagolva, csészelevél-bóbita koronázza. A zárt gránátalmák sora a terítők szegélydíszjein gyakori. Az úrihímzésben a gránátalma egységes felületének fellazítására törekedtek. Ennek első fázisa, hogy a színezéssel három vagy öt részre tagolt gyümölcs cikkeit elválasztották. Azután a gránátalma külső kontúrja mozdult meg: karéjos lett vagy fogazott. Előbbinél a mandorla alakú középrész elvékonyodott, utóbbinál a két oldalrész vált keskeny fogazott levéllel, a közép pedig kerek, tömör, geometrikus mintával varrottá. A gerezdek között szabadon maradt sávot gyakran pöttyesorok díszítik, a három gerezdre osztottnál éppen úgy, mint az ötgerezdesnél. A gránátalmát koronázó levelek a gyümölcs stílusához igazodnak. A zárt, gömbölyű almák apró levelei naturalisztikus hármas levélkéek. Gyakran kétféle színnel hímezték. Az úrihímzéses úrasztali terítőkön a gránátalmát a leggyakrabban tulipánnal koronázták. Néha a kis levelek megsokszorozódtak és szegfű alakot vettek fel. A tulipánná vagy szegfűvé változott korona a stilizált, fellazított, mozgalmas rajzú gránátalmák járuléka. A gránátalma és a tulipán az életnek, az örökké újjáéledő életnek a jelképe.



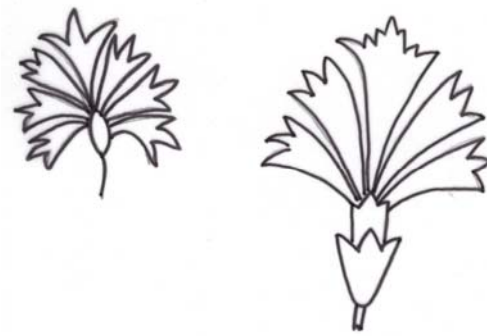
Szőlő – szőlőfürt

Szőlőfürtös minta ritkán fordul elő a magyar úrihímezéses terítőkön. A bogyófürtös díszítmény felrepedt gránátalmából stilizálódott. Mindjobban elvesztette alma jellegét és szőlőfürttől lett hasonlónak. Gyakori a szőlőtőke ábrázolás és a kenyér szimbólum. A terítők sarkait, illetve közepét díszíti szőlőindás motívum. Utóbbi esetben a vallási szimbólumot jelentő kelyhet ábrázolják.



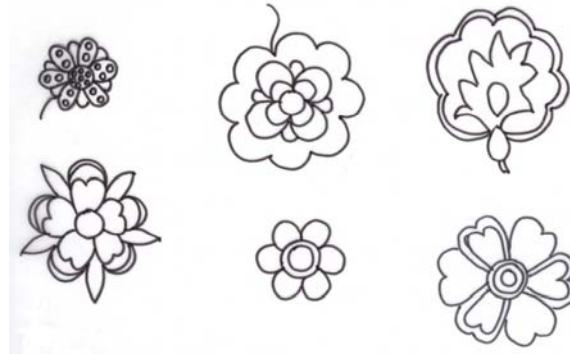
Szegfű

Legtöbbször naturalisztikus rajzú, dús virágként, oldalnézetben ábrázolják, de stilizált dekoratív motívumként is megtaláljuk a hímzések mintáin. A nagyobb virágok egyhangú felületét a színek vagy egy szín arany és ezüst variálásával, más esetekben az öltésfajtákkal való mintázással tették változatosabbá. A szegfű motívumok a magyar hímzések mintáin sokféle alakban szerepelnek.



Rózsa

A rózsza alapformája kétféle. A kinyílt rózsát teljes kerekességében szemben ábrázolták. Oldalnézetben való ábrázolása inkább csak a 18. századtól használatos. A rozetta a rózsának stilizált formája. Mindig szemben ábrázolt virág az úrihímzésben. Rajza merev, sematikus, lehet egy vagy két szíromsoros. Egyik változata a küllős rozetta, ez onnan kapta a nevét, hogy a virágszirmok között kilátszó csészelevelek hegyes végei a virágnak küllős beosztást adnak.



Ezek a páratlan szépségű úrasztali terítők nemcsak a magyar kálvinizmusnak meghatóan szép alkotásai, hanem az egyetemes magyar múlt, művelődésre jellemző örökbecsű emlékek.

(A hímzés rajzokat Rádainé Bodnár Katalin készítette.)

Felhasznált irodalom:

Lackovits Emőke

Református úrasztali textíliák a Dunántúlon. Kiadja a Veszprém Megyei Múzeumok Baráti Köre. Veszprém, 1995.

Pocsainé Eperjesi Eszter

A Lorántffy hímzőműhely úrihímzéses úrasztali terítői a Sárospataki Református Kollégium Múzeumában. In.: Erdély és Patak Fejedelemszonya Lorántffy Zsuzsanna II. Sárospatak, 2000. 141-146.

Szalay Emőke, P.

Úrihímzések Hajdú-Biharban. Studia Folkloristica et Ethnographica 42. (Szerk.: Ujváry Zoltán) Kapitális Bt. Debrecen, 2000.

Takács Béla

Református templomaink úrasztali terítői. Kiadja a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Budapest, 1983.

V.Ember Mária

Úrihímzés. Akadémiai Kiadó, Budapest 1981.

Szalay László Pál

Bibliai hatás Hamvas Béla munkásságában

„Az embernek a mű iránt kötelessége van.”¹

Földre vetett szó

Alaktalan villanások a térben. A feketeség hálóját éles karmok marcangolják. Függőleges sávokban foszladozik a teremtés nyomán a semmi. A mindenség láthatatlan hullámozása csillagport sodor. A cikázó erők a végtelenség egy pontjában hatalmas kék csepp formájába rendezik az anyagot. A kékség áttetszővé és légiessé válik, aztán a másik pillanatban már fekete törmeléként kavargó, majd pulzáló vörös színben játszik. „Separabis terram ab igne, subtile a spisso, suaviter, cum magno ingenio”² Elválnak a könnyű a nehéztől, a tűz a víztől, az anyag a lélektől, a szó a csendtől. A tér és idő repedéseiből kiszivárgó feszültség rezgéssé alakul. A szférák zenéjének első szimfóniáját a Teremtés hangjai teszik ki: Legyen! Legyen. Legyen jó...

Minden kor embere a hiteles szóért indul el a Lélek paripáin, amikor érzékeit a létezés csírájának kitapintására irányítja. A kezdet kezdete és az új teremtés között állva, azzal a bizonytalansággal küzdünk, amivel Izrael népe, amikor Mózeset követve a tenger száraz medrére lépett. A kijelentés oszlopai szilárdan állnak, úgy miként a vizet a keleti szél falként tartotta. Megborzongva tudatosul bennünk, idegeink furcsa játékot kezdenek velünk, amikor a lehetetlennel szembesülünk. Valóság ez? Megolvadhat a természet rendje egy szempillantás alatt? Rögzítheti az emberi szó a kimondhatatlant? Úttá válhat-e az, ami eleve elválasztásra született?

Az autentikus, érvényes szóért az évszázadok folyamán kitartóan és rendíthetetlenül hajoltak a papirusz, később a pergamen felé az ihletett személyiségek. Az íróalkalmatossággal a kézben egyensúlyozva a gondolat és a megvalósulás között, mi az, amire készen áll a világ, hogy a létezés ezen színterén is megjelenjen. A kreátor és lélekszabadító szó nagy távolságot tett meg, amíg hozzánk elért. A mennyei szózattal kezdődően, a szájhagyomány kusza ösvényein átvágva, az írásbeliségig eljutva, az Ige írott szavakká vált. A kijelentés (kinyilatkoztatás) könyv alakot öltött. A könyv álruhába bújt, polcokon várakozva elvegyült a többiek között. Nem lázadozott, csak várta az olvasóját. Türelmesen, hogy újra olyan szenvedély eméssze a betűt, melyben elválnak egymástól a fény és a sötét, s az újjáteremtés művelete végbemegy. „Természetesen betűk vannak benne, melyeket papírra nyomtattak, de mégis – valaminek kell még len-

¹ Hamvas Béla: Patmosz II. 184. p.

² Hamvas Béla: Tabula smaragdina, 17. p. „Válaszd el a Tüzet a Földtől, a könnyűt a nehéztől, tudással, szenvedéllyel.”

nie benne, mert ha kinyitom...”³ Itt dől el minden, ha kinyitom... Így jutott el Hamvas Bélához is a Biblia, fellapozta.

Könyvek vonzásában

Hamvas életére figyelve a könyvekkel különös, változatos és intim viszonyt ápolt. Nem fejezhetem ki magam az ő esetében olyan egyszerűséggel, hogy szerette a könyveket. Ezzel a pozitív irányba mutató és érzelmi behatároltságú kifejezéssel csak elfedném azt a belsőséges kapcsolatot, ami szöveget és embert az ő esetében összekötött. Hogy mennyire így volt, mi sem bizonyítja jobban, mint az a felfedezése, amit az Íróasztalkultúra c. esszéjében osztt meg velünk. „A nyugati embert meg kell tanítani arra, hogy nem én olvasom a könyvet, hanem a könyv olvas engem.”⁴ Igen, a jó könyv tükröt tart az olvasó, a közösség, a társadalom elé. Tehát ne gondoljuk, hogy csak az Önismereti olvasókönyvek szólnak rólunk.

Popper Péter minden patetikus allúrt mellőzve mondja ki a 33 kedves könyvről írt munkájának címében: „Ők – én vagyok”. S megdöbbentő kapcsolatot mutatott fel a mai szubkultúrából, a regény eszmeiségéhez hasonlítva a horrorfilmet. Az ártó lény, a félelmet és rettegést keltő szereplő eleinte valamilyen távoli galaxisból érkezett, aztán később földi lett és mutáns. Ahogy múlt az idő, végül a szórakozásunkat egy közeli családtag vagy barát zúzta szét fűrészszel vagy baltával. Legutolsó lépcsőként pedig rá kellett ébrednünk, hogy a szörny, a vétkek elkövetője és tragédiák kiváltója mi magunk vagyunk.⁵ Hamvas az Interview c. esszéjében az egzisztenciális válságról írva így fejezi ki magát: „A sötét pont még előbb van, még előbb...A válságcentrumot mindenki magában hordja...a sötét pont, az első hazugság bennem van.”⁶

A felismerés, az önön belső mozgatók feltárása csak helyzetértékelést jelent, de semmiképp a megoldást. Viszont baljós árnyak figyelmeztetnek, hogy erre a pontra eljutni bizony a mai viszonyok között heroikus erőfeszítést kíván. Vásárhelyi Szabó László így fogalmaz: „Európában le lehet érettségizni bármely szentírás, bármely fohász ismerete nélkül. Ehelyett matematikai képletek sokasága, a temérdek szinusz és koszinusz évekig zsong az egykori diákok fülében...Talán elég lett volna az olvasást, számolást és a könyvek szeretetét megtanítani. Úgy tűnik, hogy az ember minden számára lényegeset az iskolát követően tanul meg.”⁷ Persze csak akkor, hogyha az élet erre engedményeket tesz. Hamvas is érzi, hogy amit életében megtudott, összegyűjtött kevésnek bizonyul a végső felismerések célba juttatásához. „Azokat az éveket, amelyeket eddig eltöltöttem, csupán legelső szomszjas tájékozódásnak fogom fel. Egyebet

³ Ende, Michael: A végtelen történet, 16. p.

⁴ Hamvas Béla: A babérligetkönyv, 137. p.

⁵ Vö. Popper Péter: Ők – én vagyok, 7-10. p.

⁶ Hamvas Béla: Patmosz I. 279. p.

⁷ Vásárhelyi Szabó László: Disjecti Membra, 113. p.

nem is tehetek, hiszen az alap, a rendszer és az iskola hiányzik... Tanulónak tartom magam.”⁸

Hamvas szellemi területen végzett útkeresésének helyszíneit, életművét fagatva lépten - nyomon felfedezhetjük. Azonban aki kedvet kap, és csatlakozni kíván Hamvas nagy ívű vállalkozásához - mely megvalósításának kezdetét kb. 400 évi munka előzi meg -, vezérfonalra lel az alapozáshoz A száz könyv c. munkájában. Ebből a kinézetre kis, de szubsztanciájában páratlan füzetecskében ismerhetjük fel az evangéliumi igazság megvalósulását: „Aki lámpást gyújt, nem takarja le edénnyel, ágy alá sem rejti, hanem a lámpatartóra teszi, hogy akik bemennek, lássák a világosságot.”⁹

Könyveiben a bibliai hatást nem nagyítóval keresgéljük, mert szembeötlő, fajsúlyos és letagadhatatlan. Viszont a sok vallási behatás, olvasmány és fordítás következtében annál nehezebb eldönteni, hogy bizonyos gondolatokkal hol szembesült korábban. Vajon melyik szentkönyv egyetemes igazságára visszhangoztak a többiek kórusban? S persze néhol olyan benyomást is szerezhettünk, mintha Hamvas saját szavai is valamiféle éteren túli rezgéssel bírnának. Itt eszünkbe juthat a különleges tehetségű Khalil Gibran: Próféta c. könyve is, ami kijelentésszerűen közli megállapításait.¹⁰ A hatalmas terjedelmű életműre tekintettel a következő oldalakon inkább csak néhány jellegzetességre szorítkozunk.

Az életmű egymás után sorakozó köteteit pásztázva feltűnhet a transzcendens irányultság is a címválasztásokban. A Scientia sacra három kötete, a Tabula smaragdina, a Mágia szutra, a Patmosz két kötete, Hénoch apokalypsise és a Szarepta áthallásos címei nem félrevezetésül születtek. A Szarepta egy nem szokványos kommentár, amit szerzője „üdvörténeti aktusnak szánt.”¹¹ Ebben olvassa és értelmezi újra Szabó Lajossal és Tábor Bélával folytatott „csütörtöki beszélgetéseiket.” A cím mégis Illést juttatja eszünkbe, aki a szorongattatások idején oda menekült Isten vezetésével. Ahogyan Illés és az özvegyasszony egymásra voltak utalva - Illés az özvegyasszony lepényére, az asszony viszont Illésre, hogy egyetlen fiát feltámassza -, úgy kapaszkodtak össze Hamvas, Szabó és Tábor.

A Patmosz Hamvas prófétai attitűdjére utal, előhívva képzeletünk mezejéről a negyedik evangélistát, a szeretett tanítványt, Jánost. A száműzetését Tiszapalkonyán Hamvas „látnoki erők szorításában töltötte”, aminek segítségével nagy összegző munkája elkészült. Egyesek A száz könyvben Jakob Böhméről írtakat

⁸ Hamvas Béla: Patmosz I. 295 – 296. p.

⁹ Luk 8: 16

¹⁰ Dzsibrán, Halíl; (*1883. dec. 6. Bserre, †1931. ápr. 11. New York): libanoni keresztény [maronita] költő, író. Az ún. szír-amerikai emigráns (mahdzsar) iskola vezető alakja. Családjával 1895-ben kivándorolt az USA-ba, majd visszatért, és iskoláit Bejrútban végezte (1897-99). Korai írásait a társadalmi kérdések közvetlen ábrázolása jellemzi. Később egyre inkább a miszticizmus hatja át műveit. (*Magyar Nagylexikon*)

¹¹ Hamvas Béla: Szarepta, 14. p.

sajátosan visszavetítik Hamvasra: „A szerző a tudását angyaloktól kapta, de nem közönséges, hanem arkangyaloktól, talán Mihálytól, a világ minden misztériumának őretől.”¹²

A száz könyv a második világháború után megjelenő füzet sorozat első példánya az Egyetemi Nyomda gondozásában jelent meg 1945-ben, Hamvas szerkesztésében. Faragó László tollából az első 5 füzet egyidőben történő kiadása után ilyen kritikát kapott: „jóval több üzleti vállalkozásnál: határozott útmutató, társadalomnevelő cselekedet.”¹³

Akár József Attila stílusában is mondhatta volna, hogy: „Én egész népemet fogom/ nem középiskolás fokom/ taní -/ tani!” A száz könyv előszavában Hamvas így igazítja útba az olvasót: „E száz mű közül az egyiknek legalább mindig az éjjeliszekrényen kellene lennie, hogy az ember, ha nem is többet, elalvás előtt egyetlen szót elolvasson és az emberi lét igaz tartalmából legalább valamit az éj sötétségébe világításul magával vigyen.”¹⁴

A Biblia sem hiányozhat egy ilyen életmentő válogatásból, azonban nem egy borítóval összefogott állapotban találunk rá, hanem kétfelé bontva. Júdea és a keresztyén hagyomány címszavak alatt lelkünkben egyé válhatnak. Ótestamentum: „Az Ótestamentumban egész földi létünk minden alapja együtt van....a nagy Név könyve. Az emberiség sorsa a nagy szent neveken nyugszik.” Az Újszövetséget pedig a szív könyveként aposztrofálja, abban kell lennie minden szavának.¹⁵

Hamvas másik, tájékozódás segítő vállalkozása 1946-ban jelent meg *Anthologia humana* címmel. Ebben a majd félezer oldalas könyvben egy szöveggyűjteményt nyújt az olvasónak, amiben – Hamvas szavaival élve – meditációs objektumok találhatóak. Ezeknek a textusoknak az a szerepük, hogy a figyelmünket, koncentrációnkat irányítsák. Az élet felszínén történő mozgástól a lét mélységei felé hív. „A könyv arra való, hogy az embert meggyőzze: életének erőt nem csak az érvényesülés, a megélhetés, a gazdagodás, a gyönyör szerzés külső szempontjai köré lehet csoportosítani, hanem belső középpont köré is.”¹⁶ Northrop Frye kanadai irodalomkritikus véleménye találkozik Hamvaséval, amikor így ír: „Az irodalom az igazi meditáció technikája. Meghív egy útra, amin végig megy. Az utazás azonban nem ér véget akkor, amikor befogadtad a leírtakat, hanem folytatódik tovább a végtelenbe.”¹⁷ Hamvasnál ez így hangzik: „A meditációs objektumok igazi erejüket csak évek múlva kezdik tudni kifejteni.”¹⁸

Hamvas könyvek iránt táplált különleges érzésvilága és fantáziájának szárnyalása jól tetten érhető, Az imaginárius könyvek c. írásában. Szám szerint hat könyvet vesz vizsgálat alá és helyezi el abban az eszmei körben, ahová tartozó-

¹² Hamvas Béla: A száz könyv, 21. p.

¹³ Darabos Pál: Egy életmű fiziognómiája II. 486. p.

¹⁴ Hamvas Béla: A száz könyv, 3. p.

¹⁵ I.m. 12, 20. p.

¹⁶ Hamvas Béla: *Anthologia humana*, 19. p.

¹⁷ Vö. Frye, Northrop: *Az Ige hatalma*, 133. p.

¹⁸ Hamvas Béla: *Anthologia humana*, 19. p.

nak véli. Francia, angol és német szerzők, elméleti munkák, verses kötet és esszégyűjtemény, melyeket felvonultat sorba a szemünk előtt. Pontos szerzői név, kiadó, évszám, oldalszám. Minden a helyén, csak épp a könyvet nem találjuk egyetlen könyvkereskedés vagy antikvárium polcán sem. Imaginárius könyvek, amelyek csak az ajánlást, ismertetést író gondolatai között raktak fészket. A humor és a szabadság bajnoka, aki magát mulattatja az elszánt olvasón, és arról értekezik, amihez éppen kedve szottyán.¹⁹

Hamvasnak a könyvekhez való viszonyát gyökeresen megváltoztatja a II. világháború. Élete tragédiája egyben szerencséje is, amikor házat bombatalálat éri. Saját élete romjain, elégett könyvtára és kéziratok között kerülhet sor a fönixmadár újrakeletkezésére.²⁰ Kemény Katalin mondja el, hogy a lakásuk romjaihoz vezető ösvényen haladva győzelmi örömben kiáltott fel: Az a mi edényünk! Erre Hamvas válasza az volt: Minek nekünk egy edény. Sokáig a könyvesboltokban egy-egy pótlásra, beszerzésre érdemes példány felett sem öntötte el Hamvast az a régi izgalom. Érzelemmentesen jelentette ki: minek nekünk egy könyv. Ekkor kezdődött szellemi életének a megvalósítási fázisa.²¹

Vajda Endre visszaemlékezésében Hamvas mérhetetlen könyvszomjáról beszél. Az erős hatást gyakorló könyvekben lelte gyönyörűségét. Vallotta azt, amit Wolters a Stefan George - körről írt: „A könyv legyen életmegváltoztató, legyen prófécia, legyen a törvény lefektetése.”²²

Az ihlet percei

Hamvas a könyvek olvasása mellett az írásnak is komoly jelentőséget tulajdonít: „Írni annyi, mint emberfölötti kapcsolatba lépni a Logossal. A Logosz pedig a Teremtő Szó”.²³ Ebből a megjegyzésből is láthatjuk, hogy a szavakkal történő bármilyen feladatot, alkotást a teremtés részének tekinti. Már Erzsébet korában is komoly megfontolás tárgya, hogy a szent és világi ihletet ne válasszák el egymástól. George Puttenham 1580-ban közzétett írásában rokon vonásokat vél felfedezni Isten és a költő teremtő munkájában. Szerinte a poeta szó a „teremtőből” eredeztethető.²⁴ Talán azt sejtették meg, hogy a mítoszok valami olyan ősi, időtlen információt hordoznak, ami minden korszak emberére érvényes. A költők akarva akaratlanul ezeknek a mítoszoknak a nyelvi képet használták, sőt újraértelmezték őket.²⁵ Hamvas, Gulyás Pállal egyetértésben az irodalom tanulmányozásáról inkább az ósolvasmányokra tenné át a hangsúlyt. Németh László pedig az új írógenerációt mítoszalkotásra szólítja fel: ²⁶ „De honnan kapjuk meg azokat a pillanatnyi, holtpontra átvívó ingereket, amelyek olyan efemerek s egy új művészi foganáshoz, terméshez annyira kellenek. Én

¹⁹ Vö. Hamvas Béla: Babérligetkönyv, 141 – 169. p.

²⁰ Vö. Miklóssy Endre: Hamvas Béla, 10. p.

²¹ Vö. In memoriam Hamvas Béla, (Kemény Katalin) 111 – 112. p.

²² In memoriam Hamvas Béla, (Vajda Endre) 264. p.

²³ Hamvas Béla: Babérligetkönyv, 138. p.

²⁴ Frye, Northrop: Az Ige hatalma, 84. p.

²⁵ I.m. 85. p.

²⁶ In memoriam Hamvas Béla, (Vajda Endre) 258 – 259. p.

úgy érzem, hogy épp ma ezek is a mítoszokban bujkálnak a legnagyobb bőségben.”²⁷

Németh nyugatra és keletre tekintve az irodalmi életben a mítosz hatását tapintja ki. Naturalizmus, intellektuális játékosság, realizmus? Nem. Sokkal inkább vissza a mítoszokhoz.²⁸ Bolyki János a mítosz evangéliumban megjelenő interpretációjának vizsgálata során Ritoók Zsigmondra hivatkozva mondja: „...a görög tragédiák csekély kivételtől eltekintve mítoszokat interpretálnak”.²⁹

Az ihlet keresése minden alkotó sajátja. Nincs meg nélküle, meddőnek érzi a létet, ha a múzsa elpártol tőle. Ennek érdekében sokan sokféle utat kerestek arra, hogy az alkotás, látomás percei aktivizálódjanak, megnyúljanak, előidézővé válhassanak. Schiller például rothadó almát szagolgotott, hogy felfokozott tudatállapotba kerüljön.

Akiknek ment az írás, azol is tisztában voltak vele, hogy különleges folyamatban vesznek részt, mondhatni eszközök egy másik hatalom kezében. Eliot az írás folyamatában, mint katalizátort tartotta számon magát, Blake versei titkáraként aposztrofálja saját szerepét az alkotásban. Montaigne pedig így vall: „Könyvem legalább annyira teremtett engem, mint én őt.”³⁰ Hamvashoz visszavezetve a gondolatsort, a már idézett Íróasztalkultúra esszéjéből hadd álljon őrt az ihlet felett: „Nem én írok a tollal, hanem a toll ír velem, nem én írok a papírra, hanem az ír reám.”³¹

Szentkönyvek

Hamvas Kerényi Károllyal és a Sziget körrel való kapcsolatához kötődik Az írás platonizmus c. munkája. Ebben olyan mércét állít fel, ami lesújtó a számunkra: „Az írás felbomló világban keletkezett, s azért mérték: a könyvszegény idő életerős, gazdag és növekvő; a pusztuló időt elárasztja az írás.”³² Körünkben a világon évente több mint egymillió különböző könyv jelenik meg. Hamvas a kelta papokat hozza fel példának, akik nem akarták engedni, hogy bölcsességüknek írásos nyoma legyen. Sőt még egymásnak sem tettek engedményeket, mindent a tudatuk küszöbén kellett tartaniuk.³³

Most már talán jobban érthetjük, hogy miért időztünk annyit az ihletettségek kérdésénél. Ki áll a szöveg mögött? Van-e hitelesítője az írásnak? Külső vagy belső „tényező” teszi mérvadóvá a szöveget? A mutatványt, a cirkuszi produkciót meg kell különböztetni a műtől. „A mű az embert az élettől független következetességbe emeli át, felsőbb szinten megfogalmazott létbe.”³⁴ Hamvas szerint kevesen vannak, akik képesek voltak művet létrehozni. Ilyen volt Al-

²⁷ Németh László: A mítosz emlőin in: Sziget I-III – 1935-1939, 197. p.

²⁸ I.m. 197. p.

²⁹ Bolyki János: János evangéliuma a görög tragédiák tükrében, 95. p.

³⁰ Frye, Northrop: Az Ige hatalma, 116. p.

³¹ Hamvas Béla: Babérligetkönyv, 137. p.

³² Hamvas Béla: Az írás platonizmusa in: A nevezetes névtelen, 17. p.

³³ I.m. 14. p.

³⁴ Hamvas Béla: Patmosz II. 174. p.

bert Schweitzer és Tolsztoj. Természetesen az ő művük sem írásban valósult meg, hanem az életben. Tolsztoj írásban megjelent mutatványainak a tömeg tapsolt, elveit, életszemléletét kinevették.³⁵

„Az abszolút mű a szentkönyvek (kinyilatkoztatás). Az elvilágiasodott művet nevezzük irodalomnak.”³⁶ Northrop Frye a Bibliát próbálva meghatározni, így fogalmaz: irodalom és „még valami”. A „még valami” pedig a mítosz és a metaforán szüremlik át.³⁷ Ebből számomra az derül ki, hogy nincs megfelelő eszközünk arra, amit a szentkönyvek el akarnak mondani. „A lét teljessége már nem az élő emberi személyben szólal meg, hanem a könyvben. A könyv őrzi a szakrális szubjektivitást; adja tovább a hagyományt. Az emberi ajkakon elnémult theosz logoszt mondja ki.”³⁸

Esetleg alakíthatnánk úgy Hamvas gondolatát, hogy a szentkönyvek nem mondják ki, hanem őrzik a kijelentést, amíg nem jön valaki, hogy újra gondolja. Popper Péter Krishnamurti kifejezésével figyelmezteti a mai kor útkeresőit a szellemi múmiákra. Őt csak az eleven élet érdekli. Számára az élettelen betűk csupán mankók a bicegők, nyomorékok számára.³⁹ Hamvas fel is teszi a kérdést, hogy nem ért-e véget a kanonizációval a keresztyénség eleven korszaka?⁴⁰ A nyelv dialektikus logosz lett. Nem megszólít, hanem tételeket recitál. Itt a kinyilatkoztatásból kilépő, nyitott, az embert sorsában megérintő szóra van szükség. Ez a szó, amit Jézus is használt, az egzisztenciális logosz. Ennek egyszerű fogalmi megfelelője az alétheia – igazság.⁴¹

A szentkönyvek dinamizmusához hozzátartozik az írás újraolvasása. Nem fejeződik be a textus élete azzal, hogy megtalálta a helyét egy nagyobb egység részeként. A zsidó hagyományban így tartják számon az írott Tórát és a szájhagyományon keresztül hagyományozott Tórát: „A második az első meghoszszabbítása.”⁴² Ezzel a gondolattal el is jutottunk az előadás mottójának alkalmazásához. „Az embernek a mű iránt kötelessége van.”⁴³ Kötelességünk a Biblia iránt, hogy a belsőkben ápoljuk. Nem csak annyira, hogy felejtés ellen fellapozzuk. Sokkal több a mi feladatunk.

Hamvas az utolsó pillanatok egyikében, mint a XX. század nagy vállalkozásában bekapcsolódott a hagyomány mentésébe. Ennek a munkának részeként, de mint koronáját vizsgálta meg a keresztyénséget. Ekkor jött rá: „Semmi egyebet nem kell tenni, csak az evangélium hangját kell megérteni... Amit az evangélium mond, olyan helyről mondja, ahonnan az egész egyszerre látható, mondjuk a világhegy tetejéről. Aki ezt megérti, különbséget tud tenni, mi az

³⁵ I.m. 196 – 197. p.

³⁶ I.m. 178. p.

³⁷ Frye, Northrop: Az Ige hatalma, 11. p.

³⁸ Hamvas Béla *Scientia sacra* I. 82. p.

³⁹ Vö. Popper Péter: Út az istenektől az Istenhez, 81. p.

⁴⁰ Hamvas Béla: Az írás platonizmusa in: A nevezetes névtelen, 14. p.

⁴¹ Vö. Hamvas Béla: *Patmosz* II: 239 – 240. p.

⁴² Ricoeur, Paul – Lacocque, Andre: *A Bibliai gondolkodás*, 9 – 10. p.

⁴³ Hamvas Béla: *Patmosz* II. 184. p.

emberi szó és mi a kinyilatkoztatás.”⁴⁴ Ő nem csak újraolvasta és lefordította a szentiratokat, hanem értelmezte is a maga számára. A Tabula smaragdina előszavában arról ír, hogy az ősi művek és a jelen kor között áthidalhatatlan szakadék tátong. Ez a megállapítás vonatkozik az írott, épített, festett és faragott hagyományra egyaránt. Tudomásul véve a különbséget a Mű iránti kötelességünk a kommentálás.⁴⁵ „Az őskori műveket kommentálni mégis nemcsak gondolatilag érdekes, hanem a történeti korszak végével újra kommentálni kell. Kell pedig azért, mert éppen ma semmi sem látszik fontosabbnak, mint a korszakok gondolkodását egymáson lemérni.”⁴⁶

Azt, hogy interpretációja mennyire volt biblikus, azt egy példán szemléltetem. Mózes a Szent sátrat építi. Kihirdeti, hogy a népből mindenki járuljon hozzá valamivel. Hozzák is mindannyian tehetségük szerint az anyagokat és eszközöket. Eddig teljes összhangban halad a II Móz 35. fejezettel. Viszont nála nem fejeződik be zökkenésmentesen a sátor elkészítése, mert haragra gerjed. Felrója a népnek, hogy csak dolgokat hoznak adományba. A dolgokból elég, mondja Mózes. Szerinte Isten inkább gyönyörködött volna abban, ha az emberek képesek önmagukról lemondani és nem a javaikról.⁴⁷ Számomra a szöveggel és ebben az esetben, az igével való farkasszemet nézés nem a felülmaradásról szól. Persze van, aki így fogalmaz: legyőztem. Az igével való találkozást két típusra osztom a Biblia alapján. A fáraó hallhatta Isten kijelentését Mózes és Áron által. Viszont a szíve kemény maradt. Jeremiás prófétánál viszont ezt olvassuk: „De perzselő tűzzé vált szívemben, csontjaimba van rekesztve. Erőlködtem, hogy magamba tartsam, de nincs rajta hatalmam.”⁴⁸ Jézus a tanítványi értetlenkedések láttán felnyitja szemüket: „Mert nektek megadatott hogy értsétek. A mennyek országának titkait.”⁴⁹ Hamvas munkáját nem kevesebb készítés okán végezte, mint a társadalmi siker helyett a szakrális történelemben (mi mondjuk így üdvtörténetben) elnyerhető dicsőségért.⁵⁰ Legyen az ő hite szerint.

⁴⁴ I.m. 198 – 199. p.

⁴⁵ Hamvas Béla: Tabula smaragdina, 11. p.

⁴⁶ I.m. 11 – 12. p.

⁴⁷ Vö. Hamvas Béla: Patmosz I. 327 – 328. p.

⁴⁸ Jer 20: 9

⁴⁹ Mt 13: 11

⁵⁰ Hamvas Béla: Patmosz II. 200. p.

Felhasznált irodalom:

- A nevezetes névtelen, Osiris – Hamvas Béla Kör, Bp. 1999.
Bolyki János: János evangéliuma a görög tragédiák tükrében, Kálvin Kiadó, Bp. 2002.
Ende, Michael: A végtelen történet, Európa Kiadó, Bp. 2002.
Frye, Northrop: Az Ige hatalma, Európa Kiadó, Bp. 1997.
Darabos Pál: Hamvas Béla, Egy életmű fiziognómiája II. Hamvas Intézet, Bp. 2002.
Hamvas Béla: Anthologia humana, Medio Kiadó, 1996.
Hamvas Béla: A babérligetkönyv, Hexakümion, Életünk Könyvek, 1993.
Hamvas Béla: A száz könyv, Egyetemi Nyomda, Bp. 1945.
Hamvas Béla: Patmosz I.-II. Medio Kiadó, 2004.
Hamvas Béla Scientia sacra I – III. Medio Kiadó, é. n.
Hamvas Béla: Szarepta, Medio Kiadó, é.n.
Hamvas Béla: Tabula smaragdina, Mágia szutra, Életünk Könyvek, 1994.
In memoriam Hamvas Béla, Hamvas Intézet, Bp. 2002.
Miklóssy Endre: Hamvas Béla, Új Mandárum, Bp. 2002.
Popper Péter: Ők – én vagyok, Saxum Kiadó, 2003.
Popper Péter: Út az istenektől az Istenhez, Saxum kiadó, 2007.
Ricoeur, Paul – Lacocque, Andre: A Bibliai gondolkodás, Európa Kiadó, Bp. 2003.
Sziget I – III. 1935 -1939, Orpheusz Kiadó, 2000.
Vásárhelyi Szabó László: Disjecti Membra, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2003.

Elhangzott a Doktorok Kollégiuma irodalmi és nyelvi szekciójának ülésén
2008. augusztus 28-án, Sárospatakon

Szathmáry Béla

Finkey Ferenc, a tudós tanár

A jogi oktatás mikéntjének meghatározása nem újkeletű probléma, s jelentős különbségek fedezhetők fel a kontinentális és angolszász területeken, természetesen nagyon leegyszerűsítve előbbire az elméleti, utóbbira a gyakorlati képzés hangsúlyos volta a jellemző. A praktikum és az elmélet viszonya a mai jogi oktatásban biztosan nem találta meg a megfelelő arányt, s a bolognainak nevezett folyamatot éppen a jogi oktatás meghatározó reprezentánsai nem tartják ezen a területen bevezethetőnek és alkalmazhatónak. Én nem vagyok híve a csak gyakorlati szempontú képzésnek, mert ahogyan a tudomány egyetlen részterületén sem érhetünk el időtálló eredményeket az elméleti alapok kellő szintű kidolgozása és elfogadása nélkül, úgy nem lehet egy koncepciót akként kialakítani, hogy csak a pillanatnyi gyakorlati szükségleteket akarjuk kielégíteni, de éppen az alapok - az elméleti alapok - kiépítéséről feledkezünk meg. A jogi oktatás továbbra is reformációra szorul annak legtisztább értelmében. Azaz vissza kellene térnünk a tiszta forrásokhoz, ahogyan a folyó vize is ott a legtisztább, ahol ered. A talmudi zsidó jogban bírósági csak az lehetett, akinek nyílt esze, helyes ítélőképessége és alapos törvényismerete volt, aki szelíd és szelíd volt, hogy a feleket kellő türelemmel hallgassa meg, aki mindenben elfogadta a törvény Istentől eredő voltát, s ebből következően ítéletét Isten nevében hozta meg, akinek pártatlan ítélkezését semmiféle gazdasági összeférhetetlenség nem befolyásolta, aki az igazságot tekintette a legfőbb ideálnak, és annak kiderítése legfőbb életcélja volt, akinek társadalmi szereplése, jelleme tiszta, mind jogilag, mind erkölcsileg feddhetetlen volt. A felsőbb bíróságok tagjaival szemben további követelményeket támasztottak, így a Tóra teljes körű ismeretét, az isteni tan kutatásában való jeleskedést, más tudományok ismeretét, így a gyógyászatot, matematikát, csillagászatot, s elvárták tőlük, hogy több nyelvet beszéljenek. Nem lehettek aggastyánok, nem lehettek gyermektelenek, a bírónak semmiféle testi hibájuk nem lehetett. A ma bírái, de bátran mondhatjuk ügyészei, ügyvédei ezeknek a kritériumoknak sok esetben nem felelnek meg. De nem volt ez másképp Finkey Ferenc (1870-1949) idejében sem. Talán nem véletlen, hogy a - pályája csúcán kúriai tanácselnök, majd koronaügyész - tiszta gondolkodású, az igazság mind szélesebb körű felderítéséért, a humánus jogszolgáltatásért kezdettől fogva síkra szálló fiatal sárospataki jogász a jogi oktatást tartotta elsődleges hivatásának, s ebben a jogbölcseleti alapon álló gyakorlati ismeretekre is hangsúlyt helyező módszertant tekintette elsődlegesnek. Sárospataki jogakadémiai tanárként kapott meghívást a kolozsvári egyetem büntetőeljárásjogi tanszékére, 1896-ban lett egyetemi magántanár, majd onnan az újonnan megalakult pozsonyi egyetem büntetőjogi tanszékére került. 1912-től egyetemi nyilvános rendes tanár. A pozsonyi jogi kar megszüntetésével 1921-ben újból Budapestre költözött, majd két évre a Kolozsvárról Szegedre áttelepült egyetem büntetőeljárásjogi tanszékét foglalta el. Harmincéves tanárkodásával 1923-ban hagyott fel, amikor elfogadta Vargha Ferenc, akkor kinevezett koronaügyész meghívását és koronaügyész-helyettes lett.

Finkey tanulmányozta Comenius oktatói munkásságát, a szemléltető módszer, a gondolkodásra nevelés, az egymásra épülő tananyag és a Schola Ludus (az iskola mint színjáték) mint didaktikai elvek mind megtalálhatók tankönyveinek szerkezetében, gyakorlati oktatói tevékenységében. Harcolt azért, hogy a jogi oktatásban ahol lehetséges alkalmazzák a *szemléltető módszert*, a kísérleteket, s e célra készítsenek gyakorlati joganyag-gyűjteményeket.¹ A szemléltető oktatás fontosságát hangsúlyozva így ír: „Valóban csodálatos, hogy míg az oktatásügy többi ágaiban mindenütt elengedhetetlennek tekintik a Comenius által már közel 300 év óta hirdetett szemléltető módszert, az előadás vagy tanítás tárgyának valóságban vagy képekben, rajzban bemutatását, a felsőoktatás legtöbb ágában, az orvosi, természettudományi szakon, a műegyetemen pedig a kísérletek nélkül szinte lehetetlennek látszik az előadás, addig a jogi oktatásban ez a módszer még mindig jóformán ismeretlen s egy-két kezdeményezéstől eltekintve mint egészen új reform-eszméről kell arról beszélnem.”² Példaképe Kövy Sándor (1763-1829) debreceni ügyvéd majd pataki jogtanár, Kossuth Lajos, Szemere Bertalan tanára, „akinek egyénisége prototípusa volt a tudomány és az ifjúság szeretetét, a vallásos és hazafias szellemet önmagában egyesítő és hallgatóiba átplántáló protestáns jogtanárnak.”³ Ahogyan Ködöböcz József is kiemeli Finkeyről írt munkájában reá való hivatkozással, Kövy nem elégedett meg azzal, hogy tanítványait bevezesse a jog szellemébe és szabályaiba, a közigazgatási, bírói, ügyvédi tisztségek teendőinek végzésébe, titkaiba, de céltudatosan elő is készítette őket jövőbeli életpályájukra is.⁴ Szilárdan hitte, hogy az elméletet és a gyakorlatot, a tudományt az étellel összekapcsolni szükséges. Erről így írt: „Nem elég szép előadásokat tartani, nem elég a jogi fogalmakat, így a büntetőjogban a megtorlást és megelőzés eszméit vagy a kísérlet és részesség szép dogmatikai kérdéseit heteken, talán hónapokon keresztül tudományosan fejtegetni, hanem a hallgatóságot rá kell kaptatni, hogy a jogintézményeket ne csak hírből, de a maguk valóságában, az életből ismerje meg. Ezt a jogi oktatásügyi programot hallgatóimmal tényleg minden úton-módon igyekeztem megvalósítani. Előadásaim alatt azért nem értem be a minél szebb és vonzóbb szavakkal, a régi stílusú szavaló módszerrel, hanem kezükbe adtam a büntetőtörvénykönyvet, a büntető perrendtartást, megtörtént bűneseteken keresztül világítottam meg a dogmatikus kérdéseket.”⁵ A kolozsvári egyetemen Finkey és tanártársai 1912-13-ban készítették az első

¹ Ködöböcz József: Finkey Ferenc élete és munkássága, Miskolc-Sárospatak 1995. 54.

² Finkey Ferenc: A jogtanítás módszerének reformja és a gyakorlati joganyag-gyűjtemények, Pozsony, 1917. 4. Meg kell jegyezni, közel száz év elteltével e megállapítása még mindig időszerű. A mai, korszerű technikai eszközök segítségével pedig már az előadóterembe „varázsolható” a tárgyalóterem, a börtönépület. Én magam 2004-ben a Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kara fiatal oktatóinak tartottam előadást Oktatástechnika és oktatástechnológia a jogászképzésben címmel. Ezt azóta sem kellett megismételniem sem ott, sem máshol.

³ Finkey Ferenc: Kövy Sándor, in Sárospataki Református Lapok, 1929. 311.

⁴ Ködöböcz József: Finkey Ferenc élete és munkássága Miskolc-Sárospatak 1995. 61.

⁵ Finkey Ferenc: Emlékképek és élmények életem derűs napjaiból, Budapest, 1944. 68.

joganyag-gyűjteményt, aminek mintáját a Finkey által a perjogi előadásra szolgáló tantermében berendezett kriminalisztikai gyűjtemény szolgáltatta. Különösen fontosnak tartotta a gyakorlati ismeretek megszerzését a büntetésvégrehajtás területén: „Ma a jogi oktató célja a gyakorlati élet számára képzett jogászokat, bírákat, ügyészeket, ügyvédeket nevelni, egy olyan fontos jogágban, mint a büntetőügy, mindenesetre alapos elméleti ismereteket kell szereznük, az elméleti ismeretek gyakorlati alkalmazásának megértésére pedig legcélravezetőbb, s elengedhetetlen tanügyi eszköz egy fegyház, fogház és egy javítóintézet megismerése.⁶ Megdöbbenőnek tartotta, hogy gyakorló jogászok nem hallottak beható fejtegetést a rabmunka részleteiről, az élelmezésről, egészségügyről, vagy a börtönépítéséről. Az pedig egyenesen „tűrhetetlen”, hogy mint ügyész egy fogház felügyelőjévé lesz úgy, hogy modern intézetet látott volna.⁷ Ő maga tanítványait elvitte a váci, lipótvári, illavai és a munkácsi fegyházakba és az aszódi javítóintézetbe. Rendszeresen járt hallgatóival Sátoraljaújhelyen és Budapesten büntető tárgyalásokon, és ösztönözte őket az önálló részvételre is.⁸ A *Schola Ludus* Comenius óta jelen volt a sárospataki oktatásban, jelesül a jogi felsőoktatásban is. A példaként emlegetett Kövy Sándor hallgatói a vármegyei közigazgatás és bíraskodás feladatait úgy gyakorolták, hogy hallgatóiból jelképes vármegyét szervezett, amit a Sárospatak közelében emelkedő Páncél-hegyről Páncél vármegyének neveztek el. A vármegye főispáni tisztét maga Kövy töltötte be, a hallgatók pedig alispánok, szolgabírák, jegyzők, táblabírák, esküdtek, tiszti ügyészek voltak. Tartottak megyei közgyűlést, bírósági tárgyalást, tisztújítást. Kitalált peres ügyeket vizsgáltak meg, rendeleteket bocsátottak ki, költségvetést készítettek. Páncél vármegye keretében a joghallgatók a vármegyei élet különböző területein: a szónoklatokban, beszédekben, tárgyalásokban és vitákban nagy gyakorlatra tettek szert. Finkey bevezette a praktikumi órákat, s kötelességének érezte, hogy az előadások, fő- vagy speciálkollégiumok keretében, vagy különórákon az elméleti fejtegetések gyakorlati értékét demonstrálja a hallgatói előtt. Ennek során alkalmazta a már említett gyakorlati joganyag-gyűjteményt, majd ahogyan már hallgató korában javasolta, ösztönözte hallgatóit az önképzésre, az önképzőkörök megalakítására. Szorgalmazta, hogy a hallgatók az önképzőkörökben a szóbeliség és a vitatkozás gyakorlása végett hetenként legalább egyszer a maguk vagy a szaktanárok által kitzűött tételek felett szóbeli eszmecserét folytassanak.⁹

Finkey Ferenc a büntetőjogot tágan értelmezte, ide tartozónak tekintette a büntető anyagi jogot, perjogot és a büntetésvégrehajtás jogát is. Tudományos pályája büntetőjogi dogmatikával indult. „Az egység és a többség tana a büntetőjogban” című, 1895-ben megjelent művével habilitált 25 éves korában, s lett

⁶ Finkey: A börtönügy jelen állapota és reformkérdései Budapest, 1904. 16.

⁷ Tari Ferenc: Az időszerű Finkey in Dr. Finkey Ferenc emlékkönyv (Szerkesztette: Szathmáry Béla) Sárospatak, 1995. 86.

⁸ Kopp László: Finkey Ferenc sárospataki éve in Dr. Finkey Ferenc emlékkönyv (Szerkesztette: Szathmáry Béla) Sárospatak, 1995. 141.

⁹ Finkey Ferenc: A joghallgató társaimhoz, in Sárospataki Ifjúsági Közlöny, 1889. 62.

magántanár 1896-ban. Ugyanebből az évből származik „A büntetőjog alapjai” székfoglaló értekezése. Ezt követik „A szándék fogalma és ismérvei a büntetőjogban” (1899), „A motívumok tana a büntetőjogban” (1903), illetve a Btk. reformjáról (1903) készített munkái, majd „A jogtalanság, mint a büntetendő cselekmény ismérve” (1909) című művében az anyagi büntetőjog legalapvetőbb elméleti kérdéseit taglalta. Tankönyvírói munkássága kimagasló. Perjogból 1899-ben jelent meg „A magyar büntető eljárás tankönyve” első kiadása, majd 1903-ban a második kiadás. E művek előre mutató voltára Király Tibor hívta fel a figyelmet, amikor is Finkey büntetőeljárás alapelveinek ismertetése során rámutatott arra, hogy az Emberi Jogok Európai Egyezménye 6. cikkének valamennyi lényeges rendelkezése ezekben az alapelvekben már fellelhető.¹⁰ Anyagi büntetőjogból 1902-ben „A magyar büntetőjog tankönyve”, 1905-ben ennek a második, 1909-ben a harmadik, majd 1914-ben a legnagyobb terjedelemben (907 oldal) a negyedik kiadású tankönyve, aminek „új lenyomata”, rövidített új kiadása és „A magyar anyagi büntetőjog jelen állapota” címet viselő ún. Toldalék 1923-ból való. Finkey szerint ez a Toldalék nem külön munka akart lenni, csak – „mindössze” 216 oldal terjedelemben - egyszerű kiegészítése „a tankönyv hiányossá és hézagossá lett szövegének”. Az említett Toldalék a tankönyv használhatóságának biztosítását volt hivatva szolgálni az 1914-22. években létrejött új anyagi büntetőjogi törvények, a legújabb szakirodalom és a bírói gyakorlat feldolgozásával. Ezek a tankönyvek felölelték a büntetőjognak mind az általános, mind a különös részi anyagát. Anyagi büntetőjogi tankönyvei közül végül is a legalapvetőbb, a legátfogóbb, a legtöbbször hivatkozott, az 1914-ben közzétett negyedik kiadás. Finkey volt az, aki elvégezte a magyar büntetésvégrehajtás tudományos megalapozását, s lerakta a magyar börtönügyi tudomány alapjait.¹¹ Első jelentős munkája e tárgykörben az 1904-ben megjelent „A börtönügy jelen állapota és reformkérdései”. Akadémiai székfoglaló értekezését 1930-ban „A börtönügy haladása az utolsó száz év alatt” címmel tartotta. Az 1933-ban megjelent „Büntetéstan problémák” című munkája még ma is a magyar büntetéstan, börtönügyi irodalom egyik legszínvonalasabb alkotása. Tari Ferenc kiemeli, hogy Finkey munkáiban foglalkozik a nevelhetőség, „nevelhetetlenség” kérdésével is. E kérdésben az indeterminizmus álláspontját vallja. Abból indul ki, hogy az ember jelleme és egyénisége nem adott a születésnél, ezért a jellem változtathatatatlanságának elméletét visszautasítja. Nem fogadja el Kant, Spencer, Lombroso, Garofalo, vagy Liszt kijelentéseit. Az igazságos középutat járva szerinte a jellem alakítható, formálható és ez globálisan értendő, mint az elítéltekre általánosan alkalmazható elv. Ez alól is vannak kivételek, de ez ne tántorítson el bennünket a helyes elvi alapokról - írja. „Sohasem szabad még a bűnözésben nevelkedett, romlott erkölcsű egyénekk szemben sem feladni a reményt, hogy őket is a rendszeres testi, értelmi és erkölcsi edzés útján jobb emberekké, szorgalmas,

¹⁰ Király Tibor: Finkey Ferenc nézetei a büntetőeljárás jogról, in Dr. Finkey Ferenc emlékkönyv (szerkesztette: Szathmáry Béla) Sárospatak, 1995. 67.

¹¹ Tari Ferenc: Az időszerű Finkey, in Dr. Finkey Ferenc emlékkönyv (Szerkesztette: Szathmáry Béla) Sárospatak, 1995. 81.

munkaszerető, rendes emberekké tudjuk kifaragni.”¹² Finkey különbséget tesz a javítás és a nevelés között. Javításról kizárólag a romlás, züllés útján lévők-nél, vagy már az erkölcsileg romlottak esetében beszél. Ide tartoznak a súlyos bűncselekményt elkövetettek és a hosszú szabadságvesztésre ítélték. A nevelés viszont olyan kategória, amely az összes szabadságvesztési nemekre ítéltre nézve közvetlenül is érvényesülhet, általános végrehajtási célnak tekinthető. A nevelésnek - Finkey szerint - három területe van: a testi, az értelmi és az erkölcsi nevelés. Nagyon fontosnak tartja, hogy az elítélt olvashasson, működjön könyvtár, kapjon újságot, tanulhasson. Szorgalmazza a rendszeres, előre meghatározott program szerinti előadásokat. Üdvözlí az Egyesült Államokban létrejött börtönújságot és annak hatására az első magyar „fogházi újságot”, mely Bizalom címmel 1929-ben Vácott jött létre „egy lelkes patronage hölgy, Nagy Emilné Göllner Mária buzgólkodásaként.”¹³ Fontosnak tartja a test ápolását is, mint közegészségügyi követelményt, „amit a raboktól nem szabad sajnálni, sőt pont arra tekintettel, hogy azok nagy része a szabad életben a legegyszerűbb egészségügyi szabályokkal sem törődtek, ezeket módszeresen rá kell szoktatni a testápolási szabályokra. Ez nem fényűzés, hanem a nevelés elemi szabálya.”¹⁴

Amint azonban hangsúlyozta Finkey Ferenc az elmélet és a gyakorlat egészséges összhangját, nagy súlyt helyezett a büntetőjogi alapok megértéséhez szükséges jogbölcseleti, elméleti képzésre is. Finkey szerint az igazságosság és a szükségesség eszméje képezi a büntetőjog alapvető elvét és egyúttal a büntetőjog bölcseleti alapját. A mai tételes jog és tudomány vezéreszméi pedig a megtorlás, s az annak alapját képező egyéni felelősség, a megelőzés, vagyis a társadalmi védekezés, az egyéniesítés és az emberiség. Az igazságosság és a szükségesség (hasznosság) viszonyát illetően úgy foglalt állást, hogy ezek nem zárják ki, sőt feltételezik, illetőleg kiegészítik egymást. A büntetőjogi tankönyvekben adott elméleti alapozás mellett gyakorlatilag egyedülállóan jogbölcseleti tankönyvet is készített. És bár nem hozott létre önálló jogbölcseleti irányzatot, 12 év e tárgyban oktatómunkájának eredményeként az 1908-ban megjelent „A tételes jog alapelvei és vezéreszméi” című, I. kötetnek szánt 463 oldalas munkája alapos összefoglalását adja mindazoknak a bölcseletelméleti ismereteknek, amelyeket a jogi képzésben feltétlenül szükségesnek tart. Mindezeket a szilárd meggyőződéssel adta olvasói elé, hogy a jogbölcseletre, vagyis a jog alapelveinek és vezéreszméinek ismeretére a joghallgatónak és a gyakorlati jogásznak feltétlenül szüksége van. A jogbölcselet iránt a gyakorlati jogászközönség közönyét azzal kívánta eloszlatni, hogy „tudományunkat az észjogi és a szociológiai egyenruhából kiszabadítva, reális alapon, mint a tételes jog bölcseletét, de az idealizmus, az eszmék kultuszával, világos szabatos nyelven s jogászokra és laikusokra is gyümölcsöző módon, egyetemes összeha-

¹² Finkey Ferenc: Büntetéstan problémák, Budapest, 1933. 23. idézi Tari Ferenc: Az időszéri Finkey, in Dr. Finkey Ferenc emlékkönyv (Szerkesztette: Szathmáry Béla) Sárospatak, 1995. 93-94.

¹³ Finkey: Büntetéstan problémák, Bp. 1933. 143.

¹⁴ Finkey: Büntetéstan problémák, Bp. 1993. 140.

sonlító jogtörténeti és lélektani módszerrel műveljük.”¹⁵ Finkey egyedülálló kísérlete sem vitte, és a ma az önálló tanszékkal rendelkező jogbölcészlet sem viszi közelebb azonban e tudományágat a hazai jogászvilághoz. Pedig a jogszociológia, a jogfilozófia önállósodásával letisztult, a „világos és szabatos nyelven” megírt tankönyvek már jóval könnyebben tanulhatók, mint a Finkey által is hivatkozott, általa igen nagyra értékelt Pulszky Ágost „Alaptana”, ami Finkey szerint is „a bölcsekedni különben sem szerető magyar közönségre szinte megemészthetetlenül tömör stílusában” valósággal elriasztotta a gyakorlati jogászvilágot a jogbölcészettől.¹⁶

1995-ben a Finkey emlékünnepegen Nagy Ferenc szegedi jogászprofesszor így zárta előadását: „Összegzésként úgy ítélem meg, hogy az anyagi büntetőjog területén Finkey Ferenc többször említett tankönyve a XX. század hazai összefoglaló szakirodalmának csúcsteljesítményei és maradandó értékei közé tartozik. Gondot jelent azonban, hogy ez a ma is hasznosítható maradandó érték - néhány hasonló művel együtt - igazából még szinte a könyvtárakban sem hozzáférhető, főként nem a joghallgatók tömegei számára. Épp ezért javasolható Finkey Ferenc tankönyvének reprint vagy más hasonló elérhető kiadásban történő ismételt közzététele, hisz ez egyszerre lenne értékmentés és értékterjesztés.”¹⁷ Felvetése mind a mai napig aktuális és fontos. A Finkey életművét bemutató Emlékkönyv mellett kiadásra került a kéziratban maradt perjtörténeti munkája, de az alapművek reprint kiadására a Finkey Ferenc szellemi örökségét ápoló Harsányi és Koncz család mellett a Jogászok a Kultúráért Alapítvány anyagi eszközei nem elegendők. Itt a jogtudomány és a felsőoktatási intézmények széleskörű összefogására lenne szükség.

¹⁵ Finkey Ferenc: A tételes jog alapelvei és vezéreszméi I. kötet Grill Károly Kiadóvállalata Budapest, 1908. Előszó IV.

¹⁶ Finkey Ferenc: A tételes jog alapelvei és vezéreszméi I. kötet Grill Károly Kiadóvállalata Budapest, 1908. Előszó IV.

¹⁷ Nagy Ferenc: Gondolatok Finkey Ferenc egykori szegedi egyetemi tanárról és anyagi büntetőjogásról, in Dr. Finkey Ferenc emlékkönyv (Szerkesztette: Szathmáry Béla) 43-44.

Dienes Dénes

A hazai iskolázás helyzetének kritikája az 1669-es pataki zsinat tükrében

Az 1669. február 6-án tartott sárospataki református zsinaton a szokásos megnyitó beszédet Miskolci Szenczi János kollégiumi tanár tartotta. Még ebben az évben a pataki nyomda ki is adta *Együgyű hasznos tanacsas, avagy javallo Magyar Oratio* címmel Szenczi János szónoklatát. A címmagyarázatában a szerző világosan összefoglalta beszédének lényegét: „Az egész Magyar Országban elszéledett, igaz Apostoli Vallásban megöröködött Reformátusoknak Ecclesiájiban lévő, de sok helyeken többire majd örök Árvaságra menendő Keresztyén Scholáknak, Gymnasiumoknak megéppítettéseknek és újobban helyre állattatásoknak felindítására s buzdítására, ily formában serkeztetvén, minden buzgó Lélek eleiben terjesztett, és Saáros-Patakon 1669. Feb. 6. celebrált közönséges Szent Synatnak idejére alkalmaztatott...”.¹ Világos tehát, hogy az iskolák érdekében szólalt fel Miskolci Szenczi János. A kinyomtatott munkát Kátai Ferencnek, Torna és Abaúj vármegyék „fő és érdemes assessorának, az igaz reformata vallásnak és keresztyén tudománynak buzgó és hűséges ol-talmazójának” a sárospataki kollégium patrónusának ajánlotta.

A szerzőről

A neve alapján miskolci származású Szenczi János 1664. december 19-én írta alá Patakon a törvényeket, tehát ekkor lett teljes felelősséggel tartozó tógátus deák.² Nem lehetett tehetségtelen, mert előbb az etymológisták felügyelője, majd a rétorok előjárója lett, azaz ma úgy mondanánk, hogy főiskolai tanársegéd, ami a 17. században a gimnáziumi osztályok tanításában való részvételét jelentette. A pataki zsinaton való szereplése egyben a kibúcsúzás alkalma is volt a kollégiumból, mert 1669 februárjában szülővárosába távozott rektor-nak.³ Későbbi életpályájáról semmit sem tudunk.

Az iskolák állapota

A sárospataki zsinat részletesen foglalkozott a kollégium ügyével, intézkedett a tanárok további alkalmazásáról, határozott a megbomlott fegyelem helyreállításáról, az egyik itteni prédikátort pedagógiai felügyelővé választotta. Az általános felügyeletet gyakorló zempléni református egyházmegye vezetése értesült a „schola romlásáról”, pontos információi voltak az ifjúság között lábra kapott fegyelmezetlenségekről, ennek megfelelően járt el a rend helyreállítása

¹ Sárospataki Református Kollégium Tudományos Gyűjteményei. Hung. 3.

² Hörcsik Richárd: A Sárospataki Református Kollégium diákjai, 1615-1777. Sárospatak, 1998. 103.

³ A város rektorai között meg is található a neve, de téves (1665) évszámmal. Miskolc története II. 1526-tól 1702-ig. Szerk. Szakály Ferenc. Miskolc, 1998. 458.

érdekében. A nagyjából egy esztendő múlva felvett vizitációs jegyzőkönyv adatai viszont azt a következtetést engedik meg, hogy a zsinati intézkedésnek és az egyházmegyei eljárások fellépésének nem lehetett nagy sikere.⁴ Ez pedig arra utal, hogy a problémák elfekélyesedtek, a kívánt változások megindításához nem volt elég a pontszerű beavatkozás, hosszabb távú és elmélyültebb cselekvésre lett volna szükség.

Szenczi János figyelemfelkeltő szónoklatának témáját a pataki helyzet önmagában is indokolhatta, amint a retorika tanára ki is tér a kollégium romlásából adódott gondokra és feladatokra. A műfaj szabályainak megfelelően nem is a szónok festi le az elesett állapotokat, mert a bajok olyan nagyok, hogy annak súlya alatt ő már összeroskad: „Oh bizonyára ujjaimat ajakimra vetvén nem szólhatok! elájulok!” Helyette – rejtett bibliai párhuzamként – maguk a „kövek”, a külső állapotok beszélnek: „Szóljatok ti nagy romlásra, s végső pusztulásra megnyitott két kapuk: szőllyatok ti sok ízben, majd minden részben megárvahudott Classisok: szőllyon a kettős tiszteletre méltó Tanítóknak kevés számok: szőllyanak a téltől megrongyollott kőfalak: szőllyanak végezetre ez rakás kövek, melyek sok üdütül fogván széllyel haszontalanul helyet foglalván, önnön magok épületben kívánkozni, s azzal minket gondviseletlenségnek s restségnek vétkével vádolni láttatnak”.⁵ Az oráció azonban nem áll meg a pataki iskola problémáinak határainál, hanem annak szemléletes bemutatása csak illusztráció, a figyelem felkeltésének egyik gyakorlati példája. Mert az iskolák, akárhová néz is az ember „ez gyámolátul megfosztatott, sűrű bánatnak záporátul nyomorittatott” hazában, mindenütt hanyatlásnak indultak, a megszűnés határán tengődnek, vagy már meg is szűntek. Szenczi úgy beszél az iskolák szerencsétlen helyzetéről, hogy valójában a hazának nyomorult állapotát tárja hallgatói elé, melynek súlyos problémái nem egyszerűen az iskolák elesett állapotában mutatkoznak. Az ok okozati összefüggés fordított: a nemzet bajai egyenesen az iskolaügy elhanyagoltságából származnak. A haza azért vergődik siralmas helyzetében, mert fiai nem törődnek a „múzsák lakóhelyeivel”, az iskolákkal. A probléma nem új, hanem a múltban gyökerezik. Ha az emberek megromlott értelmét és akaratát gyógyító iskoláknak alapítására és felvirágoztatására az elődök annyi gondot viseltek volna, mint a „felsőségre” való vágyódásra és az „uraságnak rendeletlen vadászására, most ez ily véghe-tetlen siralmok, jajos zokogások füleinkben nem jutnának, és ez igaz panaszok mi házainkban s uczáinkban e mai nap nem hallatnának.”⁶ Iskoláink homlokzatán a kívánt állapotot hirdető ilyen versek olvasása volna kívánatos:

Ezt nekünk fundálták mi régi Eleink:
Mi megerősittyük, bírják maradékink,
Miként bízták reánk Istenes Atyáink,
Hidgyük úgy visellyék gondgyát is fiaink.

⁴ Dienes Dénes: *Mínthogy immár schola mestert tartanak... Református iskolák Felső-Magyarországon*. Sárospatak, 2001. 205-207.

⁵ *Oratio*, 21.

⁶ Ez s az alábbi idézetek: *Oratio*, 4-6.

Viszont „bizonyára oly igen ritka mi közöttünk az ilyen nóta”, hogy „orcánk pirulásával” inkább ilyeneket kell hallgatnunk:

Nem plántáltak híres Schólákat atyáink,
Semminek alítván ilyeket eleink:
Tőlünk sem vésznek részt ebben maradékink,
Viselleyenek gondot magokra fiaink.

Amikor a tudományok elhanyagolását szoros összefüggésbe állítja a nemzet romlásával, Szenczi szakít a reformtári történelemszemlélettel, melyben a bukás oka az Istennel szemben elkövetett bűnök sokasága.⁷ Érvelése ennél fogva nem teológiai, hanem etikai meghatározottságú. Az iskolák hiánya kihat ugyan a hitéletre is, de főképpen azzal a következménnyel jár, hogy „semmi rend, semmi igazság, semmi jószág meg nem tartatik, a törvény megútáltatik, az igazgató Regula sárban tapodtatik, minden gonoszság, útálatosság a nép között véghez vitettetik”.⁸ Szenczi ezzel a 17. századnak azt az általános nézetét visszhangozta, mely szerint a társadalom életének formálásában az iskola a legfontosabb intézmény. Ugyanez a gondolat fogalmazódott meg a Keresztúri Bíró Pál szemléletét tükröző Csecsemő keresztyén című katekizmus előszavában: „Mindenek bizonyára sötétségben lappanganának, és haszontalanok volnának, ha az scholáknak gyakorlói ez világra ki nem terjesztenék azokat, melyektől az egész emberi társaság függ.”⁹ Ugyanezt hangsúlyozta Comenius, Cicerót és Platónat idézve sárospataki beköszöntő beszédében, 1650. november 24-én: „A hazának miféle nagyobb vagy jobb ajándékot adhatunk, mint ha tanítjuk és neveljük az ifjúságot[...]. Akkor lesznek végre boldog államok, ha vagy tudósok kormányozzák azokat, vagy akik uralkodnak, tudósok és bölcssek lenni törekcsenek.”¹⁰

A kritikai vizsgálat mellett a jó szónoknak meg kell mutatni a helyes utat is. Szenczi János történelmi példák sorával igazolja, hogy világhírré jutott uralkodók a tudományok pártolásával emelték országaikat a jeles birodalmak közé, sőt azok az országok erősek, amelyeket művelt emberek vezetnek.

Oh szerentsés Nemzet! Oh mely boldog Ország!
Melynek birodalma csaknem az Égben hág,
Nem árthat Fényének dühösködő Világ;
De zöldül s nőttön nő, mint Borostyán virág.
Ennek nem más oka: hanem hogy páltzáját,
A Tudósok tartják, s igazgattyák dolgát.

Hazai példaadó személyiséget kettőt nevez meg mindössze: Hunyadi Mátyást és Bethlen Gábort. Az első a magyar humanisták nagy példaképe volt, a széttö-

⁷ Óze Sándor: „Bűneiért bünteti isten a magyar népet” Egy bibliai párhuzam vizsgálata a XVI. századi nyomtatott egyházi irodalom alapján. Budapest, 1991.

⁸ Oratio, 13.

⁹ Csecsemő keresztyén. Várad, 1638. RMNy 1721.

¹⁰ Comenius: A lelki tehetségek kiműveléséről. Ford. Gulyás József. Budapest, 1930. 19.

redezett ország művelt fői benne látták az eszményi uralkodó alakját. Bethlen ugyanezt a szerepet töltötte be a református értelmiség gondolkodásában. Az már önmagában súlyos kritika Szenczi részéről, hogy másokat nem említ, ugyanakkor hallgatósága és későbbi olvasói számára a két jeles uralkodó személyével mércét is állít. Hogy Patakon miért hallgatott Öreg Rákóczi Györgyről, aki az iskolaügy közismerten nagy pártfogója volt, több szempontból is érthető. Egyrészt az immár katolikus Rákóczi-ház csak néhány éve vonta meg a támogatást a református iskoláktól, másrészt még elevenen élt az emléke a II. Rákóczi György szerencsétlen külpolitikájából adódó, az iskolák helyzetére is kiható nagy romlásnak. Ilyen háttérrel református zsinaton nyíltan emlegetni a Rákóczi ősókat nem volt tanácsos, tekintettel az utódok érzékenységre.

A peregrináció kritikája

Közismert, hogy a középkortól kezdve a hazai értelmiség magasabb fokú képzettségét nyugat- és közép-európai főiskolákon és egyetemeken szerezte. A reformáció következtében a helyzet csak annyiban változott, hogy a peregrináció iránya módosult. Az addig igen népszerű bécsi és karakkói-, s a sűrűbben látogatott itáliai egyetemek helyett előbb Németország, majd a harmincéves háború következtében Hollandia lett az útirány. A Pázmány Péter által 1635-ben Nagyszombatban alapított egyetemet a protestánsok a 17. században nem látogathatták, de nyugodtan állítható, hogy ha lehetőség is nyílt volna erre, akkor sem éltek volna vele az elmélyült teológiai szembenállás miatt. Az 1622-ben megnyílt gyulafehérvári akadémia sem fékezte le a külföldre irányuló peregrinációt, 1658-ban bekövetkezett szomorú pusztulása után pedig az Enyedre áthelyezett iskola sokat veszített korábbi tekintélyéből. A nyugat-európai tanulmányút a protestáns diákok számára abból a szükséghelyzetből adódott, hogy itthon nem állt rendelkezésükre európai színvonalú felsőoktatási intézmény.

A peregrinációról szólva, Szenczi János a tudásszomjtól ösztökélt Pytagorasz példáját állítja hallgatói elé, amikor elmondja, hogy bejárta Egyiptomot, Perzsiát, Krétát, Spártát, hogy sokoldalú és a lehetőség szerinti legmagasabb képzettséget szerezzen. Elhagyta kedves hazáját „ama nagy Római Birodalomnak dicsiretes eredete, hatalmas Feje a Julius Császár” is, hogy a híres Rodosz városának nevezetes iskolájában a tudományokban gyakorolhassa magát.¹¹ Talán kihallható ezekből a kortárs magyar ifjúság külhonba vándorlásának indoka is. De a kérdés tárgyalásánál az elsődleges okként a szükség merül fel: a „gyönyörű haszonnal kedves Tudományoknak Aranygyapjának megszerzésére... ez boldogtalan sorsú, mostoha szerencsésű magyarság” kénytelen idegen országokban bujdosni.¹² A mérleg egyik serpenyőjébe a tudományos képzettség megszerzése mellé társuló előnyök kerülnek. Ilyen a nyelvismeret megszerzése, más népek szokásainak vizsgálatából leszűrt tapasztalat, a látókör szélesedése. Ezek hasznos és javasolt dolgok. Csakhogy mindez akkor volna

¹¹ Oratio, 17-18.

¹² Oratio, 2-4.

egészséges, ha az itthon megszerezhető magas színvonalú műveltség kiegészítője lenne. Mert a képzeletbeli mérleg másik serpenyőjébe igen súlyos problémák találhatók. Az első az általános kiszolgáltatottság. A peregrinusok kénytelenek olyan szokásokhoz is alkalmazkodni, amelyek hagyományaiktól, erkölcsüktől idegenek, azokkal nehezen békíthetők össze. Az utazás feltételei nem biztosítottak, törvénytelenek vagy éppen természeti viszontagságok következtében gyakran járnak életveszélyben a vándorló diákok. Mindezeket túl a megnyerhető szellemi haszon nincs arányban a ráfordított költséggel és testi-lelki fáradsággal, törődéssel. Ezért diákjaink „több kárral mint haszonnal” megtett útjuk után így szólnak:

Csaknem üres fejünk,
Elfogyott költségünk,
Mit mívellyünk útunkban?
Elég ha már láttuk
Angliát s bé-jártuk,
Ezért lehetünk számban.
Isten légyen hozzád,
Pénzünk elfogyatád,
Visszatérünk hazánkba.

Nem nehéz észrevenni az ironikus megjegyzés mögött a kettős kritikát. Tanulmányi tekintetben a peregrináció nem sokat ér, de azért Anglia pusztá meglátogatásáért itthon megbecsülés jár:

Elég ha már láttuk
Angliát s bé-jártuk,
Ezért lehetünk számban.¹³

Ezeket a peregrinusokon azonban nem szabad számon kérni helyzetüket, inkább „szánakozásra és megsiratásra” való a sorsuk.

Miután Szenczi János szándéka szerint a magyar (református) iskolaügy felkarolására buzdított orációjában, a létező helyzetet nem festhette le jónak, helyesnek és fenntarthatónak, ide értve a külföldi tanulmányutat is. A retorika szabályai szerint élt a túlzás (hiperbola) alkalmazásával. Ezért nem járnánk helyes úton, ha most példák hosszadalmas felsorolásával igyekeznénk igazolni, hogy mennyi szellemi hasznot hozott a magyarságnak a peregrináció. Helyesebb, ha azt vizsgáljuk meg, hogy Szenczi János érvei mennyire gyökereztek a valóságban, vagy pusztán retorikai fikciók voltak.

Bizonyos, hogy a külföldi tanulmányút rendkívül költséges vállalkozás volt. Meg kellett hozzá szerezni az utazás, a szállás, az étkezés és egyéb napi szük-

¹³ Ebből talán valamiféle puritán-ellenesség is kiolvasható. Az mindenesetre világos, hogy a külföldet járt lelkészeknek kijáró tiszteletet finom gúnnyal illeti Szenczi János.

ségelek mellett a tanulás anyagi fedezetét, bár ez utóbbit tekintve némely egyetemeken kaptak a magyarok kedvezményeket. Vajon mennyibe került ez egy-egy diáknak, illetve azoknak, akik támogatták a tanulókat?

Miskolci Szigyártó János, a későbbi tiszáninneri református főgondnok, Vay Ábrahám pedagógusa nem egészen három esztendő-tanult Hollandiában a 18. század elején. Útját Teleky Borbála ezer forintos adománya tette lehetővé.¹⁴ Valamivel később, Szigyártóhoz képest nyilván kényelmesebb körülmények között, Ráday Gedeon két évre nyúló nyugati tanulmányútja a családjának négyezer tallérjába került.¹⁵ Nem volt olcsóbb a peregrináció a 17. században sem, s az erre utaló adat egyben a kiszolgáltatott helyzet érzékeltetésére is alkalmas. Három diákot, akik I. Rákóczi György támogatását élvezve indultak útnak Nyugat felé Lengyelországon keresztül, 1641-ben Krakkó mellett rablók támadtak meg és fosztottak ki. Az életüket ugyan meghagyták, bár megsebesültek, viszont mindenüket elvették. A veszteségük háromezer tallér volt.¹⁶ Az adott korban ezek az összegek igen jelentős értékkel bírtak. A sárospataki professzori készpénzfizetés 250 forint volt, ugyanez Gyulafehérváron 630 forintra rúgott, s ugyanott a főprofesszor illetménye 900 forintot tett ki. Bethlen Gábor udvartartásának számadása szerint az erdélyi református püspöknek 300, Bojti Veres Gáspár történetírónak 200 forint volt a járandósága egy esztendőben. Egy „karmazsin csizma” beszerezhető volt 2 forint 25 dénár ellenében, hat lóra való hám minden szerszámával együtt 18 forintért volt kapható. Egy szépen készített, felnőtt számára való szűrt egy forint hatvanöt dénárért, egy gubát egy forintért, egy harisnyát huszonnégy dénárért árultak. Egy kőműves mester napszámában huszonnyolc dénárt kapott, egy „palotára való” nagy ablak öt forintba került, egy „cifrás, faragott” ajtó hét forintot ért. Ezer téglát meg lehetett venni egy forintért, ugyanannyi cserepet három forintért. Egy hatlovas kocsit öt, négylovasat négy forintért árultak. Egy ökröt hat forintért meg lehetett venni, ha hízott volt tizennégy forintot ért. A tehén ára három és tíz forint között mozgott, minőségétől függően. Egy bárány kevesebbe került fél forintnál.¹⁷

Szathmári Paksi Pál leveleiből tudjuk, hogy a peregrinus diákélet sok nélkülözéssel járt. Franekerből tudósítja az itthoniakat 1754-ben: „Meguntam, lelkem szerint mondom, a franekeri koplalást. Felette gazul élünk... Innen már minden magyar el készül, nem viheti tovább a nyomorúságot és sok betegeskedést.”¹⁸ S ráadásul nem feltétlenül tudta biztosítani egy-egy nyugati főiskola a színvonalas oktatást. „A mi académiánkban sok fogyatkozás vagyon – írja Paksi Pál – [...] megcsalt reménységem a professor felől, sokan dicsérték

¹⁴ Miskolczi Sz. János autobiographiájának töredéke. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1847. 1191-1192.

¹⁵ Zsindely Endre: Ráday Gedeon élete és munkássága. A Ráday Gyűjtemény Évkönyve 1955. Budapest, 1956.

¹⁶ Gömöri György: Egy magyar peregrinus levele William Sancroft-hoz. *Erdélyi Múzeum* - 62. kötet, 2000. 1-2. füzet.

¹⁷ *Magyar Történelmi Tár XVIII*, 1871, 206-273. Radvánszky Béla: *Udvartartás és számadáskönyvek*. Bethlen Gábor fejedelem udvartartása. Budapest, 1888, 229-231.

¹⁸ Szathmári Paksi Pál levelei Franekerből. Közli Hörcsik Richárd. A Ráday Gyűjtemény Évkönyve 1981. Budapest, 1982. 240-241.

előttem, most már látom, hogy ez az arany sárgállik ugyan, de a mértéket meg nem üti”. A franekeri diákkonyhával mások sem voltak elégedettek. A fentebb említett Miskolci Szigyártó János és társai inkább főzettek a városban, mert „ijesztette” őket a főiskola által kínált menü.¹⁹ Tőle ugyanakkor – Paksi Pállal ellentétben – azt is megtudjuk, hogy sokféle élményben gazdag utat járt be külföldi tanulmányai során. Ugyanakkor ez a vállalkozás tényleg felemésztette a Teleky Borbálától kapott ezer forintot, sőt még meg is kellett toldani azt 192-vel.²⁰

Miskolci Szenczi János ugyan valóban túlzott a peregrináció megítélésében, de az általa felhozott jellemzők nem voltak légből kapottak. Végső soron pedig a peregrináció legfőbb problémája az volt, hogy nem részesedhettek benne annyian, mint amilyen mértékben szüksége volt az országnak a legmagasabb szinten kiművelt emberfőkre. Nem is beszélve arról, hogy az alsó- és középfokú iskolákat nem lehetett kiváltani a peregrinációval, sőt az utóbbinak feltétele volt az előbbieké megléte. A külföldi tanulmányút – minden haszna mellett is – ezért bizonyult elégtelennek a nemzet felemelésében. Ezért Szenczi a hosszú távra érvényes megoldást a hazai iskolarendszer fejlesztésében látta. „Vajha... volnának nyilván a Scholáknak, Academiáknak, Gymnasiumoknak is hűséges fautori, volnának szorgalmatos Curatori, volnának kegyes Inspectori és Preceptori, volnának belső tagjai, Tiszteletes Tudós Tanítói, és alkalmas Tanuló Ifjaknak seregei.”²¹ Mindezek támogatására buzdította elsősorban azt a nemességet, mely a kor látása szerint azért kapta előjogait, hogy a nemzetet gyarapítsa: „Serkennyetek, serkennyetek fel régi Nemes Magyaroknak törökéből kicsirázott Csemetéi; Kellyetek fel Czimeres Nemességgel, szép értékkel megajándékozott, terhes Országunk gondgyát viselő Atlászi; [...] és a Tudományoknak szükséges s hasznos voltokat elmétekben jól megfontolván, az ügyefogyott Scholákat, Gymnasiumokat utolsó romlásra jutni ne hadgyátok.”²² Az iskolaügy felkarolása a haza, az ország boldogulását és tekintélyét egyaránt szolgálja, s a boldog nemzet képét orációjának záró soraiban így festi le Miskolci Szenczi János:

Hazánk tellyes lészen Tudós Férfiakkal,
Fényeskedik Földünk Gubernátorokkal,
Respublicánk díszes lész Tanácsosokkal,
Így tehetünk frigyét szomszéd Országokkal.

Végül megállapíthatjuk, hogy Szenczi János témafelvetése nem volt új. Apáczai Csere János előbb a gyulafehérvári beköszöntőjében – *De studio sapientiae* – majd a kolozsváriiban – *De summa scholarum necessitate* – már bő évtizeddel korábban súlyos kritikával illette a magyar iskolaügy helyzetét, a

¹⁹ Hogy úttazott 170 évvel ezelőtt a magyar calvinista candidatus. *Protestáns Új Képes Naptár*, 1885. 52.

²⁰ Uo. 58.

²¹ *Oratio*, 20.

²² *Oratio*, 22.

hagyományos tanulmányi szerkezetet éppúgy, mint a külső állapotokat.²³ Szenci orációja ugyan nem vethető össze az erdélyi szellemóriás vonatkozó műveivel, hiszen azokkal ellentétben megmaradt a figyelemfelkeltés határai között, programot, részletekbe menő cselekvési tervet nem kívánt adni. Azt a következtetést viszont szerény munkája megengedi, hogy a 17. század utolsó harmadának elején Apáczai óta, tehát a század közepéhez képest, még nem változtak meg a dolgok lényegesen a hazai iskolaügy terén.

²³ Pukánszky Béla – Németh András: Neveléstörténet. Budapest, 1997. (A tudományok első magyar összegzője: Apáczai Csere János.)

Marjouszky Tibor

Doktrína és élmény - egy zsidó „kátérészet” a 13. századból

Léteznek szerzők, akiknek művei vagy nem maradtak meg, vagy csak mások idézik őket. De vannak olyan művek, melyeknek szerzői ismeretlenek, de az általuk létrehozott alkotások évszázadokig hatást gyakorolnak az olvasókra. A *Széfer ha-Hinnúk* [ספר ההנהיך] esetében a dolog ennél bonyolultabb. Ami a szerzőt illeti, eltekintve néhány szélsőségesen konzervatív állásponttól, a személye ismeretlen marad. Korábban a mű szerzőjét a bevezetésben szereplő információk alapján próbálták azonosítani. Ott ezt olvassuk: „A hatszáztizenthárom micva itt-ott elszórva fordul elő a tekersekben, [olyan] elbeszélések között, amelyek a könyvben szerepelnek, szilárd alapvetésül, s szükséges tanúságul {לעקר גדול ולצרף} [szolgálnak], s amelyek megtalálhatók azokban. Az olvasónak ártatlanságában figyelmét nem arra kell fordítania, hogy hány micvát olvasott egy bizonyos héten, s felhagyhat szíve ösztökélésével, [azért, hogy] fürgén [haladjon].¹ Ezért helyénvalónak tartottam - én, nemzetségem legkisebbje, [korábbi]időmben a diákok diákja, **a barcelonai Lévi házából [származó] zsidó** {איש יהודי מבית לוי ברצלונה} -, hogy a heti szakaszok szerint, abban a sorrendben, ahogy a Tórában leírtak, lejegyezzem, egyiket a másik után, hogy ifjú fiam, a gyermekek, s azok barátainak szívét ennek [tanulmányozására] ösztökéljem. [Azért, hogy] hétről-hétre a [heti]szakaszt megtanulva, a micvákat előszámálva jártasak legyenek azokban, és értelmüket tiszta gondolatokra, s fontos dolgok[kal] való foglalatosságra szánják, mielőtt szívüket, esztelenséggel, jelentéktelen [dolgokkal], s hiábavalósággal töltenék meg. Ekkor [a micvák tanulmányozásától] többet nem fognak eltérni, akkor sem, megöregszenek.²”

A *ברצלונה* kifejezés alapján azonosították a mű szerzőjét barcelonai *Aharon Halévivel*³, s ez az elképzelés igen sokáig fentmaradt, tudományos cáfolata csak a tizenkilencedik század végén történt meg.⁴

Nem vagyunk könnyebb helyzetben a műfaj meghatározásával sem. Bár kétségtelenül didaktikai célra készült, amit a cím is egyértelművé tesz - *Az oktatás könyve* -, s a bevezetésből is kitűnik, (l. fönt) hogy az ifjúságot célozza meg, a dolog mégsem ilyen egyszerű. A mű, műfaját tekintve igen összetett, s különböző rétegei alapján joggal nevezhető egyszerre akár antológiának, dogmatikai kompendiumnak, pedagógiai-etikai traktátusnak, vallástörvényi kézikönyvnek is.

¹ Azért, hogy minél nagyobb mennyiséget végezzen el.

² Péld 22,6: [Tanítsd a gyermeket az ő útjának módja szerint;] még mikor megvénhedik is, el nem távozik attól {כי יקינו לא יסורו ממנו}.

³ Spanyol talmudista (?Gerona?-cca. 1303). A tizenharmadik század közepén Nahmanidesz {רמב"ן} tanítványa volt. A hagyomány szerint a Talmud számos traktátusához írt kommentárt, de ezekből csak kettő teljes maradt fent {בצה, בתורת}.

⁴ Rosin, *Ein Compendium der jüdischen Gesesetzkunde*, 1873. 131-134 l.

A Tóra 613 parancsát (követelmények és tiltások) magyarázza abban a sorrendben, ahogyan azok Mózes öt könyvében előfordulnak. Közvetlen és közvetett forrásai: A Misna, mindkét Talmud, Maimonidesz {רמב"ם}, s Nahmanidesz {רמב"ן}, akit szó szerint is idéz. A törvényi részeket az esetek legnagyobb részében etikai {מוסר} alkalmazás követi, többször exhortatív befejezéssel. Nyelvezete igen érdekes, közel áll a bibliai héberhez is, mégis sajátos kifejezései, s gondolkodásmódja feladja a leckét a fordítónak és értelmezőnek egyaránt. Létezik régebbi latin, francia, és újabb angol és német fordítása is, de az alábbi fordítás-kísérlet, a héber eredeti alapján, az elérhető fordítások figyelembevételével készült.⁵ További tanulmány tárgya lehet a mű viszonya a (a héber nyelvű arisztotelészi) filozófiához⁶, rabbinikus idézeteinek, szó szerinti, vagy éppen parafrasztikus jellege, s az egyes részek gondolati-strukturális szerkezete.

Az alábbi fordításban a római számokkal történő szakaszolása önkéntes, az eredeti szövegben nem szerepel, egy későbbi strukturális vizsgálathoz kínálhat fogódzót.

95. A Szentély építésének parancsa (Heti szakasz: תרומה 2Móz 25-27,19)

I.

Házat kell építenünk az Örökkévalónak, s ez azt jelenti, hogy ott kell neki áldozatot vinnünk. Itt történnek a zárandoklatok, s minden izráelita összegyűlése évenként, amint megmondattott: *És készítsenek nékem szent hajlékot*⁷, Ez a micvá magába foglalja mindazokat az edényeket [is], amelyek a Szentélyben a szolgálathoz szükségesek mint [például] a menóra és egyéb edények⁸

II.

A micva lényegét⁹ szavaim végén találod meg. Mégis félek megközelíteni az Örökkévaló hajlékát, mert tudom, hogy mindenki, aki nem elegendő előkészület után közelít, nem lát[hat]ja meg a Házat, s nem maradhat életben.¹⁰ A szolgálatba lépő papok is, előkészültek, mielőtt a szentélybe léptek.¹¹ Testvéreim a levíták is megtisztították magukat, és meglóbálá őket Áron áldozatul az Úr

⁵ Bíró Tamás - az *Arakin* tanulmányi program keretében - cca. húsz micvát magyarázott, részleteket fordított, és értelmezett. Az anyag interneten elérhető: birotamas@rgu.nl.

⁶ Herbert A. Davidson, *The First Two Positive Commandments in Maimonides' List of the 613 Believed to Have Been Given to Moses at Sinai* in: *Creation and Recreation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, : Mohr Siebeck, 2005. 134-137.

⁷ 2Móz 25,8: *És készítsenek nékem szent hajlékot* {ועשו לי מקדש}, [hogy ő közöttök lakozzam].

⁸ Maimonidesz: Széfer ha-Micvót 20.

⁹ Szó szerint: Gyökerét {משרשי מוצאו}.

¹⁰ A דרי, csak körülírással adható vissza.

¹¹ 2Móz 19,22: *És a papok is, a kik az Úr eleibe járulnak, szenteljék meg magokat,* {יתקדשו}[hogy reájok ne rontson az Úr].

előtt¹², mielőtt hallatták volna hangjukat az Úr templomában. Ezért mondom, hogy én is gondolataimat kifejtve, s a magam igazolását őseim elé helyezve, *mostam ártatlanságban kezeimet*¹³, mielőtt az Úr házába léptem.

III.

Számunkra, a népnek, akik elfogadják a micvát, ismert és elfogadott az, hogy a Tórának hetven arca van.¹⁴ Ezek közül mindegyik számos és erős gyöker[ekkel rendelkezik]. Minden gyökérnek vannak [külön] ágai [is], s ezek közül mindegyik nagy csomó kívánatos gyümölcsöt hordoz, amelyek bölccsé teszik a szívet. Azoknak, akik [a Tóra tanulmányozásában] szorgosak, ezek egy-egy virágot hoznak, a bölcsesség, s a helyes belátás virágait, amelyek a szemet megvilágosítják. Bölcsességük ilyen tágas és [olyan] mély, hogy az ember nem [rendelkezik] azzal a képességgel¹⁵, hogy végső alapjait kikutassa. Amint azt a bölcs király [Salamon példája is] bizonyítja: *Mikor azt gondolám, hogy bölcs vagyok, én tőlem a bölcsesség távol vala.*¹⁶ A vele [a Tórával] foglalkozók kezei azonban nem lankadnak meg akár sokat, akár keveset fogyasztanak belőle, mert az teljes egészében édes. Ha van valaki, akinek nem sikerül megragadni valamennyit a *kert fájának gyümölcséből*¹⁷, az vehet *gyógyításra való leveleiből*¹⁸. Bár én [a Tóra] hatalmas értékét és mérhetetlen mélységét tudom és ismerem, [s azt is], hogy az számomra felettébb csodálatos s túl fenséges, [mégis] *szájamat feltátom*¹⁹, hogy róla beszélhesek, megtámogatva magamat azokkal, amiket tanítóimtól tanultam, hogy a tanulmányozásban elporladhat²⁰ az ember, ha nem tudja mit mond, amikor így szól, amint megmondatott: *Elfogyatkozik az én lelkem, a te ítéleteid után való szüntelen vágyódás miatt.*²¹

¹² 4Móz 8,21: [És megtisztíták magokat a lévíták, és megmosák ruháikat,] és meglóbálá őket Áron áldozatul az Úr előtt, {יניף אהרן אתם תנופה לפני יהוה} [és engesztelést szerze nekik Áron, hogy tisztákká tegye őket].

¹³ Zsolt 73,13: [Bizony hiába tartottam én tisztán szívemet, és] *mostam ártatlanságban kezeimet*.

¹⁴ {כי שבעים פנים התורה} V.ö.: Bamidbar r. 13,15; . A midrás rabba a kommentárt a 4Móz 7,19-hez – {כסף שבעים שקל בשקל הקדש שניהם} fűzi.

¹⁵ Szó szerint: az emberben nincs erő (arra) {שאין כח באדם}

¹⁶ Préd 7,23: *Mikor azt gondolám, hogy bölcs vagyok, én tőlem a bölcsesség távol vala* {והיא רחוקה ממני}.

¹⁷ 1Móz3,2: [És monda az asszony a kígyónak:] A kert fájának gyümölcséből {מפרי עץ-הגן} [ehetünk].

¹⁸ Ez 47,12: [És a folyó mellett, mind a két partján mindenféle ennivaló gyümölcs fája nevededik fel; leveleik el nem hervadnak és gyümölcsük el nem fogynak; havonként új meg új gyümölcsöt teremnek, mert vizök onnét a szenthelyből foly ki; és gyümölcsük eledelre] és leveleik orvosságra valók {ועלהו לתרופה}.

¹⁹ Zsolt 119,131: *Szájamat feltátom* {פי-פערתי} [és lihegek, mert kívánom a te parancsolataidat].

²⁰ A גרום kettős jelentésű: 1. széttörni, szétmorzsolni 2. tanulni.

²¹ Zsolt 119,20: *Elfogyatkozik az én lelkem, a te ítéleteid után való szüntelen vágyódás miatt*.

IV.

Tudd meg Fiam, hogy minden, ami az Örökkévalónál elérhető, ha az ember az összes micvát megtartja [is], csak azért [lehetséges], mert az Örökkévaló jót szándékszik velünk cselekedni. Ha egy ember alkalmas arra, hogy a parancsolatok teljesítése által [az Örökkévalótól], jót kapjon, Isten jósága cselekszi [ezt vele]. Ezért [Isten] megismerteti [az ilyen emberrel] a helyes utat, hogy jóvá válhasson. Ez [pedig] a Tóra útja, mert ez által válhatik az ember jóvá. Ebből következik, hogy mindenki, aki Isten parancsait betölti az Ő akaratának megfelelően, az méltóvá lesz arra, hogy jóságából részesüljön. Az, aki magát erre [méltóképpen] fel nem készíti, annak gonoszsága hatalmas, hiszen tudja, mi az Örökkévaló akarata, és [mégis] akarata ellen cselekszik.

V.

A Tórában egy egész bekezdés van megírva erről az `êqæw [עקב] szakaszban: *Most pedig, óh Izráel! mit kíván az Úr, a te Istened tőled? Csak azt, hogy féljed az Urat, a te Istenedet; hogy minden ő utain járj, és szeresd őt, és tiszteld az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, és teljes lelkedből, Megtartván az Úrnak parancsolatait és rendeléseit, a melyeket én ma parancsolok néked, hogy jól legyen dolgod (5Móz 10,12-13)!* Ami annyit jelent: Csak azt kívánja tőled, hogy parancsait teljesítsed, mert ez az Ő akarata azért, hogy nagy jóindulatában, számodra a jót megmutassa. Ezután [pedig] ez áll: *Ímé az Uréi, a te Istenedéi az egek, és az egeknek egei, a föld, és minden, a mi rajta van (14.v.)!* Ami annyit tesz: A micvádra [vallási kötelességeid teljesítésére] nincs szüksége, az irántad való szeretetéből csak azért [kívánja meg tőled], hogy teljesítsd [azokat], hogy érdemesebbé tegyen.

VI.

Azok között, akik a micvákat teljesítik, akadnak olyanok, akik szemüket a tetükért előttük álló jótéteményre függesztik, s ezek a parancsolatokkal tartósan ilyen szándékkal foglalkoznak. Ezek részesedni fognak az örök életben, s rászolgálnak arra, hogy Édent, az Isten kertjét elérhessék. De a jószándék²² végső fokát nem érik el.²³ Vannak mégis olyan emberek, akik rászolgáltak [arra], hogy Isten olyan szívet adjon nekik, amely belátja és megérti, [Isten] magas[ztos] tulajdonságait. S így ezek ismeretük által egy erős és hatalmas kötéssel egybekötik magukat és szíveiket [Isten] szeretetével, s testi képességeiknek teljességét annak [szolgálatába állítják], hogy Isten akaratát tiszta élvezetből betöltsék. Arra a haszonra, amely e foglalatosság által előttük áll, nem tekintenek. Ez [az] a magas fokozat, amelyre a három ősatya eljutott,²⁴ s nyomukban sok utódjuk [is] - emléküik legyen áldott! - , ez [az] a [legmagasabb] fokozat, amit ember elér[ni képes].

²² Az odaszánás végső fokát {הכונה המובהק}.

²³ Az érdemekhez, v.ö.: bPesz 8a.

²⁴ Szójáték, amely magyarul nem adható vissza: magas fokozat {המעלה הגדולה}, amelyet a három ősatya elért {שגרו אליה}.

VII.

Miután gondolatainkat Isten - áldott Ő! - parancsolatainak szenteltük, kötelesek vagyunk elmondani, hogy a Templom építése Istennek, s imáink és áldozataink véghezvitele, [csak] azért történik, hogy szív[ünke]t az Ő - áldott legyen! - szolgálatára előkészítsük, és nem azért, mintha [Isten] emberek között akarna tartózkodni, vagy tetőik alatt oltalmat keresne²⁵, [még akkor sem], ha [azokat] libanoni cédrusból vagy ciprusból építenék is. Hiszen [Őt], sem az egek, sem az egeknek egei sem képesek befogadni, s [ezek] Lelke által léteznek, ezáltal legkevésbé sincs szüksége - Isten óvjon! - dicsőségére ember által épített házra. [Ebből] nem világos és egyértelmű-e, hogy mindez azért történik, hogy testünket becsesebbé tegye? Hiszen a jó cselekedetek, s az állandó szolgálat értékessé teszi a testet, s a szív gondolatait megtisztítja, s megvilágítja.

VIII.

Isten a teremtmények számára, amint már mondtuk, a jót akarja. Ezért parancsolta meg nekünk, hogy kijelöljünk egy olyan helyet, amely tiszta és a legnagyobb mértékben tisztának is kell lennie, hogy ott az emberek gondolatai megtisztuljanak, és szívük Őreá figyeljen. Ezt a helyet Ő - áldott legyen! - választotta ki és készítette el az emberek javára, talán azért, mert az a világ közepén található²⁶, s a szélek középpontjából [állt elő], vagy esetleg valami más okból, amelyet [csak] Ő - áldott legyen! - ismer. A cselekedet nagyszerűsége, s a gondolat tisztasága, amelyeket ott [a Templomban] elérhetünk, az fogja értelmünket, ezzel a felsőbb értelemmel összeköttetésbe hozni, [oda felsegíteni].²⁷

IX.

Ily módon vagyunk képesek arra, hogy az isteni jelenlétet ezen a helyen [a Templomban], közvetlen magyarázattal világosítsuk meg, bár igazság az, hogy Véneink - emlékeztetük áldott! - azt mondták, hogy a Szentély, még ha elpusztították is, szent marad.²⁸ Ebből következik az, hogy az isteni jelenlét oka nem azokban [a személyekben található, akik] szolgálnak. De azt elmondhatjuk, hogy Isten választotta ki ezt a helyet, hogy ott az embert, akit teremtett, megáldja, amint már elmondtuk. Akarata az volt, hogy az emberekhez prófétákat küldjön, hogy azok megtanítsák [az embereket a helyes] útra, amelyen járniuk kell [ahhoz], hogy ezzel lelke hallhatatlanságát kiérdemelje, s nagy szeretetében, hasonló módon meghatározott [számára] egy helyet a földön, s azt a teremtmények javára, és a szolgálatra előkészítette, mindezt pedig a teremtményei [iránt való] szeretetéből [cselekedte].

²⁵ Szó szerint: Házamnak árnyékába {בצל קרתי} (1Móz 19,8.)

²⁶ A hagyomány szerint a Templom a világ közepén áll (Zohár II 222a-b; v.ö.: bJóm 54b).

²⁷ A szögletes zárójelben lévő jelentés áll közelebb az eredeti értelemhez {אל הדבקות עם שכל העליוני}.

²⁸ V.ö.: bMeg 28a.

X.

Az emberek által ott [a Szentélyben] véghezvitt jó cselekedeteknek megfelelően az áldást s a szentséget megsokasítja. A jó cselekedetek az ember számára megnyitják a jó forrását. Igaz tehát, hogy a hely szentsége a leromboláskor, nem volt egyenlő [azzal a szentséggel], amikor még lakott volt.

Ennek [a ténynek az] elfogadása a Templomra nézve arra kényszerít bennünket is, hogy az egyszerű magyarázatot az áldozatra, Lévi szolgáló törzsére, s az ismert értékes edényekre [is] alkalmazzuk. Nem [meg]mondtam-e, hogy a szív lényegében, a cselekedetekhez igazodik? Ezért az ember ha vétkezett, nem képes szívét, [csak] szóbeli bűnvallással igazán megtisztítani, mintha csak a falnak beszélne [így]: „Vétkeztem, s többé nem akarok így cselekedni!” Ha azonban bűnei miatt fontos cselekedetet visz végbe, [azaz] tulkot vesz nyájából²⁹, s azon fáradozik, hogy a Templomba a pap elé vigye, s elvégzi mindazt az eljárást, ami a bűnért való áldozatnál írva van, s ezzel a jelentős cselekedettel a bűn romlottságát tudatossá teszi szívében, ez pedig más alkalommal távol tartja [őt] a [bűntől].

XI.

Ehhez hasonló[tt találunk] Rambannál emlékezete áldott! -, abban az egyszerű magyarázatban, amit mások nevében ír. Az ő szavai ezek³⁰: „Mivel az emberi viselkedés gondolatban, nyelvben [és] cselekedetben fejeződik ki, ezért Isten - áldott Ő!- megparancsolta, hogy az ember, ha vétkezik, vigyen áldozatot, kezét helyezze arra, s ez megfelel a cselekedetnek. Szájával ismerje el bűneit, ez [megfelel] a nyelvnek. A zsírosat és a vesét égesse el a tűzben, amelyek a gondolat és az élvezet csatornáit, s a csontokat, amelyek az emberek kezének és lábának felelnek meg, amelyek a munkát végzik. A vért oltárra hintik, ez megfelel a[z ember életet hordozó] vér[é]nek. Így tudatosul az emberben, ha mindezt megcselekszi, hogy testével és lelkével vétkezett Isten ellen. Rászolgált arra, hogy vérént ontsák és testét elégessék, ha a Teremtő szeretete nem lenne, amely az áldozatot mint kárpótlást tőle elfogadja, az állat vérént az ő saját vére helyett, az állat főbb testrészeit, az ő főbb testrészei helyett. A papok által elfogyasztott rész pedig [arra szolgál], hogy a Tóra tanítóit [a papokat], rábírák arra, hogy értük [a bűnösökért] imádkozzanak. A hétköznapi áldozatot [a bűnért való áldozathoz] kiegészítésül viszik, mert az emberek a vétket nem képesek elhagyni teljesen. Ezek azok az elfogadható szavak, amelyek úgy vonzzák a szívet, mint a prédikáció igéi.” Eddig [tart] Ramban fejtegetése.

XII.

Ezzel a témával tovább is foglalkozik, s [ezt] írja: „Az igazság útjának az áldozat esetében titokzatos magyarázata [is] van...”, amint ezt [Ramban] leírja a *wajjqrâ'* [ויקרא] heti szakaszban. Mi [magunk], ehhez csak egyszerű magyarázatot fűzhetünk, s [ezt] mondhatjuk, hogy Isten ennek a fő gondolatnak alapján megparancsolta, hogy az áldozatot azokból a dolgokból vigyük, amelyekben az ember szíve élvezetet talál, mint a hús, a bor és a kenyér, amely a szívet

²⁹ Parafrázis a Zsolt 50,9-ből, ahol nyelvtanilag más formában szerepel: פֶּר מִמְּלֶאכֶתֶיךָ.

³⁰ Részlet Nahmanidesz (Ramban) kommentárjából, a 3MÓZI,9-hez.

erősen felébreszti, ha az ember azoktól megválnak. A szegény kevés lisztjéből köteles vinni, amitől teljes szívvel és lélekkel függ.

XIII.

Létezik még egy mód, amely az állati áldozatok által ösztönzi a szívet, ez pedig a hasonlóság [elve]. Az ember és az állat teste és vére kevésbé különbözik egymástól, eltekintve attól, hogy az egyiknek adatott értelem, a másiknak pedig nem. Amikor az ember teste a bűn [elkövetésének] idején, elhagyja az értelem határait,³¹ tisztában kell lennie azzal, hogy ekkor az állatiasság állapotában van, amitől csak az értelem különböztet[het]i meg. Ezért parancsoltatott meg neki, hogy magához hasonló [hús]testet vegyen, s arra a kiválasztott helyre vigye, hogy ott értelmét felemelje. Ott azt [saját] teste helyét elégeti, s emlékezetét teljesen megsemmisíti, rá se gondolnak, meg sem látogatják³². Így szívében erős kép[zet] támad [arról], hogy a test értelem nélkül tönkremegy és megsemmisül.

XIV.

De [az ember] örvendezik osztályrészének azzal az értelmes lélekkel, amellyel Isten kegyelem[ből megáldotta], s amely mindig megmarad. A vele összekapcsolt test számára is létezik örök élet, a feltámadás által, olyan módon, ha [az ember Isten] tanácsát követi, azaz óvakodik a bűntől. Ha ezt az elképzelést lelkében szilárdan megtartja, megőriz[heti] magát a bűntől. A Tóra megígérte, hogy e nagy cselekedet s az [áldozati] cselekménnyel való egyetértés [miatt], amennyiben vétkét szívvel-lélekkel bánja, akkor akaratlan vétkét megbocsájtja. De a szándékos bűnnél ez a hasonlóság nem elég ahhoz, hogy bűnbocsánatot szerezzen. De a[z Isten akaratát] szándékosan áthágót sem a hasonlóság sem pedig a szavak nem igazítják meg, hanem csak vessző a bolondok hátának³³.

XVI.

Nem tekinthető nehézségnek, ha ezt az elvet elfogadjuk az, hogy valamikor önkéntes állatáldozatot vigyünk. Magyarázatunk az önkéntes áldozatra is vonatkozik. Miután elmondtuk, hogy az állatáldozat a test megalázásának, s a lélek felemeltetésének példája, az [áldozatot] odavivő, bűn [elkövetése] nélkül is nyereséget talál [abban], s tanulságot von[hat] le abból.

XVII.

Azázel áldozatáról, amelyet a puszta és a pusztulás helyére küldenek [ki], egyszerű magyarázattal ezt mondhatjuk: Még a legnagyobb bűnös sem gondolhatja azt, hogy a bűnért elszenvedett büntetés után ismét az erényesek helyére

³¹ bSzót 3a: Az ember csak akkor vétkezik, ha az örület birtokba veszi őt.

³² Jer 3:16: [És ha majd megsokasodtok és megsaporodtok a földön azokban a napokban, azt mondja az Úr, nem mondják többé: Az Úr szövetségének ládája! Szívére se veszi senki], rá se gondolnak, meg sem látogatják { ולא יזכרו ולא יפקדו }, [és nem készítik meg újra].

³³ Péld 26,3:[Ostor a lónak, fék a szárnak; és] vessző a bolondok hátának { ושבט לגו וכסיליָם }.

állhat, s [a büntetés] után azt [azt bármilyen rövid ideig] túlélheti, vagy [még] valami jóban részesülhet. [Még akkor sem], ha olyan megátalkodott [lenne], mint Jeroboám és cinkosai, ha egész évben azt látja [is], hogy az állati test számára, amely a bűnös testével megegyezést mutat, Isten Házában rövid túlélés [megmaradás] jut [osztályrészü,] például hamu formájában, amely az elégetés idején [vissza]marad, s [azt] csak hosszabb idő után távolítják el [az oltárról]. Ezért kell a minden bűnt magán hordozó élő bakban azt a tanulságot látni [és felismerni], hogy a bűnös, akinek vétke olyan nagy, mint azé az eretneké, aki Tagadja a Tórárt vagy a feltámadást, vagy azoké, akik Izráelt fenyegetik, sohasem látják meg a jót, mert az ő férgük meg nem hal és tüzők el nem alusznak.³⁴ Úgy, amint az Izráel összes bűnét hordozó és hibátlan bakot kietlen földre³⁵ űzik ki, s többé már nem található meg Isten Házában, se az [áldozati] vágásnál, sem pedig, a vér [széthintésénél,] emlékezete elvész a földről³⁶. Tanítóink, - emlékük legyen áldott! - így mondták: Ha az Örökkévaló elfogadta az izráeliták [bűnért való áldozatát], a bak sokszor még a hegy[re vezető] út feléig sem jutott el [anélkül], hogy szét ne tépték volna.³⁷ [Azért], hogy példát adjon a nagy bűnösnek, hogy ő ugyanígy elpusztul és teljesen megsemmisül, [s ez azért van,] hogy a tanulságot [ebből] levonja, s útjait [életét] megjobbítsa. Jó jel számára, ha egy barát [erre] megtanítja, amint írva van: Aki pedig szereti azt, megkeresi őt fenytékkel³⁸.

XVIII.

Ha a áldozatok különbözőségéről beszélünk, - vágásról, vérhintésről, a papok részéről, és sok további részletről³⁹, az egyszerű magyarázat szerint [akkor a következőt] mond[hat]juk: [Ha] ezeket [a részleteket] azért határozzák meg, hogy a szolgálatot végzők figyelmét a becses szolgálatra irányítsák, s hogy a különbségek a gondolatoknak az [elvégzett dologra való] összpontosítását kényszerítsék ki, akkor [magyarázatunk, csak] gyerekes locsogás lenne. Ebből következik, hogy a kabbalisták segítségével [mi magunk] sem adhatunk épkezláb⁴⁰ [magyarázatot]. Arcunkat meg kell hajtánunk előttük, s [akkor ők], mindezekkel [kapcsolatban] felnyitják a szemünket. Ne számláljanak bennünket [azonban] a bolondok közé, hogy [éles] elménket [csak] szavakba [öltöztetjük]⁴¹, mert a sok hulladék között csak hébe-hóba van némi táplálék.

³⁴ Ézs 66,24: [És kimenvén, látni fogják azoknak holttesteit, a kik ellenem vétkeztek,]mert az ő férgök meg nem hal és tüzők el nem alusznak { כי תולעתם לא תמות ואשם לא } [és minden test előtt borzadásul lesznek.]

³⁵ 3Móz 16,22: [Hogy vigye el magán a bak minden ő hamisságukat] kietlen földre, { } [és hogy bocsássa el a bakot a pusztában].

³⁶ Jó 18,17: Emlékezete elvész a földről { זכרוֹ אבד מניִ־ארץ }, [még az utczákon sem marad fel a neve].

³⁷ bJóm 67a; jJóm VI,3.

³⁸ Péld 13,24: [A ki megtartóztatja az ő vesszejét, gyűlöli az ő fiát;] a ki pedig szereti azt, megkeresi őt fenytékkel { ואהבו שחרו מוסר: }.

³⁹ Szó szerint: Sok részletről { פרטיה רבים }

⁴⁰ Szó szerint: Nem leljük, kezünket-lábunkat { לא נמצא ידנו ורגלנו }.

⁴¹ A mondat nehezen fordítható, talán a lelkesedéstől, rajongástól áradó beszédről van szó. Erre utal az a bibliai vers, amely a mondat tartalmához a legközelebb áll. Péld

XIX.

Láttuk, hogy Tanítóink - emlékezetük legyen áldott! -hasonló dolgokat mondtak, s így tanítottak a házasságtöréssel vádolt asszony áldozatáról: Állatként viselkedett⁴², ezért árpát⁴³ vigyen [áldozatul]. [S így tanítottak] a poklos áldozatáról: Locsogott, [tehát] madarat vigyen [áldozatul]⁴⁴. Hasonlót mondtak a Tanítók - emlékezetük legyen áldott! - a menstruáló asszonyról [is]: Miért kívánja a Tóra, hogy [az ilyen asszony], hét napig várakozzon [a következő szexuális együttlétre]⁴⁵? Azért, hogy a férje számára kívánatosabb legyen. Valójában mindezek nem [tartoznak] a dolgok végső cél[jához], de ráébresztenek arra, hogy a micva tárgya, a nagy alapvető elvek kivételével, többféle magyarázatot [is] megenged.

XX.

Ennek a micvának szabályai közé tartozik [az is], amit a Tanítók - emléküik legyen áldott! - mondtak, hogy az áldozatot, mielőtt a Templomot felépítették volna, egyéb más helyen is bemutatták⁴⁶. De a Templom felépítése óta tilos volt másutt tempomot építeni, s ott áldozatot bemutatni, amint írva van: Ez lesz nyugovóhelyem örökre⁴⁷. A Templom felépítésénél a következő dolgok a legfontosabbak: Építeni kell egy szent kamrát, s egy Szentek Szentjét. A szent kamra előtt legyen az a hely, amelyet „előcsarnoknak” hívnak, s ezt a hármat [együtt] „palotának”⁴⁸ nevezik. A palotában elválasztásul [válasz]falat kell felállítani, hasonlóan pusztai Szentély előcsarnokának függőyeihez,⁴⁹ hogy elkülönítse azt. Mindent, ami a válaszfalon belül van, hasonlóan a Találkozás Sátorához a pusztában, „udvar”-nak neveznek, s mindezeket együtt pedig „Szentély”-nek⁵⁰.

XXI.

Ezután kell elkészíteni a Tóra által előírt itt szükséges eszközöket. A Bölcsék azt tanították, hogy ha a szent eszközök kilyukadtak vagy megrepedtek, azonnal beolvasztották azokat, [hogy az így beolvasztott eszközökből] újakat készítsenek⁵¹. Ha egy kés kicsorbult, nem javították meg, hanem haladéktalanul

29,11: Az ő egész indulatját előmutatja a bolond {כל־רוחו יוציא כסיל}; [de a bölcs végre megcsendesíti azt].

⁴² Szó szerint: állatok szokása szerint {עשה מעשה בהמה}

⁴³ Az árpát itt állati takarmánynak tekintik, v.ö.: bSzót 14a.

⁴⁴ Úgy tartották, hogy a bőrbetegség, a pletyka, felelőtlen beszéd következménye, s mivel a madarak is össze -vissza csipognak, és csicseregnek, ezért kellett ilyen esetben a madáráldozat. V.ö.: bAr 16b.

⁴⁵ bNid 31b.

⁴⁶ bSeb 112b.

⁴⁷ Zsolt 132,14: Ez lesz nyugovóhelyem örökre {זאת־מנוחתי עדי־עד}, [itt lakozom, mert ezt szeretem]. V.ö.: bSeb 119a.

⁴⁸ mMid IV,6.

⁴⁹ 2Móz 27,9.

⁵⁰ Misné Tóra: *Hilkót bét HaBehirá 1,5*, V.ö.: mKel I,8.

⁵¹ A sérült eszközöket tilos volt javítani, v.ö.: bSeb 88a.

elrejtették, hogy a gazdagság helyén [a Templomban], ne legyen szegénység⁵². Az udvaron belül határokat jelöltek ki [arra nézve, hogy egy] izráelita [m]eddig mehet, s [m]eddig [egy] pap. Mellé házakat építettek, amelyeket a Szentély igényei, [szükségletei] számára használtak, s mindegyiket „kamrának” [vagy szobának] nevezték.⁵³ A micva maradék részleteit - például, hogyan kell a háza[ka]t felépíteni, [ezek] formája és mérete, az oltárról[szóló] előírások, s [annak] felszerelése, [mindezeket a Misna] Jóma traktátus[a] magyarázza. A menóra [gyertyatartó] formáját, az asztalokat, az arany oltárokat, s azok helyét a Palotában, [mindezeket a Misna] Menáhót és Jóma traktátus[a] írja elő.

XXII.

Ez a micva akkor érvényes, ha az izráeliták többsége az országban lakik. Ez azoknak a micváknak egyike, amelyek nem az egyént, hanem az egész közösséget kötelezik. Amikor a Templom újra felépül, - hamarosan [még] napjainkban! - ez parancsolat beteljesedik.

(Folyt. köv.)

⁵² Uo.

⁵³ mMid II,6.

Felhasznált irodalom:

ספר ההנוך [A velencei első nyomtatott kiadás (1523) alapján, négy kézirat segítségével kiadott kétnyelvű, vokalizált szöveg], D & H Epelbaum-Fonds, Basel 1998.

Encyclopaedia Judaica, [CD Version] Jerusalem 1972kk

Encyclopaedia Judaica, New York,[Internet] 1908kk

Herbert A. Davidson, *The First Two Positive Commandments in Maimonides' List of the 613 Believed to Have Been Given to Moses at Sinai*, in: *Creation and Re-creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, : Mohr Siebeck, 2005. 114-136.

Summary:

A ספר ההנוך (*Széfer ha-Hinnúk*), tizenharmadik századi ismeretlen szerző műve. A Tóra 613 parancsát és tiltását (רר"ג מצות) magyarázza. Forrásai: A Misna, mindkét Talmud, Maimonidesz {רמב"ם}, s Nahmanidesz {רמב"ן}. Azt itt lefordított magyar nyelven először megjelenő 95. micva, a Templom építésének parancsához (2Móz 25) kapcsolódik.

A VIZSOLYI BIBLIÁT KÖVETŐ MAGYAR REFORMÁTUS BIBLIAKIDÁSOK LISTÁJA

1590-ben jelent meg Vizsolyban Károlyi Gáspár gönci református esperes előszavával az első teljes, sőt az apokrifus könyveket is magába foglaló, magyarázatos magyar nyelvű Biblia negyedré (folio) formátumban, amiből bekötve több mint öt kilogramm súlyú igen nagy könyv lett. 700-800 példányban készült, ami akkor magas példányszámnak számított. Noha Károlyi elismeri, hogy mások is részt vettek a fordításban, a fő szervezés és a fordítás egy része, a sajtó alá készítés az ő munkája lévén, megérdemli a történelem során kialakult elnevezést ez a Biblia, hogy Károlyi-fordítású, Károlyi-féle, Károlyi Biblia, stb.

1608, Hanau, Szenci Molnár Albert revideált kiadásában negyedré formában jelent meg a Vizsolyi Biblia.

1609, Debrecen, az Újszövetség Félegyházi Tamás-féle fordításának második kiadása, amit Hodászi Pap Lukács püspök adott ki általa bővített magyarázatokkal. (Első kiadás Debrecen, 1586.)

1612, Oppenheim, Szenci Molnár Albert második revideált Károlyi-szövege, kisebb, nyolcadré formában, amihez erősen használta az 1609-ben megjelent Félegyházi Tamás-féle Újszövetséget.

1644, Lőcse, Újszövetség az oppenheimi revideált Károlyi-szöveggel.

1645, Amsterdam, Janson (Jansonius)-féle kiadás az oppenheimi revízió szövege, de sok hibát vétettek az idegen nyelvű szedők és korrektorok.

1661, Várad-Kolozsvár, id. Köleséri Sámuel revideálta Károlyi Biblia, ami azonban nem a Szenci Molnár revízióját követi, hanem önálló munka, a mai magyar nyelvhez már egészen közel áll. Bő és igen jó puritán szellemű magyarázatokkal. Ebből maradt el először az apokrifus könyvek közzélése. Várad-i Bibliának nevezik.

1685, Amsterdam, Misztótfalusi Kis Miklós és néhány társa teljesen önálló revíziója, de inkább fordítása, egy részének kötése miatt Aranyos Bibliának nevezik.

1700, Amsterdam, a Misztótfalusi Kis Miklós teljes Bibliájának új kiadása.

1704, Nürnberg, (a címlapon Cassel szerepel hamis impresszumként, a nyomdász neve is hamis). Károlyi-féle fordítású teljes Biblia.

1714, Lőcse, teljes Biblia a Károlyi-fordítás alapján.

1715 és 1790 között szigorú római katolikus cenzúra tiltotta meg a hazai bibliakiadást, ennek ellenére Debrecenben a Károlyi-féle Újszövetséget négyyszer kiadták, a teljes Bibliát pedig Budán, azt azonban már a Türelmi Rendelet (1781) után. Ez alatt az idő alatt a Károlyi Biblia Újszövetsége önállóan ötször, a teljes Biblia pedig tizenháromszor külföldön került kiadásra. A XVII-XX. századra nézve listánk vázlatos. Nem foglalkozhatunk többek között a vitás kiadásokkal, egy-két kivételtől eltekintve, az utánnomásokkal, stb.

1717, Lipcse, az *Újszövetség* ifj. Kölesérei Sámuel revíziójában, de erőteljesen a Tótfalusi-féle Biblia szövegét követve, Bél Mátyás gondozásában jelent meg.

1718, Leyden, Komáromi Csipkés György fordításában a teljes Biblia. 1675-ben készült el a Jansonius-féle 1645-ös Biblia fordításával, 1685-ben azzal az évszámmal elkészült a címlapja, amin fordítóként szerepel Komáromi Csipkés, de nyomdahely és nyomdász nem. Ezt a címlapot alkalmazták az 1718-ban megjelent Biblián. A magyar vámhatóság elkobozta az első szálitmányt, a király rendelkezése ellenére a katolikus kézben lévő cenzúra nem adta ki Debrecen városának, hanem 1754-ben Barkóczy Ferenc egri püspök ünnepélyesen megégettette. Valójában minden katolikus kolostorba került belőle, a maradék bizonyára a pincében pusztult el. 1789-ben II. József vallási türelmének volt köszönhető, hogy a Dancigban és Varsóban őrzött 1116 példány Debrecenbe érkezhetett. Tudományos fordítás volt a Komáromi Csipkésé, ami nehézkessé tette a szöveget, 1789-re pedig a magyar nyelv nagyon sokat változott.

1794, Utrecht, a teljes Biblia Kisszántói Pethe Ferenc revíziójában, nagyjából a Tótfalusi-féle 1685-ös Biblia szövegét követve jelent meg. Előtte Pethe Ferenc: *Tudósítás ezen nyomtatványról és Szombathi János pataki professzor Rövid tudósítás a magyar Bibliáról* című értékes tanulmánya olvasható. A címlapon Pethe Ferenc neve csupán P.F. monogrammal van jelölve. Formátuma nyolcadrét, nagyon szép könyv, nyelvezete egészen közel áll a mai magyar nyelvhez.

Elelmes nyomdászok, könyvkötők az előző évszázad végétől foglalkoztak bibliakiadással, Pozsony, majd Pest lett ezek működési tere, akik különböző ügyeskedéssel ha kellett, készítették és forgalmazták a Bibliát, teljes és külön Újszövetség kiadásában.

1812 és 1817 között Magyar Bibliatársulat működött, amit azonban a hatósági cenzúra betiltott. Betilthatta, mert azt könnyű volt a hatóságnak ellenőriznie, nem úgy, mint a saját szakállukra bibliakiadásra vállalkozó nyomdászokat. Utólagosan az a véleményünk, hogy a nyomdászok bibliakiadásainak megvolt a haszna, hiszen Bibliához juttatott sokakat. Nem is volt hiány a protestáns kiadású Bibliák példányaiban e korban.

1805, és 1806, Pest, a *Várad* Biblia két kiadása jelent meg tekintve a nagy érdeklődésre, minden bizonnyal kiváló magyarázatai miatt, az eredeti kiadásnak megfelelő negyedréti formátumban.

1817, Pest, *Újszövetség* Pethe Ferenc kiadásában.

1821, Debrecen, *Újszövetség* jött ki új szedéssel a nyomdából nyolcadrét formában.

1832-től a Brit és Külföldi Bibliatársulat vállalta magára Magyar- és Erdélyországban a Biblia kiadását és terjesztését. Protestáns szellemben végezte úgy, hogy reformátusok és evangélikusok számára egyaránt készültek kiadványai. Kőszegen volt a nyomdája és a központi raktára. 1838-ban kezdte ténylegesen a Bibliák és Zsoltárfkönyvek nyomását. Szövegül a Károlyi revideált változatát vette, ami Misztótfalusi fordításával és különféle XVIII. századi revíziókkal keveredett, mondhatjuk úgy is, hogy gazdagodott. 1852-ben a Bach-rendszer betiltotta a Brit és Külföldi Bibliatársulat működését,

lázító iratok terjesztése ürügyén. Addig a teljes Biblia 13 kiadásából 60000, az Újszövetség 25 kiadásából 70000 példány fogyott el. Ezek a magyar nyelvű példányok, de kiadtak a hazai nemzetiségek nyelvén is Bibliákat, amivel mi itt nem foglalkozunk. Az önkényuralom elmúltával ismét folytatta tevékenységét a Brit és Külföldi Bibliatársulat hazánkban. A magyar Biblia revízióját három ízben jelentette meg a társulat.

1878. Az *Újszövetségnek* a Brit és Külföldi Bibliatársulat megbízásából készült revíziója, ami *Gyóry Vilmos* evangélikus lelkész, *Menyhárt János* debreceni ref. biblikus professzor, és *Filó Lajos* nagykőrösi református lelkész munkája. Különösen a Menyhárt János által fordítottak zavaróan körülményesek. A sikertelenség ellenére még további öt kiadást ért meg 1905-ig.

1905, Budapest, *teljes Biblia* Károlyi-fordításának revíziója. Ez a Brit és Külföldi Bibliatársulat megbízásából többek munkájaként jelent meg, az irodalom azonban **1908-as Károli Bibliaként** tartja számon és máig, azaz 2008-ig rendszeresen megjelenik és sokan szeretik, ragaszkodnak hozzá.

1924, Győr, 2. kiad. Budapest, 1930, *Újszövetség id. Czeglédy Sándor (1883-1944)* fordításában és kiadásában. Czeglédy Sándor nem revíziót hajtott végre, hanem fordítást készített, a kor lelki ébredésének melegségével adta vissza az újszövetségi szöveget. Elsőnek jelent meg úgy, hogy nem tördeltette versekre a szöveget, hanem az összefüggő szakaszokat folyamatos sorokban nyomtattatta és sorok közé iktatta a versek számát. A modern olvasó így úgy olvashatta az Újszövetséget, mintha formájában egy szokásos könyvet olvasna, és a Bibliától egyébként idegenkedőt nem riasztotta el a hagyományos kéthasábos, versekre tördelt szöveg tükre.

1931, Budapest, *Újszövetség Kecskeméthy (Csapó) István* fordításában a Skót Nemzeti Biblia-Társulat adta ki. A címlapon azt írja a fordító, hogy „magyar nyelvre fordította Károli Gáspár. A bevett hellén szöveggel (Textus Receptus) egybevetette és átdolgozta Kecskeméthy István.” Ennek ellenére valójában egy dinamikus, az akkori közbeszédhez közel álló magyar nyelvű fordításról van szó. A fordító missziói, lelki ébresztői céllal fordított így, mert azt akarta, hogy ennek révén megnyerje a keresztyénségtől idegen, vagy elidegenedett embereket, akik a hagyományos Bibliát túlonként kenetteljesnek, „kánaáninak” érzik és azzal az ürüggyel nem olvassák, hogy úgysem értenék. Ezt megérthették. Kecskeméthy Újszövetség fordításából a Skót Nemzeti Biblia-Társulat egyes könyveket zsebnotesz nagyságú kiadásokban is terjesztett. Elkészült, de kéziratban maradt Kecskeméthy Újszövetség fordítása.

1938, Budapest, *Czeglédy Sándor és Raffay Sándor a teljes Szentírás revízióját* elkészítette, annak próbakiadását adta ki a Brit és Külföldi Bibliatársulat. Formáját, papírját, kötését tekintve teljesen olyan, mint egy Károlyi-revízió, de a szövege meglepően friss és nagyszerűen olvasható, irodalmi szöveg ma is. Revízióra kérte a Brit és Külföldi Bibliatársulat a szerzőpárost, de az fordítás. Raffay Sándor evangélikus püspök maga is lefordította és megjelentette 1929-ben az Újszövetséget.

1941 és 1945 között Magyarország hadi állapotban volt Nagy-Britanniával, ezért a Brit és Külföldi Bibliatársulat sem működhetett hazánkban. **Magyar Bibliatársaság** alakult és végezte a bibliakiadást és terjesztést. Évkönyveket adott ki. Tervei között négyféle Biblia kiadása szerepelt.

1945 után a magyar református és evangélikus egyházat közös bibliabizottság felállítására kérte fel a Brit és Külföldi Bibliatársulat azzal a céllal, hogy a Czeglédy-Raffay bibliarevizió próbakiadását átnézzék, javítsák, új kiadásra előkészítsék. A hidegháborús helyzet és a vasfüggöny bekövetkeztével ismét lehetetlenné vált a Brit és Külföldi Bibliatársulat magyarországi működése és 1948-ban távozni kényszerült, helyét 1949-ben az akkor jelentősnek tartott protestáns felekezetek közös **Magyar Bibliatanácsa** vette át. A Brit és Külföldi Bibliatársulat több mint 100000 Bibliát és sok biblianyomó papírt hagyott a Református Sajtóosztálynak. Az Újszövetségi Szakbizottság 1949-ben a szakemberek számára már korlátozott számú újszövetségi próbakiadást adott kézbe. Az arra érkezett véleményeket 1951-re feldolgozta.

1954, Budapest, próbakiadású Újszövetség jelent meg a közönség számára, ennek **1956-ban második kiadása** is elhagyta a nyomdát (Londonban 1957-ben is megjelent, aminek példányait a Kádár-rendszer hatóságai beengedték és terjesztéséhez is hozzájárultak.) Az Ószövetségi Szakbizottság az egyes könyveket adta ki próbaüzetekben még a hatvanas években is. Ne feledjük, hogy az Ószövetség sokkalta terjedelmesebb az Újszövetségnél. Közben az is eldőlt, hogy nem revíziót, hanem új fordítást készítenek.

1967, Budapest, Budai Gergely, budapesti teológiai professzor Újszövetség fordítását adta ki a Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya. Feltűnően szép formában, nem versekre és két hasábra tördelve (a Czeglédy 1924-es Újszövetségéhez hasonlóan), halvány vaj-színű, a legfinomabb holland bibliapapíron jelent meg zöld egyszíves kötésben. A munkadíj fejében a hollandok modern nyomdai gépeket adtak a Pécsi Szikra Nyomdának, ahol a Biblia készült. Budai Gergely értelmező fordítást készített, értelmező szöveget írt hozzá. A hivatalos bibliafordító szakbizottságok ellenségesen fogadták, mert munkájuk kritikáját látták benne.

1975, Budapest, karácsonyra megjelent a Magyar Bibliatanács új fordításában a Szent Biblia. A Budai Gergely Újszövetség-kiadásához hasonló papíron és tördelésben, modern kötésben jelent meg az elég testes új fordítású Biblia. A nemzetközi bibliafordítási elvek alapján, a dinamikus ekvivalencia szem előtt tartásával készült, vagyis nem szót szóval fordítottak, hanem értelmezték a szöveget, és pontos értelmében, de mai irodalmi magyar nyelven adták vissza. Ezt tényleg meg lehetett érteni a mai magyar embernek, a köznyelvet beszélőnek is.

1977, Budapest, újfordítású Újszövetség jelent meg.

1980, Budapest, Képes Újszövetség az új fordítás szövegével.

1990, Budapest, megjelent az 1975-ös új fordítású Biblia revideált kiadása. Küllemében ez a szokásos régi bibliakiadásokat követte, két hasábosan, versekre tördelve, így az új fordítástól idegenkedők jobb megbarátkozását segítette elő az új szöveggel, hiszen küllemében a revideált Károlyira hasonlított. Tartalmi változtatás is történt. Van olyan ószövetséges professzori vélemény, hogy visszatértek a szót szóval fordításhoz a revíziót végzők és elesett a modern bibliafordítási elvek alkalmazása.

A bibliakiadás 1990 előtt is jelentős mennyiségű és gyakori kiadású Bibliát bocsátott ki, igyekezett ellátni a szomszédos országok magyarságát. A második világháború alatt és után Nyugaton számos bibliakiadás jelent meg

magyar nyelven, ezek bibliográfiai számbavétele, feldolgozása még nem történt meg. A Magyarországi Református Egyház Kálvin János Könyvkiadója a rendszerváltás után alakult, és gondozza a bibliakiadást.

„Tudománnyal és a hit pajzsával”

Fekete Károly, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem gyakorlati tanszékének vezetője a fenti címmel újabb könyvet jelentetett meg Makkai Sándorról.

Tapasztalatunk az, hogy manapság, a felületes ismeretközlés és az önkényesen szelektáló tájékoztatás korában azok a művek, amelyek tudományos alapossággal és körültekintéssel készülnek, egyre szűkebb kör, a tudóstársadalom, a „beavatottak” érdeklődésére számíthatnak. Figyelemre méltóak azok a tudományos teljesítmények, amelyek szintézist tudnak teremteni a tudományos igényesség és az olvashatóság között.

Fekete Károly Makkai Sándort bemutató munkássága ilyen. Szerzőnk számos tanulmányban, cikkben, köztük *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága* című doktori értekezésében sokoldalúan és érdekfeszítően tárja a mai olvasó elé a XX. század egyik legnagyobb magyar református teológusának, missziói elkötelezettségű egyházi vezetőjének és közéleti személyiségének életművét.

E sorba illeszkedik, s az eddigi művek koronájaként jelenik meg az Erdélyi Egyházkerület kiadásában a mostani könyv, amely tizenkét – részben már valahol megjelent, részben új – tanulmányban foglalja össze Makkai életművét. A tanulmányokat tartalmilag tagolva négy részben olvashatjuk. Az V. rész a *Függelék*, amelyben Makkai 1945-ös népbíróági tárgyalásának iratait közli a szerző.

Az I. részben Makkai Sándor teológiai professzori pályájáról olvasunk lényegre törő, konkrét és érdekes összefoglalást. Élete és munkássága összeköti Kolozsvárt és Debrecent, de még Sárospatakat is. Az összefoglalásból kiderül, hogy mindenütt érvényesült alkotó nyugtalansága, értékteremtő sokrétű tudása, egyházépítő, közösségszervező szenvedélye.

Ez utóbbi bizonyossága az is, hogy Makkai részt vett az erdélyi Vécsi Szövetség megalakításában és működésében. E lelkes baráti kör történetéről, és Makkai Sándor velük kapcsolatos, nem mindig feszültségmentes kapcsolatáról külön tanulmány szól. De ugyanebben a részben olvashatunk Makkai tudományos munkásságának egy igen fontos területéről, a pedagógiai és valláspedagógiai tudomány műveléséről és gyakorlati vonatkozásairól.

A II. részben *Termékenyítő hatások* címmel azoknak a forrásoknak a feltárása történik, amelyekből táplálkozott e „reprezentatív elme”, e „polihisztor-alkatú egyházi ember”, munkássága. Egy tanulmány mélyreásó vizsgálattal kimutatja, hogy Makkai vallásfilozófiájára és egész gondolkodására döntő hatást gyakorolt Böhm Károly ismeretelméleti alapú (érték)filozófiai rendszere.

Nagy élmény olvasni a termékenyítő hatással bíró személyes kapcsolatokról. „Ritka szép példája a párhuzamosan futó életvonalaknak Ravasz László és Makkai Sándor pályafutása” – írja Fekete Károly, s tanulmányából kiderül, hogy a XX. századi magyar református teológia és egyházi élet e két géniusza mennyire egy tudott lenni a legnagyobb kérdésekben, az igehirdetés szeretetében, az egyház és a misszió iránti elkötelezettségben. Szintén lebilincselő olvasmány Makkai és Reményik Sándor „közös életeszmények jegyében” kö-

tött barátságának történetéről szóló írás. E tanulmány nagy értéke, hogy a szerző e lírai magasságokban megélt kapcsolatot versek és levelek közlésével is dokumentálja.

Megjegyzendő: a kötet értékét növeli a Makkai Sándorról és kortársairól készült fényképek közlése is.

A III. rész címe *Népemmel az egyházért*. Itt Makkai életművének egyik kiemelkedő témáját mutatja be néhány tanulmány. Makkai munkásságának valóban az egyik legfontosabb kérdése az egyház és a nemzet fogalmának, illetve e két fogalom és valóság egymáshoz fűződő viszonyának tisztázása volt. E ma is aktuális kérdést Makkai mindig az Ige világosságában, az egyház- és nemzetszeretet őszinteségével tárgyalta. Sokrétű megközelítésének konklúziója a „nemzetnevelő gyülekezet” fogalmában írható le.

E helyen mutatja be a szerző Makkai missziói koncepciójának lényegi vonásait, illetve Makkai és Victor János misszióértelmezési vitájának anyagát.

A IV. részben *Művészetek vonzásában* címmel olyan oldalról ismerhetjük meg Makkait, amelyről az egyházban kevesebb szó esik. Már az eddigi tanulmányokban is érintette a szerző az irodalmi tevékenységet, itt viszont részletesebb képet alkot erről.

A magyar olvasóközönség jól ismeri Makkai Sándort, mint regényírórt – erről az oldaláról összefoglaló módon olvasunk a kötetben. Kevésbé ismertek viszont Makkai költészeti alkotásai és kísérletei. Jó megismerni e kötetből kiadatlan verseit, látni a formabiztonságot, a tartalmi mélységet és az igei alapot. S nagy élmény látni a kötetben Makkai festményeit is! Erről az oldaláról valóban keveset tudhat az utókor. Külön öröm, hogy az utolsó rövid tanulmány éppen az itt, Sárospatakon őrzött vázlatfüzeteinek rajzairól, színvázlatairól, aquarelljeiről tesz említést.

Összegezve: a szerző szándéka az volt, hogy átfogja, sokrétűen bemutassa Makkai Sándor gazdag életét, szolgálatát, valamint kitartó küzdelmét, amelyet „tudománnyal és a hit pajzsával” vívott egyházáért és nemzetéért. Hogy e szándék megvalósult, még az sem teheti kérdésessé, hogy a tanulmányokban egy-egy helyen átfedés található. A részek teljes egységben szolgálják az írói intenciót.

Illesse köszönet Fekete Károlyt a sok fáradozásáért! Nemcsak azért, hogy e könyv megjelent, hanem mindazért, amit Makkai Sándor életművének megismertetéséért eddig tett.

(Ifj. Fekete Károly: *Tudománnyal és a hit pajzsával, Válogatott Makkai-tanulmányok; Az Erdélyi Református Egyházkerület kiadása, Kolozsvár 2008*)

Kádár Ferenc

T. S. Eliot: Hamvazószerda (1930)

I.

Mert nem remélem hogy megfordulok
Mert nem remélek
Mert nem remélek új fordulatot
Hogy tehetséget, látókört cseréljek
Ilyesmire törekedni nem törekszem
(Öregedő sas szárnyat mért feszítsen?)
Miért sirassak
Szokott uralkodást, eltűnt hatalmat?

Mert nem remélem hogy tapasztalom
A jelen tűnő dicsőségét megint
Mert többé nem hiszem
Mert tudom hogy többé nem tudhatom
Milyen az egy igaz tűnékeny hatalom
Mert nem iszom már sohasem
Ott hol fa virágzik, forrás fakad,
Mert semmi se lesz megint

Mert tudom az idő mindig idő
S a tér csak tér és mindig az
S ami létezik csak az időben létező
S csak a térben igaz
Örülök hogy olyanok amilyenek a dolgok
És lemondok az áldott arcról
S a hangról is lemondok
Mert nem remélhetem hogy visszafordulok
Hát örülök, mivel szerkesztenem kell valamit
Aminek örüljek

S imádkozom Istenhez hogy könyörüljön mirajtunk
És imádkozom hogy feledni tudjam
Mindazt amit túlvitatok magamban
S túlmagyarázok
Mert megfordulni többé nem remélek
E szavak feleljenek
Azért amit tettem s már ne tegyek
Ne legyen túl nehéz mirajtunk az ítélet.

Mert többé ez a szárny nem repül sohasem
De mint szelelőlapát veri csak
A levegőt mely immár ritka, száraz
Szárzabb ritkább mint az akarat
Taníts minket törődni, nem törődni
Taníts meg ülni csöndesen.

Könyörögj érettünk bűnösökért most és halálunk óráján
Könyörögj érettünk most és halálunk óráján.

II.

Hölgyem, három fehér leopárd ült egy borókafenyő alatt
A nappal hűvösében torkig jóllakottan
Lábammal szívemmel májjammal s azzal ami betölté
Kiürült koponyám kupoláját. S monda Isten
Megélednek-é e tetemek? megélednek-é
E tetemek? És az ami betölté
A tetemeket (melyek már kiszáradtak volt) így szólt ciripelve:
Mert jó ez a Hölgy
És mert gyönyörű és mert
Tiszteli a Szűzet elméledésben,

Világosságunk felragyog. És én, aki titokban vagyok itt
Tetteimet felajánlom a feledésnek és az én szerelmemet
A sivatag ivadékaiknak s a tök termésének.
Ez majd megújítja
Jonhaimat s a szememnek rostjait és leopárdok kiokádta
Emészthetetlen részeimet. A Hölgy visszavonult
Fehér ruhában, szemlélődésre, fehér ruhában.
Csontok fehérsége váltson meg feledésre.
Nincs bennük élet. Ahogy én feledve vagyok
S feledve kívánnék lenni, úgy feledni kívánnék
Ily áhitatban, eltökélt akarattal. S monda Isten
Jóslatot mondj a szélnek, csak a szélnek, mert úgyis csak
A szél figyel rád. S daloltak ciripelve a csontok
Szöcskezenével, szólván

Némaságok Hölgye
Nyugodt és csüggedő
Zilált egészség
Emlékezés rózsája
Feledés rózsája
Elalélt életadó
Meggyötört nyugtató
Magányos rózsa
A Kert maga immár
A szerelmek vége
Kínok elégje
Hol szűnik a reménytelen
S a keserült kínú
Betelt szerelem
A sehova-út
A végtelen ide befut
Befejeződik minden

Ami befejezhetetlen
 Szótlan beszéd és
 A nincs-beszéd szava
 Hála az Anyának
 A Kertért
 Mely a szerelmek vége.

A borókafenyők alatt énekeltek a csontok, szétszórtan és ragyogva
 Örülünk, hogy szétszórtunk, nem voltunk egymás javára,
 Egy fa alatt a nappal hűvösében, az áldott homokban,
 Megfeledkezve magukról és egymásról, egyesülten
 A sivatag nyugalmaiban. Ez a föld, melyen
 Osztottok majd sorshúzás útján. És sem az egység, sem az osztozás
 Nem számít. Ez az a föld. Miénk az örökség.

III.

Az első fordulón, föl a második emeletre
 Megfordultam és láttam ott alant
 Ugyanazon alakot a korlátra tekeredve
 A gőz alatt a bűzben igyekezve
 Küzdött az emeletek ördögével
 Ki a remény s a kétség arcát viselte.

A második fordulón, föl a második emeletre
 Ott hagytam őket tekeredve, fordulva alant;
 Az arcok eltűntek, a lépcső sötétbe hullva
 Párás volt, csorba, mint öreg ember szája nyáladzik, örökre.
 Vagy mint vén cápa reszelős toroka.

Az első fordulón, föl a harmadik emeletre
 Hornyolt ablak hasasodott mint a fügefafa gyümölcse
 S a virágzó galagonya egy legelős táj mögött
 A szélesvállú alak, aki zöldbe, kékbe öltözött,
 Antik fuvolával a májusidőt bűvölte.
 A zilált haj édes, a barna haj, a szájára zilált,
 Barna haj és orgona fürtje;
 A múlatás, a fuvolaszó, a szellem szünetei, léptei, föl a harmadik emeletre,
 Tünedezve, tünedezve; az erő, mely reményen és kétségen túlra vetve
 Kapaszkodik a harmadik emeletre.

Uram, nem vagyok méltó
 Uram, nem vagyok méltó
 hanem csak mondd azt a szót.

IV.

Ki erre járt lilák s lilák között
 Ki erre járt

A zöldek sokféle sorain át
Ki Mária színét viselte, a kéket és fehérét
S köznapi dolgokról beszélgetett
Nemtudva ismerője az örök szenvedésnek
Ki ott ment a lépteikhez vegyítve lépteit
Ki akkor erőt adott a forrásoknak s a patakoknak életet
A száraz sziklának hűvöset, szilárdságot a homoknak
Kékjében a szarkalábnak, kékjében Mária színének
Sovegna vos

Ím közbejönnek az évek, elemelve
Viszik a hegedűket, fuvolákat, visszanyerve
Azt, ki az álom s az ébredés között suhan át, magára tekerve

Omló, fehérlő fényt, az omlót.
Új évek jönnek, visszanyerve
Könnyek sugárzó felhőjén keresztül, az évek visszanyerve
Új verssel a régi rímet. Visszaváltják
Az időt. Visszaváltják
Magasabb álom megfejtetlen látomását,
Míg ékszerrel rakott egyszarvuak vonsozlják arra az arany halottaskocsit

A néma nővér kék s fehér lepelben
A borókafenyők között, a hangtalan fuvolájú
Kerti isten mögött lehajtotta fejét s a jelet veté, de szót se szólt

De a forrás fölszökött s lezengett a madár
Váltsd meg az időt megváltod az álmot
A ki nem ejtett, meg nem hallható szó zálogát
Míg a szél ezernyi suttogást remegtetett a borókafenyőkről

S minekutána e számkivetésünk

V.

Ha az elvesztett szó elveszett, ha az elpazarolt szó elpazaroltatott

Ha a nem hallható ki nem ejtett
Szó ki nem ejtetett, nem hallatott;
A ki nem ejtett szó, a Szó, amely nem hallható,
A szó nélküli Szó még mindig az a Szó, mely él
A világban, ez a világvilágító;
S a fény sütött sötétben és
A Világ ellen ez a csillapítatlan szó még örvényt forgató
S középpontjában ott a néma Szó.

Ó, én népem, mit tettem tevéled.

Hol léssen a szó megtalálható, hol fog a szó
 Felhangzani? Nem itt, hol nincs elég csönd
 Nem a tengeren vagy a szigeteken, s nem is
 A szárazon, a sivatagban vagy az esős tájakon
 Mert azoknak, akik sötétben járnak
 Nappal és éjszakának idején
 Nem ez az idő való és nem is ez a hely
 Nem a kegyelem helye ez sohasem azoknak, akik az arcot kerülik szüntelen
 Nem az örvendezés ideje azoknak, akik körül zajongnak s akik megtagadói a
 hangnak

A fátylas nővér könnyörög-e értük
 Akik sötétben járnak, akik téged választottak s veled szembeszállnak,
 Akik marcangolódnak az évszak és az évszak, idő s idő között,
 Óra meg óra, szó és szó, erő s erő közt, azokért, kik várnak

Sötétben? A fátylas nővér könnyörög-e majd
 A gyermekekért a kapu előtt
 Kik nem akarnak szökni s nem tudnak könnyörögni:
 Könnyörögj értük akik választanak és szembeszállnak.

Ó, én népem, mit tettem tevéled.

Könnyörög-e a fátylas nővér a sovány fák
 Közt azokért, akik őt újra és újra bántják
 S megnemadásukat rettegve bánják
 S igent mondanak a világ előtt és nemet a sziklák között
 A végső sivatagban a végső kék sziklák között
 A kert sivatagában a szomjúság sivatagának kertjében
 A fonnyadt almának magját kiköpvén.

Ó, én népem.

VI.

Bár nem remélem hogy megfordulok
 Bár nem remélek
 Bár nem remélek új fordulatot

Haszon és veszteség közt ingadozva járok
 E kurta közben, ahol átfutnak az álmok
 Születés, meghalás közt ez álmokjárta félhomályban
 (Áldj meg, Atyám) bár nem kívánom, hogy mindezt kívánjam

Nyitott ablaktól gránitpart felé
 Fehér vitorlák szállnak tengerekre, még tengerekre szállnak
 Töretlen szárnyak

S az elveszett szív megkeményszik és vigad
Örvendve az elveszett orgonáknak s a tenger elveszett hangjainak
S a gyarló szellem éled s lázad újra
Mert az elgörbült aranypálcikát s az elveszett tengerszagot akarja
Éled hogy visszanyerje még
A fűrj pitypalatyát s a bukdosó lilét
S a szem vakon teremtvé tapogat
Kitöltve ivor kapuk közt üres alakzatokat
És a szagtól a homokos föld sós zamata ébredéz

A meghalás meg a születés között a feszültség ideje ez
Magányosság helye hol összefut három álom
A kék sziklák övezte tájon
De ha a borókafáról remegő hangok elhalnak a csendben
A másik boróka remegése feleljen.

Áldott nővér, szent atya, ki lelke a forrásnak, lelke vagy a kertnek,
Ne túrd, hogy hamissággal hitessük magunkat
Taníts minket törődni nem törődni
Taníts meg ülni csöndesen
Még e sziklák között is,
Békességünk az Ő akaratában
És még e sziklák között is
Nővér, anya
És lelke a folyónak, lelke az óceánnak,
Ne légyen tőlem elrekesztve orcád

S a kiáltásom jusson el Tehozzád

Fordította: Vas István

A SÁROSPATAKI FÜZETEKET
ALAPÍTOTTA: ERDÉLYI JÁNOS 1857-BEN
ÚJRAINDÍTOTTA: HORVÁTH CYRILL 1904-BEN
ISMÉT ÚTJÁRA BOCSÁTOTTA: A SÁROSPATAKI REFORMÁTUS
TEOLÓGIAI AKADÉMIA 1997-BEN