

VIGILIA

SZERKESZTI

JUHÁSZ VILMOS és SIK SÁNDOR

HORVATH SÁNDOR O. P.

VIDOR MIKLÓS

RÓNAY GYÖRGY

MICHEL RICHEL S. J.

TAKATS GYULA

FRANÇOIS MAURIAC

BERDA JÓZSEF

BERECZ PÁL

SZILI LEONTIN

ROZGONYI IVÁN

PONGRÁCZ ALAJOS

THURZÓ GÁBOR

NEMESKÜRTY ISTVÁN

íráσαι

1948 SEPTEMBER

9

XIII. ÉVFOLYAM

TARTALOM

	Oldal
<i>Horváth Sándor O. P.: Az örök törvény</i>	513
<i>Vidor Miklós: Huszonöt, Idővers, Ember nélkül. (Versek)</i>	521
<i>Rónay György: A misztikus élmény</i>	523
<i>Michel Richet S. J.: Ne ölj!</i>	534
<i>Takáts Gyula: Bízom inkább, Rómához. (Versek)</i> .. .	542
<i>François Mauriac: Lourdes</i>	543
<i>Berda József: A gyermekhez, aki leereszkedett hozzám, Békesség. (Versek)</i> .. .	546
<i>Berecz Pál: Tünődés és fohászkodás. (Vers)</i>	546
<i>Szili Leontin: Czarna Matka. (Elbeszélés)</i>	548

SZEMLE:

<i>Rozgonyi Iván:</i> Charles Morgan műfaja	553
<i>Pongrácz Alajos:</i> Szent Margit a régi olasz vallásos irodalomban	559
<i>Thurzó Gábor:</i> Egy dramaturg olvasmányából	562
<i>Nemeskürty István:</i> A film etikája	566

K Ö N Y V E K : *Giovanni Papini*: VI. Celesztin pápa levelei az emberekhez (Kézai Béla); *Komlós Aladár*: Irodalmunk társadalmi háttere (Vargha Kálmán); *Franz Werfel*: A meg nem születettek csillaga (Iványi Sándor); *Albert Camus*: La peste (Füzesséry Katalin). 569

Felelős szerkesztő: *Sík Sándor*. Felelős kiadó: *Juhász Vilmos*.

Szerkesztőbizottság:

Rónay György, Thurzó Gábor, Wolsky Sándor.

Kiadja a Vigilia munkaközösség. Kéziratokat Budapest 4, postafiók 152. címre kell küldeni. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza. Kiadóhivatal: Budapest, IV., Kossuth Lajos-utca 1. A Vigilia postatakarékpénztári csekk-számla száma: 37.343.

Megjelenik minden hónap elején.

Egyes szám ára: 5 forint. Előfizetés: negyedévre 13 forint, félévre 25 forint.

A lapengedély száma: 7163/1947. T. M.

Stephaneum nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-u. 28. Felelős: Ketskés János.

AZ ÖRÖK TÖRVÉNY

Ha tudni akarjuk; miért kell örök törvényről beszélnünk, tisztáznunk kell a törvény fogalmát. Nagyon hosszú utat kell megtennünk, amíg megtaláljuk a nyugvó pontot. Az összes faji sajátosságokkal megkülönböztetett, némileg transzcendentális fogalom vezet el az egészen transzcendens eszméhez, amely minden tapasztalati törvény végső oka és forrása. Innen van, hogy a törvény fogalmazása éppen olyan világnézeti probléma, mint a többi részleges valóság megítélése és értékelése. Ne zavarjon tehát bennünket, ha a tapasztalati elgondolások és fogalmazások annyira eltérők, hogy közös gyökerük az ismeretlenség homályában rejtőzik. Lelkiismeretes kutatás után megtalálható és megnyugtató fény árad ki belőle a tapasztalati világ erre az adottságára is, amelynek egész teljességéről a Szentírás mondja,¹ hogy „a világot átadta vitatkozásuknak, hogy az ember ne tudja megtalálni a művet, amelyet Isten kezdettől végig művel”. Az emberi tudásvágy és keresés tragédiáját fejezi ki ez a mondat. A vágy hajtóerejénél fogva ellenállhatatlan kényszerrel viszi az embert az adott valóság teljes kikutatása felé, de az igazság elérésében annyi gátlással találkozik, hogy lépten-nyomon útvesztőbe kerül és Isten egyszerű műve a legellentétebb magyarázatokat szüli a tévedő kutatók lelkiiségében.² Így van ez a törvény meghatározásánál is, amely nemcsak ellaposodhatik, hanem az emberi mivolthoz alkalmazandó erejét annyira el is vesztheti, hogy egyszerű kényszerzubbonyá válik és alig-alig mutat föl vonzó, az emberi szabadsághoz méltó vonást. Hogy mindezt elkerülhessük és a törvény minden formájában megjelenhessen a mindent alkotó és irányító isteni eszme, fel kell emelkednünk az örök törvényhez, amely a teremtmény minden megmozdulásának és a világrendbe való bekapcsolódásának a végső oka. Rövid értekezésünk arra ad feleletet, hogy világnézeti kérdésnek kell-e tekintenünk a törvényt és a jogot, vagy pedig az önkény hullámlásának van-e mindez alávetve, úgyhogy a mindenkori törvény és jog kényszerével szemben tehetetlenül áll az ember, mint egyén és mint közösség.

Ha a névelemzésből indulunk ki, akkor a törvény fogalma a közösséggel szemben való lekötöttséget jeleníti meg. A mi magyar szavunk a nyelvtudósok szerint valamelyik török nyelvhez utal bennünket. „Törü” szokást, szokásjogot jelent, úgyhogy a törvény ebben az egészen elemi fogalmazásban is a közösséget irányító előírást jelent. Törvény a szokások foglalata, azoknak szavak, tételek formájában történő előterjesztése. Nem sokkal többet mutat a latin „lex” elemzése sem. Legere-ből származtatják le, mert amint Varro mondja, a törvényhozás előtt átadták az illetékeseknek átolvasásra. Mások a görög *λέγω*-val hozzák összefüggésbe, amiben bizonyos vélekedés, kimondás vagy döntés, tehát a latin „dicere” fejeződik ki.³ Így kapcsolódik a törvény fogalmához a parancs, a kötelezés, a lekötöttség jegye. A görög *νόμος* is felöleli az eddig leírt vonásokat. A szokást erősen kiemeli, de a *νέμω*-val is összefügg és így a jog fogalmát is kidomborítja.⁴

Mindezek a nevek és a bennük foglalt vonások a hozzánk legközelebb álló tapasztalati törvényre vonatkoznak, amely az emberi működést, az erkölcsi

¹ Préd. 3. 11.

² Ugyancsak a versnek a héber szövege kiemeli, hogy Isten műveibe „a jövőt is beléjük helyezte.” Ez a keresztyény fátum alapgondolatát fejezi ki, amelyet Szent Tamás nagy tudományos szabatsággal határozott meg. V. ö. a szerző legújabb művét: Szűz Mária Krisztus fényében, 48. old.

³ Ezért nevezték az ilyen parancsolókat „dictator”-oknak, a császári rendelkezéseket „edictum”-nak.

⁴ *Νέμω* kiosztást jelent. Tehát primitív formában a legelők meghatározásánál nyilvánulhatott meg, ami később a *suum cuique* fogalmában zárult le.

életet irányítja. A törvény dologi meghatározásánál tehát az az első kérdés, honnan származik ez az irányítás? Mint természetes adottság nem mutatható ki. Ahol természet működik, ott szükségszerűség és egyoldali lekötöttség található. Az emberi élet azonban a szabadság jegyében alakul ki és érvényesül. A legnagyobb változatosság jellemzi. Az egyén a legkülönbözőbb lehetőségek játéka előtt áll. Ezek között kell érvényesülnie, ezek változatosságába valami állandót bevinnie. Még nagyobb a nehézség, ha az egyéneket a közösségbe kell beállítani, érdekeiket összeegyeztetni és kiegyenlíteni. Mindezt a természet nem határozza meg, hanem rábízta arra a rendező erőre, amelyet értelemnek mondunk. Amikor tehát Szent Tamás fölveti a kérdést, vajjon az értelem terméke-e a törvény,¹ akkor ennek kettős jelentősége van. Az egyik az, hogy az emberi életnek a szabályozása az értelemre van bízva, tehát a mesterséges elgondolás, nem a természeti erők műve,² a másik pedig, hogy ebben a rendezésben neki jut a vezető szerep, úgyhogy az értelem belső és külső elveire és tényezőire kell tekintettel lennünk, ha a törvény lényegét, vezető szerepét és kötelező erejét meg akarjuk érteni.

Szent Tamás jelzett cikkelyéből kitűnik, hogy a törvény mértékelő és értékelő szabály, amelynek az a feladata, hogy valamely cselekedetre ráirányítsa az embert, vagy pedig attól visszatartsa. Ezért a törvénynek erkölcsi erőt kell képviselnie, mely a gondolkozó elmét ne csak irányítsa, hanem le is kösse.³ Az értelemhez szól, azért eredete is csak az értelem lehet, mivel csak ez alkalmas arra, hogy rendezzen, a részleges cselekedetet viszonylataiban mutassa meg. Ezért törvény elé csak az értelemmel felruházott lényt lehet állítani. Ennek az irányítója a törvény, mint egészen elidegeníthetetlen értelemben vett szabály.

A törvény tehát az emberi cselekedetek irányítója, szabályozója és egyirányúan lekötő tényezője. Szükségét Szent Tamás abból vezeti le, hogy mind az egyéni, mind a közösségi életnek egyetlen végső célra kell irányulnia, hogy ezek egységesen, az ember értelmes mivoltának megfelelően folyhassanak le és így rájuk legyen nyomva a szellem bélyege. Ha ez a célbeállítás hiányzik, akkor nem érvényesül az emberi mivolt sajátja, hanem az alsóbbrendű, az állati rendezetlenség, a folytonos összeütközés, a személyi méltóság tagadása és az örökös háborúság, a bellum omnium contra omnes jelentkezik. A célkitűzés, valamint az egyes cselekedeteknek a célra való irányítása is az értelem feladata. Ezért a törvény eredetében és rendeltetésében az értelemre vezendő vissza. Az a feladata, hogy rendezze az emberi életet, annak kiemelkedő méltóságát biztosítsa. Ezért a törvényhozó tényező csak értelmes lény lehet. Lex est aliquid rationis; amint Szent Tamás az említett bevezető cikkelyben megállapítja.

De nem kizárólagos tényező. A cselekedet, az életet nem lehet tisztán elméleti tételekkel irányítani. Gyakorlati igazságokra van szükség, amelyek nemcsak az igaz, hanem a jó vonásait is feltűntetik. Innen van az akarat szerepe a törvény alkotásánál. Választani kell a különböző lehetőségek között, ami az akarat dolga, de a nyomó erő is belőle származik, mert enélkül az értelem irányítása és ítélete minden hatékonyságot nélkülöz. Az értelem ítélkezik a szabályról az igazság szempontjából, az akarat pedig a jó, a hasznos, a megfelelő vonásaiban nyugszik meg. Ebben a kiegyenlítődesben lehet csak törvényről, mint az emberi életet méltó módon irányító szabályról beszélni. A tisztán akaratilag megnyilvánulás, amint Szent Tamás megjegyzi,⁴ gonoszság (iniquitas) és jogtalanság. A törvényhozó akarata csak akkor tekinthető törvénynek, ha megfelel az értelem irányításának: voluntas Principis habet vigorem legis, si sit aliqua ratione regulata; alioquin voluntas Principis magis esset iniquitas, quam lex.

¹ I—II. 90. 1.

² Az unitas naturalis et artificialis közötti különbségről v. ö. a szerző *Synthesis theologiae fundamentalis* c. művét 8. sk. old.

³ Ezért vezeti le etimológiailag a lex-et a ligare-ből, a lekötöttségből.

⁴ I—II. 90. 1. ad 3.

Az értelem az igaz szempontjából ítélkezik. El kell döntenie, hogy a cél megfelel-e az általános követelményeknek és hogy az irányítandó cselekedetek arányosak-e a kitűzött céllal. Itt érintkezik a törvény a jog általános fogalmával és itt tűnik ki világnézeti jelentősége. A jogról most nem abban az értelemben beszélünk, amint ez a jogtudományban nyilvánul meg, hanem mint általános értékelő tényezőről, mint az igazságosságról. Az, ami valakinek ki van mérve, ami személyi létét megilleti, jog. *Ius est obiectum iustitiae*, mondja Szent Tamás.¹ A jog főképpen abban különbözik a jótól, hogy ez abszolút értéket jelez, a jog pedig viszonyítottat. Amivel valaki tartozik másnak, vagy amivel más tartozik neki, jog. Minden erény a jóra irányul, az igazságosság azonban a máshoz viszonyított jót tartja szemmel. Hosszú fejtegetéssel lehetne csak azt megértetni, de most nem ez a célunk. Azért utaltunk itt erre, hogy a törvény világnézeti jelentőségét kidomborítsuk. Végeredményben arról van szó, hogy mihez is kell a törvényt, mint szabályt és irányítást idomítanunk. Ez a „mi”; ennek a különböző felfogása és meghatározása dönti el a törvény értékelését.

Szent Tamás igen határozott útmutatást ad ebben a tekintetben is. Ha nem is szintelen, de mindenesetre meglepő a cikkely felirata. *Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune*.² Igen egyszerű és nagyon logikus ennek a kérdésnek a felépítése. Ha törvényt az értelemből kell eredeztetni, akkor mindjárt kérdezzük, vajon ennek tekintettel kell-e lennie valami általános egységesítő elvre, amelyből az egyes törvényeket levezeti, amelynek fényében róluk ítélkezik? Az elméleti igazságoknál is így van ez. A lét-fogalom és a belőle kialakított észelvek döntenek végelemzésben minden részleges tétel vagy igazság sorsáról. A gyakorlati élet irányításához is szükségesek bizonyos létmozzanatok, amelyek egyrészt az emberi dinamia beteljesülését kívánják, másrészt pedig ennek a megnyilvánulását irányítják. Az emberi természet elemzéséből határozhatók meg ezek. Azt kell kérdeznünk, mi az ember rendeltetése, mit szabott ki neki a természet elérendő cél gyanánt, hová állította be, illetve hol valósíthatja meg célját? Ezeknek a kérdéseknek a megoldása elvezet bennünket egyrészt az embernek a természetből kiszabott jogához, másrészt pedig igazi létmozzanatokra mutat rá, amelyek alkalmasak a törvény célirányos alakítására. Ezeket a létmozzanatokat foglalja össze Szent Tamás a *bonum commune*, a közjó nevén. Ennek a biztosítására kell irányulnia minden törvénynek. Ha az erre való vonatkozás hiányzik, a törvény magis est iniquitas, quam lex. Ugyanezt kell mondanunk, ha a közjót nem az igazságosság, a természetadta jog gyanánt kezeljük, hanem ferde, igazságtalan és a természetből helytelenített célt jelölünk meg közjónak.

Szent Tamás két gyakorlati mozzanatot jelöl meg. Az egyiket az ellenállhatatlan boldogulási vágyban látja. Erkölcstanának első részében nagy szabadsággal határozza meg ennek a tárgyát. Mi az, ami az embert végleg tökéletesítheti, úgyhogy ne maradhasson már lelkében ür és további vágyódási lehetőség. Ez a boldogulási vágy az emberi élet legfőbb mozgató ereje. Kielégítésére irányul egész dinamiája. Benne kell látni azt a közjót, ami minden cselekedet indító oka, mértékelője, tudattalan, tudatalatti vagy tudatos irányítója: a dinamia kiinduló pontja és végső célja. Azért ez az emberi élet legfőbb törvényhozója, a törvények törvénye és eredeztetője. Hogy az emberi élet harmónikusan folyhasson le és hogy cselekedeteinek egyáltalában értelme lehessen, minden részleges szabályozó tényezőnek arra kell irányulnia, hogy ezt a boldogságvágyat kielégítse. Ez azonban nem helyes, legalábbis könnyen félreérthető. A törvény nem ad, hanem irányít, utat mutat. Szerepét tehát másként kell fogalmaznunk. A törvénynek az a mértéke és értékelő elve, hogy pozitíve utat mutat a boldogságvágy kielégíthetése felé, negatíve pedig senki elől nem zárja el az utat, hogy érvényesülhessen és egész emberi tökéletesülését meg-

¹ II—II. 57. 8.

² I—II. 90. 2.

valósíthassa. A törvénynek tehát a boldogulási vágy kielégülése felé kell tájékozódnia, ebben a viszonyításban éri el fogalmi értékelésének csúcspontját. Úgy alkossd meg az emberi élet dinamiáját irányító szabályokat, hogy azok a személyi boldogulás és érvényesülés útját mindenki előtt megnyissák és erkölcsi biztonsággal oda vezessenek — ez a törvényhozás legfőbb elve és elerendő eszmei magaslata. De ez a követelmény jelzi az emberi törvényalkotás tragikumát is.

A boldogulási vágy határozott, legyőzhetetlen súlyt képvisel. Viszi az egyént és közösséget egyaránt, de a homályba. Tárgya nincs egyoldalilag meghatározva. Keresd a boldogulást, ez az ösztönszerű törekvés tartalma, de hogy hol és miben található meg, azt nem árulja el. Csak azt lehet belőle kiolvasni, hogy olyannak kell lennie, ami az embernek a végtelenségbe torkoló igényeit kielégíti. Szent Tamás alapos elemzéssel vizsgálja meg azokat a javakat, amelyek tekintetbe jöhetnek. Amit a látható világ földi javakként nyújthat (gazdaság, dicsőség, hatalom stb.), elégtelennek bizonyul a boldogságvágy kielégítésére. A kutatás végén ott állunk a nagy ismeretlen előtt, amely végtelenségénél fogva teljes kielégítést ígér ugyan, de elérhetetlen magasságban trónol minden emberi törekvés lehetősége fölött. Szavát a természet füle csak töredékekben fogja föl, könnyen elmellőzi továbbítását, megmarad a belterület javainak értékelésénél és ezek élvezetében keresi végső célját, emberi rendeltetésének határpontját. Innen származik a törvény világnézeti differenciálódása. Ha kizárólag az anyagi javak megszerzésében és élvezetében keressük az ember végső célját, akkor a törvény is csak olyan irányítást adhat, amely erre a körre van lezárva és minden más törekvést balgának nyilvánít. Semmi sem tiltja, hogy a törvényalkotás megosztozzék a különböző javakon és az emberi élet részleges szükségletei szerint határozza meg a szabályokat, amelyek az emberi boldogulást elősegítik. Belterületi (immanens) javak nélkül az élet dinamiája nem fejlődhet ki. Mivel azonban a boldogulási vágy csak a végtelen, transzcendens jó birtokában elégűlhet ki, a belterületi javakat a törvényhozás nem tekintheti végső határpontoknak és nem zárhatja el a végtelen keresésére és birtoklására irányuló törekvés útját. A természetes ismeret-rend nem tagadja végtelennel való érintkezés lehetőségét, és ha pozitíve nem is állítja ezt, jóindulatilag mindenestre javasolja, a ki nem elégíthető boldogulási vágyban igenli és helyesli annak keresését, a feléje való törtetést. Ha tehát a törvényalkotás célja, hogy az embereket a jóra, az erényre nevelje, igazi mivoltukat kidomborítsa és az élet, a lét minden principiumával egyesítse, akkor igazi törvényhozásról csak akkor beszélhetünk, ha a megalkotott szabályok ennek a követelménynek teljesen megfelelnek és a transzcendens világhoz vezető utat nem zárják el, sőt a feléje való törekvést egyenesen ápolják. Ha tehát Szent Tamás a boldogulási vágy útmutatásában keresi a törvény alapját és értékelő tényezőjét, akkor erre a mindent felölelő vágyra és ennek az igazi tárgyára gondol: úgy alkossd meg a törvényt, hogy az embernek, mint ilyennek, a végtelenben megnyugvó lénynek az igényeit, ehhez való jogát biztosítsa. Ez az a legfőbb szabály, amelyről állítja: oportet quod lex maxime respiciat ordinem, qui est is beatitudine.¹ Enélkül — ismételhettük vele — voluntas Principis (akár egyes ember, akár a közösség legyen a törvényhozó) magis esset iniquitas, quam lex.

A közjónak, mint a törvény eredetetőjének másik tényezőjét az ember társadalmi beállítottságában keresi. Ennek a szükségességét Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál c. művünkben² fejtettük ki. A törvény taglalásánál röviden így szól: „Minden rész az egészre irányul, mint a tökéletlen a tökéletesre. (Benne valósul meg, mint sajátos létérték.) Az egyén pedig része a teljes közösségnek. Szükséges tehát, hogy a törvény tekintettel legyen a közös boldogulásra. Ezért Arisztotelesz is, mikor a törvényt meghatározza, meg-

¹ I—II. 90. 2.

² 272. sk. old.

említi a boldogulás követelményét és az emberi közösséget: az igazságos törvény alkotja és tartja meg a boldogulást és ennek részleges követelményeit a társadalmi egyesülés révén." A lét minden formájában — folytatja — kell lenni valami elsőnek és legnagyobbnak, ami abban a rendben mindennek az igazgatója és rendezője, úgyhogy ezek léttartalma a hozzá való viszonyításban teljesül be egészen. Ezért szükséges tehát, hogy a törvény a társadalom közös javára irányuljon, úgyhogy minden részleges előírás csak akkor bírhat törvényerővel, ha a közjóhoz viszonylik, a hozzá való alkalmazkodásban domborodik ki, ennek képmása.

Gyönyörű elgondolás ez, amely törvény világnézeti értékelését és differenciálódását magában foglalja. A közjóról különféleképpen lehet gondolkozni. A természet útmutatása szerint a társadalom egyes tagjainak minden igényét felölölő határozottságnak kell ennek lennie. A közösség célja, hogy ennek kereteiben mindenki megtalálhassa a neki megfelelő boldogulást. Ez a természettől kiszabott joga a közösségben egyesülő egyéneknek. Az igazságos törvényhozás ebben gyökerezik és ennek megvalósítására törekszik. Ahol tehát nem ez az alulról fölfelé törekvő kontstrukció a közjó megalapozója, tehát nem a közösség összes tagjainak a javából indul ki és ebben fejeződik be, amint ezt a mindenható állam elgondolása előírja, ott törvényhozásról csak a szóazonosság értelmében beszélhetünk. Hiányzik a lélek, a természettől javasolt közjó és jogszme.¹

Mindezek a differenciálódásra alkalmas nehézségek két nagyfontosságú mozzanatra figyelmeztetnek bennünket. Hogy törvényhozásról egyáltalában beszélhessünk, el kell hagynunk az egyéni értelem kereteit, hogy pedig ez igazságos lehessen, még a kollektív értelmi rendezés esélyei fölé is kell emelkednünk és bele kell kapcsolódnunk a transzcendens tényező irányításába, amelyből a tapasztalati törvényalkotásnak táplálkoznia kell.

Az elsőt röviden elintézhethjük. Utrum ratio cuiuslibet sit factiva legis, kérdezi Szent Tamás.² A feleletet a mondottak után könnyen megtalálhatjuk. Ha a törvény azáltal válik ilyenné, hogy a közjóra irányít, világos, hogy nem az egyéni értelemből kell eredeztetnünk, hanem abból, amely a közjót mint célt kitűzi vagy szemmel tartja. Az egyén és társadalom közjavát pedig alapgonddalában a természet útmutatása határozza meg a boldogulási vágyban, konkrét formájában pedig a társadalom vezetősége. Ezért a részleges szabályokról is csak ez intézkedhetik. Az egyént kötelezik ezek a szabályok. A maga módja szerint hozzászólhat ezek létrejöttéhez, igényeit azonban a közösség követelményei szerint kell mérsékelni. Törvényhozó lehet a megbízott egy ember, de lehet a közösség is. A törvény hatályához tehát hozzátartozik ez az egyéni értelem fölé emelkedő döntés, amelynek kihirdetése után kötelező erejéről már nem lehet vitatkozni.³ Fejtegetéseit Szent Tamás a törvény meghatározásával zárja. Törvény az értelem rendelkezése a közjó biztosítására, aménnyiben attól származik, aki a közösség gondját viseli és döntését az érdekelteknek tudomására hozza. Amint az elméleti értelem ismeretei ítélet formájában kimondott tételekben nyilvánulnak meg és szemléltetik az igazságot, úgy a gyakorlati értelem is döntéseket hoz létre, hogy az embereket a jóra irányítsa, parancs vagy tilalom alakjában szóljon hozzájuk, a közjó szempontjából közömbös cselekedeteket megengedje, végül pedig a büntetés fenyegetésével engedelmességre kényszerítse őket.⁴

A törvény létrehozatalánál és érvényben maradásánál nagy szerepet játszik a tekintély, amely itt egész különösen a hatalom fogalmában jelenik meg.⁵

¹ Minderről bővebben a szerző. A természetjog rendező szerepe c. értékezésében [és az Örök eszmék 214¹ old.

² I—II. 90. 3.

³ I—II. 90. 4.

⁴ I—II. 92. 1—2.

⁵ Ennek mibenlétéről I. Hittvédelmi tanulmányok 67 sk. old., ahol főképen a hatalom fogalmát találjuk meg.

Ennek megőrzésére a közösség vezetőinek különösen nagy gondot kell fordítania. Ha ez megrendül, a törvény hatálytalanná válik és végül a közösség elpusztul. A törvény lelke és éltető eleme a közjó. A tekintély addig marad meg, amíg a közjó szeretete lelkesíti és minden intézkedése az alattvalók javát igyekszik előmozdítani. Csak ez a iustitia legalisnak nevezett szeretet lelkesíti a közösség tagjait is erényes engedelmességre és ébreszti föl lelkükben az alattvalói iustitia legalist. Így jön létre a társadalmi összhang, a polgári nagyrabecsülés (observantia). De akármilyen tökéletes legyen is a törvény, tapasztalati formáiban (isteni, emberi, egyházi, világi stb.) mindig nagy terhet jelent. Teher a törvényhozónak, akinek a felelősséget kell viselnie. Megfelel-e a közjó kívánalmainak, eltüntet-e minden hiányt, megjelöli-e a jóra vezető helyes utat? — mindezek gyötrő kérdések, amelyek megoldása nagy terhet jelent a törvényhozóra. Azért ennek legnagyobb erénye a lelkiismeretesség, a prudentia politica döntése. Ezért a törvény elméletének megállapításánál nagyfontosságú azoknak a változatlan, örökérvényű elveknek a felkeresése, amelyekkel az igazságosságra törekvő törvényhozónak kapcsolatban kell maradnia. Ezeket az elveket mondjuk örök törvénynek, lex aeternának. Minden tapasztalati törvény egyetemes foglalata ez, úgy viszonylik hozzájuk, mint az általános a részlegeshez. A vele való kapcsolódás nélkül igazságos törvényről szó sem lehet. De nagy teher a törvény az alattvalónak is. Szabadságát korlátozza, egyirányú, sokszor igen kényelmetlen előírásokat ad, a büntetés kiszabásával pedig inkább félelmet, mint szeretetet vált ki a lélekben. Itt megint más probléma vetődik föl. Csak kényszerzubbonynak kell-e tekinteni a törvényt, vagy pedig valami magasabb, transzcendens gondoskodás visszfényének — kérdezzük aggódva. Kényelmetlen kötelék marad, ha tisztán a belterületi tényezők szempontjából nézzük. A hatalom kényszerítő eszköze minden előírás, ha a homályt nem tünteti el valami földöntúli, transzcendens, a részleges szempontokat megvilágító fénysugár, amely az örök törvényből árad ki és kiemeli a lelket a nyomasztó sötétségből. A tapasztalati törvény terhéért csak az örök törvény könnyítheti. Az evangélium megígérte ezt. Az én igám édes, és az én terhem könnyű, mondotta az Udvözítő.¹ A szeretetből ered az a könnyűség és tehermentesítés. Találhatunk-e a többi törvényre vonatkozólag is ilyen megkönnyítést, vagy vigasztalanul és reményvesztetten kell-e hordoznunk a terhet. Erre a kérdésre ad feleletet az örök törvény. Így jutottunk el a fönnebb említett második pont tárgyalásához, amelyből kitűnik, hogy a törvénnyel járó teher a mindent mozgató örök szeretet gondoskodása a mi javunkra.

Nagy magaslatra visz fel bennünket Szent Tamás, mikor az örök törvényt megalapozza.² Istennek nincs törvénye, hacsak léteével adott szükségszerűséget nem akarjuk annak nevezni. De törvényhozó mindennel szemben, amit mindenhatósága teremtett, fönntart és kormányoz. A világhatalmának lényege, hogy a teremtés összessége (universum) és annak minden egyes része vagy tagja elérje azt a célt, amelyet Alkotója eléje tűzött.³ A teremtés pedig nemcsak azért van, hogy legyen, hanem hogy működjék, mozogjon is és ezzel teljesítse be úgy a saját tökéletességét, mint pedig megvalósítsa a Teremtőtől szándékolt célt. Amint a világegyetem léte Istentől függ, úgy dinamiájában is teljesen alá van rendelve mindent mozgató hatalmának. Itt tűnik ki Isten törvényhozó működése. Azt a tervezetet, amely szerint a teremtmények minden megmozdulása és működése célirányosan rendeződik, mondjuk törvénynek. Mivel pedig ezt Isten örök, változatlan döntése határozza meg, ez a törvény örök. Ezért elhatározható meg az örök törvény, mint Isten bölcseségének a rendelkezése, amennyiben az összes cselekedetek és megmozdulások irányítója.⁴

Szent Tamás megalapozása igen egyszerű. Mint a mesterek (művészek) először elkészítik műveik tervezetét, amelynek mintájára alkotják meg azo-

¹ Máté 11. 30.

² I—II. 94. 1.

³ I. 103.

⁴ I—II. 93. 1.

kat, így a kormányzónak is először tervet kell kidolgoznia, amely szerint a kormányzottak működésének igazodnia kell. Ezt a tervezetet mondjuk előírásnak vagy törvénynek. Isten is művészhez hasonlítható, aki a teremtés tervezetét megalkotja. Ez a minta, amelyet a valóság lemásol. De a világ kormányzója is. Isten erejében mozog és él minden. Ennek a mindent mozgató, irányító és célra vezető működésnek a tervezetét méltán mondjuk törvénynek annak a hasonlatára, amit az emberi életben találunk a társadalom életét szabályozó előírások formájában.

Az örök törvény tehát szükséges, mivel a teremtmény egész létében Istentől függ és így kormányozása alól ki nem vonható. Az örök törvény előírásához és útmutatásához kell alkalmazkodnia és ha meg akar attól szabadulni bizonyos irányban, más tekintetben visszaesik, úgyhogy Isten céljait meg kell valósítania.¹ Az ember pedig tagja a világegyetemnek. Ezért alá van vetve az örök törvénynek és ha szabadakarata szerint kivonja magát annak intézkedéseiből, bolyonghat, vagy a maga alkotta célbeállításban keresheti jólétét, az örök törvény büntetését el nem kerülheti. Az erkölcsi és társadalmi élet ilyen visszasságai romboló hatásukat nemsokára megmutatják. Egységet és rendet csak az egyirányúan lekötő általános elv hozhat létre. Ha tehát az erkölcsi életnek és a társadalmi együttélésnek nincs ilyen egységesítő elve, akkor csak az egyén békétlensége és a társadalmi szervek örökös összeütközése és háborúja lehet az eredmény.

Az örök törvény egy az egyetemesség értelmében. Az általános olyan értéket jelez, amely hatóerejében az összes részleges adottságokat tartalmazza, indokolja és valós megjelenésüknek is oka. Így az örök törvény is minden megmozdulás és cselekedet általános foglalata. A szükségszerű és szabadakarati működésnek egyaránt irányítója és értékelője. Ehhez kell tehát az emberi élet minden megnyilvánulásának idomulnia, hogy Isten célkitűzése szerint folyjon le. Ha az ember célja a boldogulás, akkor kétségtelen, hogy ezt csak az örök törvény irányítása szerint érheti el. Ha továbbá a tapasztalati törvényeknek az a feladata, hogy az embert a boldogulás felé irányítsák, ennek elérését lehetővé tegyék, akkor világos, hogy ezeknek az örök törvénnyel kapcsolatban kell lenniök. Mindez azt mutatja, hogy az igazságos törvények terhet a mindent mozgató szeretet rója ránk, de könnyűvé is teszi azzal, hogy igazi végső célunk és boldogulásunk felé akar bennünket irányítani.

Amikor Szent Tamás kérdezi, vajjon az örök törvény mindenki előtt ismeretes-e, akkor tulajdonképpen két problémát vet fel.² Hasonló eset ez, mint Isten létének bizonyítása. A kiindulási pont majdnem azonos. Isten bizonyításánál az esedékes jelenségekből indul ki, itt pedig a boldogságvágyat biztosítani akaró tapasztalati törvényekből. Ezek nem indokolják meg magukat, szükségesek tehát, hogy legyen végső indokoló tényezőjük, amit örök törvénynek mondunk. Istennek, mint a világtól különböző lénynek a léte teljes biztossággal igazolható, lényegét azonban csak töredékesen, a földi dolgok tükrében ismerjük meg. Így van ez az örök törvénnyel is. Hogy van, biztosan tudjuk. Ebből a szempontból tehát az örök törvényt mindenki megismerheti, létezését nem tagadhatja, ha az igazság és a létadottságok viszonyítása szempontjából gondolkozik erről. Az örök törvényt azonban nem ismerhetjük meg önmagában, mivel azonos Istennel. Így csak töredékekben csillan föl előttünk ama dolgok dinamiájának megfigyeléséből, amelyeket a Világkormányzó irányít. Itt kezdődik az örök törvény érintkezése a természetjoggal és a benne való lemintázódás révén történő és lehetséges megismerése.

Szent Tamás azt állítja, hogy az örök törvényt mindenki megismerheti általános elveiben és irányításában. Az emberi értelem az igazság megismerésére van beállítva. Az igazság pedig az isteni fényesség besugárzása révén valósul meg elménkben. Az igazságot mindenki megismerheti, legalábbis általános

¹ I. 19. 6.

² I—II. 93. 2.

elvekben, amelyek természetszerűleg alakulnak ki minden értelemben. Ilyenek az észelvek, a gyakorlati téren pedig az erények magvai, az erkölcsi élet legfőbb elvei. Ezekben a töredékekben ismerjük meg az örök törvényt, ezekhez kell idomitanunk minden konkrét cselekedetet és ennek irányítóját, a törvényt. Hatathós segítség ez, de éppen töredékes mivoltánál fogva a gyöngé emberi elme, főképp pedig a rosszra hajlandó akarat, könnyen megfoszthatja hatékonyságától, helytelen utakon keresve az emberi boldogulást. Innen az emberi törvények sok igazságtalansága és a folytonos küzdelem a démoni és isteni beállítottság között. Az ember egész lelkisége az örök változatlan jóra van beállítva. Nem nyugszik meg az alacsonyabbrendű javakban és tisztán földi érdekekben. Minden ilyen kísérletet visszautasít, képviselőitől pedig szabadulni akar. Hogy ez a küzdelem megszűnjék, a törvényhozóknak alkalmazkodniuk kell az örök törvényhez és ennek érvényesülésére kell legtöbb gondot fordítaniok. Az isten-tagadás a démonizmus kiindulópontja és irányítója. Ott tehát, ahol ez a tarthatatlan tévedés uralkodik, igazságos törvényről szó sem lehet. Hiányzik a lélek, a közjó Alkotójához való viszonyítás. Akármilyen tetszetős külsejű épületet állítsanak is föl, összeomlik, mivel nincs alapja, a bele kényszerített emberek pedig nem lakói, hanem foglyai, a szeretet, a boldogulási vágy nem tartja őket össze, hanem a robbantó erők hatása alatt ellenségekként állnak szemben egymással és a hatalom képviselőivel.

A kereszténység szemében a törvény világnézeti kérdés. Amíg Istent Urunknak és Teremtőnknek valljuk, kénytelenek vagyunk magunkat alávetni rendelkezéseinek. Parancsait várjuk, nem mi akarunk neki parancsolni. Ezért akarjuk, hogy a tapasztalati törvény minden előírásában fölcillanjon az örök isteni eszme. Istentől adott jogunk, hogy ezt minden esetben megkívánjuk. Szent Tamás tudományos pontossággal határozza meg, miért kell minden előírást az örök törvényből levezetni, ennek szellemétől átítatni. Minden rendezett megmozdulásnak és cselekvésnek általános követelménye — mondja¹ —, hogy az alárendelt tényezők megmozdulása az első mozgató erőből származik. Így látjuk ezt a kormányzásnál is. Az alsóbbrendű szervek nem működhetnek hatékonyan a felsőbbrendű tekintély parancsa nélkül. Mivel pedig az örök törvény a legfelső Kormányzó, Isten, rendelkezése, az alsóbbrendű törvényhozó intézkedése csak belőle merítheti a kötelező erőt. Ezért kell a tapasztalati törvénynek az örök eszmékben gyökereznie. Különben, amint már hallottuk tőle, esset magis iniquitas, quam lex.

Az örök törvény lemintázódásáról és kiterjedéséről a természetjog keretében lehet szakszerűen tárgyalni. Itt röviden csak Szent Tamás hatodik cikkelyét szeretnők megemlíteni, amelyben megfelel arra a kérdésre, vajjon az emberi élet minden esélye alá van-e vetve az örök törvénynek? Az élet eltévelyedéseinek és eltévelyedettjeinek a megítéléséhez találunk itt értékes megjegyzéseket.

Az örök törvény kétféleképpen mintázódik le: ismeret, és belső hatóerő szerint. Az ismerettel kormányozzuk magunkat és meghatározzuk, mi a jó és mi a rossz. Ebből a szempontból az igazak az örök törvényből élnek, ez vezetők, a gonoszok pedig, akik elhanyagolják az örök törvényt, tőlük telhetőleg kivonják magukat hatóköréből. Az igazságtól és az általános értelemben vett jótól nem szabadulhatnak meg ugyan teljesen, de törekvésük mindig ferde irányba tereli őket, úgy hogy a valódi igazságtól és jótól távol vannak és Isten ellenségei gyanánt viselkednek. De mivel minden hamisságban és rosszban felcsillanik az igaz és jó eszméje, azért, bár tökéletlenül, alá vannak vetve az örök törvénynek, mint annak tudatos tagadásának képviselői és nemlétét hirdető tévelygő lelkek. Éppen mivel tagadják, állítják létét.

Az örök törvény lemintázásának másik formája a benső hajlandóságokban történik. A természet ösztönei ezek, amelyekben Isten örök elgondolásai

¹ I—II. 93. 3.

jelentkeznek. Az igazakban a természet irányítása szerint működnek, megszerzett, vagy Istentől beléjük öntött készségek révén tökéletesednek és a cél, a boldogulás felé vezetnek. Ezért az örök törvény teljesen érvényesül bennük létük és dinamiájuk végső elvével való áldásthozó egyesülés formájában. A gonoszokban ezzel szemben a természetnek Isten felé törtető hajlandósága elfajul, rossz szokásaik vagy Isten adományainak elvesztése révén ellenkező irányt vesz. Innen a belső kínlódás, kifelé pedig az örök rendetlenség és háborúság. A természet foszlányokban megmarad ugyan és ennyiben a gonoszban is érvényesül az örök törvény. De tökéletlenül, mivel nem az Isten, hanem a démonizmus szolgálivá teszi őket. Az aposztáziába tévedt emberiség lelkiségét és kínlódását alapelveiben alig lehet jobban megmagyarázni. Ettől a szörnyű betegségtől csak akkor lehet megszabadulni, ha az ismeret és a benső mozgató tényezőket egyaránt áthatja az örök törvény éltető ereje, ha nem a démonizmus, hanem az Isten eszméje élteti az egyesek és közösségek lelkiségét. Ezért kell úgy az egyénnek, mint a társadalomnak az örök törvényhez simulnia, ennek fölemelő erejéből élnie. Ha ezt nélkülözik, beteljesedik a Szentírás szava: non est pax impiis, a gonoszokban és a gonoszok között nincs békesség.

HUSZONÖT

Fordul az év fölöttem,
akár a nap —
a szemhatárra szökken,
fölível, szárnyarakap,
eléri delelőjét,
szikráz a remegő ég,
ó, zenitig szökő, kék,
egyetlen pillanat!

Mert a való fonákja
csupán az éginek:
itt álomlombú fákra
hullnak a fényívek —
veszendő harc, vasderekú dicsőség
fönn remegteti hősét:
a lángderüs ég
páncéltükrén múlt és jövő zizeg.

Tartsd karmodban, ne engedj:
lenn már minden sötét.
Az elhagyott hegyeknek
kék üstökét
a múlt felhőzi —elmúlásnyi bánat —,
de fönn, az ég tavának
fellegfodrában árad
s színére fordul mind a lenti kép.

Zuhanj velem magasba!
A forró csillagok
pályáin sorsom-adta
törvényben olvasok:
nemcsak az Egyet téríti kimért
útja — s a szálló nemcsak az útért
szökött az égre, de szelve a tért
többé lett, mint a sok!

Tovább! Az égi pályák,
a bolygók útjain:
sugárzásukba zárják
suhogó szárnyaim,
s vijjogva száll az űrben fönn a törvény:
sorsom nemcsak a csillagokra írt fény,
de merre szétragyog,
a csillag sorsa az Egy: én vagyok.

Vidor Miklós

IDŐVERS

1.

Kő hullott, elcsobbant a vizen —
de zuhanása hova lett?
Fönn madárszárny villan merészen —
mérd meg röpte ívét a fák között!

Magasba nézek, eltünődöm —
talán a fénytelen idő nyom,
az hajtja mélyre vállamat,
amíg a végtelen
hullámai alatt
a kő csobbantát kémlelem,
s az utakat:

jeltelen pályák égi rendjét,
melyekből összeáll,
s hű végtelenné
sűrűsödik a táj,
ónsínű lomb s haragos rügy fölött...

a száguldó század szél-ujjai
— kővé meredni? Rommá hullani? —
formázzák arcomat.

2.

Igy képzelem:
köröttem a kimondatlan szavak
penészesen,
nyirkosan világítanak —
megannyi rothatag
foszforeszkáló rönk az alkonyi
ágak-hálóza tér
pókfonálszövetében.

Vértelen ujjaimhoz ér
egy szárnyasuhintás.
Fönn fehéren
az Ismeretlen Égitest
zuhanva közelít —
elérem.

Szemem az iszonyat lehúnyja —
már arcomba kavár szele

— és évezredek óta várok.

Vidor Miklós

EMBER NÉLKÜL

Egy-két név villan még, az arcok,
— de ember nélkül. Nincs aki
hozzájuk tartoznék. A csendet
nem tudják fölkiáltani.

Mert ez a csönd maradt belőlük:
egy agyrém, egy hang, mozdulat
foszlányából előbukó kép,
jel, mely semerre sem mutat.

És süllyedünk, akár a roncsok:
lássan már velük-egy leszek.
Az volt a sorsom — s elkerülnöm,
kijátszanom úgysem lehet.

Rideggé váltam, mint a sziklák,
érzéketlenné, mint a rög;
csontjaimon lépdél, ki ott jár
elhagyott szorosunk fölött.

Mert most már ők a hegy: Csahóczy,
Cseresnyés, Vattamány, s a sok,
kinek nevét is elfeledtem,
belőlük nőnek a csúcsok:

golyószakított tagjaikból,
halálfejükben... s szállanak
álmaim légűrében egyre
a havasok... s mind távolabb.

Érzem napzáporozta erdők
kék füstjén túl a Hargitát,
s túllépek magam — más hűség köt,
a hegyeké, hol a világ

kristállyá tisztul és a bércek
komor magánya egy velem.
Ha élek még, helyettük élek
s emlékezem.

Vidor Miklós

A MISZTIKUS ÉLMÉNY

1.

A szociológia mind világosabban tárja föl a társadalom életében érvényesülő törvényszerűségeket. A materializmus ezeket, alapelveiből következően, azonosaknak vallja az anyagi világban működőkkel. A dualisztikus alapú realizmusnak¹ sincs döntő elvi oka bizalmatlanságra a természettudományos szemlélettel szemben. Társadalmi és szellemi jelenségek leírásában és értelmezésében mindig is bőven merítette hasonlatait és analógiáit az anyagi természet köréből. És nemcsak a kifejezés könnyebbége miatt. Anyag és lélek között határozott lényegi különbséget tesz ugyan, de mindkettőnek eredetét egy és ugyanazon teremtő ősokra vezeti vissza; éppen a Teremtőnek azonosságából, illetve egyetlenségéből kifolyóan joggal keresheti és ismerheti föl az istenalkotta anyagi természetben az ugyancsak istenteremtette lelki világ hasonlat-szerű, elfátyolozottabb, csökkentebb minőségű tükrözéseit; s éppen ezért haladhat a lét lépcsőzetes fokozatain át analógikus módon Isten megismerése felé.

Ezt a módszerét a modern természettudományos világkép nemhogy megdöntené, hanem a maga területén és határai között egyenesen támogatja és igazolja is. Így többek között a fizikai okság elvének új megfogalmazásával. A végtelen kicsiny jelenségek, megfigyelésének világánál ugyanis a kauzalitás determinista fölfogása nem bizonyult helytállónak; illetve jelen tudásunk szerint úgy látszik, az addig abszolút érvényességűnek tartott törvények valószínűségi viszonyokká, a nagy számok törvényeivé módosulnak, s állnak ugyan az esetek sokaságára, de nem föltétlenül és kivétel nélkül mindenegyes esetre; tehát az egyes esetre vonatkozóan számolnunk kell azzal a lehetőséggel, amit Heisenberg „bizonytalansági elvnek” nevezett; azaz a „szabályosan” viselkedő sok eset mellett mindig lehetnek és lesznek olyan egyes esetek, amelyek a „véletlen” benyomását keltik s valaminő okból nem engedelmeskednek a többségre érvényesnek mondható törvénynek.

Ez a fölismerés helytállónak mutatkozik a társadalom világában is. A társadalom törvényszerűségei a nagy számok törvényei, statisztikai jellegűek; érvényesek a társadalom egészére, de nem határozzák meg eleve és föltétlenül a társadalomban mozgó egyes személyek viselkedését; a személynek e törvényszerűségekkel szemben, mintegy „bizonytalansági komponensként”, transzcendenciája, vagy a transzcendálásra lehetősége van.

Nem térhetünk ki itt arra az analógikus távlatra, melyet a modern természettudományos világkép² nyújt e téren az emberi személy ama lelki-kegyelmi transzcendenciájának, mely a társadalom által megvalósítandó közjával szemben is érvényes, mint kegyelmi tényező;³ csupán annyit szögezzünk le, hogy a társadalomra, mint együttélő személyek sokaságára a társadalomban működő törvényszerűségek érvényesek ugyan, de az egyes személyt illetően hasonlóan fönnáll a „bizonytalanság” lehetősége, mint ahogyan azt a természet-tudomány az atomok világában észleli.

A misztikus élmény, ha társadalmi viszonylataiban vizsgáljuk, a szociális

¹ A realizmus fogalmát tomista értelmezésében használjuk. Egyes tomisták, például Gilson, „mód-szeres”, mások „mérsekel” realizmusnak nevezik a Szent Tamását. Maritain kritikai realizmusnak vallja a tomizmust, világosan elhatárolva az arisztoteleszi-szenttamási álláspontot egyes amerikai és német bölcselek törekvéseitől. V. ö. Maritain: *Les degrés du savoir*, 4. kiad. 1946, 137—263.

² Amikor modern természettudományos világképről beszélünk, annak természettudományi eredményeit tartjuk szem előtt és semmiképpen sem kívánjuk követni azokat a képviselőit, akik — legélesebben talán Jeans — metafizikai következtetéseket vonva beletévednek a filozófiai idealizmusba. Az idealizmus realista kritikájára egyébként v. ö. Régis Jolivet: *Les sources de l'idéalisme*, 1936.

³ Szent Tamás szerint „bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiat utrumque in eodem genere; sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi”.

jelenségeknek ebben a „bizonytalansági” szférájában helyezkedik el. De mint-hogy a fizika „véletlen” eseteinek is minden bizonnyal van valami okuk,¹ s ez az ok bizonyára esetlegességében sem független végső fokon az egész természet erőviszonyaitól: úgy a misztikus élmény esetében is, bármennyire „véletlen”, bármennyire transzcendáló jellegű az általános törvényszerűséggel szemben, mégsem teljesen független annak az egész társadalomnak az alkatától és erőviszonyaitól, amelyben a személy él. Úgy véljük, nem abszolúte független még a katolikus értelmű kegyelmi misztikában sem, s éppen tapasztalóinak, hordozóinak személyi természeténél fogva nem az, mert hiszen teljes kegyelmi transzcendenciájuk mellett is benne élnek, testi mivoltuk szerint, a társadalomban, s annak nemcsak szellemi, hanem testi-anyagi-gazdasági valóságában is. Benne élnek akkor is, ha „kivonulnak” belőle. Magányuk sosem abszolút, s a katolikus misztika természetéből következően nem is lehet az, lévén e katolikus misztikának minden egyéb misztikától döntően és lényegileg megkülönböztető ismérve a szeretet.

Egy rövid tanulmány keretében természetesen képtelenség volna a misztikus élmény hatalmas és sokágú problémájának fölölélésére vállalkozni. Lélektani vagy teológiai oldaláról sem kívánjuk megközelíteni a kérdést. Csupán egyes mozzanatait ragadjuk ki s azokkal kapcsolatban próbálunk néhány eszmét fölvetni és néhány olyan szempontot érinteni — többek között misztikus élmény és társadalom viszonyait illetően —, amelyek talán nem bizonyulnak majd hiábavalóknak. S a tanulmány terjedelmi korlátaiból és az esszé természetéből következők, hogy olykor ott is meg kell elégednünk a jelzésszerű utalással, ahol a dolog bizonyára részletesebb kifejtést és alaposabb dokumentációt érdemelne is, igényelne is.

2.

Először is néhány példát hozunk föl a modern laikus, tehát nem teológiai értelemben vett misztikus élmény köréből.

Rousseau vallomásaiban a következőképpen számol be róla, hogyan született meg benne 1749 nyarán első és egész pályájára döntő jelentőségű nagy tanulmányának eszméje:

Bárátját, Diderot-t a Vincennes-i kastélyba internálták; őt meg meglátogatni. „Az 1749. év nyara kiválóan meleg volt. Párizstól Vincennes két mérföldre esik. Nem igen lévén pénzem bérkocsira, délután két órakor gyalog mentem, ha egyedül voltam és gyorsan mentem, hogy minél előbb megérkezsem. Az út fái az ottani szokás szerint megritkítva alig adtak valami árnyékot; és gyakran a melegtől és fáradtságtól eltikkadva a földre heveredtem, nem bírva tovább.” Egy alkalommal ujságot visz magával, abban pillantja meg a Dijon-i akadémia pályatételét: javították-e vagy rontották-e a tudományok és művészetek az erkölcsöt. „Abban a pillanatban, midőn ezt olvastam, más világban láttam magamat és más ember lettem.” Mintegy transzban egy tölgy alatt sebtében megírja a mű egy részletét. „Megérkezve Vincennes-be majdnem magamon kívüli fölindulásban voltam.” Egy Malheshherbes-hez szóló levelében írja ugyanerről az élményről: „A részegséghez hasonló bódultságot éreztem. Heves szívdobogás fogott el... és járás közben nem tudva lélegzetet venni, az út egyik fája alá heveredtem s egy félórát töltöttem itt oly izgatottságban, hogy fölkelve mellényem egész első részét könnyektől átázva találtam, anélkül, hogy sírássomról tudtam volna”.²

Bármennyi legyen is esetleg a költői túlzás ebben a leírásban, lényegében pontosan rögzít egy bizonyos, laikus jellegű misztikus pillanatot, melynek

¹ „A kauzalitás törvényének eljétése nem jelenti egyúttal annak tagadását, hogy ok következtében okozat jöhet létre.” Eddington: a természettudomány új útjai, 74. — Hangsúlyoznunk kell, hogy a determinisztikus fizikai okság elvének megdőlése egyáltalán nem érinti a metafizikai okság elvének érvényét.

² Bogdánfy Ödön fordítása. Rousseau: Vallomásaim, 1908, II. 77—78.

különböző változatait jól ismerik a gondolkodók és művészek: rögzíti azt a pillanatot, melyben egy eszme vagy egy mű titokzatosan megszületik, illetve megvilágosodik bennük. Hirtelen, pillanatnyi, villanásszerű ráeszmélés ez; olyan pszichikai állapot, melyben szilárd formát, testet öltenek már addig is meglevő, talán féltudatosan lappangó, vagy talán részben tudatosult, de kellő összefüggéseiket s jelentőségüket még meg nem talált sejtelmek és ösztönzések.

Kérdés, mi váltja ki ezt a pillanatot. Rousseau idézett esetében félreismerhetetlenek bizonyos fiziológiai mozzanatok. A kábító nyári hőség, a napos országúton gyaloglás egyhangú üteme mintegy elzsongítja érzékeit; a külvilág benyomásai iránt mind kevésbé éber; valaminő monotonía állapota ez, mely kedvez az asszociációk fölszabadulásának, a tudat-ellenőrzés eltompulásának, kikapcsolódásának; ebbe a párás, légies, bizonytalan körvonalú világba hull bele — ezúttal egy ujsághír révén — egy éles fénysugár; a tétova, ingatag ködvilág egyetlen villanással valaminő emberfölöttinek tetsző renddél ugrik össze; az ember ezzel mintegy fölülemelkedik önmagán, valaminő ragyogó értelemnek válik birtokosává; s ez a látomás, a ködnek ez a hirtelen eltűnése egy tündöklően tisztán kibontakozó tájról valóságos elragadtatással tölti el. „Más világban láttam magamat és más ember lettem” — írja jellemzően Rousseau.

Ne feledjük el ezt az érzékszongító, asszociációkat fölszabadító monotóniát: további vizsgálódásaink során is találkozni fogunk vele s szerepe egyre nyilvánvalóbban fog kibontakozni előttünk. Addig is, idézzük még Rousseau két másik reá vonatkozó megjegyzését a „Vallomások”-ból. Amikor Soleure-ből Párizsba gyalogol, e két hetet „élete boldogsága közé számítják” s ezt írja: „Édes ábrándjaim társul szegődtek mellém és soha képzeletem heve nem szűit még nagyszerűbb ábrándokat. Ha üres helyet kínáltak föl valamely kocsin, vagy ha valaki csatlakozott az úton hozzám, savanyú képet vágtam, mert összedűlni láttam szerencsémét, melynek épületét menet közben építettem föl”. A másik megjegyzés még határozottabb. „Sohasem gondolkoztam annyit, sohasem éltem annyit, sohasem voltam annyira a magamé, mint azokban az utazásokban, melyeket gyalog és egyedül tettem. A járásban van valami, ami lelkesíti és élénkíti gondolataimat; alig tudok gondolkozni, ha egyhelyben vagyok; szükséges, hogy testem is mozgásban legyen, hogy a lelkem is mozogjon.”¹

Hasonló élmény példája Lamartine egy ilyen látomása. 1821 január 20-án Nápolyból, ahol a követségen dolgozott, útraker Róma felé, hosszabb szabadságra, haza Franciaországba. Ez a szabadság egy nyűgös esztendejének vet véget, megszabadítja kelleetlenül végzett hivatali munkájától, melyben költői hivatásának legfőbb akadályát látta. „Költeményt nem írok, nem tudok írni többé — írta egy barátjának 1820 decemberében —; érzem az ihlet teljét, de sürgönyöket kell fogalmaznom és tüzem kihamvad”. Most egy gazdagabb élet távlata nyílik meg előtte; boldog és fölszabadult. Képzeljük el őt azon a szikrázó reggelen, amint a kocsibakján ül; egyenletes ütemben gördül vele az országúton a hinto; hallja a kerekek egyhangú robaját, látja a lassan vonuló tájat és feje fölött a tündöklően és kápráztatóan kék eget; füle és szeme számára egyaránt az aperciáló érzékek elzsongítására s a benső világ addig elnyomott asszociációinak fölszabadítására alkalmas monotónia ez. Az út, a kocogás szabályos ütemében, az ég végtelen látványában lassan elmerül a köznapi valóság; képzetek és képek alakulnak a lélekben, tervek és álmok épülnek légi könnyűséggel; s ekkor egyszerre föl villan a fény, egy pillanatra szilárd formát nyernek a mozgékony délibábok, a hullámzó ködvilágban fölgyullad a rend: megszületik a Mű látomása. „Egy költemény: hatalmas, akár a természet; érdekes, akár az emberi szív; magasztos, akár a menny”. Manfredi, fausti, madáchi alkotás, „metafizikus eposz”, története az emberi léleknek és vándorlásainak a létezés sorozatos formáin át a semmiségtől egészen addig, „míg egyesül a világközponttal, Istennel”. Egy levelében azt írja: „Elhagyva

¹ A „Vallomások”, Bogdánfy Ödön fordításában, I. 160 és 164.

Nápolyt, 20-án, szombaton, egy magasból jött sugár megvilágosított: fogantam. Nagy költőnek érzem magam".¹

Egy másik megvilágosodás Mallarmé híres „Tournon-i éjszakája”. 1866 március 2-ának éjszakáján egyszerre teljes fényességében jelenik meg előtte a „meztelen szépség”. Másnap írja barátjának, Aubanel provanszál költőnek: „Ma éjjel meglehetősen boldog voltam: ismét láttam Kötleményemet, a maga meztelen voltában”. François Coppé-nak pedig: „Elkövettem a bűnt, hogy eszményi meztelenségében pillantottam meg az Álmodót”; zene és feledés misztériumába burkolja azt, és „most elérve a tiszta mű szörnyű látomásához, majdnem elvesztettem a legmeghittebb szavak értelmét is”. Ahogyan a profán valóság s a Mű szakrális régiói közti viszonyt megfogalmazza, abban kétségtelenül nagy szerepe van a hegeli filozófia hatásának. A valóság: a Semmi; vele szemben a Szépség a „ragyogó hazugság”, mely eszményi, „abszolút tiszta” valósággá válik a Műben.

Mallarmé élménye sokkal elvontabbnak, sokkal filozófikusabbnak tűnik mind Rousseau, mind Lamartine látomásánál, körülményeinek ismeretében azonban ebben is fölfedezhetjük az első kettőben észlelt monotonia-mozzanat megfelelőjét. Ez a megvilágosodás, az eszményi Műnek ez a megpillantása éjszaka történik. Tudjuk, Mallarmé ezekben az időkben, sok szellemi vívódás közepett, gondokkal zsúfolt nappalai után éjszaka dolgozott; s a hosszú, mintegy végtelenbe nyúló éjszakáknak van valaminő egyhangúság-jellegük; ha ehhez hozzávesszük az erős szellemi koncentrációt s a megerőltető nappali hajszát követő testi kimerültséget, — ami egy Mallarmé-szerű törékeny fiziológiai alkat esetében különösen erős lehetett: — nagyjából az apercepció-s tevékenység eltompulásának s az asszociatív képességek fokozásának hasonló képlete áll előttünk, aminőt az előbbi két írónál figyeltünk meg; a különbség csak annyi, hogy Mallarmé-nál mindez sokkal inkább mozog az intellektualitás síkján. Az élményt kísérő extázisról kissé precíz szemérmességében lényegesen zárkózottabban nyilatkozik, mint a magát már-már exhibicionistikusan kitáró Rousseau, vagy a romantikusan patétikus Lamartine; erős szellemi fegyelve az elragadtatást esztétikai aszkétizmusba és filozófiába burkolja. Az ő elve: „Minden dolog, mely szent és az akar maradni, titokzatosságba burkolódik”. Az igazi művész szerinte „komoly gondolkodó, aki éberén fogalmaz és merész, lassan kicsiszolt képekkel veszi körül magzatait”. Szépség-kultusza áhitatos, szinte vallásos jelleget ölt; aszkétikusan „az álom ismeretlen tájainak magányába vonul” s ott dolgozza ki, mintegy a kultusz külön nyelveként, azt az asszociatív, nemcsak hangzásbeli, hanem gondolati zeneiséget is, mely nem a dolgok valóságán, hanem a dolgok eszméjének szellemi hatásán alapszik, s melynek megértési kulcsát e titkos, transzponált, a Baudelaire-féléhez képest is sokszorosan elvont asszociatív viszonyok és korrespondenciák ismerete szolgáltatja.²

E laikus misztikus élmény negyedik példaként Rimbaud-t említhetjük. Ő már egyenesen a misztikus látomásban föltároló világegység kifejezését vallja a költészet funkciójának. A költészet: létértelmezés; a költő: látnok. Az irodalomnak ezt az új hivatását és a költőnek ezt az új eszményét hirdeti meg 1871-ben a „Lettre du voyant”. Ezt írja benne: „Látnoknak kell lenni, látnokká kell tenni magunkat. A költő valamennyi érzékének hosszú, mérhetetlen és szándékos fölcsigázásával teszi látnokká magát. Szerelem, szenvedés, örület minden formája; megkeres és kimerít magában minden mérget, hogy mind-egyiknek csak a kvintesszenciáját őrizze meg. Kimondhatatlan kinszenvedés ez, melyben minden hitére, minden emberfölötti erejére szüksége van, s mely-

¹ V. ö. Marquis de Luppé : Les travaux et les jours de Lamartine, 1942, 100—102; Louis Bertrand : Lamartine, 1940, 150.

² V. ö. Charles Mauron : Mallarmé l'obscur, 1941, 80—81; Camille Mauclair : Mallarmé chez lui, 1935, 160—161; Henri Mondor : La vie de Mallarmé, 1941, passim, főlem : Új francia költők, 1947, 19—35.

ben ő lesz a legnagyobb beteg, legnagyobb bűnös, a legátkozottabb, és a legnagyobb bölcs, mert elérkezett az ismeretlenhez! mivel kiművelte lelkét s már gazdagabb mindenkinél! s ha végül elcsigázottan elveszti is látomásai értelmét: legalább látta őket". Ennek az új, látnoki költészetnek a nyelve „lélektől lélekhez” szól, szintetikus, a gondolat színét, hangját, illatát együtt és egyszerre fejezi ki; nem képet fog adni róla, hanem maga lesz az egyetemes léleknek az a mozgása, mely hódítóan befúrja magát az Ismeretlenbe.

Ennek a költői programnak a megvalósulásai az „Illuminációk” versei és prózaversei. „Érthetlenségük” valaminő érzéklésentúli magasabb érthetőség, új, látomásszerű asszociatív rend; a költői vízióban már nemcsak egy eszme, egy terv, egy eszmény világosodik meg — mint Rousseau, Lamartine, Mallarmé esetében —, hanem maga a világ, maga a valóság ölt új, látnoki formát az új asszociatív viszonyok régiójában az érzéklések titkos transzpozícióiból és az emlékek mágikus képeiből. Az idő, mely fölé már Mallarmé is föl akart emelkedni, itt végleg elvész; a látomás időtlen „idejében” együtt, egymás mellett, „egyidejűen”, illetve minden időbeliségtől megszabadulva van együtt jelen és múlt, közel és távol. Elég elolvasnunk az „Illuminációk” egy-egy villanását, hogy bepillantást nyerjünk a Rimbaud-i látomásnak ezekbe a szféráiba. E képek pillanatnyi látomásszerűségét jelzi a verseknek, és bennük tükröződve Rimbaud képzeletalkatának szerkezete, benső vonala: a kép fölvilálan, fölszikkázik, egy káprázat irreális gazdagságával, aztán összeomlik; a vers végén a költő szétrombolja, vagy valaminő elemi katasztrófa módjára föllépő mozzanattal szétromboltatja a víziót, mint — tipikus példaként — „A vízőzön után” című prózaversben: megjelenik, kitárul a szintetikus látomás, „mihelyt a vízőzön visszahúzódott”, hogy azután az utolsó két szakaszban mindezt újra elöntse s elmondhatatlan titokká süllyessze az áradat: „Buggyanj, tó; hab, gördülj a hídon át, ontsd az erdőt el vizeddel; éjszín zászlók és dübörgés, villám lángja, mennymorajlás, áradj és görögj; vizek s gyászok, ontsatok és dagaszszatok vízőzönöket; — Mert mióta elapadtak, ő, eltemetkezett drágakövek, ő, titoktalan, tárt virágok! csupa unalom minden. És a Királynő, a Boszorkány, aki cserépkorsajában gyújtogatja paraszát, el nem mondja soha már, amit ő tud és amit mi soha meg nem ismerünk”.

Ez a világ a valóság cseréptörmelékeiből ugyan, de belülről s nem az objektív szemléleti, hanem a szubjektív pszichikai realitás törvényei szerint épült. A „látnoki levél” megjegyzése az érzékek fölcsigázásáról esetleg arra a föltevésre ösztönözhetne, hogy célja a valóság fokozott és gazdagabb, teljesebb érzékelése; a versek azonban, egybehangzóan az életrajz tudósításaival, más útmutatást adnak. A fölcsigázás, a földülés célja éppen a realitáson kívülre, a realitás fölé emelkedés, a látnokivá levés: megszűnni a valóságos világ számára, hogy megragadhassuk titkos, mágikus-misztikus értelmét. Végeredményben, a maga módján aszkézis, — mint ahogyan rövidesen elérkezik Rimbaud a szó valódi értelmében vett aszkézisig is; — általa a költő az extázis föltételeit igyekszik megteremteni: oly állapotot, melyben a valóságból áradó benyomások az elkábított érzékeken át már nem zavarhatják meg az asszociációk délibábszerű szabad játékát, vonzásait és légies íveit, sajátos, súlytalan egymásraépülését és testetlen egymásbafonódását, mindaddig, amíg maga a költő szét nem dúlja őket. S ha az életrajz segítségével megpróbáljuk ki nyomozni a versek ihlethelyzeteit, legtöbbjük mögött, olykor nyilvánvalóan, olykor csak jelzésszerűen, fölfedezhetjük a monotonía-mozzanatot: egy bizonyos érzék-zsongító testi kimerültséget a roppant koplaló gyaloglások következményeként, s velük együtt az idegrendszer káprázatait, asszociáció-orgiáit, melyeket azután a költő tudatosan állít az ismeretlenbe-hatolásnak, tehát költészete hivatásának szolgálatába. Egy verse, az „Emlék” e monotoníanak egy másik változatát mutatja: a lassú csónakon-ringatózását, az egymásra épülő képeknek ugyanolyan, csak lágyabb hangulatú megsemmisítésével, amínőre „A vízőzön után”-nal kapcsolatban utaltunk:

Játéka én a víz mord szemének: nem érem,
 ó, renyhe csónak! ó, kurta kar! el sem ezt, sem
 azt a szirmot: sem a sárgát, mely kellemetlen,
 sem a hű kéket ott a víz hamuszínén fenn.

Ah! szárny suhint s a fűz hímpora hull szítálva!
 a nádirózsa rég rommá rohadt alant már!
 A csónak áll, a lánc a parttalan s a halk ár
 szemének mélyein tapad, — micsoda sárba?¹

Ami e négy, alkatában meglehetősen különböző író élményében egyaránt tapasztalt monotonia-mozzanatot illeti: analóg jelensége megtalálható a vallásos misztika területén is; példát rá a gyakorlati vallásos életnek abból a szférájából hozunk föl, ahol a körülmények sajátos alakulása folytán talán a legjellemzőbben mutatkozik meg: az ortodoxiából.

1865-ben jelentek meg Kazánban „Egy orosz zarándok elbeszélései”. Maga az elbeszélés időben a krimi háború meg a jobbágyság eltörlése, 1856 és 1861 közé esik, s egy harminchárom esztendőös paraszt zarándok szóbeli előadása nyomán minden valószínűség szerint egy Athos-hegyi szerzetes jegyezte le; az ő kéziratát másolta le azután a kazáni Szent Mihály arkangyalról nevezett kolostor apátja, s ez a másolat szolgált az 1865-iki hibás közlésnél jobb és teljesebb 1884-iki kiadás alapjául. Az az irány, melyet a zarándok képvisel, a kereszténység első századaira nyúlik vissza s a keleti egyháznak céljául az elragadtatott Isten-tapasztalást valló misztikus törekvéseiből fakad. Ez az egyiptomi remeteségből kiinduló misztika a lélek figyelmének földi dolgoktól való elvonására s örök igazságok felé irányítására egész technikát dolgozott ki és nyomatékosan ajánlotta többek között kurta röpmák, így a „Kyrie Eleison” folytonos recitálását. Ez a „hésychasmus” idők folyamán, mintegy a tizenegyedik századtól fogva, fokozatosan eltorzult és bizonyos kvietista színezetet öltött; túlzott, majdnem kizárólagos jelentőséget tulajdonított a látomásoknak s az aszkézist, önmegtagadást, gyakorlati vallásosságot mindinkább technikai eljárásokra és szabályokra zsugorította. Oroszországba a tizenötödik század végén Nil Sorszki sztarec plántálta át s a tizennyolcadik század végén Paisius Velickovszki sztarec újította föl az irányt. Ez utóbbitól származik a „lelki imára” vonatkozó patrisztikus szövegek gyűjteményének, a „Philocalia”-nak szlávok számára készült változata, mely azután a Szentírás mellett a zarándokok legfontosabb kézikönyve, vezérfonala lett. Ebbe a hagyományba kapcsolódik, ennek a misztikus-technikus vallásosságnak a típusát képviseli az „Elbeszélések” szerzője, a névtelen tizenkilencedik századi zarándok. Vallásos életének legfőbb irányítója a „Philocalia”; a sztarecek tanítása szerint ebből tökéletesen megtanulható a misztikus extázishoz vezető lelki imádság, ha részeit megfelelő sorrendben olvassuk és visszük át a gyakorlatba. A beavatódás e négyes fokozata: Nicephorus könyvének második fele; Sinaita Gergely könyve a rövid fejezetek kivételével; az új teológus Simon három imádság-formája és tractátusa a hitről; végül Callixtus és Ignác könyve. „Ezekben a szövegekben — mondja álmában a zarándoknak a sztarec — mindenkinek hozzáférhető teljes oktatást kapunk a szív benső imádságáról.” Érdemes idéznünk a zarándok elbeszélését arról, hogyan sajátította el ezen az úton a misztikus imádságot és hogyan emelkedett a boldog szemlélődés állapotába, mert a maga egyszerűségében kitűnő példája a hésychastikus misztika kvietista eltorzulásának, melyben a keresztény misztika tudatos aszkézisét és fölfokozott lelki tevékenységét bizonyos technikai eljárások és tudatos tevékenységről lemondó passzi-

¹ Rimbaud-ról François Ruchon : Jean-Arthur Rimbaud, 1929 ; Rolland de Renéville : Rimbaud le voyant, 1929 ; Etienne-Gauleire : Rimbaud, 1936 ; és Delahaye, Patrice Berichon, Jean-Marie Carré, Rivière könyveit, tanulmányait és kommentárjait. V. ö. tölem : Rimbaud versei, 1944.

vitás helyettesítik. „Mindenekelőtt a szív helyét igyekeztem megtalálni az új teológus Simon oktatása szerint. Szemem lehúnyva szívem felé irányítottam tekintetemet és figyelmesen hallgatva dobogását megpróbáltam mellem balfelé- ben olyannak képzelni el, amilyen. Ezt gyakoroltam naponta többször félórán át; eleinte csak ködöt láttam, aztán megjelent előttem szívem s éreztem mély- séges mozgását; majd sikerült bevezetnem s ismét kibocsátanom belőle Jézus imádságát a lélegzés ritmusára, Sinaita szent Gergely tanítását követve, s Calixtusét meg Ignácét; ezért, szívemben a szellemet szemlélve, teleszívtam mellemet levegővel e szavakkal: Uram, Jézus Krisztus, s utána kifújtam a levegőt e szavakkal: könyörülj rajtam. Ezt eleinte egy-két óráig gyakoroltam, később pedig sűrűbben, s végül egész napon át... Három hét multával fájdalmat éreztem szívemben, utána meg kellemes langyosságot, vigasztalást és békességet. Ez erőt adott imádságom további gyakorlására; arra fordítottam minden gondolatomat s nagy örömet kezdtem érezni. Ettől fogva szívemben és lelkemben különböző új élményeket észleltem. Néha mintha fölforrott volna szívem s oly nagy könnyűség, szabadság és öröm fogott el, hogy szinte úgy éreztem, átalakultam és elragadtatásba estem... Ot hónap multán, melyet e magános foglalatosságban töltöttem, annyira hozzászoktam a benső imádság- hoz, hogy állandóan gyakoroltam s végül éreztem, hogy magától megy végbe bennem az én bármiféle tevékenységem nélkül.”¹

E jellemző részlet átolvasása után nyilvánvaló előttünk, mily nagy sze- repe van e kései, hésychasztikus zarándok-misztikában a monotónia mozza- natának: oly jelentőséget nyert, hogy elfoglalta annak az aszkétikus készülé- nek a helyét, amelyet a keresztény misztikus írók oly egyértelmű nyomatékos- sággal hangsúlyoznak. A kurta röpima gépies ismételése — a rajta való elmél- kedés helyett — párosulva bizonyos fiziológiai gyakorlatokkal, olyan gépies- séget teremt, mely elkábítja az appercepciót s mintegy lelki félálomba ejti az embert. Félheismerhetetlenül különbözik ez az út attól, melyen a keresztény aszkézis és misztika törekszik Isten felé. Ez utóbbiban az áhitat és érzelem mellett sosem enyészik el az értelem fontossága; nem automatizmust, hanem állandó lelki-szellemi éberséget és aktivitást követel; „csiszold lelkismereted fullánkját, mielőtt szemed a teremtetett képmásokban fölc sillámló bölcsesség suga- raira emeled, mert különben a sugarak nézésétől a sötétség még mélyebb ver- mébe zuhansz” — írja Szent Bonaventúra az „Itinerarium mentis in Deum”- ban.² E „csiszolás” helyettesíti a zarándok-misztikában az automatikus imád- ság lelki-testi gépiessége, mechanizmusának monotóniája. Ne feledjük azonban el, hogy e monotónia ezúttal megfelel a zarándok életformáinak is. Ezek a zarándokok szélteben-hosszában bejárták a végtelen orosz tájakat, s már magá- ban ebben a vándorlásban is van bizonyos olyan monotónia, aminőt Rous- seau vallomásai és Rimbaud versei tártak föl előttünk. Bizonyosan nem vélet- len, hanem mélységesen reális értelmű az az ősi és általános szimbolum, amely a misztikus utat valóban útnak, vándorlásnak, zarándoklásnak ábrázolja. Egy másik szimbolum, az éjszakáé, „melyen keresztül kell vándorolnunk, ha el aka- runk jutni az Istennel való egyesüléshez”,³ hasonlóan ősi és hasonlóan mély- értelmű. Az éjszaka a sötétség, melyben a lélek a fény felé halad; a legfőbb fény az „ősforrás”, a „világosság atyja”, Isten; az Isten-ismeret „lelkünk szemé- nek megvilágosodása” ebben az éjszakában. De ilyen „megvilágosodás” egyál- talán minden megismerés, Szent Bonaventúra ismeretelmélete szerint; a fény a dolgok „szubsztanciális formája” s ez idézi föl az ismeretképet, mely aztán a lélek cselekvő állásfoglalását kiváltja.⁴ Éjszaka, fény és megismerés e távla- tában, úgy véljük, új és mély értelemmel gazdagodik számunkra Mallarmé

¹ Jean Gauvin: *Récits d'un pélerin russe a son père spirituel*, 1943, az idézett rész: 56—58. Csak éppen utalhatunk itt e gyakorlat keleti, hindu, tibeti, kínai stb. analógiára és valószínű kapcsola- taira.

² Dám Ince fordítása, „A lélek útjai Istenhez”, 1940, 15.

³ Keresztész Szent János művei, „A Kármelhegy útja”, P. Ernő fordítása, 1926, I. 59.

⁴ Gilson: *Der heilige Bonaventura*, 1929, 377—341, 469—549, 808—817; Dám Ince: *A lét- fogalom Duns Scotus rendszerében*, 1948, 223—224.

„Tournon-i éjszakája” is. Mint ahogyan egyáltalán a laikus misztikus élmény megvizsgált esetei is gazdagabb értelemmel gyarapszanak számunkra a Bonaventúra-féle ismeretelmélet világánál. Említettük, hogy a misztikus élményben már lappangva addig is meglevő elemek teljesednek be értelemmel s ugranak egybe renddé. Tudattalan és féltudatos elemek, melyeket a bonaventúrai „passzív emlékezőtehetség”, a tudattalan lelki világ őriz; e „mögött”, illetve e fölött húzódik a „cselekvő emlékezet”, mely a passzív emlékezetben őrzött képeket a tudatba emeli. Ez az ismeretelmélet, melyet oly jelentősen támogatnak a modern tudatpszichológia fölfedezései, nemcsak Szent Bonaventúra páratlan intuícióját és éleslátását bizonyítja, hanem rávilágít bizonyos módon a monotónia misztikus élménybeli funkciójára is. A monotóniában fölszabaduló, tudattalantól, „passzív emlékezetből” fölszálló, mintegy nehézkedésüket vesztett buborékok módjára fölpárálló asszociációk egy váratlan villanása lobbantja föl azt a mélyebb igazságot, értelmet sejtető fényt, amelyre egy megragadásszerű mozdulattal fölserken az „intellectus agens”, hogy azután a tudattalanba süllyedtből kiemelve mindazt, amit ez az asszociációs villanás magával vonz, megvalósítsa az új rendet, — létrehívja az egyelőre még megalkotatlan, virtuális műalkotást. Így ez a szempont, érzésünk szerint, némileg bevilágít a művészi és gondolkodói ihlet oly rejtelmes homályba burkolt s oly titokzatos természetébe is.

3.

Meg kell kísérelnünk ezek után, hogy röviden rámutassunk laikus és vallásos-kegyelmi misztikus élmény egyes döntő különbségeire.

A vallásos-kegyelmi misztikus élmény alapvető jellemzője, hogy mindig személyre irányul, Istenre; személyes viszony, „epithalamia”, nász Istennel, a lélektől függetlenül létező Lénnel, úgy, hogy e személyes viszonyban, nászban mindkét fél — a misztika ősi jegyes-szimbolikája szerint menyasszony s vőlegény — megtartja a maga saját, különböző lényegét. Ez a misztika epitalamikus, szemben a deisztikus misztikákkal, melyek célja a személyes lélek lényegi föloldódása, megsemmisülése Istenben, nemcsak istenivé, hanem az istenséggel lényegileg is eggyé válása. A deista misztika az előbbinek epitalamikus természetével szemben unitívnek nevezhető.

A kegyelmi misztika a legteljesebb aszkétikus lemondások közepett is ismeri a személyiséget; minél teljesebben mond le magáról Istenért, személyiségében az isteni kegyelem segítségével annál teljesebbé válik. A deista misztika ellenben, minthogy nem személyes Valósággal egyesül, hanem valaminő általános eszmével, világlélekkel, személytelen kozmikus értelemmel, attól személyi beteljesülést nem is kaphat; egyéniségét túlhangsúlyozva mintegy szétrobbantja azt; beléomolva, eggyé válva, lényegileg azonosulva — legalábbis szándékában — a személytelen világszellemmel, megsemmisíti, személyteleníti önmagát is. A kegyelmi misztika híve, Keresztes szent János szavaival, „embersege közepében helyezkedik el”, a deista misztika viszont extatikus és nosztalgikus lázadása az embernek önnön határolt mivolta, emberi kondíciója ellen.

E személyes jelleg természete szerint áll a kegyelmi misztika középpontjában az emberré testesült, tehát élményvilágunk számára „legemberibb” isteni személy: Krisztus; és ebből a személyes viszonyból következik a kegyelmi misztika második döntő jellemzője, a caritas, szeretet. A deista misztikából hiányzik a szeretet tényezője. Ott az unitív törekvések célja a világteremtő és világkormányzó értelem; a „hivó” magatartása pedig a hódolat, a kozmikus nagyság előtti leborulás. A katolikus misztikában a magáról lemondó, áhítatos és szerető hódolattal leboruló lelket a kegyelem fölemeli, fölmagasztalja, beteljesíti az Isten-tapasztalás boldogságával; a deista misztikust alapvető paradoxája, az emberi kondícióból kilépés lehetetlensége kudarcba dönti, keserűséggel tölti el és meddővé teszi. A keresztény misztikus út szenvedéseken át

vezetve boldogságban tetőződik; a deista a boldogság emberentúli, személytelen ábrándját hajszolva boldogtalanságba torkollik.

A kegyelmi misztika, mint említettük, valóságos létező személyre irányul: a látomásban a tőle függetlenül létező személyes valóságot, Istent tapasztalja. A deista misztika személytelen; a Legfőbb Lénynek, aki felé irányul, nincs saját, közölhető, személyes természete; pillanatnyi természetét a misztikus látomásban részesedő maga adja meg, önmagából, részben a saját „szenvedőleges emlékezetéből”, tudattalanjából vetíti ki; a misztikus látomás tárgya a tulajdon alkotása. Természete nem állandó tehát; szimbolum, melyet kivetítője mindenkor pillanatnyi tudat-diszpozíciója szerint tölt meg jelentéssel és tartalommal. S bizonyos abszolút, nem ugyan szeretet-, hanem igazság-jelleggel ruházza föl. Abba vetíti át passzív emlékezete minden képességét, aktív értelme minden energiáját; e sajátmaga számára való istenteremtés annyira kimeríti, hogy a voltaképpeni „szolgálatra” már nem marad ereje; e „szolgálat” vagy csüggesztően alatta marad az abszolút ideálnak, — minthogy hiányzik a kegyelem, amivel az fölemelne, és a szeretet, amely afelé emelne; — a misztika így a látomáson túl vagy nem realizálódik, nem válik misztikus életté — például Lamar-tine esetében —, vagy pedig beáll hol bizonyos szellemi merevgörcs, impotencia, hol az ön-istenteremtés szellemi-lelki mechanizmusának fölfedezéséből fakadó kiábrándulás, — például az előbbi Mallarmé, az utóbbi Rimbaud esetében.

A laikus misztikus ön-istenteremtéséből s abból, hogy ezt a magateremtette istent abszolút jellegűvé igyekszik tenni, következik látomása tárgyának és ahhoz való viszonyának műalkotás-jellege, esztétikai természete. De az, hogy az ember, mintegy a semmiből, emberfölöttit, abszolútát, mondhatnók a maga dimenzióit is magában foglaló, de azoknál sokszorosan többdimenziós Valóságot vagy Eszményt alkosson: nyilvánvaló képtelenség; magánál többdimenziósat csak úgy alkothatna, ha maga is magánál többdimenziós lenne. Alkotni viszont az ember csak — a szó nem pusztán materiális értelmében vett — anyagból tud; ám ez az anyag a maga reális mivoltában méltatlannak tűnik előtte ahhoz, hogy benne és természetéhez igazodva legfőbb ideálját akár kifejezze és ábrázolja, akár kultikus módon szolgálja. Az anyagot és természetet csak korrespondenciáiban, vetületeiben, transzpozícióiban értékeli, mintegy saját „normális” természetéből kivetköztetve, — ami Baudelaire esztétikájának lényeges mozzanata; sőt, esetleg ki is iktatja az anyagot, kiemeli helyéből s a nyomán maradt „üres” foltokkal dolgozik, „azzal, ami nincs”, s e „nincs”-ek egész asszociáció-rendszerével, az „absence”-ok korrespondenciás billentyűzetén játszik, átlépve ezzel egy pusztán imaginárius, „érthetetlen” világba, — mint Mallarmé. Nyilvánvaló, hogy ezzel ki is lép az ember szociális viszonylatainak köréből, „hermetikus magányba” vonul s ideáljának kultusza teljesen a-szociálissá lesz; míg a kegyelmi misztika az Istenből, mint ösforrásból az egész teremtett világra áradó caritas áramában e szociális kapcsolatait nemcsak hogy megőrzi, hanem el is mélyíti. Az esztétikai misztika légüres térben gögös és hűvös fölénnel világító hermetizmusával szemben az a keresztény misztikus áll, aki fölajánlja magát a világért s imádságába, áhítatába, élményébe befoglalja az egész emberi közösséget. A hermetikus izoláció laikus misztikájának, „inzularizmusának” egyre elvontabban muzikális, — a nyelv természetéből a zene természetébe átsikló — s egyre absztraktabb, vagy pszichikailag egyre gépesebb, „szürrealista” kifejezőmódjával szemben a kegyelmi misztikus élmény kifejezésének a teremtett világ istenadta természetét mélységesen elismerő nagyfokú konkrétsága áll: az epitalamikus terminológia reális érzelmi gazdagsága és a nyelvi kifejezésnek esetleg boldog dadogásszerű, naiv és bátor anyagszerűsége, — például Avilai szent Teréznel, aki a spanyol irodalomnak olyan korszakában volt „népies” amelyben a spanyol líra Dante és Petrarca hatására és Juan Boscan kezdeményezé-

sére kezdte „a régi vers világos tömörségét az olaszok szószátyár homályosságával helyettesíteni”.¹

E hermetizmus egyébként, elsősorban szélső, Mallarmé-i változatában, lényegében nem egyéb, mint az ősi manicheizmusnak modern esztétikai formája. Hermetizmus és absztrakció többnyire az anyag — költészetben a nyelv, festészetben az ábrázoló formák — természetének tagadására, egyáltalán az anyag alábecsülésére, méltatlannak-érzésére s a szellem egyoldalú hangsúlyozására, bizonyos túlspiritualizálásra vall. Ezen a téren a tizenkilencedik századi hermetizmus meglepő rokonságot mutat a tizenkettedik-tizenharmadik századi trubadur költészet esztétikájával, s annak főként „hermetikus”, „trobar clus” irányával. Ez pedig annak a keleti eredetű manicheizmusnak a hullámából ered, amely a tizedik század végétől ostromolja Dél-Európa partjait, mind nyugatabbra kísérelvén meg partraszállásait: először a Balkánon, fölhatolva a test föltámadását tagadó szekták képében egészen a bolgár hatásokkal átszőtt Dél-Magyarorszáig,² azután Olaszországban, majd Dél-Franciaországban, ahol ősi kelta emlékekkel gazdagodva forrása lett a neomanicheista katar misztika költészetének: annak, amely szembefordulva az epitalamikus misztikával s annak minden analogonjával — amilyen az Egyház, mint Krisztus jegyese, vagy a házasság szentsége — a „beteljesülhetetlen” szerelmet hirdette és szimbolizálta a trubadurnak és úrnőjének viszonyában.³ A szerelem e beteljesülhetetlenségének katar-trubadur tanában a deista misztika párhuzamát láthatjuk: a legfőbb lénnyel, vagy a kozmosszal való teljes únióra, lényegi eggyéomlásra törekvés elvi képtelenségének egy változatát. E képtelenséget, beteljesülhetetlenséget jelképezi a kelta-breton ciklus Trisztán-mondájában a szerelmek közé fektetett meztelen kard.

A trubadur költészetben, s a tizenkilencedik századi hermetizmusban is — itt már a német romantikától, Edgar Poe-tól, Baudelaire-tól és Gérard de Nerval-tól kezdve — észlelhető, hogy a művészet az alkotáson túl a metafizikai ismeret, a létmagyarázat, a „connaissance” funkcióját vállalja, sőt, ezt tartja elsődleges hivatásának; az esztétika vallás-jelleget ölt és bizonyos saját-szerű szakrális színezetet nyer.⁴ Am ezzel tulajdonképpen e „l'art pour l'art” a költészet természetes autonómiáját adja föl és primér természetét tagadja meg, azt ugyanis, hogy a művészet lehet ugyan metafizikus, de nem lehet teljességgel metafizika. Mert „a művészi tevékenység önmagában nem ismeret-tevékenység, hanem alkotás; az a célja, hogy műalkotást, tárgyat hozzon létre annak benső követelményei és sajátos java, értéke szerint”.⁵

4.

Végső kérdésünk: mi a viszonya e laikus misztikus élménynek és a társadalmi képletnek. E téren megelégedhetünk néhány rövid utalással.

Rámutatunk a „személytelen” és „szeretetlen” misztika benső paradoxijára, képtelenségére és elvi kudarcára. E kudarc elkerülésére két út nyílik: az egyik a misztikus élmény szocializálása, a másik kegyelmivé váltása. Az utóbbi történik meg bizonyos fokig Baudelaire, s még határozottabban Rimbaud esetében. A szocializálásra viszont Rousseau és Lamartine szolgáltat példát. A misztikus élményből a szellem visszafordul a társadalom felé, s azokat az eszményeket, melyeket a misztikus látomásban pillantott meg, illetve jel-

¹ Gáspár Endre—Pál Endre: *Lyra Hispanica*. 1944, 58—59.

² Szent Gellért: *Deliberatio*, Batthyány Ignác kiadása, 1790, 98—99.

³ Denis de Rougemont: *L'amour et l'occident*, 1939, 49—120.

⁴ Nem térhetünk ki itt a probléma egyéb érdekes mozzanataira; csak főlemlítettük néhányukat. Így a keresztény misztika kegyelmi tényezőjének pótlási kísérleteit a laikus misztikában, az izgatószerek formájában; s így a vallási funkciókat vállaló művészet kapcsolatait az okkultizmussal s annak mind tizennyolcadik századi európai változataival, elsősorban Svendenborggal, mind pedig a keleti mágia és okkultizmus iránti érdeklődéssel, ami Rimbaud-nál igen valószínű, s Mallarmé-nál, Baudelaire-nál is kinyomozható.

⁵ Maritain: *Situation de la poésie*, 1938, 99.

képezett önmagából kivetítve, a reális társadalmi körülmények középett szociális tevékenység formájában igyekszik megvalósítani. Így haladnak a Rousseau-i elvek a társadalmi reform, majd társadalmi forradalom végrehajtása felé.

Napoleon bukása után a szentszövetségi és restaurációs Európa rendszere egyidőre elfojtja e törekvéseket, míg a polgári rend forradalma 1830-ban meg nem szünteti a restaurációs arisztokrácia uralmát s érvényt nem szerez a nagypolgári kapitalista igények gazdasági és politikai hatalmának. E gyorsan és nagy arányokban kifejlődő hatalom azonban kitermeli maga alatt azt a proletár réteget, amely egy újabb, politikain túlmenő, szociális reform szükségét veti föl. E szociális haladás irányában társadalmiasodik Lamartine élménye — a római országúton megpillantott nagy Mű terve mindinkább szociális tendenciákkal telítődik és környezetében is közelebb kerül a konkrét —, vagy Lamartine által annak vélt, de voltaképpen Rousseau-i idillizmussal fölfogott — társadalmi valósághoz. Fejlődése nem egyedülálló; párhuzamos vele bizonyos fokig Liszt Ferencé, és sokkal inkább Lamennais-é, Lacordaire-é.

A negyvennyolcas forradalmak kudarca, mely hosszú időre állandósítja Európában a kapitalisztikus társadalmi képletet, annak minden benső ellentmondásával, elvágja ennek az útnak a folytatását; Lamartine politikai bukása e szempontból szinte jelképes. A negyvennyolc utáni társadalom ellentétei középett a misztikus élmény vagy a kegyelmi transzcendencia irányában érvényesül, — említettük: Baudelaire-nál részben, Rimbaud-nál lényegesebben; vagy beletorkollik a hermetizmusba, minthogy az adott viszonyok közt szociális érvényesülése úgyszólván lehetetlen. Így nemcsak a társadalom atomizálódik, hanem a maga módján az élmény is: szerves és folyamatos organizmus helyett inkább pillanatnyi kisüléshez, impresszióhoz hasonlítható, — úgy, ahogyan az irodalom, zene és képzőművészet terén, a dekomponálódó társadalom művészi tükrében, impresszionizmusban és szimbolizmusban, — többek között Verlaine-nél, Renoir-nál, Debussy-nél észlelhető. Kevés jellemzőbb jelképet találhatnánk a korra Mallarmé tragikus alakjánál, aki oly magasra emelte maga fölé a magateremtette ideált — nem ismerve föl a személyes transzcendentális Valóságot önmaga fölött, s nem találva a megvalósítandó immanens eszményt maga körül —, hogy „lehetetlenné” tette; mintegy kettejük közé fektette Trisztán meztelen kardját, és kudarcában bökversek rímbravúrjaiban fecsérelte el szerény és csüggedt mosollyal páratlan költői ösztönét.

De ismételjük: mindez inkább csak jelzése egy bővebb kidolgozást igénylő kérdés és kapcsolat-csoportnak. Szónak kellene esnie ott a nagyvárosi élet kialakulása kapcsán az életforma és életérzés megváltozásáról, az idő-élmény ezzel kapcsolatos módosulásáról s nem utolsó sorban arról, a vallási mozzanatok milyen történeti hanyatlásának lett az eredménye a világ immanenciájának fokozatos bezárulása és a kegyelmi transzcendencia útjainak eltömlődése. S végül szónak kellene esnie ez utak új megnyílásáról s arról az új „kegyelmi világképről”, amelyet a misztikus élménynek a modern életbe való reintegrálásával, a mindenki számára járható „kicsiny útnak” a meghirdetésével Lisieuxi szent Teréz tárt az emberiség elé.¹

De mindez túl messzire vezetne; mindez már egy külön tanulmány tárgya.

¹ V. ö. M. Philipon : Sainte Thérèse de Lisieux, une voie toute nouvelle, 1946.

NE ÖLJ!

Ha az életet szemléli a keresztyén, felismeri azt a kötelességet, hogy tiszteltetben tartsa a fejlődés követelményeit. Vonatkozik ez elsősorban sajátmagára, s ezért észszerűen gondolja egészségét, és időt szentel a különféle testgyakorlatoknak, mert ezek nélkül nélkülözhetetlen lényének teljes kifejlődéséhez, beleértve a legspirituálisabb tevékenységeket is. De bennünk nemcsak saját izolált és egyéni életünk folyik. Lényünk mélyén olyan képesség rejtezik, melynek erejével magunkból más életeteket prejiálhatunk, s ezek többé-kevébbé sikerült reprodukciói lesznek önmagunknak. Ebből a tényből a kötelességek új sorozata származik. A kötelesség, hogy tiszteljük önmagunkban az élet forrását, és ne profanizáljuk és ne prostituáljuk a szent aklust, melynek célja, hogy fenntartsa az emberi nemet, és ugyanakkor kölcsönös odaadásban kiteljesedjék azoknak közös nagy élményében, akik egymás által lesznek apák és anyák.

De önmagunkon kívül és azokon a lényeken kívül, akik az élet és a vér közössége folytán úgy tűnnek fel előttünk, mint sajátmagunknak egy-egy része — filius aliquid patris: a fiúban van valami az atyából, — mondogatja Szent Tamás —, az életeknek milliói folynak körülöttünk. Ezek többé-kevésbé idegenek a miénktől, gyakran riválisak és ellenségei a miénknek. Mi a kötelességünk ezekkel szemben? Az Ótestamentum ezt feleli: Ne öl! és az Újtestamentum felülemelkedik a negatív tilalmon és hozzáteszi: Szeresd felebarátaidat, mint tennmagadat!

Szép törvények — mondják erre sokan —, de a természet és a történelem azt mutatja, hogy mindenütt és mindig áthágták őket.

Az élet teljes körforgása úgy tűnik fel előttünk, mint megszakítás nélküli láncolata olyan élőlényeknek, melyek felfalják és felemésztik egymást. Ismerjük a húsevő növényeket, s tudjuk, hogy micsoda lakoma az állatok számára a mezők vegetációja. Mintha csak azért virulna a rét, hogy az állatok gyomrában megemésztődjék. S az állatok, a vampírtól a szunyogig, abból élnek, hogy más véret kiszívják — micsoda szüntelen vérontás ez!

Míg ezáltal a szünet nélkül való körforgás, folytonos átalakulás által az élet tovább folytatódik, kibimbózik, sőt évezredek alatt lassan, de biztosan előrehalad, mindig komplexebb alakot nyer, és az öntudatban kivirul az emberi gondolat és szabadság.

Miért háborodnánk tehát fel? Azért, hogy a növények protoplazmája a légből szárnyaló madárrá lesz, vagy a mezőn vágató paripává? Nem szép hivatás ez? És hogyha rákerül a sor, az a meghízott kérődző táplálja egy Newton vagy Pasteur gondolatait, — nem felséges apothézis ez a zsírnak és fehérjének négylábon járó tömege számára?

A Biblia határozottan ezt tanítja: És megáldá Isten Noét és fiait, és mondá nekik: Növekedjete és sokasodjatok, és töltsétek be a földet.

Aquinói szent Tamás szégyenkezés nélkül kifejti, hogy minden élőlény oly módon tartja fenn életét, ahogyan őt nemzették, egy törvény uralkodik genezise és fennmaradása felett. Ebből következik, hogy a komplex organizmusok úgy tartják fenn magukat, hogy felhasználják az alsóbbrendű lényeket; a növények az organikus vegyületekből táplálkoznak, az állatok a növényekből, és a tökéletesebbek és erősebbek zsákmányul ejtik a kisebbeket és gyöngébbeket. Maga az ember pedig valamennyit a maga javára használja. (Contra Gentiles, L. III. r. 22.)

Egy biológus kortársunk azt mondhatná, hogy minden, ami élő, biológiai viszonyban él egymással, s hogy a világ úgy tűnik fel előtte, mint mérhetetlenül nagy kiterjedésű symbiosis, mely egyensúlyát az élő anyag szünet-

nélküli cirkulációja által tartja fenn. Vita in motu — nincs élet mozgás nélkül. Állítsd meg ezt a kicserélődést, ezt az átváltozást, ezt a szüntelen asszimilációt, mely az ásványokat élő szövetekké alakítja át, a virágokat növényevő állatokká, és ezeket ismét vadászszákmánnyá, míg elhullt tetemük végül visszaadja a földnek azokat az elemeket, amelyeket az élet kivont belőle; tőrd össze ezt a szüntelen lendületet, amely a végtelenségig sokszorozítja az élő sejteket, és egyre összetettebb organikus egységekké csoportosítja őket, míg végül az öntudatos, gondolkodó és szabad ember születéséig jut el — mi marad akkor? Léleknélküli univerzum, közönséges, mozdulatlan magma.

A Biblia és a biológia egyenlőképp arra szoktatnak bennünket, hogy a világot úgy lássuk, mint amely teljes egészében az élet születése számára van elrendezve, az élet pedig az öntudat, a gondolat és a szabadság születésére.

A középkori teológia anélkül, hogy ismerte volna korunk csodálatos fizikai és biológiai felfedezéseit, ugyanilyen egységes és összefüggő egésznek látta az univerzumot. Az ember születésétől végigjárja az élet minden állomását. Először a vegetatív, aztán az animális élet formáját éli és végül emelkedik fel az emberi élet szintjére. Meglátták ebben azt, hogy az anyag az életet szolgálja, és az élet a gondolatot, „minden élőlény genezisének végső célja az emberi lélek, amely felé az anyag törekszik és vágyódik, mint felsőbbrendű formája felé.” (Szent Tamás.)

De maga az ember sem fejlődik másképp, csak ha beleépül valamilyen közösségbe: annak egyre növekedő komplikáltsága mutatja tökéletesedésének fokát: család, község, város, tartomány, nemzet, egyesült nemzetek. Az anatómiai és fiziológiai struktúra szerint ügylátszik, hogy a modern ember megvalósította mindazt a tökéletességet, amelyre természete szerint képes volt. Most már a gondolkodással és akarattal felruházott egyének kollektív organizációjában kell — ügylátszik — folytatódnia és tökéletesednie a kozmikus élet evolúciójának. Az új emberben beteljesedő és tökéletesedő világ gondolata, amely minden egyes embernek Krisztusban való egyesülésért és megújulására van alapítva, kedves gondolata volt Szent Pálnak.

De az ember nem lehet az embernek farkasa. Mert az ember nemcsak valamiféle individuum az állatok sorában, hanem személyiség, aki önmagában létezik és cselekszik, keresztültör a matéria és az állati élet határain a szellemi lélek intelligenciája és szabadsága által, az ember saját sorsa kovácsának érzi magát és nem hajlandó életét az állati ösztönök határai közé zárni. Egyetlen embernek sincs hatalma magában vagy magától arra, hogy egy másik ember szabadságát gúzsba kösse, s hogy magát a másakra rákényszerítse, mint abszolút, teljhatalmú urát. Ha egyszer szólnánk erről a kérdésről: a keresztény a hatalommal szemben, akkor meglátnánk, hogy az emberi személyiségnek ez az alapvető, másból le nem vezethető autonómiája összeegyeztethető az engedelmességgel és végül kitetszenék, hogy az ember nem engedelmeskedik, — nem engedelmeskedhetik méltón, csak az Istennek. A legelemibb következtetés ebből, hogy egyetlen ember sem rendelkezik tetszése szerint a másik élete felett, főképpen nem csonkíthatja meg azt, és nem ölthetja ki.

Isten, miután Noé fiainak megadta a hatalmat, hogy táplálkozásukra és szolgálatukra fordítsák az állatokat és a mezők zöld fűvét, hozzátette: „Az ember kezéből, a férfiúnak és atyafiának kezéből követelem az ember lelkét. Aki embervért ont, ontassék annak vére; mert az ember Isten képére alkotott.” (Gen. IX. 5—6.)

Am a történelem, a választott népet is beleértve, évszázadok óta bőszen egymás gyilkolására és megcsonkítására törő emberek sorát mutatja nekünk.

A koponyákból emelt piramisokkal, máglyákkal és krematóriumokkal szemben mit ér a Biblia „Ne öljl!” szava? Mivé lesz az Evangélium parancsa: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!”?

Ha valamilyen követelményt az emberek nem ismernek el, abból az következik-e, hogy az nem törvényes és áldásos? Az egészségügyi szabályok gyakori meg nem tartása, azok hiábavaló voltát mutatja? Nem éppen a betegségek bizonyítják-e helyes voltukat? Éppen ellenkezőleg, a bűn pusztításai, a mindennapossá lett gaztettek még jobban kiemelik az erényt. Bárcsak a nyomornak és a romoknak ez a látványa, amelyhez az emberi élet megvetése és a gyilkolás könnyűvé válása vezettek, megszabadítana bennünket egykor a háború borzalmaiból, mind a polgárháborútól, mind a nemzetek közt folyótól. De lássuk először, hogy az Egyház, Mestere tanításának hivatott interpretátora hogy értelmezi a „Ne ölj!” parancsot?

Semilyen esetben sem szabad szándékosan elpusztítani vagy megcsontítani egy ártatlan életet. Legyen az egy születendő gyermek, vagy elaggott, beteges öreg, gyógyíthatatlan vagy túlságos életereje által alkalmatlan egyén, senki sem törhet életére, semmiféle címen, ha csak ő maga nem vétkezett azzal, hogy készakarva kárt okozott más életében. Más szóval: minden embernek joga van életének mások által való feltétlen tiszteletben tartására, olyan mértékben, ahogyan ő maga tiszteli a másokét.

Innen látjuk kicsirázni a törvényes önvédelem jogát a jogtalan támadóval szemben és a törvényes hatóságok jogát, eljárni azokkal szemben, akik mások életére törnek. Valljuk meg, hogy e két kivétel: a *Non occides!* alól a történelemben számtalan visszaélés és borzalmas mészárlás számára szolgált ürügyül. Ez is bizonyítja, hogy a kivétel gyöngíti a szabályt.

Azt is hamar elfelejtették, hogy még a jogtalan támadónak sem a halálát kell kívánni, hanem ártalmatlanná tételét; és hogy a megengedett erőszaknak is csak a nem-kifogásolható körülmények közt történő szükséges örizetbevételre kell szorítkoznia — *sub moderamine inculpatae tutelae*.

De vajjon nem ártatlanok-e azok a gyermekek, akiket évente százmillió számra pusztítanak el, még mielőtt meglátnák a napvilágot? És vajjon milyen indokolással? Hogy eltüntessék egy emberi gyöngesség kellemetlen következményét? De ezzel még nagyobb bűnné teszik azt! Mert bűn az ártatlanoknak ez a lemészárlása, midőn az anyák maguk játsszák Heródes szerepét, s nem egyszer saját kezükkel gyilkolják meg gyermekeiket.

Ne hivatkozzanak ezeknek a lényeknek kicsiny voltára, sem arra, hogy nem kiáltanak. Mintha az áldozat gyengesége és némasága igazolhatna egy gyilkosságot! Az a szálnalmas kis hústömeg, amit a csatornába vagy a krematóriumba dobznak, már emberi lény volt, szív, amely dobogni kezdett s szeretni akart, agyvelő, amely már ki akarta fejleszteni önmagát finomszövésű gondolatokban, mélyekben, talán lángeszűekben, de mindenesetre ki akarta fejezni a lelket, amely már ott remeg az embrióban. Egy lélek, olyan mint a miénk! Egykor olyan nagy — hiszen az ember gyorsan nő! — mint a miénk, éppen úgy képes lenne érezni a szomorúságot és örömet, a nyomorúságot és a boldogságot, képes lenne cselekedni és alkotni, csodálni és szeretni — egy szóval: embernek lenni, esetleg nagy embernek, talán vezető, emberek megmentője lenne, — mindenesetre az önök megmentője! Mint Szent Pál fölésegesen mondja: „Az asszony üdvözülni fog fiak születése által” (I. Tim. II. 15.)

Szegény asszonyok! Nem azt akarom, hogy összetörjem, hanem hogy megóvjam őket egy jóvátehetetlen bűntől, amelyet egy pillanat rémületében követnek el, de amelynek morális, sőt fiziológiai következményei súlyosak. Mert még a legjobb körülmények közt, a legindokoltabb esetben és minden orvosi beavatkozás nélkül véghezvitt abortív ténykedések is gyakran súlyos betegségeket vonnak maguk után, gyakran a terméketlenséget, s majdnem mindig fiziológiai és pszichikai bajokat, olykor magának az anyának halálát.

Nem az önző és gyáva férfi a legnagyobb bűnös-e itt, aki szabadulni akar egy gyermek gondjától, akinek születéséért legalább is annyira, de többnyire még nagyobb mértékben felelős, mint az anya?! A hím könnyű, de menthetetlen önzése nagyon is megfelelkezik arról, amit más alkalommal láttunk, hogy a szexuális aktus a férfi és a nő közt, akik végrehajtják, még

ha futó találkozásból született is, kitörölhetetlen kapcsolatot sző. Annál inkább, ha új életet nemzenek! Hiszen a teljes odaadás egy pillanatának normális és mindig lehetséges gyümölcse. A gyilkosság semmit sem töröl el, csak lemoshatatlan vérről mocsolja be azokat, akiket felemelhetett volna egy megváltó apaság bátor vállalása. Ha önökben nincs meg ez a bátorság, akkor legyen meg legalább annyi, amennyi tiszteli a nők gyöngességét. Legyenek tiszták, vagy legyenek apák, de nem mellékutcákban, hanem annak a szerelemnek méltóságában és örömeiben, amely megmutatkozik a napvilágnál és makulátlan hűségben virágzik ki.

Vegye számba a születő étellel szembeni kötelességét az az orvos is, aki nagyon is alkalmazkodó és túlságosan is siet therapeutikus ürügyet találni egy emberi élet kioltására.

Nálamnál nagyobb tekintélyek mondták és hangoztatták az Akadémia tekintélyes színe előtt, hogy az orvostudomány fejlődése lényegesen csökkentette azoknak az eseteknek a számát, amikor a terhesség megszüntetése látszik az egyetlen biztos módszernek az anya élete megmentésére abban az állapotban, amelybe anyasága hozta.

Az orvos nemes hivatása mindig az, hogy harcoljon az életért a halállal szemben. Elárulja hivatását mindannyiszor, mikor gyilkossá lesz, még ha könyörületességből teszi is. Azonban éppen magának az életnek a szeretete és tisztelete a legtágabb és legmélyebb értelemben, megengedi, sőt néha parancsolja az olyan cselekedeteket, amelyek magukban hordozzák a halál veszélyét. De ezekhez hozzá van kapcsolva egy, a veszéllyel legalábbis egyenlő lehetőség arra, hogy megmentsünk egy veszélyben levő életet.

Egyetlen orvos sem vállalhatja, aki méltó erre a névre, sohasem, semilyen előnyért sem, hogy a halál segédje legyen. Hogyan is ajándékozhatná meg bizalmával őt a szenvedő emberiség, amely csak abban a reményben bízná rá magát, hogy segítségével jobban vagy hosszabb ideig fog élni? A beteg életmódját az ő javára irányítom tehetségem és ítéletem szerint és sohasem kárára vagy hátrányára. Senkinek sem adok, még ha kér is, emberölésre alkalmas mérget, és nem beszélek rá senkit ilyesmire. És egyetlen nőnek sem adok magzatelhajtó orvosságot." Ez a „Hippokratesi eskü”-ben kodifikált ideál csaknem 3000 évvel ezelőtt.

Tudjuk, mi történik, ha egy orvosi testület tagjai büntársai lesznek olyan törvényhozásnak, amely szemérmetlenül feláldozza az emberi személyiséget a Rasz vagy Nemzet állítólagos felsőbbrendű érdekének. Az eugénia ürügye alatt elkezdik megcsonkítani az embert férfiasságának legbensőbb mivoltában, s ezzel hozzászoknak, hogy az embert csak a csorda érdekének szempontjából ítéljék meg. Therapeutikus megszüntetése — merjem kimondani? — a fölösleges szájaknak, a rokkantaknak, öregeknek és elmebetegeknek logikusan következik, és láttuk, hogy lehet csökkenteni az élelmiszeradagokat egy koncentrációs táborban, de éppen így a kórházakban, hospiciumokban és menhelyeken is. És azt is tudjuk, hogy erre a szédületes lejtőre dobva, kiváló orvosok, akik addig köztisztiszteletet élveztek, rávetették magukat egy kegyetlen és szadista kísérletezés fajtalanására — férfiak és nők silány kísérleti állatokká lettek számukra.

Voltak, akik azon dolgoztak, hogy egy népből kiválasztott rasszt csináljanak, a méneseknek és állattenyésztésnek törvényei és módszerei alapján. Nem törődtek azzal, hogy az állattenyésztők olyan tulajdonságokat akarnak kifejleszteni, amelyek az állatokat kívánatossá teszik a mézszárszékek számára, vagy alkalmasakká az igavonásra, és így vagy a vágóhídra, vagy a rabszolgaságra predesztinálják. Ezt a sorsot pedig nem vállaljuk az ember számára.

Az egész történelem és az egész biológia feltárja előttünk az emberi nem nagyságát az öntudat, a gondolat és a szabadság lépcsőjén való fokozatos ki-fejlődésben. A keresztény ember foglalatosságai közt nagy helyet hagytunk és akarunk is hagyni az egészség ápolásának, a sportnak, a fizikai munkának, s mindennek, ami arra törekszik, hogy az életet egészségesebbé, erőteljesebbé,

nagyobb hatóerejűvé, fizikailag és erkölcsileg jobban kifejeletté tegye —, de mindennek alája kell rendelve lennie a személyiség lelki kifejlődésének. Ez az elv kizár minden olyan eljárást és kezelést, amely degradálhatja a szellemet és lealacsonyíthatja az embert a csordaállat szintjére.

De sajnos, van más mód is arra, hogy az emberek a sír, a kórház, a vágóhíd vagy tömlőc felé vezettessenek.

Vannak szülők, akik elhanyagolják gyermekeik egészségét, akik nagyobb takarékossgal mérik ki gyermekeiknek a napi kenyéradagot, mint saját maguknak, — pedig a gyermeknek 12—20 éves kora közt növekedéséhez és testének fenntartásához nagyobb adag kenyérre van szüksége, s így normálisan annyit, sőt többet kell fogyasztania, mint apjának.

Vannak kis- és nagyvállalkozók, akik túlhalmozzák alkalmazottaikat, főként a fiatal tanoncokat, nőket, vagy anyákat kimerítő munkával, vagy egészségükre káros, inficiált környezetben, olykor halált hozó és sokszor lealacsonyító körülmények között.

Vannak oduk, ahol az élet rothad, s ezek gyalázatos fenntartói meggazdagszanak a férfiak bűnének és az ottélő nők lezüllésének kizsákmányolásából, akiket rabszolgaságra — még pedig milyenre! — kényszerítenek.

Vannak a gyermekeknek és serdülőknek olyan börtönei, amelyekben a lélek elsilányul a test kimerültségétől. Hol van az a keresztény, aki vállálhatná, csak hallgatólagosan is, vagy pláne biztatással a szennyes pénz elfogadásával azt, hogy bűntársa, részese legyen az emberiség élete ellen elkövetett ilyen bűnöknek?!

Lehet kívánni a bűnösök és nyilvánvaló árulók megbüntetését, anélkül, hogy elfogadhatnánk a világon bárhol is meghonosodó szükségtelen kegyetlenséget, és a barbár kínzásokat, amelyek felháborítottak bennünket egykor deportálásunk idején. Ha küzdöttünk és szenvedtünk, az éppen azért volt, hogy örökre eltűnjenek a mi világunkból az elnyomásnak és lealacsonyításnak ezek a módszerei, amelyektől mi annyit szenvedtünk. Az a civilizáció, amely ily módszerekkel védi magát, többé nem civilizáció. Mint ahogy az a demokrácia, amely a diktatúra vagy a zsarnokság eszközeivel védi magát, többé nem demokrácia.

Mikor ezt kimondom, mindjárt azt is hozzátésem, hogy a gyilkosságnak legutálatosabb fajtája, a legmegvetendőbb és az emberi és isteni törvényes megtorlásra legméltóbb, polgártársainkat a halálba űzni névtelen denunciació, rágalmozó feljelentés, a polgári vagy katonai törvényszék előtt tett hamis tanúság által, vagy a haza ellenségeivel való alattomos összejátszás révén. E bűnök közül melyik a legelvetemültebb — ki tudná megmondani?

Az ilyen támadások ellen ne legyen jogunk védekezni? Azok ellen, akik fényes nappal, vagy a sötétség leple alatt összeesküsznek életünk vagy mieink élete ellen, azt megtámadják, vagy a legborzasztóbb bánásmódnak vetik alá, — ne lenne jogunk ezekkel szemben fegyvert fogni és levetni az igát és erővel visszaszerezni jogos szabadságunkat, amit jogtalan erőszak nyomott el? Vim vi repellere licet. — Az erőszakkal jogosan szegezzük szembe az erőszakot.

Az igazi emberszeretetet nem nyugodhat bele a gyöngének elnyomásába, jogtalan, erőszakos tyrannizálásába, mert ezzel a szeretet megszűnik tevékeny szeretet lenni. Hallgatni, tétlenül maradni a diadalmas igazságtalansággal szemben, annyit tenne, mint bűnrészessé válni: „aki elháríthatná és nem teszi, vétkezik”, mondják régi jogászaink.

Az ellenség szeretete bennfoglaltatik a szeretet univerzalitásában. Ez nem kíván tőlünk gyáva és perverz gyönyörűséget abban a rosszban, amit mások cselekszenek. Amit szeretek bennük, az nem gonosztettük, hanem emberi mivoltuk, a magáról megfélelmező felebarát, akit szeretetem visszavezethet közös és mindnyájunkban testvéri hivatásunk megérezéséhez.

De íme, most itt állunk a háború rémületes problémája előtt.

Az Egyház egész szívvel zengi a Mindenszentek Litániájának könyörgéseiben: „A döghaláltól, éhségtől, háborútól ments meg Uram minket!” A járvány, az éhség, a háború, — három csapás, három fenyegető rém, három ördögi mesterkedés, melyek súlyosan nehezedenek az emberi életre, ma nem kevésbé, mint a középkorban.

Bizonyos, hogy a háború ma inkább, mint valaha, szörnyű embermészárlás. Hogyan egyeztetheti össze a keresztény a háborút a Biblia kategórikus „Ne occides! Ne ölj!” parancsával?

Az első időkben a fegyveres erőszakkal és a hóhérokkal a vértanúság megingathatatlan passzivitását helyezte szembe. Szent Móric és társai a Thébai légióból hozták magukat lemészárolni, és nem húzták ki hüvelyéből kardjukat és nem támadtak lándzsáikkal, pedig ezidőig ugyancsak vitézül forgatták ezeket a fegyvereket. Szent Márton nem hajlandó harcba indulni. Vagy ha megy, akkor legelől halad, de fegyver nélkül. Úgy gondolja, hogy ez az egyetlen logikus állásfoglalás Jézus figyelmeztetése értelmében: „Aki kardot ránt, kard által vesz el.” És Jézus nem parancsolta-e vissza hüvelyébe Péter kardját, melyet már kivont az ő védelmére? Nem rendelt egy légió angyalt sem, hogy kiszabadítsák őt ellenségei kezéből. Szent Fulgentius és az első keresztények csodálják azt a Királyt, aki nem azért érkezik, hogy harcoljon, hanem magát feláldozva győzedelmeskedik, non pugnat vivus, sed triumphat occisus.

Egész tradíciója fejlődött ki a nem-erőszaknak, a rosszal szemben a teljesen passzív ellenállásnak. Ez azt tanácsolta a keresztényeknek, és parancsolta a klerikusoknak és papoknak, hogy gyilkoló fegyvereket ne használnak. Ecclesia abhorret a sanguine. A vérontás borzalmaival tölti el az Egyházat, annyira, hogy megtiltja — nem a laikusoknak és a klerikusoknak, mint némelyek tévesen állítják —, hanem csak azoknak, akik a papi rendhez tartoznak, tehát a felszentelt papoknak, diakonusoknak és subdiakonusoknak a sebészet gyakorlását. Ne érintse vér az oltár szolgájának kezét.

Azonban, mikor nagymértékben elterjedt a kereszténység, különösen a császári légiókban, — látunk számtalan keresztényt, akik megmaradnak a katonai pályán. Szent Ágoston arra emlékezteti Bonifác grófot, a hadvezért, hogy mikor Keresztelő szent Jánoshoz a katonák kérdéssel fordultak, azt tanácsolta nekik, hogy ne tegyék le a fegyvert, de tartózkodjanak minden rablástól és erőszakosságtól, és elégedjenek meg csupán zsoldjukkal. A bibliai harccsokat állítja szemük elé, Gedeont, Dávidot és a mecchabeusokat. Logikátlan koncesszió ez? Egyáltalában nem. Hanem a kereszténnyé lett birodalomnak, a kereszténység bástyájának szükségszerű védelme, a barbárok betöréseivel, fosztogatásaival, gyakori mészárlásaival szemben. Mindig elítéljük az ártatlan megölését, de megengedjük a jogos védekezést a jogtalan támadóval, fosztogatóval, a szűzek megkínzóival és a gyilkosokkal szemben.

És valóban, húsz évszázad óta az Egyház, a pápák, a zsinatok, a teológusok egyhangúan és szünet nélkül elítélték minden támadó háborút, a hódítást, a más népek leigázását. Az erős hitnek a századaiban, amikor a pápaság rendben kifejtette nemzetközi döntőbírói tisztjét, a pápák kiátkozták azokat a keresztény uralkodókat, akik nagyon is könnyen üzentek hadat szomszédaiknak. Egy Las Casas, egy Français de Victoria meg merték mondani, hogy a keresztények fegyveres hódításai törvénytelenek Amerikában és elítélték a mészárlást, fosztogatást, a rabszolgaságba döntésnek azokat a módjait, amiket a Conquistaderek megengedtek maguknak.

De ugyanezek az egyházdoktorok nem mondták azt, hogy a keresztényeknek minden körülmények közt hagyniuk kell megfojtani magukat és békén kell tűnniük a betöréseket, diktatúrát, zsarnokságot és sohasem szabad felázadniuk ezek ellen. A keresztény király felelős egy város, egy nemzet jólétéért, és nem engedheti át azt a szomszéd népek kapzsiságának. Ezek mindig készen állanak arra, hogy megrohanják és megzsarolják. A szeretetnek parancsa, az irgalmasság cselekedete kihúzni a kardot az özvegyek és árvák,

a kisemberek és fegyvertelen papok védelmére. Ime, ezzel kezdődött el a lovag megáldása, a kardjáé és lándzsájáé: „Uram, küldd el ennek az új lovagnak azt az erőt onnan felülről, amelyre szüksége van az igazság és igazságosság védelmére. Adj neki növekvő Hitet, Reményt és Szeretetet, istenfélelmet és Isten iránti szeretetet, alázatosságot és állhatatosságot, hogy ezzel a karddal soha senkit ne érintsen igazságtalanul, hanem védjen vele minden egyes és igaz ügyet.”

Mi történt volna, — kérdezem —, ha a gallo-román érsekek, Szent Aignan Orléans-ban, és Szent Farkas Troyes-ban nem szervezték volna meg az ellenállást Attila hordáival szemben? Ha Martel Károly nem törte volna meg Poitiers-nél a szaracének, és Nagy Károly Irminsul-nál a normannok erejét? Sobieszki és Don Juan d'Austria fel nem tartóztatja a törökök és tatárok betörését? Olyan sorsra jutottunk volna, mint Örményország, vagy Palesztina. Abban az időben megértették, hogy ezek a harcok és keresztes hadjáratok megvédték bennünket a rabszolgaságtól, az eunuchoktól és háremektől, és megőriztek egy civilizációt, amely mégiscsak mutat némi előnyt és haladottságot ahhoz képest, amely százötven évvel ezelőtt Afrikában Kairótól Tangerig uralkodott.

Egy fegyveres támadóval szemben nincs más hathatós védelem, mint a támadóéval egyenlő, vagy az övénél jobb fegyver. De ezzel egyszerre csak bizonyos mértékig igazolttá lesz a fegyverkezés, a sorozáshoz, az állandó hadsereghez való menekülés. Amíg lesznek kalózok, rablók, olyan népek, amelyek hivatásszerűen űzik a háborúskodást, a hódítást és a más népek katonai leigázását, addig kell, hogy a többi népek, amelyek úgy érzik, hogy a szabadságra születtek, és nem akarnak rabszolgák lenni, olyan eszközökhöz nyúljanak, amelyek segítségével megvédhetik jogos függetlenségüket. Mindazonáltal a keresztény ebben szükséges rosszat lát, olyan végső eszközt, amelyhez akarata ellenére kénytelen nyúlni, s amelynek kiküszöbölésére igyekszik minden erővel. Ideálja a testvéries béke marad. Súlyos kötelesség számára erejét minden jóakarátú ember erejével egyesíteni a háború kiküszöbölésére.

Abban a meggyőződésben, hogy csak az a háború igazságos, amely egy jogtalan támadó ellen folyik, a keresztény nem helyesel, nem segít elő, még kevésbé kezdeményez támadó vagy hódító háborút. Ha az egyesek megtehetik is azt, hogy a nemzetvédelem rendkívül kényes kérdésében bíznak a felelős tényezők szakértelmében, nehogy meggondolatlan lelkiismereti aggályokkal kockára tegyék a nemzetnek valóban fenyegetett függetlenségét és boldogulását, ugyanakkor az is bizonyos, hogy a kellőképpen informált kereszténynek, aki kisebb vagy nagyobb mértékben felelős nemzetének közjáváért, meg kell tagadnia hozzájárulását minden jogtalanul támadó akcióhoz és egyik népek, vagy egyik pártnak a másik általi elnyomásához.

És hogy elkerüljük ezeket a tragikus helyzeteket, a kereszténynek meg kell tennie minden tőle telhetőt annak a napnak a siettetésére, amelyen a világ összes keresztényei egyesülnek a béke barátaival és közös elhatározással véget vetnek a háborúnak, kiirtva az emberek szívéből azt a vágyat, hogy egymás ellen harcoljanak.

Most ismét megtanulta a világ, hogy a háború nem fizeti ki magát, hanem szörnyű módon elpusztítja azokat is, akik elkezdik, azokat is, akik ellen megindítják. A háború a javak borzasztó eltékozlását vonja maga után és az előttünk élt generációk munkája és takarékosága által felhalmozott tartalékok, alkotások és intézmények megsemmisítését. Elszegényíti az emberiséget, nemcsak kezének műveiben, hanem életforrásaiban is. A legéleterősebbek, legszebbek, legfiatalabbak tűntek el a föld színéről anélkül, hogy utódokat hagytak volna maguk után, s ugyanakkor nől a fogyatékosak, hibásak, nyomorékok, bénák, hadirokkantak percentszáma.

Az emberiség összessége részére ez nagyon rossz üzlet. Minden más áldozat kisebb ennél. Ez mutatja meg, hogy mekkora bűnt követne el az em-

beriséggel szemben az a nép, amely megátalkodottan háború, erőszak, vagy cselszövés által akarná biztosítani uralmát más népek felett. Mert hiszen az ilyen szándék igazolná az önvédelem reflexét, és kikerülhetetlenül maga után vonna egy olyan konfliktust, amelyre igazán azt mondhatjuk, hogy a civilizált emberiség lélekharangját kondítja meg.

*

Korunk biológusai megegyeznek abban, hogy a mi univerzumunkban az élet arra felé tart, hogy egyrészt tökéletesítse az egyént, bonyolultabbá téve mechanizmusát, másrészt az individuumokat olyan organikus közösségekbe kapcsolja össze, melyekben a munkának végsőkéig való megoszlása párosulva a végsőkéig való specializálódással, az energiáknak és a világ termékeinek egyre nagyobb mértékű kiaknázását teszi lehetővé, egy immár nem nemzetekre tagolt, hanem, ha lehet így kifejezni: planetáris emberiség számára. És valóban azt látjuk, hogy a népek, majd a kontinensek fokozatosan egyesülnek, s „lassan kialakul az emberi nem közös érdeke.” A szolidaritás és a szövetkezők mindinkább nélkülözhetlenekké lesznek civilizációnk és a népek fennmaradása számára. Semmiféle gazdasági rendszer sem tud ma fennmaradni légüres térben, akarva, nem akarva máshol kell keresnie a nála hiányzó nyersterményeket, az energiaforrásokat, gyakran még a gépeket is, egyre több szoros és életbevágó fontosságú szövetséget kell kötnie más népekkel, s hogy megoldja azokat a problémákat, amelyek felmerülnek ezen nélkülözhetetlen árucserék révén, szükségképpen választania kell a rablás vagy a szövetségkötés közt. A rablás előbb vagy utóbb háborúhoz vezet. A szövetségkötés pedig a testvériség, a béke. Vak, aki nem látja, és veszélyes őrült, aki nem akarja belátni a népek, az összes népek egyesülésének és testvériességének szükségességét. Hogyan habozhatna egy keresztény a béke műveinek, a megbékélést szolgáló intézmények, a gazdasági és kulturális együttműködések szerveinek úttörőjévé lenni? Ha ezt meg kell tennie saját népe jövőjének érdekében, még inkább meg kell tennie azért, mert keresztény, annak szellemében, aki keresztjének véres áldozatával akarta egymáshoz közel hozni azokat, akik egymástól távol vannak, le akarta rombolni az elválasztó falakat az emberek közt, és véget akart vetni az ellenségeskedésnek és mindnyájunkat egyesíteni akart az új emberben. Abban a törekvésben, hogy minden nép, gazdasági és kulturális értékeit egymással kicserélve egyesüljön és mindenki számára jobb életkörülményeket teremtsenek, az Egyház, a pápák, XIII. Leo, XV. Benedek, XI. és XII. Pius szava által egyre intette és sürgette nemcsak a keresztényeket, hanem minden jóakaratú embert.

Ha azt akarjuk, hogy az élet új és jobb megvalósulásokra ébredjen, azt nem új hekatombák és új pusztítások által érzük el, hanem a népek általános és kölcsönös jóakaratának óriási erőfeszítésével; nem az atómbomba által, hanem bátor, tisztalátású és a végsőkéig állhatatos testvériséggel.

Még egyszer, újra mondom, a tegnapi romokkal és a mai fenyegető rémekkel szemben sem fogjuk elárulni az életet, nem fogunk sem ölni, sem csonkítani, hanem ha bármit mondanak is mások, és ha bármilyen súlyos következményekkel jár is számunkra — higgyünk a szeretetben!

Fordította H. Boros Vilma

BÍZOM INKÁBB

Víz alatt élek. Víz alatt járok.
Társaim rég a szürke hinárok.
A zöld és barna, harsogva kékkal,
víz-tanyám partján, mint kulissza térdel.

Vas és a kő is meghajlik innen.
Fátylas tükröm elbillenti könnyen.
Elbillenti, minek bízzak bennük?
Mélyebbről nézve, oly puha a testük.

Bízom inkább a lengő csodába,
mely mint a nádszál, felnő a tájra,
s bár gyökere ingó iszapban ázik,
karcsú teste az éggel cicázik.

Takáts Gyula

RÓMÁHOZ

Egy méhest hoztam tán magammal?
Rajzik köröttem, lépjek bárhová.
Dünnögnek álmos szárnyaikkal,
s mint ágra rajzanak karom alá.

Eressz el, hogyha küldtél engem!
Hazám, aranyló hálód fojtogat.
Bújnék s dalodtól nem menekszem.
Róma, emeld fel védő pajzsodat.

Emeld föléd, ki egyre rólad,
pálmádról álmodott húsz éven át,
s hogy im elért, a porba fullad,
mit nádas tája záporoz reá.

Otthon, szívét álmoddal verted.
S itt vaksággal kötöd vágott szemét?
Kincsétől nem látja a tengert.
Zsongó-kasok húzzák le két kezét.

Lépcsőd fokán virgódva gubbaszt.
Vállán rajának kettős csöbre lóg.
Báránnyal, mézzel pizsmogó paraszt
dünnyög a csipkés oszlopfők alól.

Takáts Gyula

Róma, 1948.

LOURDES

V.

Sergius elmélkedése az autobuszon

A szélvédőben nézem az arcomat, olyan, mintha húsz esztendő volt. Ha leveszem a sapkámat, látszik a kopaszodó homlok, s elárulja igazi koromat. Harminc év. A hanyatlás elkezdődik. Hiába mondanál mást, — az ember már nem érintetlen. Akármilyen szépnek látszik a gyümölcs, már megfogdos-ták. Már a multat nézem. Az úgynevezett humanizmus az életnek csak egy momentumára illik rá, mely egyénenként több vagy kevesebb ideig tart. Vagy nem szabad jelentőséget tulajdonítani a szélsőségeknek, melyekbe természetünk magával ragad minket. A jónak és rossznak megkülönböztetése, íme, itt a bökkenő. Ha azt akarom állítani, hogy a természet nem visz bennünket rosszra, akkor azt kell mondanom, hogy valakinek az elcsábítása, a test győzelme s az érzékek láza nem rossz, sőt meg kell magamat arról győznöm, hogy mindez jó, a legnagyobb jó. Nem talállok-e tízszeres kielégülést erőm érzésében, hatalmam megszilárdításában? Ami mások szemében bűn, azt én nem tartom annak. A lelkiismeretfurdalás, melyet érzek onnan van, hogy az indulás volt hibás: valaha mindennap a Bibliát olvastam... De mégis, hasztalanul mondom: Ki ne látná az emberi lénynek ezt az eredeti megsebeződését? — A multkor a színházban ebben az elragadó *Judith*-ban Holofernes humanista verse, a fiúk és lányok öröme, vánkoscstaták a reggeli napfényben... Igen, de... A testi vágy, mely eltér attól a céltől, melyet a természet szab eléje, egy elhagyatott fiatal lány, akire többé nem vágnak s a prostitúcióba süllyed; ez az a rák, melyet a világban éppen a szabad, ösztönös és örömteli élet tart örökösén fenn... És az ember? Benyomások és szokások zsarnokoskodnak felette. A keresztény morál minden követelésére ott a humanista morál egy hiánya. A szív tisztasága elérhetetlen számunkra. És mi mégis úgy teszünk, mintha azt hinnők, hogy ennek nincsen semmi jelentősége. Szerintünk bolondok, gyengék és tehetetlenek azok, akik a belső fejlődést tartják fontosnak.

De mi tisztátalanok vagyunk, ezért gúnyolódunk a tisztaság felett. Agoston elhiszi nekem, hogy vannak szép lelkek, akik nem Krisztus táborából valók. Mi elhagyjuk Krisztust, ez igaz, de azzal a feltétellel, hogy a tűznek megadjuk a maga részét, és ez a rész nem szűnik meg növekedni.

Odajutottunk, hogy megvetéssel beszélünk az aggályosságról (a bűn mániákus súlyáról), melybe minden keresztény beleesik; s amit mi így hívunk, ez lelkiismeretvizsgálat, belső kultúra, tisztaság és tökéletesség felé való erőfeszítés, mely megalkotta a nyugati kultúrát s megakadályozza, hogy teljesen romlottá legyen...

Egy ilyen zárandokhelyen, mint Lourdesban — mondja magában Sergius —, mi az ami több, vagy kevesebb, mint minden más központban, ahol összetorlódik az emberek tömege? A párizsi tömegben talán kisebb arányban vannak rákosak, vérbajosak, vagy sorvadásosak? A metróban mi mindent árulnak el az arcok! Vagy azok az élő hullák bezsúfolva egy moziban! — Csak fokozati különbség van a rohanó emberiség külsejének romlottsága és azok között, akiket a Père Lachaiseben vagy más trágyadombon elföldelnek...

És ha nem a testeket, hanem a lelkeket nézzük, a nagy, modern városok borzalma sokkal nagyobb, mint Lourdesé. Lourdes-ot azok népesítik be, akik hisznek az örök életben, akik az egész mindenséget a szeretetből magyarázzák, akik azt vallják, hogy a rosszat meg lehet váltani, s az meg is van váltva;

hogy a szenvedésnek megváltó értéke van, s hogy a szenvedő Krisztus megváltja a világot... Igen, de...”

Ebben a pillanatban az autobusz rátér a szűk útra Saint Sauveur fölé, s amint Sergius szemével követi a kavicsos patak mozgását, a formátlan gondolatok egész zuhatagja önti el. Mindaz, amit Freud teóriáiban olvasott, ott forr most koponyájában: az önmegbüntetés vágya, megalázkodás egy isten előtt: mindez nem más, mint áttett és szublimált szexuális kudarc... A szerelem kitagadottjai, akik nem tudják, hogy áldozatuk nem más, mint menekülés a normális élettől... infantilis lelkiállapot... Gyermekek maradnak és a gyermekségben élnek újra... Lourdes csak a fővárosa az örökös gyermekeknek, akik nem érték el soha a normális mértéket. De Sergius még sincs erről meggyőződve. A freudizmus legkedvezőbb feltevései is csak bizonyos esetekre alkalmazhatók... S az ostobák filozófiát csináltak a gyógyászatból...

Hány olyan vallásos lélek van, akiknél a kiegyensúlyozottság kap meg legelőször, s a győzelmes tevékenység, — legfőképpen a legnagyobb misztikusoknál... Ezeknél kettős a győzelem: egy belső, saját rossz ösztöneik legyőzése, a másik külső... Sergius témájához tanulmányozta Szienai Katalin, Loyolai Ignác, Avilai Teréz életét; beleágyazta koruk életébe, ők befolyásolták és átalakították azt, s rányomták saját bélyegüket. Sokkal inkább urai voltak önmaguknak és a mindenségnek, mint egy corneillei hős.

Kétségkívül, a templom előcsarnoka tömve van betegekkel, először át kell menni az ő tömött soraikon, őket hívták meg legelőször s ez téveszthet meg minket. Az ember Fia azért jött, hogy megkeresse és üdvözítse, aki elveszett...“ De a kérdés csak az, hogy nem tartozunk-e többé-kevésbé mindnyájan, s még azok is, akik legerősebbnek látszanak közülünk, az elveszettek közé? Mi más volna a keresztény élet, mint a normális élet megvalósítása? A házasságban, akik arra hivatnak, a szüzességben, akik arra kaptak meghívást... Egyedül a keresztény házastársak nem sértik meg a természetet...

Sergius arra gondol, hogy akik Krisztusban élnek, nem is lehetnek nem normálisak. Krisztusban minden emberi lény, bármilyen legyen saját süllyedése, nyomorúsága, a kiegyensúlyozottság mesterművét valósíthatja meg és olyan összhangot, melyhez az egyes szölamokat éppen legnagyobb eltévelyedései szolgáltatják... És mint minden mestermű, ez is egyetlen, és semmi másal össze nem téveszthető.

Különben ennek a vágnak titkát, mely a kereszténység minden útjára, Szent Jakabhoz a liessei Miasszonyunkhoz Chartresbe és Rómába, ma pedig Lourdesba vonzotta a zarándokokat, nem fedi fel a tudatalatti.

Bárkik is lettek légyen elődeink, környezetünk, kultúránk, legyenek bár törekvéseink normálisak vagy vétkesek, mindannyiunktól feleletet követelnek tőlünk független kérdések: az élet eredete, a lét, Isten, a jó, a rossz... Ezekre nem felelni annyi, mint már is felelni, tűnődik Sergius; és minden élet, legyen az fenséges, vagy alávaló, feleletet ad ezekre a kérdésekre...

Nem gondolni ezekre a dolgokra, s csak a pillanattal törődni, íme, ez szédíti meg az én fajtámbéli embereket, mondja önmagának. S amit és mindenekfelett gyűlölök Lourdesban, az a szenvedélyes biztonság, amely ott buzog, ennek a nagy tömegnek katolikus állásfoglalása. Ez a zarándoklat az a helye a világnak, ahol egy ember se kerülheti el, hogy szembe ne nézzen rendeltetésével. Nincs lehetőség, hogy elrejtőzzünk. Lehetetlen Lourdesban három lépést megtenni anélkül, hogy meg ne kérdezzük önmagunkat, hogy tulajdonképpen mit hiszünk, vagy mit nem hiszünk. A probléma az, hogy ezt a kérdést ki akarom kapcsolni életemből és Lourdes arra kárhozzat, hogy egy pillanatra se veszítsem szem elől. A fiatalember még azt gondolja: „Ezt be nem vallanám Ágostonnak egy világért sem, de az ami engem legjobban zavar Lourdesban és ugyanakkor legjobban megkap: mindig is azt hittem, hogy a vallás a legegényibb aktus, a legszemélyesebb, a legbensőbb; tehát semmi sem tetszhetett nekem jobban vissza; mint ez a szinte dandárookra osztott jámbor-

ság, ez a kollektív buzgóság... És mégis, szerettem volna egyetlen elvesző hanggá lenni ebben a hatalmas koncertben, egyetlen csepp ebben a tengerben, melyet Isten magához vonz. Csak egy sejt szeretnék lenni, de gondolkodó sejt, a kereszténység hatalmas testében.

És amiről azt mondtam Ágostonnak, hogy az bálványozás, a leborulás, a kitárt karok, a föld megcsókolása, — Lourdesnek ez a naivitása tuladonképpen mélyen érint engem, hogy annyira közömbösek az „észszerű” emberek megvetésével szemben, hogy itt felmagasztalják a kis rózsafüzért! Az Ave Máriának ez a monoton mormogása... íme, ezek olyan emberek, akiket nem nyugtalanít, ha mások bírálják őket... Mi, mi mindig lessük a szemünk sarkából, hogy mit gondolnak az észszerű, a „józanészű” emberek, s mi olyan messze elmegyünk az ő irányításukra, amilyen messze csak mehetünk, s már előre beleegyezőnk mindenbe.

És Sergius visszaemlékszik arra, hogy mit mondott neki Ágoston:

„A lourdesi zárándok a Krisztus által meggyógyított vakonszületettnek jóhiszemű fajtájából való, akinek a tanúságát a farizeusok el akarták sikkasztani. Először kikérdezték szüleit, akik nem voltak hajlandók vallani, s azt tanácsolták, kérdezzék őt magát: „Ők erre mégegyszer hívták az embert, aki vakon született, s azt mondták neki: 'Adj hálát az Istennek!' Mi tudjuk, hogy ez az ember bűnös. Ő azt felelte nekik: 'Hogy bűnös-e vagy sem, nem tudom, csak azt tudom, hogy azelőtt vak voltam és most látok'.”

A lourdesi zárándok minden ellenvetésre azt feleli: „Ti azt mondjátok, hogy mindaz, ami itt történik, nem más csak illúzió, nem tudom... azt tudom, hogy a rákbetegek, tüdővészések, a vakok ezrei meggyógyultak. Ti azt mondjátok, hogy a természetben nincsenek állandó törvények, tehát egy csoda sem bizonyítható... Vagy hogy nincsenek olyan megmagyarázhatatlannak mondott esetek, melyek idővel ne volnának megmagyarázhatók... Mi nem tudjuk, de Lourdesban találkoztunk valakivel; nem szükséges éppen Lourdesba menni, hogy vele találkozzunk, de máshol kikerültük és úgy tettünk, mintha nem látnók, vagy úgy tettünk, mintha nem ismernők föl... De Lourdesban lehetetlen őt kikerülni, elénk áll és elzárja az utat, s fejünket gyengéden két kezébe fogja, úgy, hogy kényszerít bennünket, hogy ránézzünk: „Jézus találkozott veled s mondta neki: „Hiszel-e az Isten Fiában?” Ő felelte: „Ki az, Uram, hogy higgyek benne?” Jézus mondá: „Te láttad már, ő az, aki veled beszél”. „Hiszek, Uram” és lábaihoz borulva imádta Őt.

De nem, én nem tagadok semmit, mondta magában Sergius, én csak nem teszem fel a kérdést. Irtózom mindentől, amit túlzó, mértéktelen, esztelen. Miért kell ezért elpirulni? Szeretem a rendes viselkedést. Lourdesban nem viselkednek rendesen az emberek. Lourdes felháborító. A jónevelés és a humanizmus között szoros viszony van. Mi jólneveltek vagyunk. Mi jó társaságból valók vagyunk; a magas pénzvilágból, a nagykereskedelemből. Egy angol mondta egyszer nekem: „Megtérni annyit jelent, mint deklasszálni önmagát”.

Humanizmus... Emberiesség... emberi... De az kellene, hogy az emberi természet maga ne kerüljön újra és újra, ha más úton is, ez elé az örök kérdés elé... Pascal az emberből indul ki, hogy elérje az Istent... Ha az emberhez tartjuk magunkat... De az Isten is bent van az emberben, s ha bezárkózunk önmagunkba, akkor sem kerülhetjük őt ki. Ah! semmi sem használ, csak a szórakozás. Szórakozni, elfordulni... Mi mást csinálok én ebben az autocarban, mint szököm a kérdés elől? Lourdes az a hely, ahol nem lehet szórakozni. Lourdes olyan halastó, ahol a halász biztonságba helyezte halait... De én kicsúsztam, mint egy angolna az ujjai közül, mint egy pisztráng, és most ár ellen úszom.

Fordította: Sprenger M. Mercedes

(Folytatjuk.)

A GYERMEKHEZ, AKI LEERESZKEDETT HOZZÁM

Nem elmúló dolgokon szomorkodni, inkább
megifjodni szeretnék általad, hogy
letérdelek most eléd, te kedves gyermeke
az ifjonti kornak, kiből a derű aranya
úgy ömlik reám most nehéz sugaraival,
mint hajnali rétre a nap.

Itt vagy; ím, színről-színre látlak s remegve
érezem, mekkorát csattan tenyerembe gyermeki
kezed, melyből a szeretet tűzcsóvjára áradoz felém,
s egy szempillanat alatt máris fölibém nősz,
mint egy nagykorú felnőtt, hogy mosolyogni tudj;
milyen kitüntetésnek vélem, hogy ennyire
méltónak tartsz te, s erre kezet adsz nekem, aki
meghatódottságában, lásd, nem tudja hogyan, elég
alázattal megköszönni hozzámvaló
angyali leereszkedését.

Berda József

BÉKESSÉG

Elmúlt életem! Úgy
emlékszem rád, mint a gyermek,
kit megcsókoltak olykor,
majd máskor összeverték.
Így volt ez jól, így lettem
végre férfi én!
Ha újra születnék,
ismét így kezdeném.

Berda József

TÜNÖDÉS ÉS FOHÁSZKODÁS

Ha nézed: sáros, szürke kőnek véled.
Tengerfenék iszapos hordaléka.
Körötte furcsa, nyálkás moszatok,
parti szemét, s tán dülledtszemű béka,
és pocsolyák — az apadás nyomán,
mit kinthagyott a játszó óceán...

Pedig — élet. Csak kis csiga, de: élet!
Világa: mélység, és a végtelen.
Tenger ringatta, mélység élteti,
s dajkálja s gyöttri, holtig, szüntelen,
a mérhetetlen, zúgó rejtelem.

Mert rejtelem a roppant óceán
és rejtelem e hitvány kis parány,
e bús csiga, mely héjbörtönbe zárva,
örök sötétbe és örök magányba
morzsolja árva féregéletét.

— Miért? Mivégre? — tünödsz el fölötte.

S ha héja szétnyílt, cserepekre törve,
ámulva látod, hogy e pár cserép,
belül: zománcos, színjátzó csoda,
szivárványkastély, gyöngyházpalota!
S mi úgy látszott, csak kő, vagy sárgöröngy,
az élt és termett! S kínból, veritékből
kincset gyűjtött! És dermedt könnye: gyöngy!

Ó, gyöngyötsíró, gyötrelmes magány,
s te gyöngyöttermő, néma szenvedés,
megértelek!

Most értelek meg, és
megáldalak...

Bölcs istengondolat,
mely úgy segít a hitvány kis csigán,
hogy szörnyű sorsa mégse hasztalan.
Mert belülről, kőburok alatt,
szivárványszínre festi a falat,
s amíg gyötrődve él, panasztalan,
s a kínból teremt szépséges világot,
vonalat, formát, színeket, virágot:
remekbe-önti szíve minden könnyét,
s itthagya végül — tiszta drágagyöngyét!

Boldog bizony a mélységekben-élő,
ha gyöngytermésre szánja rá szívét
— mert rádöbrent, hogy nem magáért él ő,
hiszen e föld csak romlandó cserép —
s hogy kin és könny, és minden gyötrellem,
nem pusztá ostor Isten keziben.
Kohó, szerszám az, és nemes anyag,
ihlet és forma, rajzok és színek,
miket jósága a kezünkbe ad,
hogy elkészüljön majd a — műremek!

En Istenem... ki két kézzel adod
nékem kezdettől, gondod, bánatod,
a kint, s keservet — köszönöm ezt néked!

S e csöpp csiga most arra kér csak téged:
ne vedd rovásra, hogyha néhanap
föl-följajdult a gyötrelmek alatt,
és erőt kérve kapkodott utánad.
Sok volt ez olykor, ilyen kis csigának...

S még egyet kér: ha majdan végezett,
s héját lehántja róla szent kezed,
a szíve táján találj meg, Atyám,
és fogadjad el — bármilyen silány —
a — gyöngyszemet...

Berecz Pál

CZARNA MATKA

Irta: Szili Leontin

Az állomás nem sokban különbözött a többi megfeketedett hangyaboly-szerű lengyel állomástól. A vonatot mellékvágányra toltatták; várni kell a továbbindulással délutánig!

Anna megrázta agyongyűrődött szoknyáját. A lányához fordult:

— Járjunk egyet! Nyujtóztassuk ki végre a tagjainkat!

Mások is felugráltak. Biztos, hogy csak órák múlva folytatják az útjukat? Boldogok voltak, hogy szám és ellenőrzés nélkül szabadok lehetnek. Lefelé hömpölyögtek a lépcsőkről.

De Éva nem kívánt járni. A megüresedett keskeny fapadon végignyujtotta megszibbadt lábszárait, amelyeken poros pergamentté aszalódott a bőre. Mindössze tizenhat esztendő. Arca sovány, mint egy fiatal apácáé, de szeméből nem világít fény. Kiélesedett orra tövében két mély, keserű árok; a tudás és tapasztalás ránca. Mozdulatlan merevségében szinte élettelen és időtlen. Félig lehúnyt szemhéjai mögött fátyolossá szűkült pupillák, de Anna tudja: ez nem álmodozás vagy révület, nem is menekülés, és nem is felszabadulás, mert hiszen az életet, amit visszakapott, nem érzi értéknek, mint az előtte élt fiatalok. Jó pihenni végre egy kis csöndben, nem összezsúfoltan! — csak ennyiről van szó.

— Feküdj le inkább te is a másik padon, anyú!

De Anna lábában nem nyugszik még az elveszíthetetlen vibrálás, amely űzi lefelé a vagonról. Ha lehúyná a szemét, pihenés és enyhülés nélkül áramlanának az el nem űzhető képek, amelyek egyre újabb és újabb figurákká bomlanak. S vannak makacsul visszatérők, amelyek megkínózzák, mint a látomások.

Örökös kép: a forgó kerék fölé hajló öreg arc...

A nevét sem tudja. Egy a sok közül, akiknek végeláthatatlan sora a végtelenbe folyt. Olyan vén talán egy sem volt, mint ez a sokrétben összecusklott, csunya kis öreg. Penészes zöld a szakála, mintha a föld gyomrából húzták volna elő. Hunyorgó homlokán ránc ráncsal ölekezett, piszkosfehér, gyér a haja, de tág kék szeme gyermeké; mint aki még egyre hiszi, hogy a gonosz varangy megrázkódhat még a rossz mese végén. Reménykedő a mozdulat, amint mellére szorítja fekete lepelbe burkolt elmaradhatatlan terhét. A titokzatos csomagot, amely hozzáforrott, mint egy előlről nőtt púp.

A reménykedő és védekező mozdulat!... S az arc emléke óriássá növekszik; már csak a két szeme világít. A még mindig várakozó, majd döbbenetbe üvegesedő, hirtelen megöregedett gyerekszemek. Ahogyan sovány kis testével a karjáról letépett, fekete burkából kibomló acélkerék után billen: „Nem vehetik el!... Hatvan év óta a kenyérem, hozzám tartozik!... A varrógépem!...”

A nyakához kap, mintha a láthatatlan centimétert lazítaná, vagy fulladástól félne. S hirtelen ráveti magát a sárba loccsanó csonka gépre, amelyet bizonytalan országutakon botladozva cipelt idáig. Sárga ujjai megbomlottan lendítik az eszeveszett forgásba vaduló céltalan kereket. És fogatlan szájából torzzá ferdült régi dallam bugybörékol eszelősen. Talán hatvan év óta ugyanaz a dallam, de soha még ilyen tört hangzatokban, ennyire vádolón!... Víjog és sipol a fehérdülő vén tüdő. S a nyitvamaradt szemek... Jaj, a szeme! Befagyott, szemrehányón titokzatos tó!... Lassul a forgás és a csöndbe meredő kerékről lecsúsznak a begörbült sárga ujjak. Vége, visszavonhatatlanul vége!... S nem rázta meg magát a fortyogón bűzös nyáladékot okádó varangy!...

Anna most, ahogy emlékszik, újból érzi az akkori émelyedő rosszsullétet:

vér, igazi vér!... De egyszerre csak egy szerzetes barna csuhája öleli át a hátrahanyatló testet, mely az anyja mellére tapadó gyerek mozdulatával helyezkedik örök merevségbe. Mintha élet cikázna — megvillanó aprócska fény — a befagyott réteg mélyén. Utolsó melegség vasalja szét a végső borzongás rémületét. S az elnémult torz hangzatokat feloldja egy gyámoltalan, alázatos, tárt karokba hulló mosoly.

Hetek, hónapok, vagy évek előtt történt?... Megtörtént-e egyáltalán, vagy csak felzaklatott idegeinek kegyetlen játéka?... Mióta sodorja a megállíthatatlan folyam? S a sok közül miért éppen ez a szegénylős, megbékélt öreg gyerekmosoly tapad hozzá, mint nyúlós, útálatos hínár? Miért nem vetheti le, mint egy gyűlölt, elviselt, fájdalmas emlékű ruhát? Miért jön utána minden-hová? Lebeg előtte még itt is, az idegen vasúti állomás csarnokának szétszálló füstjében, mint valami torz álom?...

Anna nem akarja látni. Borzad tőle. Makacs iparkodással a lábára figyel, mert a sinek szédítően sikosak. A reggel esett havat már piszkossá taposták, keményre, mint a vasbeton. A népes csarnokban fortog és lüktet az élet. A szokott pályaudvari börze: piszkos és mohó kezek kenyeret, cukrot kínálnak cigarettáért. Sárga fogak tépik kéjes gyönyörrel az ólomsúlyú, korpás kenyeret. Kékmázás kondérból forró löttyöt mér egy fogatlan vénasszony. Ráncos és kemény arcát párába vonja a felcsapó gőz. Mosolytalanul, gépszerűen dolgozik és Anna azt találgatja, vajon kapna-e tőle csak egy kanálka forró mosogatóvizet, ha megmondaná, hogy fázik, üres a gyomra, de nem adhat érte semmit cserébe?...

De a parasztasszony arca sziklakemény és Anna megszokta már az éhséget és hideget. S nem is üres a gyomra, nemrégén tölte meg valami fűrészporszerű anyagból kotyvasztott, kihűlt péppel. Már régen elfelejtette a régi ízeket! S ha jobban kilép, a hideget sem érzi. Talán a lábában bizsergő nyugtalanság is elalszik, ha kifárasztja a testét!

Fenn, az ólomszínű égen kiterjesztett szárnyú repülő hűz el az állomás fölött. Nincs már félnivaló, nem víjognak föl a szirénák, senki nem húzza be a nyakát.

Jó volna versenyt futni vele!... A gép fenn — föld és ég között —, ő pedig a földön, a keményre gyúrt havon!

— Jó volna?... — Anna csodálkozik. Szerény vágy, de már vágy! Hosszú hónapok óta az első, amely nem éhséggel, emésztéssel küszködik és semmi köze a gyűlölethez. Bár furcsa — sohase hitte volna —, a gyűlölet volta-képpen hamar elfárad. Az országutakon mindenütt a nyomába settenkedett, a lágerben azonban már inkább undorrá vált, az undor pedig valami tetszhalál-szerű, alig elemezhető érzéketlenséggé. Éván kívül úgyszólván semmi nem érdekelte már és semmi más nem fájt. Éváért sírni is tud még, érte még ravaszkodni is tud. Hozzányúlni a máséhoz is, ha kell! Érte mindent vállalt és semmi fizetést nem tartott soknak. Alantas ösztönökön és indulatokon túlnövő, kipusztíthatatlan életmag; anyaság. Több, mint a kölykét féltő állat morgása; elszánt átvállalása mindennek, amivel könnyebbé tehetné a sorsát.

De az ember megoszthatja-e a sorsát akár az anyjával, vagy gyermekével?... Elhúzhat-e bárki elől csak egyetlen keserű csöppet?... Nehezebb lett volna Éva sorsa, ha nem kíséri el, vagy lemarad valahol mellőle? A túlcsozdult kehelynek számítanak-e a csöppek, amelyek már úgysem férnek belé? Hiszen a túltelítettség nem ismer már mértéket; kevesebbet és többet. Csupán sokat, olyan sokat, amelyből sem elvenni, sem hozzátenni nem lehet.

Éva néha oly idegenül néz rá, az anyjára is, mint akármelyik másik társára. Tizenhat esztendejével messzebb sodródott már az emberektől, mint régen életük alkonyán a keserű és rossz évektől meggörnyedt asszonyok. S ilyenkor Anna lelkiismeretébe dőfi a felelősség: „Te szüled!” Közöttük a ki nem mondott vád: „Miért tetted, anyu?...” De ennél is borzasztóbb a szennybe és

kilátástalanságba robbant gúnyosan lázadó felelősségrevonás: „Hol van hát a te istened, anyu?... Mért hallgat a te istened?...”

Szörnyű dolog így megfogalmazva hallani éppen Éva szájából a borzongató kétséget, az emberi magárahagyatottság gyötrő aggályainak gyanúját: „Hát nemcsak az emberek hallgatnak?... Az Isten is...?”

Anna úgy lohol a szürkére mángorolt havon, mintha korbáccsal üznék. Semmi keresnivalója az idegen városban. Nem kíváncsi semmire. Csak futni kíván, szédült iramban, hogy azután agyonfáradva térjen vissza szűk vasúti cellájába, és idegen emberi testekhez hozzápréselve, levegőtől kiszívottan zuhanjon kába és értelmetlen álmokba. Csak nem gondolni multa, vagy jövőre!... Hogy megvan-e még az otthon, ahol folytatni lehet mindazt, ami félbe szakadt?... Várja-e őket otthon valaki?... Csak semmit nem kérdezni és semmit nem remélni!... Úgyis el kell fogadni mindent!...

Lihegve fut a foghíjas öreg házak között. Nem gondolkozik, de érzi: körülötte, a házakban otthonok. Szekrények, asztalok, székek. Kötelességek, élő kapcsolatok, egymáshoz tartozó, egymástól el rem szakított emberek. Olyan ez a viszontlátás az elfelejtett régi étellel, mint egy nagyon messziről kibomló régi dallam. Vigasztaló és fájdalmas. Az utcán asszonyok. Karjukon bevásárló táskák. A tárcájukban pénz. Összeverődve trécselnek az üzletek előtt. Nevetgélnek. A kirakatokban liszt, zsír, hús és tojás. És közbül csak egyetlen szál üveg. Mégis oly távoli, elérhetetlen ízek, hogy csak képzeletét izgatják, gyomráig már el sem érnek. Újra nekiiramodik. Fáradhatatlanul lohol tovább, mintha valahová el kellene még ma érkeznie. Lihegve fut s mégis úgy érzi, egy helyben áll, csupán a házak futnak el mellette. Eliramlanak, mint minden, amióta egy helyben topog; él.

Kifogy a lélegzete, meg kell pihennie. Egy megcsonkított pad kínálkozó támlájába kapaszkodik. Gyors lehelletétől párás előtte a levegő, kavarog, mint a füst. Megcsitul ziháló melle és kitisztul a láthatár. Mint az álomból ébredőnek, kitágul a szeme; tündéri káprázat bont előtte váratlan képet.

Hegy magasodik előtte. S fönn, a magasban csipkefinomságú fehér tornyok gyöngéd rajza. Minden szenny és korom aláfutott a mélybe bukó völgybe; a frissen áramló, áttetszően tiszta légben fehéren vakít ott fenn a hó. Szellő lóbálja a zuzmarás ágakat s hókristályok porzanak fel szívárványos villanással, mint szálló csillagok. Csupa sziporkázó ragyogás ott fenn minden, mintha nem is földön épült volna a fehéren villózó soktornyú márványtemplom. Láto-másként lebeg ég és föld között, mint maga az elfelejtett hit, a szépség...

Anna testét előrelelendíti a bámulat. Szeme szívárványosan tükrözi a váratlanul feléje villanó szennytelen fehérségeket és fényeket.

— Czarna Matka!... — szólal meg körülötte csilingelő vékonyka hangon a csönd.

Két bőszyknys apáca áll mögötte. Keményített főkötőjük úgy libeg, mint csöndes suhanású sirályszárnyak. A fiatalabbik szenvedőn sápadt homlokán alázattá csöndesültek már a vágyak. A másik sokkal öregebb, derűsebb és földönjáróbb.

— Czarna Matka! — ismétli a sápadt homlokú és törékeny testű. Viaszkezeivel a fehér tornyok felé int és titokzatos, meleg fényeket lobbant messze-néző szeme. Hangja is átizzik szerelmesen olvadékonnyá:

— Czarna Matka; Bogurodzica!

Anna nem érti, csak annyit, hogy valami kedveset és szépet mondhat. S ettől elmosolyodik. Először, hosszú idők után.

A fiatal apáca az égre mutat: „Bogurodzica!” S lágy, félreérthetetlenül anyás mozdulatot tesz, mintha láthatatlan csecsemőt hintáztatna a karján. Anna erre megérti. Bogurodzica; — Isten szülője.

Az idősebb apáca karján nehéz kosár. A fiatalabb a kosarat takaró fehér gyolcs alá csúsztatja átlátszó kezét. Majd Anna tenyerét keresi, szemérmesen szégyenkező ajándékozó mozdulattal.

— Bogurodzica! — muzsikálja mégegyszer. Azután messzetűnik társával, mint valami jelenés. De hangja és mosolya még ott muzsikál a csöndben, s Anna kezében az ajándék; csomóba kötött, gerezdekre bomló fokhagymák.

Anna ámulva tapintgatja a hagymák megzizzenő papiroshéját, s amíg a blúzába tömködi őket, Évára gondol; a fiatal testen és lelken egyaránt szétömlő vágytalanságra. Legszívesebben azonnal futna vissza hozzá, de tekintetét és lábait vonzzák felfelé a fehérfényű tornyok.

A táj is egyre fehérebbé válik. A házakkal együtt minden piszok és salak leúszott a völgybe. Nem érzi a lábát, a karját, mintha szállna, mint a madarak; láthatatlan erő húzná mindig feljebb a furcsa álombeli díszletek közé, amelyek élesen szikrázóak és mégis ködbeveszők. Csak álomban szárnyalhat a test ilyen könnyedén, szinte vágytalanul. Mintha láthatatlan szőnyegen siklana fel, maradnak el lábai alatt a fehér márványlépcsők. A gazdagon faragott templomajtó nyitott szárnyai mintha rá várakoztak volna! Magánosan koppannak lépései a templom márványfalai között; sehol élőlény a közelben! Most döbben rá, hogy milyen apró porszem ő a magasba szökkenő, elefántcsontfaragású oszlopok rengetegében! Lépéseinek koppanását sokszorosan veri vissza a hatalmas csarnok, amelynek arányai szédítőek az ő kicsisége mellett. Ez a visszhang egyre bizonytalanabbá válik, most már ide-odatopog iránytvesztetten, mindig szorítóbb magánosságban s közben riadtan figyel; miféle új nyugtalanság és szomjúság bomlik ki belőle? Miféle titkos, mélyre rejtett vágy feszül, forrósodik, bont körvonalakat a lelkében?...

Tapogatózva keres valamit. Mintha járt volna már erre! S nem csodálkozik, amikor összeszűkülnek előtte az elefántcsontfaragások és márványfalak, ismerősnek érzi a kicsiny szoba mennyezetéről aláhulló fekete kárpitot. De nem érez semmit a halottas szobák lélekharangos gyászából; szomjas és követelő kíváncsiság ösztökéli, hogy vonja szét a fekete függőnyszárnyakat!

— Bogurodzica! — dadogja, amikor a függöny mögül plasztikus eleven-séggel lép eléje a kép. Rácsok zárják el előle, de nem a képet érzi fogolynak, hanem önmagát, kívül a rácsokon. Bogurodzica!... Sebzett szívek, lábak, karok erdejéből néz le rá. Nem fiatal és nem öreg. Nem szép és nem csunya. Sötét és mégis világít. Nem ember és nem isten. Valahol a kettő között, megnevezhetetlen mezsgyén. Isten szülője!

Lélegzetét viasszaszívja és rászorítja két kezét a szívében lüktető sok szenvedésre, amelynek nyomát ott érzi a megfeketedett sárgás arcon is; mintha csak saját szenvedésének tükröképét sugározná szerte a világba hétfájdalmú anyasága.

Térde mégsem görbül meg. Kifeszített mellében még lázadó kétség, benne kavarodik újra a jól ismert iszony; a kép elé úszik az öreg gyerekszemek megvillanó aprócska fénye és a nyomában felbuggyanó vér! S a megállíthatatlan kegyetlen napok megszakadó többi képe is, az egyre változó, hideglelős látomások. S hozzá a rikoltó zene, Éva magasba sujtó lázadása: „Mért hallgat hát a te istened, anyu?...”

Áll szótlanul, mozdulatlanul, de a lélek már jajgat és vádol. Már készülődnek a szavak, hogy nekifröccsenjenek a képnek szemrehányó váddal.

— Isten szülője!... Anya vagy te is, hogyan engedhetted hát, ó mondd... Hogyan?...

Most már térdre nyomják az ólomsúlyú szavak. Hirtelen nőtt könnyáradat mossa el a sebzett, megalázott szívek közül nedvesen fénylő, világító, nagyon szomorú tekintet. Kezeivel görcsösen rázza fogságba zárt lelkének börtön-rácsait, de a vádló szavak megszakadnak, belérekednek; a fájó vádat már oldja valami egészen mélyről felkúszó új alázat. Feje a rácsok közé bukik, és ebben az odahullásban lefoszlik róla már minden keménység és közöny. Szívére simul a titokzatos istenközelség és most már nem feszegeti a mellét ismeretlen erők önkénye elleni lázadás. A vád furcsa módon alakul át hálává a lelkében.

— Isten szülője!... Köszönöm... és köszönöm neked!... Hogy minden kín és veszély közepette is megőrizted nekem... — Homloka már a márványpadozatot súrolja, megindulnak a könnyei. — A lányomat... Köszönöm neked a lányomat... Csak őt, őt vedd továbbra is a tenyeredre... S engedd, hogy megválthassam a szenvedéseimmel... Add vissza a fiatalágát, ó, Mária!...

Mintha szakadatlanul hulló könnyével egyremásra hullának el gyógyíthatatlannak hitt fájdalmai is. Talán láthatatlan ujjak simítják sérüléseit; enyhülnek a tépett, genyes szélű fekélyek. Testetlen, könnyű szédület emeli egyre közelebb a képhez, amelynek vonásai változatlanok s mégis szemeláttára fiatalodik. A nedves fényű szemek fájdalmas lobogása szép mosollyá enyhül s Anna most már bizonyosan tudja, hogy a kép él. És csöppet sem csodálkozik, amikor rábólint a szavára.

— Bogurodzica! — muzsikál körülötte az átforrósodott csönd és megtelik minden harmóniával. Trágyagőz, rúgások, lázadások, bosszúvágy és gyűlölet után váratlanul kinyíló alázattal és hittel. Nem érez most hideget és éhséget, s emlékeznie sem kell többé ezekben a pillanatokban. Csak a kép nedves, forró szemének világító mosolya él körülötte az aranypermetes csöndben.

S viszi magával, ez az új arc kíséri visszafelé az úton, a tiszta fehérségeket megcsúfoló völgybe. Lebegve száll előtte és Anna úgy követi, hogy vissza se fordul. Úgyis tudja, hogy ott fenn a hegyen változatlan tisztaságban szikráznak a fehér tornyok, ha közben füstös és közönyös házsorok között vezet is a keményre taposott út a lármás állomás mellékvágányához, ahol indulásra készen várakozik rá a messziről jött és messzire távozó vonat.

Semmi nem számít; viszi már magával könnyű és édes poggyászként ezt az új mosolyt. S mintha ezt a nedvesen fénylő tekintetet villantaná feléje még az érzéketlen, ráncos sziklaarc is; az öreg parasztasszony váratlanul feléje kínálja kékmázás kondérjának megmaradt lötytyét. És Anna tudja már, hogy ezzel a mosollyal most már gyakran fog találkozni, sok-sok arcon.

Visszanyújtja a bádoggoharat. Szeretné megköszönni.

— Czarna Matka! — suttogja szégyenlősen, mert semmi mást nem tud lengyelül, s erre mintegy varázsszóra, egy pillanatra szétfutnak a vén sziklaarc keménységei.

Az indulás izgalma lüktet a fekete csarnok sérült árkádjai alatt. A megrozzant vén mozdony lihegve fűjtat már és izgatottan kapaszkodnak fölfelé a vonat lépcsőin azok, akiket Anna látásból már jól ismer. Ő is futva igyekszik, s amikor fölhág a meredek lépcsőfokon, azon gondolkodik, vajjon percekig vagy órákig időzött ott fenn, a hegyen?

Éva ott fekszik még a kemény padon. Alszik.

Amint föléje hajol Anna, blúzában megcsörren a fokhagymák száraz burka. Lélegzetét is visszafojtja; nehogy felébressze.

Nézi, hogy milyen édesen, gyermekmódra alszik a lánya. Olyanformán, mint nagyon régen, a ráncos kis ágyában. Az orra tövéből húzódó két mély ráncot elsímitotta, porossá szürkült arcát átszínezi az álom boldogsága. Megváltott fiatal ajkán a mosoly, amelyet Anna hozott magával a szikrázó, fehér hegyről...

A vonat kerekei meglendülnek, megcsikordulnak a sinek és már futnak is tovább. Viszi őket a vonat egyre közelebb az elhagyott tájhoz, házhoz és élethez. S Anna látja az álom és valóság közt rohanás sodrában messzetűnő állomás táblájának fekete betűit: *Czenstochowa*.

SZEMLE

CHARLES MORGAN MŰFAJA

„Filozófiai regényíró”. Vajjon van-e ennek a jellemzésnek, melyet az újabb angol irodalom egyik lexikonszerű ismertetésében Morgan neve után olvastunk, olyan általánosságban is elfogadható jelentése, mely jogosulttá teszi, hogy ilyen műfajt meghatározó nyomatékkal használjuk? Nem azt érzi-e bárki, aki Morgan könyveit olvasta, hogy az idézett kifejezés öreá is csak a benne rejlő önellentmondás révén talál?

Fölfedező regény

Nincs író, aki kegyesebb, s egyben kegyetlenebb zsarnokot ismerne saját választott műfajánál, — nincs olvasó, akinek tetszését vagy nemtetszését elkerülhetetlenül ne befolyásolná a törvényeknek az a könyörtelen szövevénye, amit ez a rövid szó: regény, egy-egy olvasmányának címe alá illesztve, magában rejt. A filozófiai értekezésnek hasonlóképpen zsarnoki természete van, s már eleve joggal kételkedünk abban, hogy az írói szeszélynek sikerülhet — mégha a legnagyobb ügyességgel, technikai jártassággal is párosul — két ilyen zsarnokot egyszerre kiszolgáltatnia, vagy éppen különleges, az irodalom eddigi gyakorlatában nem ismert hatásokra törekedvén, — egymás ellen kijátszva —, őket e törekvésnek szolgálatába állítania.

Akad tán valaki, aki erre a mondatra fölüti fejét, s így tiltakozik: már hogyné ismernénk az irodalom gyakorlatában olyan regényt, ami nem csupán emberi sorokba, hanem a filozófia legizgalmasabb fejezeteibe is beavatott bennünket! — és talán ugyanaz a példa jut eszébe, mit nekünk is meg kell itt említenünk. Nem nehéz kitalálni, hogy Thomas Mann „Varázshegy”-ére gondolunk. Ennek a regénynek valóban vannak fejezetei, melyeket párhuzamosan lehet olvasni Bergsonnak, a nagy francia filozófusnak időelméletével, mert hiszen itt is, ott is a lélek órajárásától függetlenül lepergő benső idejével, századunk egyik legdöntőbb felfedezésével ismerkedünk meg.

A tiltakozó csak akkor tévedne, ha Bergson és Thomas Mann egyes fejezeteit éppoly kicserélhetőeknek tartaná e párhuzamosságra hivatkozva, mint amilyen könnyűszerrel elképzelhető ez a csere Morgan esetében, akinek számtalan lapját nem tekinthetjük egyébként, mint akár Bergson, akár egyéb filozófusok műveiből vett idézetnek, vagy műveikhez írott — s meglehet, magábanvéve érdekes — széljegyzetnek. Hans Castorpnak, a közepes tehetségű, szerény fiatalembernek, kit jó- vagy balszerencséje tanulságos események színterére, egymással vitázó nagyigényű tanítómesterek közé sodor, nem volt szüksége filozófiai műveltségre ahhoz, hogy a „Varázshegy” hőse lehessen. Pusztán emberi sorsa tette feledhetlenné őt, illetve nemcsak őt, hanem azokat az eszméket is, melyek az élménytől a gondolat felé vezető útján, emberi alakot öltve, csatlakoznak hozzá, hogy több-kevesebb sikerrel új tervek szerint alakítsák fejlődését.

Megfontolva azt a közismert tényt is, hogy abban az időben, mikor regényét írta, még maga Thomas Mann sem ismerte se Bergsont, se legnagyobb irodalmi követőjét Proustot —, most már beláthatjuk, hogy a maga módján éppoly fölfedező ez a szerény fiatalember, akinek hasonmásaival alkalmasint nap mint nap, úton-útfélen bármelyikünk találkozott, akár az említett nagy francia filozófus, ki nagyjából s — mondhatni — véletlenül ugyanarról gondolkodott, amit ő saját élményeként élt át. Ezt azonban nem állíthatni azokról a hősokról, akikkel Morgan ismertet meg bennünket.

Az ő irodalmi pályája az első világháborút befejező esztendőben kezdődik, vagyis tizenkilenc évvel Thomas Mann első könyvének megjelenése után. Ugyancsak tizenkilenc évvel ez időpont előtt választották meg Bergsont a Collège de France tanárául. A közbeeső korszakalkotó, fordulatokkal terhes esztendők a bergsonizmust európai hírv misztikus irracionáliszmussá érelték, mely a kor gyötrő valóságától megriadt híveit és művelőit régen feledett, vagy tán sohasem ismert szellemi gyönyöröket kínáló menedékhellyel várta.

A lélek benső idejében lefolyó „teremtő fejlődést” hirdető tant. e kívülről, a kortól fenyegetett éxisztenciák makacs ragaszkodása ortodoxiává, vagyis a legmagasabbnak tartott életforma bölceleti alapjává emelte, felépítve reá a befelé forduló lelkiélet bevehetetlenné vélt fellegvárát, melyekből a történelmet, az órák mutatóit, a cselekvés malmait, — egyszóval — a valóságos fejlődést teremtő valóságos idő alacsonynak és közömbösnek, sőt szinte ellenségesnek látszott. A cselekvésnek valamilyen fájtájára azonban minden életformában — tekintse bár magát magasnak vagy alacsonynak — alapos szükség van, kivált ha egy szép napon arra ébrednek hordozói, hogy magatartásukat csőd fenyegeti. Ez a nap, a végső veszedelem előérzetének napja Bergson követői számára igen hamar elérkezett. Ezen a napon — amikor egyébként Morgan írói pályafutása kezdődik — végleg eldőlt, igaz, hogy nem mindenki előtt világos módon, a szellemi Európa akkori átlagos életformájának, s benne a bergsonizmusnak a sorsa. Ettől kezdve egyre inkább megnyilvánul a magán- és a közélet minden területén, hogy a cselekvésnek lélekbe összpontosított, csupán befelé kisművelt módszere, a „teremtő fejlődés” merő illúziója csak a cselekvésnek; — merő illúzió, mely sokkal inkább az egyszersmindenkorra elfogadott gondolat következetességéből fakad, semhogy lépést tarthatna a kor valóságos szükségletei szerint alakuló s általa megtagadott fejlődéssel.

Hol lehetne eredményesebben leleplezni ezt az illúziót, mint a regény műfajában, melynek épúgy szab törvényt a fejlődés következetessége, akár a filozófiai értekezésnek a gondolat következetessége! — Hol lehetne ez a leleplezés tanulságosabb, mint éppen Morgannál, akinek hőseit egy olyan gondolat, egy olyan menthetetlenül hanyatló bölcelet makacssága élteti, mely nem vesz többé tudomást a körötte és alatta meginduló új életről, a sorsdöntő fölfedezésekre csábító szűz lehetőségekről! Vajjon megszülethetett-e volna a „Varázshegy” életerősen áradó epikája ilyen mesterséges gátak közé szorított szellemi helyzetben, melynek legfőbb érdeke, hogy szemelőltakarja a jövő újonnan föltáruló távlatait? Nem. Ebben a helyzetben felemás tünemény jön a világra, szerte a legjelentősebb kultúrnépek irodalmaiban: a „filozófiai regény”.

Nincs színe a szöttesnek fonákja nélkül...

Amilyen sokat építhetünk a mindennapi életben vagy a filozófiában a következetesen gondolkodó emberre, épolyan kevés élvezetet s okulást várhatunk regénybeli ábrázolásától. Számtalan kitűnő regénynek hőse a sokat gondolkodó ember, sőt a legnagyobbaknak, kivétel nélkül, ilyen életük értelmét firtató s mások eszejárásán eltöprengő hősei vannak, csak hogy gondolataik bőségét éppen az örökké újat kereső következetlenségük és a sokféle való tájékozódásukon keresztül ábrázolt élet gazdagsága eredményezi. Vajjon Morgan könyveit azért nevezik-e filozófiai regényeknek, mert őket is elárasztja az élet mozgalmasságából fakadó gondolatok bősége?

Erre a kérdésre Morgan saját szavaival felelhetünk, idézve „A forrás” Lewis-ének töpregeiből (alig különböző változatokban persze idézhetnők bármelyik más könyvének főalakját); „az ő feladata az, hogy keresse, vajjon nincs-e kézzelfogható egység az ember minden magasabbrendű törekvésében” — olvassuk itt, s tovább: „törekvése az, hogy valami úton olyan állapotba jusson el, amely minden más egyebet kizár”. Ennek az állapotnak még távoli ígéretén is kapva-kap; gyönyöröi, szerelme itt e földön, művészete, bölcelete csak annyiban és annyira értékesek számára,

amennyire magukban foglalják ezt az ígéretet. Szerelméért eldobja a világot, hogy elszakadván tőle, az extázisban páncélozza fel magát ellene. Vágyódik utána, hogy bárcsak egy pillanatra istenekhez legyen hasonló: sebezhetetlen és mozdulatlan". E szerint tehát az lenne az író szándéka, hogy főalakjait a mozdulatlanság minden egyebet — minden mozgást — kiküszöbölő állapota felé való törekvésükben, tehát az „egység” — világtól elszakadt — gondolatának extázisán nem túl, hanem még innen, vagyis mozgásukban ábrázolja? Erre az újabb kérdésre „A láng” (Sparkenbroke) író-főszereplője feleljen meg. Majd látni fogjuk, hogy Morgan nevében felel: „amit meg kéne írnia... az a szabadság és érettség állapotának érzete”, — mondja Sparkenbroke—Morgan s nem ok nélkül teszi hozzá: „ez a halálhoz hasonlónak tűnt föl előtte”. Már kevesebb szóból is világosan megértenők, hogy Morgan filozófiai regénye az epikus mozgalmasságról s a gondolatok bőségéről egyaránt lemond, hiszen — ahogyan nincs színe a szöttesnek fonákja nélkül —, úgy a regényben sincs lehetőség a gondolatok változatos folyamatosságára, ha ezt nem táplálja alakjainak egyik állapotból a másikba, egyik embertől vagy embercsoporttól a másikhoz vezető, folyton új élethelyzeteket teremtő fejlődése.

Már volt szó arról, hogy a regényben minden a fejlődés következetességén múlik, s arról is, hogy ez nem azonos a gondolkodás következetességével, mivel e műfajban az utóbbi az előbbinek van alárendelve; — s most fölvehetjük a kérdést, hogy Morgan, aki egyetlen „eszmei állapot érzetének” megírását alkalmasnak találja egy egész regény kitöltésére, vajjon mire jut e fejlődésétől függetlenített mozzanattal, a termékeny alárendeltségből fölszabadított, talpáról leütött gondolattal? „Gondolkodás és fejlődés magános” — feleli ő maga, s így folytatja: „egy ember életének minden végleges valósága egyedülvaló és — szinte kiveszi számból a szót: — közölhetetlen”. Az így felfogott „végleges valóság” valóban az, sőt — ugyanazért, amiért Sparkenbroke a halálhoz tartja hasonlónak — mi kételkedünk abban, hogy egyáltalán létezik.

Haladék és csalódás

De egyelőre ne menjünk ilyen messzire. Az írónak e könnyedén beismert vereségében talán nem lehetünk még ennyire biztosak, s nem vehetjük egyszerűen tudomásul, minden további megfontolás nélkül. Higgyünk a szemünknek: közel tíz könyve hever asztalunkon s ez a címük alá illesztett rövid szó: regény, mégha kételkedünk is igazában, ébrentartja várakozásunkat. Nem lehet-e valahogyan mégis kiaknázni az irodalom számára a lélekben lefolyó „teremtő fejlődés” bergsoni eszméjét? „Lehetséges — gondolja Morgan — átlépni, mint a külső teremből a belsőbe —, a kifejezett képzeletből az önmagában elégséges képzeletbe, s mint minden dologban, úgy a művészetben is, a cselekvés bizonyosságából a létezés biztonságába”. Ezek újra megdöbentő szavak egy író, kivált egy regényíró tollából, — hiszen minden epika végső tagadása, ha a cselekvést elkülönítjük a létezésről, s mint itt ez az idézet, szembeállítjuk őket egymással. Morgan is érzi ezt, mikor így folytatja: „nem vonta kétségbe — (t. i. Sparkenbroke) — a művészet legfelsőbb értékét az emberi tevékenységek között, de látta, hogy velük együtt ezt is ki lehet nőni”. Az írói csődnek ezt az ismételt beismerését — noha könnyed öncsalása az előbbinél is nyilvánvalóbb és ellen-szenvesebb — még mindig nem fogadhatjuk el, mert Morgan szemléltomást nem nőtte ki azt a szokását, hogy könyveket írjon; sőt — iménfi kérdésünkre, hogy mi tette ezt neki lehetővé, szintén választ kapunk tőle, még hozzá olyat, amit magától Bergsontól is idézhetnénk. Ime:

„A gondolon belül egy mélyebb cselekvés nyugszik.” Helyben vagyunk —, itt van Morgan egész esztétikájának talpköve. Mit jelent ez a nyugvó cselekvés? Mindenekelőtt új oldalról világítja meg azt a tényt, hogy az író nem tart igényt — egyfelől — sem a szerelem, halál, szabadság eszmei állapotát, vagyis gondolatát megelőző és követő cselekvésnek, a valóságos fejlődésnek ábrázolására, — másfelől meg nem is sajnálja, hogy ezzel kiküszöbölte a leghalványabb lehetőséget is az élethelyzeteket híven követő gondolkodás gazdagságára. Minden könyvének tárgya egyetlen élethelyzet eszméje, egyetlen gondolat intenzitása, mit nem is érzékeltethet mással,

mint a műfajtól gyökerében idegen, befelé forduló, belterjes ábrázolás eszközeivel. A nyugvó cselekvés ugyanaz, amit — közérthetőbben — a cselekvés illúziójának neveztünk, s amit kézzelfogható példákkal is bemutatnánk itt, de elegendő, ha közülük a legkirívóbbra emlékeztetjük az olvasókat, akik tudják, hogy Morgan minden könyvének főtémája a szerelmi eszme, s mégis félig-aszkéta hősei semmitől sem irtóznak jobban, mint amit valóságos szerelmi cselekvésnek lehetne nevezni. A „végső valóságról” így derül ki, hogy a legvégső valótlan: „az emberek — olvassuk „A forrás”-ban — megosztozhatnak a tulajdonukon, de nem osztozhatnak meg saját-magukon. Ez a szerelem titka és hatalma. Mert a szerelem az Én-ben való lehetetlen részesedéshez közelebb visz, mint minden egyéb emberi tapasztalat. Mint minden más elképzelhető osztozkodás, ez sem valódi. De mégis ez a legmagasztosabb valótlan. A legvégső, melynek valótlanágát elismerjük”.

A dolgok logikája azonban nemcsak ezekben a mondatokban nyilvánul meg, hanem továbbkényszeríti az író, s a kritikust támogatva leleplezi a cselekvés illúziójára építő regény szerkezeti titkát is, ami nem egyéb, minthogy az író — valóban titokzatos módon — elfelejti, nem akarja vagy nem tudja már levonni a benne rejlő szükségszerű önellentmondásból a kellő következtetéseket s valóságnak tekint a paradoxont. A legfőbb paradoxon, hogy kénytelen a „gondolaton belül nyugvó cselekvést” — kivetítve — gondolaton kívül mozgó cselekvéssé átváltva ábrázolni, különben nem írhatna le egyetlen sort sem. Ám ettől a kivetítéstől az illúzió továbbra is csak megmarad illúzió. A valóságba nem lehet belehamisítani a valótlanágot akkor sem, ha történetesen a legmagasztosabb. A paradoxon ugyanis nyomban újabbakat szül, mihelyt az író fölgagatja főalakjai köré, a nyugvó cselekvés mozgóképként való kivetítése végett, vetítívászonnak a társadalmi környezetet.

Mikroszkóp és retorika

A főszereplőkön kívül, akik egyedül vannak birtokában a „szó- és hangnélküli bölcsesség ajándékának”, a többi ember: „önmaga számkivetettje”, s a tömegek: „természetellenesek, nem születnek és nem halnak meg, az emberi megértés poézisének nincs jelentősége a számukra” — sőt: „nincsen létük az irrealitás síkját kivéve”. — Magyarán: egyszerűen nincsenek. A kivetítési kísérletnek tehát ugyanaz a hibája van, mint a mesebeli király öltözkének, mit levegőből, illetve saját meztelenségéből szabtak rá. S Morgan igyekszik is, hogy lehetőleg ritkán mutakozzék fogyatékosnak. Középponti alakjait csak akkor szerepelteti emberi környezetben, ha már nagyon szükséges, hogy valaki a nyugvó cselekvés kényelmesebb lebonyolíthatása végett alájuk tolja a széket, vagy csodálatos rendelés folytán ráhibázva legrejtettebb gondolatukra, kivegye szájukból a szót. A középponti alakok így mindössze sajátmaguk középpontjai, s a mellékszereplőket, a „számkivetetteket”, a társadalmi környezetet ábrázoló fejezetekből többnyire már az első sorban elutaznak — úgy tűnik —, inkább magukat száműzve. Pusztán szellemi jelenvalóságuk penetráns nyomait hagyják hátra, ami természetesen mégsem jelent elegendő kapcsolatot ahhoz, hogy az árván maradt statisztákat valóságos emberi viszonylatokba csoportosíthassák.

De a „természetellenes”, se élő, se holt lényeknek a természet és a társadalom összefüggésében való megjelenítését nem is óhajtja elérni Morgan, hiszen így életszerűség dolgában egykönnyen lejátszanák a főszereplőket, amint meg is teszik olykor, ha sikerül fölcusdni az író filozófiájának bűvöletéből. De voltaképpen mégsem fölrobbantására, hanem leleplezésére szolgálnak egy olyan illúzió, amelyből maguk ki vannak rekesztve, s ezért kíváncsiak, hogy ne legyen bennük egy cseppje sem a benzinnél is veszedelmesebben párolgó valóságnak. Egy hierarchikusan megkülönböztetett alantasabb síkban élnek, egy olyan stílus lombikjában, amit nem használnak velük közösen a két lappal odébb desztillálódó kivételes egyéniségek. Onállóak, de minden igazi önállóság nélkül s mert függetlenek a társadalomtól, kénytelenek egy láthatatlan zsinórpádlás kúza huzalain lógva, értelmetlen bábtáncot járni. Nincs bennük csont, ami összetartsa őket, mindössze részleteik vannak: egy karkötő,

egy fűszál a hajukban, piros kalap, vagy műfogak. Az oklatan részletek naturalisztikus zsúfoltságában elvesztették az egyéniségüket is, egész sorsuk annyi, amennyi beleférhet topogásra kárhozott helyzetük leírásába. A társadalmi és az egyéni élet összefüggéseiből egyaránt el vannak vonva, s ez az elvontság az erőtlen közös vonzás, mely az őket ábrázoló stílust recsegve-ropogva beleilleszti a főalakok gondolatmeneteinek örökké hadaró fogaskerekébe.

Ennek a stíluskettősségnek és stíluskeverésnek, amellet, hogy a műfaj logikája bosszúlja meg általa magát, valószínűleg lélektani oka van az íróban; — az eszmerezdülésekről vízionáló neuraszténias agyvelő szövetkezik a részletekre meredő szemlencsével s olyan mikroszkópikus panorámát teremt, amit az olvasó csak keservesen visel el — szabadszemmel.

Morgannak csaknem minden könyve monumentális terjedelmű, s minél nagyobb terpeszkedik, annál inkább fölismerszik, hogy ez a terjedelem egy mikroszkópikus szerkezet arányait uralja. Ennek első és legfőbb oka, hogy a főalakok kezdettől fogva egyetlen eszmei állapot euphoriájában, bizonyosfajta extázisnak már csak ábrázolásbeli arányai folytán is patológikus színezetű tartós megnagyobbodásában élnek, anélkül, hogy az olvasó megismerkedne korábbi élethelyzeteikben jelen állapotuk indítóokaival. Egy clyan hegycsúcson tartózkodunk, amelyik le van metszve lábairól, magáról a hegyről, s hiába bizonygatja az író, hogy ez a Himalája teteje, nem érezve magunk alatt a mélyből idáig vezető utakat, legföljebb az ő bőbeszédűségétől fog el bennünket némi szédület vagy émelygés.

A társadalmilag és egyénileg indokolatlan, fejlődésből kiragadott lelkiállapot készen mutatkozik be már az első oldalon s az utolsó oldalon sem jutunk túl rajta. Vagyis magában a regényben sincsen fejlődés, noha a reális idő síkján nem egy lelkiállapotnak megfelelő pillanatot, hanem hosszú fejlődésnek megfelelő esztendőket vesz igénybe, amíg magát a hőseivel meglehetősen hiányosan álcázott író — egyetlen eszméjét különböző árnyalataiban ismételve — kibeszéli. Egy gondolat folyton vajdó méhét kell szemérmetlenül megfigyelnünk, abban reménykedve, hogy sikerül újra megszűlnie önmagát.

Mi más pótolhatná a cselekvésnek és az időnek ebben az égigerő illúziójában a mozgást, az epika földi valószerűségét, ha nem az író bizonykodása, szédült retorikája? Az epikum minden kiterjedése egy erkölcsileg s epikailag esetleg érdekes fejlődésnek egyetlen mozzanatába — önmagában tökéletesen érdektelen mozzanatába — van sűrítve s nem csoda, ha ebben a szűk keretben soha kifejletre nem jutó impulzusok képviselik a cselekvés élményét a főalakok képzeletében. Az „Utazás” (The Voyage) tárgya például nem is egyéb, mint az elképzelt utazás vágya, mely nem fejlődik odáig, hogy utazás váljék belőle, vagy, ha igen, akkor is csak egy misztikusan irreális életformából egy szatirikusan irreális életformába juttatja Barbet alakját. Morgan itt is, mint mindenütt pusztán fogalmazásban lehetséges tényekkel, vagyis retorikával akar meggyőzni bennünket igazáról.

Tükör a cellában

Alapeszméje bizonyos — a misztikusoknál gyakorta megfigyelhető — fél-aszkézis, amit Sparkenbroke szavaival így fejezhetnénk ki: „kifelejtett érzékiség és azon belül szerzetesi szellem”; — tehát erotikus ömlengések egy cellában, áhitatos kacérkodás a szeretett lényben lakozó istenséggel, a „képzettel, amit róla magunknak alkottunk”.

Morgan mindig így fülledt cella melegágyába plántálja hőseit. „A forrás” Lewis-e semleges ország hadifoglyaként kényelmes erődbe kerül, itt kezdi meg kontemplációit, a „sebezhetetlenség és mozdulatlanság” állapotában, mignem alkalma nem nyílik, hogy egy vidéki kastélyban vendégeskedő hölgy még kényelmesebb hálósobájában folytassa őket tökéletes egyetértésben vele a felől, hogy „a kontempláció utáni vágy a szellem számára ugyanaz, mint a szexuális ösztön a test számára”. A hálósoba természetesen a kastély tornyában van. A hölgyre pedig, meg később haldokolva hazatérő férjére, Narwitz grófra nem azért van szükség, hogy netán fölrezzentsék Lewist eltökélt mozdulatlanságából, mely belső szabadságának biztosítója, hanem hogy „kézzelfoghatóvá”

tegyék számára ennek a szabadságnak a „halállal és szerelemmel való egységét”, saját egyéniségük készséges elhárítása által megkímélvén őt az érte való küzdelemtől.

A három főalak három árnyalata egyetlen gondolatnak, mely olyannyira az életől függetlenül nemzette őket, hogy érintkezni is csak a közös eszme köldökzsinórján keresztül tudnak. Tükrözik egymást, akárcsak a „Tükörkép”-ben¹ (Portrait In A Mirror) Nigel és Clare. E korábbi regényben a cellamotívum is, meg a misztikus fél-askézis motívuma is még nyilvánvalóbban jelentkezik. Nigel, a fiatal festő hosszú délutánokat tölt a kis falusi templom hajójában egy angyalt ábrázoló síremlék előtt. E helyen tudja legerősebben átérezni, hogy lélekben egyesül Clare-rel, az imádott lánnyal, kinek képmását hasztalan igyekszik megfesteni... „Egy délután... az angyal alakja aranyosan átszíneződött... Figyeltem a fénynek ezt a rendkívüli finomságát, mely se nem hideg, se nem meleg s lefordíthatatlan a festészet nyelvére. Főlnéztem: Clare állt mellettem.” Bizonyos helyeknek, kivált sírboltoknak, mágius megjelenítő erejük van s ex machina, csodálatos úton valósítják meg a halál jegyében a testiektől független, platonikus szerelmi egyesülés tüneményét. Szakasztott ez a jelenet ismétlődik meg a pisai dóm Ilaria-síremlékénél, „A láng”-ban, melynek alaptémája egyébként szintén egy traumaszerű sírboltbeli extázis, egy — az íróban patológikus méreteket öltő — hatszázoldalas képzetpadadás.

A dizőz-morál esztétikai értékéről

Ebben a regényben figyelemreméltó példáit találjuk annak is, hogy a kivételes lelkek, kivételes tárgyak és kivételes fogalmak azonosulását hirdető miszticizmus mennyire ellenállása a valóságos emberi együttérzésnek s általában az érzelmeknek. Ha a mellékalakok alsóbbrendű kasztjából, ahol — mint idéztük — nincsen születés és halál, de ha valaki mégis meghal, erre kizárólag azért vetemedik, hogy a jóerkölcnek e ténnyel szemben tanúsított, erkölcsileg-érzelmileg tudatosan hiányos magatartása által az író emberentúliságukat hangsúlyozhassa. Ilyen és hasonló, erkölcsileg érdekes és még érdekesebb helyzetekben azonban hatályossá válik a „világtól való formális elvonatkozás”... Maryre „A láng”-ban pusztán annyi hatása van barátnője halálának, hogy — mikor az alsóbb kaszt esetleg szemmel tarthatja — szertartásos-üres ünnepélyességgel viselkedik: „puhábban csukja be az ajtót”.

De éppen ezért — az erkölcsi elemnek a korábbi regényekben tapasztalt tudatos mellőzése miatt — oly meglepő „az utazás” jóval tágabb ábrázolási felülete, számtalan alakjával és társasjelenetével, az életformák számszerinti viszonylagos gazdagságával, ami okvetlenül megköveteli bizonyos morális perspektíva alkalmazását. Morgan azonban itt is csellel él. Főalakjait ugyan beleveti a külső fejlődés folyamatába, ám anélkül, hogy ez bármit is alakítana belső magatartásukon. Az epikus elem gyarapszik, de továbbra is megőrzi stílárius függetlenségét a misztikus elem. A retorika kevesebb s az olvasó éppen örülni kezd, hogy Barbet bölcs gondolatait nem elvontan, hanem másokra tett hatásában ábrázolva szemlélheti, mikor egyszapásra kiderül, milyen árat fizet ezért a korai örömért. Barbetnek, a platonista-bergsonista vincellérnek mítikussá növesztett alakját dizőz-barátnője belestilizálja dalaiba, melyekkel végül is sikerül föltüzelnie Páris népét egy kisebbfajta forradalomra — tüntetésre a valóságos világ ellen, amelyben — lévén gyilkosok is benne — börtönöknek is kell lenniök. Ez a nevetséges forradalom azonban nem a világ romlott erkölcsének, hanem Morgan erkölcsről táplált illúzióinak a szatírája, — a műfaj logikájának eddigi legnagyobbmértű bosszúállása ezen az íron.

Ezek után aligha lehet kétségünk affelől, hogy a „filozófiai regény” — melynek fogalmát itt mindvégig a kölcsönként holmit megillető óvatossággal használtuk — épügy csődje egy műfajjellenes törekvésnek, mint amennyire csődje, legalábbis az esztétika szempontjából, annak a bölcséleti iránynak, mely ezt a törekvést sugalmazta. Az a „teremtő fejlődés”, mely a valósággal szembeszegülő lélekben megy végbe, Morgannál a fejlődés következetes tagadásához vezet s ezért legfeljebb elhibázott regényeket teremt.

Rozgonyi Iván

¹ Tükörkép. Fordította Rónay György. Franklin-Társulat, 1948.

SZENT MARGIT A RÉGI OLASZ VALLÁSOS IRODALOMBAN

„Igyekeztek követni az ő mélységes alázatosságát és igazi makulátlanságát, amelyet, hogy megőrizzen, inkább lett volna hajlandó százféle módon elcsúfítani arcát, semhogy beszennyezze magát. Alázatosságának az ilyen ritka példája zavarba hozza büszkeségünket és rámulat szívünknek rosszaságára, amely ellensége minden megalázkodásnak és alsóbbrendű munkának. Az ő ájtatos tisztasága azonban elítéli azt a botor szeretetet, amellyel hitvány testünk iránt viseltetünk és élénk tárja végtelen nyomorúságunkat. Lehetséges lenne, hogy Boldog Margit életének összegyűjtött ily fényesen ragyogó és erényes cselekedeteivel szemben vakok maradjunk és egy lépést se tegyünk, hogy őt kövessük? Mit válaszolhatunk, ha egy királynak szentté lett lányát látjuk és mi annyira különbözünk tőle mind származásban, mind pedig jóságban és életünk nemességében? Mit hozhatunk fel mentségünkre? — kérdezi a velencei Oratórium egy jámbor, névtelen szerzetese Szent Margit élettörténetéhez fűzött elmélkedéseiben, melyekkel legendagyűjteményének minden egyes legendáját ellátta, hogy a „szentek élete példaként álljon előttünk és tükörként tartsuk magunk elé azokat, hogy felismerhessük saját vétkeinket és hibáinkat s megjavulhassunk, s a szentek hősiei erényei rázzanak fel bennünket lanyhaságunkból és ösztökéljenek az ő követésükre“.

Árpádházi szent Margit élettörténetének sok, de nem egyforma értékű forrása maradt ránk, amelyek közül a legmegbízhatóbbak a szűz Margit halála után hamarosan meginduló szenttéavatási vizsgálat jegyzőkönyvei; ezek elvesztek ugyan, azonban a belőlük meritő legendák alapján rekonstruálhatók. Az első jegyzőkönyv szolgáltatott alapot Marcellus atya leírásának, mely a bolognai Szent Domonkos-rend könyvtárának egy kéziratos kódexében maradt fenn. Ennek a legendának az a jelentősége, hogy a szerzője, aki fiatal rendtársának lelkiatya is volt, személyes élményeivel egészítette ki a jegyzőkönyv szűkszavúságát. Marcellus legendáját később Jorg Walter dolgozta át németre, s ez szolgáltatott alapot a gráci Szent Margit kéziratnak is. Ugyancsak Marcellus legendáját dolgozta fel Mátyás király korában Ranzanus is, aki erősen rövidítve adja forrását. A második szenttéavatási jegyzőkönyvvel kedvezőbb helyzetben vagyunk, mert — bár az eredeti elveszett ugyan — hiteles másolatban rendelkezésünkre áll. A ránkmaradt szöveg azonban nem tökéletes, mert olasz anyanyelvű másoló készítette, aki különösen a helynevek írásában járt el önkényesen. A második jegyzőkönyvön alapuló legendák közül elsősorban Garinus de Giaco legendáját kell említenünk, melynek azonban Marcelluséval szemben az a hátránya, hogy a szerző nem ismerte személyesen szűz Margitot és a szereplő személyeket és így szűkszavúbb. Ez a lapidáris tömörségű legenda azonban a XIV. századi irodalmi igényeknek már nem felelt meg és a nápolyi udvarban, ahol a szoros magyar kapcsolatok következtében sokat emlegették a szentéletű magyar királyleányt, keletkezett az ú. n. nápolyi legenda, egy ismeretlen domonkosrendi szerzetes műve.

Marcellus és Garinus legendáinak felhasználásával újabb legendatípusok keletkeztek. Ezek közé tartozik az 1510-ben keletkezett magyar legendaszöveg is, melyet Ráskai Lea másolt le. Közel áll ehhez a szentgalleni kolostor könyvtárában található német legendaszöveg is, mely hol Garinus, hol Marcellus szövegére támaszkodik, azonban megbontja azok egységét. Van még egy további legendacsoport is, Borselli domonkosrendi szerzetes legendája, mely a bolognai egyetem könyvtárában található.

Részletesen foglalkoztunk a Szent Margit legendákkal, mert ezek szolgáltatnak forrásokat az olasznyelvű vallásos irodalomnak, melynek terjedelmes anyagában egész sorát sikerült megtalálnunk az Árpádházi királyleány legendáját is magukban foglaló gyűjteményeknek.

Időrendben az első Serafino Razzi szentdomonkosrendi atya legendagyűjteménye, melyben a tudós szerző a „Prédikátor-szerzet szentjeiről és boldogjairól, mind a férfiakról mind a nőkről“ ír. A vaskos kötet 1577-ben jelent meg Firenzében, a szerző bátyja, Don Silvano Razzi, aki később maga is közzétett egy legendagyűjteményt, — kiadásában. Serafino Razzi atya a gazdag latinnyelvű források mellett fel-

használta rendtársa, Leandro Alberti 1520-ban megírt, de kéziratban maradt és később elveszett munkáját is, amelyben az a szentéletű szűzeknek életrajzát írta meg. A díszes kiállítású, terjedelmes kötet második részében olvasható a „Vita della Beata Margherita d'Ungheria”.

A tudós szerző kis történeti bevezetésében elmondja, hogy a „katolikus király Endre” (tévedésből következetesen Endréről ír Béla helyett) feleségével, Mária királynéval együtt fogadalmat tett, hogy ezután születendő első leánygyermeküket Istennek ajánlják fel, hogyha az Úr megszabadítja Magyarországot a tatároktól. Isten meg is hallgatta kérésüket, a tatárok kivonultak és a királyné nemsokára leánygyermeknek arlott életet, aki a szent keresztségben Margit nevet kapott és aki „az erénynek valóban értékes margarétájává fejlődött, méltó ajándékká, hogy a Paradicsom Urának ajánlják”. Lelkesült hangon ír a legendaszerző a kis Margitról, akinek korán kifejlődött értelme mindenkit ámulatba ejtett. A gyermeket szülei három és fél éves korában kolostorba adják, ahol Olimpia nővér veszi gondjaiba. A gyermek Margit komolyan fogja fel kötelességét és amint növekedik korban, úgy gyarapodik az erényekben is.

Amikor a király és hitvese látták, hogy leányuk milyen odaadással szolgálja az Urat, Szűz Mária tiszteletére a Nyulak szigetén kolostort emeltettek. Ide került át azután a kis Margit több más nővér társaságában. Tíz éves korában Humbert atya kezébe letette a szent fogadalmat és Serafino Razzi atya költői leírást ad a hajadonná serdülő gyermekről: „Boldog Margitnak mind alakja, mind arca gyönyörű volt, lelke szelíd, nyugodt és megállapodott, és semmi sem tudta volna belső békéjét megzavarni. Különösen beszédje volt igen szép, olyannyira, hogy nemcsak a nővérek járultak szívesen tanácsért hozzá, hanem a nemes hölgyek és hercegisasszonyok is hozzá fordultak ügyes-bajos dolgaikkal. Igen szeretete a csendet és a magányosságot, s nehezen viselte el, ha azt mondták neki, hogy király leánya, és ezért különös tiszteletben részesítették”. Meghatottan ír a legendaszerző Szent Margit ájtatosságáról és arról, hogy a napnak minden óráját imádkozásra használta fel. Mind étkezésben, mind pihenésben igen mérsékelt volt és semmi kedvezményt el nem fogadott. Böjtölésben pedig mindenkit felülmúlt, mert nemcsak a kötelező böjtöket tartotta meg, hanem saját maga is előírt magának napokat, amikor kenyéren és vizen élt. Nagypéntektől húsvétvasárnapig pedig semmit sem vett magához.

Nagyon jellemző Szent Margit lelkületére az a válasz, amit akkor adott társnőinek, amikor azok arra akarták őt rábírní, hogy ne gyötörje ilyen fiatal korában annyira a testét, hanem várja meg, míg megerősödik. „Hát mondjátok meg nekem — adja Szent Margit szájába a szót Serafino Razzi atya — ki az, aki hosszú életet tud ígérni nekem? Nem vall bölcs emberre, nem tökéletes keresztényhez illő tanács, hogy a jövő reményében hanyagoljam el a jelent, a jócselekedetekre alkalmas időt. Nem tudom, hogy mennyi ideig fogom ezt az ingatag és halandó életet élni, s mikor jön el a Megváltóm, hogy magához hívjon? Ezért nem szabad, hogy abbahagyjam jócselekedeteimet egészen addig, amíg el nem következik az én óráim.” Amikor pedig egy jámbor domonkosrendi atya arról prédikált a szigeti kolostorban, hogy az egyházatyák alapvető elve: „szerezd Istent, vedd meg tenmagadat, s ne vess meg és ne ítélj el senkit” volt, Szent Margit megtanulta, hogy saját magát megvesse és minden más felebarátját tisztelje. Igen sokszor szentelte imádságait tiszteletreméltó ősei emlékének, s különösen gyakran fordult imáival Szent Istvánhoz, Szent Imréhez, Szent Lászlóhoz és Szent Erzsébethez, akik követendő példaként lebegtek szeme előtt. Külön fejezetet szentel a legendáiról Szent Margit könyörületességének és kiemeli, hogy milyen fáradhatatlanul ápolta a beteget, olyannyira, hogy a kolostorban később a kevés kedvvel és szeretettel elvégzett munkára azt mondták: „Ez nem a mi asszonyunk, Margit nővér regulái közül való”.

Razzi atya beszámol arról is, hogy a cseh király feleségül akarta venni Szent Margitot, „s mindez a sátán incselkedése volt — folytatja —, mivel nem tudta elviselni a szentéletű szűznek ezt a lelki tisztaságát és igyekezett azt megzavarni”. A király és a királyné is pártolták ezt a frigyét, mely igen előnyös lett volna az országra nézve. Szent Margit azonban hajthatatlan maradt, még akkor is, amikor a király arra hivatkozik, hogy a pápánál talán ki tudja eszközölni a fogadalom alóli felmentést. Egészen barokkos az a válasz, amit Szent Margittal a tudós legendáiról el-

mondat; a királyleány hosszú érveléssel utasítja vissza a cseh király házassági ajánlatát, s szónoklatát így fejezi be: „És ha a pápa meg is akarná és tudná adni nekem a felmentést (nem az én feladatomban, hogy arról vitatkozzam, hogy jogában áll-e vagy sem), én nem fogadnám el azt semmiesetre sem. Ezért, igen szeretett apámuram és te édesanyám, mondjatok le minden olyan gondolatokról, hogy engem férjhez adjatok. Győztek meg a baráti ország királyát, hogy keressen más asszonyt feleségül, mert nekem — amint azt már egyszer kifejeztem volt — eltökélt szándékom, hogy inkább meghalok, mintsem levessem ezt a ruhát, amit viselek és otthagyjam ezt az életet, amit magam választottam. Az Úr legyen veletek!” Majd pedig, hogy hasonló kísértéseknek elejét vegye, megkérte a provinciális atyát, hogy minél előbb szentelje fel S a következő pünkösdkor három társnőjével együtt az esztergomi érsek Szent Margitot is felszentelte.

A megpróbáltatások később sem szűntek meg és Szent Margit imádsággal próbált az Úrtól segítséget kérni, hogy apja és bátyja közötti ellentéteket simítsa el és mentse meg az országot a belvillongástól. Imája alátámasztására a legkeményebb penitenciákkal gyötörte gyenge testét. A sok böjt és önsanyargatás annyira legyengítették, hogy súlyosan megbetegedett. Amikor érezte, hogy életének vége közeledik, nagy nyugalom és boldogság töltötte el, mert tudta, hogy önmegtagadásos életének jutalmát hamarosan el fogja nyerni az örök életben. „Magához hívta a kolostor összes nővéreit — írja a legendaszerző — és hosszú szónoklatban biztatta őket Isten szeretetére, ennek a halandó életnek megvetésére, a jócselekedetekben való kitartásra, türelemre és lélekőre a megpróbáltatásokban és bajokban, s arra, hogy mindig szemük előtt legyen a jutalom, amit az édes Jézus Krisztus ígért azoknak, akik őszinte szívvel szolgálják Őt. Majd néhány domonkosrendi atya jelenlétében, akik kezéből felvette a szentségeket, az „In manus tuas domine commendo spiritum meum” kezdetű zsoltárt énekelve a halálfélelem legkisebb jele nélkül adta vissza lelkét Teremtőjének.

Serafino Razzi atya legendájának utolsó fejezeteit Szent Margit halála után bekövetkezett csodáknak szenteli és mélységes meggyőződéssel ír az elköltözőtről: „Miután ez a szentséges lélek boldogan jobblétre szenderült, a szent tetem arcát olyan ragyogás és fény töltötte el, hogy mindenki megcsodálta, mert nem halottnak, hanem égi angyalnak tűnt. Akkora tömeg zarándokolt el mindenünnön a szent tetem megtekintésére, hogy négy napon át kellett a temetést halogatni. Ez idő alatt a tetem épségben maradt, sőt édes illatot árasztott és ezt az áldott lelket mindenki csak dicsérte. A negyedik napon történt meg a temetés azzal a pompával, amint azt a király és a királyné elrendelték. Nagyon megsiratták az elköltözőt, akit az esztergomi érsek, püspökök és prelátusok jelenlétében temetett el.”

Elmondja Razzi atya annak a nemes asszonynak a látomását, aki Szent Margitot nagy fényesség közepette az égbe látta emelkedni. Beszámol egy ájtatos premontrai apácának látomásáról is, aki néhány nappal Szent Margit halála előtt a Szent Szűzet látta szentek és angyalok kíséretében leszállni az égből, hogy szűz Margitot megkoronázza. Majd pedig egy fényes lépcsőt látott, amelyen át a Mennyei Királynője visszatért az égbe, de kíséretében ott volt Szent Margit is. Legendája utolsó bekezdésében a szerző beszámol a megindult kanonizációs eljárásról, mely akkor — mint tudjuk —, nem vezetett eredményre. Majd pedig, hogy művének nagyobb szavahihetőséget adjon, röviden forrásait ismerteti.

Részletesen foglalkoztunk Serafino Razzi domonkosrendi atya igazi lendülettel, őszinte lelkesedéssel és mély vallásos áhítattal megírt legendájával, mert az egyik legbővebb és legrészletesebb az olasznyelvű Szent Margit-legendák közül. Figyelmet érdemel ezenfelül még azért is, mert forrásul szolgált a legtöbb későbbi legendaszerzőknek, akik a latin kútfőkön kívül igen sokat merítettek Razzi atya tartalmas és szépen megírt legendájából. A tudós szerző értett ahhoz, hogy forrását megrostálja és a sokféle anyagot közös nevezőre hozva, egységes leírást adjon Árpád-házi szent Margitról. Minden során érezhető a művelt író kritikai érzéke, mellyel forrásait feldolgozta. Stílus szempontjából legendája szintén figyelmet érdemel, mert világos, szabatos és könnyen élvezhető formában adja elő mondanivalóját és nem

esik kortársai túlzásaiba, akik dagályosságukkal gyakran élvezhetetlenné válnak a modern olvasó számára.

Serafino Razzi atya jó munkát végzett és mi magyarok különösen hálásak lehetünk neki, hogy megőrizte számunkra Árpádházi szent Margit legendájának ezt a késői változatát. A magyar szentek galériája az idén új dicső alakkal gyarapodott és azt hisszük, nem teljesen felesleges, hogyha néhány percet szentelünk a jó Razzi atya legendájának, mellyel áhítatos lélekkel akart emléket állítani Árpádházi szent Margitnak.

Pengrácz Alajos

EGY DRAMATURG OLVASMÁNYAIBÓL

A színházi év végére — és az új évad elejére — egy dramaturg asztalán halomba nőnek a kéziratok. Jó és rossz, magyar és külföldi darabok, jóformán az egész mai világszínház. És ha szemlét tart fölöttük, a benyomásai vegyesek: az ocsu van bővében, a jó a kevés. Eltűnődhet a fejlődés különösségein is, — azon különösen, hogy a francia drámaírás, amely Pirandellóval egyidőben megújítani látszott a színpadot, Giraudoux óta alig nyújtott érdemlegeset mást, mint a nagyonis vitatható Jean Anouilh-t és Jean-Paul Sartre-t, s egy esztendő francia színpadán mindössze két moliéri hagyományokból táplálkozó mű marad meg eredményként: *Armand Salacrou* keserűn groteszk „*L'Archipel Lenoir*”-ja és *Marcel Aymé*, a regényíró, tragikus burleszkje, a „*Lucienne et le Boucher*”. Másik észrevétel — és ez tán a legfontosabb — az amerikai drámaírás tájékozódása a „Zeitstück-ök felé, mégpedig rendkívül érdekes módon: a progresszivitás, az amerikai önvizsgálat, az amerikai társadalmi rend mai állapotával való leszámolás jegyében. Itt — sok jelentéktelen színpadi mű között — van egy sereg jelentős és fontos, s azok között is néhány, amely szándékaival, színpadi formájával újat és lényegest jelent. Ezek közül kettő az, amely a figyelmet leginkább magára hívja, s mind a kettő nagy siker is egyben — szinte a közönség ellenére —, az egyik *Garson Kanin* félelmetes indulatú és mégis önfeledten bohózati „*Born yesterday*”-je és a fiatal *Arthur Miller* keserű, megrázó antikapitalista drámája, a Pulitzer-díj konzervatív urainak kegyét el nem nyert, „*All my sons*”. Egy év angol drámái természetesen a jó átlagból — érdekes, hogy a hajdani francia vígjátékok szerepét az angolok vették át — egy dráma emelkedik ki: egy nagy író nagyon szerencsés színpadi vállalkozása, — *Aldous Huxley* „*The Gioconda Smile*”-je. És a magyarok? Az esztendő olvassmányai között ilyen is akadt figyelemreméltó: *Barabás Tibor* nagyszándékú — és a szándékot nagyrészt be is váltott — történelmi körképe, a „*Jakobinusok*”.

Salacrou és a Molière-örökség

Armand Salacrou, mint a mai realisták közül annyian, a szürrealizmusból indult el. Első sikereit és balsikereit ennek köszönhetette, — sikereit különösen a kezdetben, mert az időben, amikor az „*Inconnu d'Arras*” vagy az „*Un homme comme les autres*” színpadra került, a közönség a szürrealista színház még olyan vad játékait is elfogadta, mint a mulatságosan képtelen „*Roi Ubu*”. De a szürrealizmus költőt kíván, s *Salacrou* minden volt csak költő nem. Igazi, erős ösztönű drámaíró, aki csak drámái konstrukcióban tud gondolkodni, dialógusban tud beszélni, világát a színház négy fala tudja teljesen befogadni. Lassan elhagyta tehát a szürrealizmus ötleteit, de úgy hogy furcsa lélektani „*action gratuite*”-jeitől, különös fintoraitól ne távolodjék el sohasem, azok későbbi, realista szándékú történelmi tablóiiban és szatirikus bohózatainak moliéri ötleteiben, jellemrajzaiban továbbra is fel-feltűnjenek. Az átmenetet jelenti bizonyos szempontból — a szürrealista ízű költészet és a realizmus teljes valóságát nyújtó szándéka miatt — Savonaroláról szóló hatalmas történelmi körképe, a „*La terre est ronde*”. A továbbiakban mindig ott nyújt legtöbbet, mindig akkor éri el a legteljesebb eredményt, ha az elmúlt félszázad bevált francia vígjáték-típusát próbálja visszavezetni a forráshoz: Molièrehez. Az „*Histoire de rire*” szabályos bohó-

zat a megcsalt férjről és megcsalt feleségről, házassági négyyszög, de indoklásában, lélekrajzában mérhetetlenül keserű és végkövetkeztetése — ahogy Gabriel Marcel is megállapította — már-már pozitív értelemben is katolikus.

Új bohózata, a „*L'Archipel Lenoir*”,¹ a moliéri kereteket, a moliéri jellemkomikumot szinte a végsőkig kihasználja. Egy patricius likörgyáros családi botrányát mondja el, féktelen gúnyral, a csipős szellemességgel, a helyzeteknek gyilkos szikraesőjében. A hetvenéves Lenoir-nagypapa megbecstelenített egy tizenhatéves fiatal szolgálót. A botrány kitudódik, az előkelő család — tele grófi házasságokkal, arisztokratikus kapcsolatokkal, ártatlan fiatal leányokkal, jövődö katonatisztekkel és közbecsült kapitalistákkal — el akarja titkolni a dolgot és rábeszéli az öregurat, hogy legyen öngyilkos. E rábeszélés körül halmozódnak egymásra a mulatságosnál mulatságosabb, szokimondónál szokimondóbb helyzetek. Amíg Lenoir-nagypapa az álszeméremmel, a nagypolgári hazugsággal, a családi haszonleséssel vitatkozik és birkózik, az egész családról kiderül az igazság, s a családon túl, az egész nagykapitalista rendszerről, a látszat-morált hirdető, de alapjában véve moráltalan mai polgári társadalomról. Salacrou válogatás nélkül osztogatja az ütéseket, a bohózat végén lemeztelenítve áll előttünk a Lenoir-családon túl mindaz, amit a Lenoir-család — és a világ valamennyi Lenoir-családja — jelképez, a hitet mímelő, de hitetlen, erkölcsöst játszó, de erkölcstelen, önzetlennek mutakozó, de kapzsin vérremenő nagypolgári társadalom. S mindez — rendkívül paradox módon — szigorúan a keresztény értékrend szellemében: szinte az evangéliumi korbács suhogását érezzük...

A Pygmalion-téma új változata

Garson Kanin, akinek tudtunkkal első színjátéka a nagysikerű „*Born yesterday*”,² továbbmegy Salacrounál. Az ő moráltalan kapitalista világa azontúl, hogy lelepleződik, el is bukik, — a helyzetrajz mellett a megoldást is látjuk. Ez is szinte szélsőségesen mulatságos bohózat, minden elképzelhető helyzetet kihasznál, hogy tételét bizonyítsa: a pénz uralmát a nép uralmának kell felváltania.

A vígjáték hőse egy „maszületett bárány”, egy ostoba, nem is nagyon fiatal tucat-görl, aki engedelmes eszköze kitartójának, az ócskavasakból milliommossá lett rossz-fajta „self-made-man” Harry Brocknak. Két ostoba ember került egybe ebben a kapcsolatban — Billie, a görl, elfogadja a gazdagságot, amit Harry Brock nyújt neki. nem gondolkodik eredete felől, eszébe se jut, hogy a nagyvilági élet, az esztelen luxus alapja milliók szenvedése, a háború; — Harry Brock épp olyan ostoba, mint a leány, ostoba, mert nem döbben rá arra, hogy minden dollármilliót a szenvedésnek köszönhet, a bűnnek, a halálnak és ezért legnagyobb üzleti sikereiben is ott leselkedik a végzet. Éppen a nagy, a legnagyobb üzletet készül nyélbeütni Washingtonban — az európai hadszínterek géproncsait akarja megvásárolni —, amikor először veszi észre, hogy a mérhetetlenül ostoba Billie csak kárára lehet a washingtoni politikai körökben. Házitanítót fogad Billie mellé, a radikális Paul Verral újságíró, aki neki-lát, hogy Billiet „kiművelje”. A tanítás meglepő eredménnyel jár: Billie nem társalogni tanul meg, hanem ráébred arra, hogy a világ, amelyben él, nem az igazi világ, az emberek, akiket ismer, szörnyetegek, s környezetén, életmódján túl van egy másik világ, — a többi ember, az igazság és a szolidaritás világa. Megtudja, hogy egyik ember felelős a másikért, hogy nem azért születünk, hogy pénzt „csináljunk” és most már aszerint nézi Harry Brockot és üzleteit, hogy miként állnak azok a nagy emberi alapelvek, a lincolni Amerika puritán alkotmányának színe előtt. Fellázad szeretője ellen, — a rabból egy pygmalioni átalakulás remek jelenete alatt hóhér lesz: olyan irgalmatlanul végzi ki a behemót keselyű Brockot, amilyen irgalmatlanul az a mások vérén és halálán meggazdagodott.

A méltó emberi magatartás lényegére mutat rá ez a darab. Mindenegy sora halálosan komoly, — de maga a mű rendkívül mulatságos, a bohózat minden lehetőségeit kiaknázza. Van benne valami — a téma is indokolja — Shaw „Pygmalion”-jából, de teljesen amerikai szemlélettel: halálosan komolyan fogva fel a komikumot.

¹ Armand Salacrou : *L' Archipel Lenoir* (NRF.) 1947).

² Garson Kanin : *Born yesterday* (Vickers Press 1947.).

Az amerikai önvizsgálat ihlette a fiatal *Arthur Miller* új drámáját, az „*All my sons*”-t.¹ Mint annyi más az elmúlt évek amerikai drámatermésében, ez is a háború utáni problémákkal foglalkozik, s mint azokban, itt is az apák és fiúk nemzedékének összeütközése, a kapitalista és az idealista gondolkodás párharca a lényeges. És *Arthur Miller* se kíméletesebb *Garson Kaninnél*: ő is leleplezi a lincolni alapelvektől eltávolodott amerikai közéletet.

Joe Keller — aki az Abszolont sirató Dávid szavaival hívja elpártolt fiait — a háború alatt gazdagodott meg: kis lakatosüzeméből nagy, repülőgéppalkatrészeket gyártó gyártelep lett. Két fia vett részt a háborúban, az egyik eltűnt, a másik hazatért. Keller mindent a fiáiért tett, az ő érdekükben dolgozott, ő értük gyűjtötte a pénzt és ő értük követelt el egyetlen, törvénnyel is elítélhető bűnt: hibás repülőgépcilindereket szállított a hadseregnek. Egy sereg repülőgép lezuhant, fiatal életek estek áldozatul kapzsiságának, de a börtön elől megmenekült, maga helyett a művezetőjére fogta rá a bűnt. Most, hogy a háború prosperitása már végetért, örömet szeretné látni fiaiban. De Chris — az életben maradt fiú — egy napon megtudja apja bűnét. Szembeszáll vele; — Joe Keller váltig tagad, ő is támadásba megy át, hálátlansággal vádolja Christ, aki nem akarja és nem hajlandó megérteni, hogy úgy is boldoggá lehet tenni valakit, hogy más a kárát vallja. És ez a más nemcsak egy sereg fiatal élet, hanem az emberiség, a közösségi érzés nagy elve is. Keller ebben a párharcban, amikor második fiát is elveszti, dőbben rá bűnére, arra, hogy hibásan élt, rosszul volt apa s a családon kívül van egy másik, nagyobb és egyetemes közösség is: az emberiség. Amikor szemébevágják, hogy eltűnt fia azért zuhant le repülőgépével, hogy az ő bűnét vezekelve le, összeroppan és öngyilkos lesz. Holtteste felett ott áll az erős anya és a megrendült Chris: nem az apa halt csak meg, hanem az önzés szelleme is. Élni kell, — mondja az anya. S úgy élni hogy Joe Keller szelleme ne támadhasson fel többé.

Erős, szép dráma ez, az igazságot tisztán, féreérthetetlenül fejezi ki. Néha a naturalizmus szélső hatásait megkockáztatva, máskor emelkedett, nagyon férfias lírával. Egy nagytehetségű színpadi író és egy érzékeny költő munkája; — az új amerikai drámaíráshoz (azon az úton, amelyet O'Neill és Anderson egyengetett), Tenessee Williams mellett *Arthur Miller* indult el legbiztosabban, legkomolyabb tehetséggel a cél felé.

A *Gioconda-mosoly*

1920-ban jelent meg *Aldous Huxley* egyik legnépszerűbb nagy elbeszélése, a „*The Gioconda Smile*”.² Akkoriban az író szándéka nem volt még más, mint a rögzítés. Egy izgalmas, lélektani meglepetésekben olyannyira gazdag történetet, elmondani, néhány alakot megmutatni. A bűn és annak oka között nem kereste az összefüggést, — ábrázolt, bemutatott metafizikai igény nélkül.

A történet egyszerű és szokványos, az angol bűnügyi jellegű irodalom vonalán halad, meséjét egy *Agatha Christie* se mondhatná el feszültebben, dísztelenebbül. Janet Spence-ről, a vénkisasszonyról szól, aki megöli *Henry Hutton* beteges feleségét, hogy megszerezhesse magának a férfit, akit imád egy szenvedélyes, keserű lélek minden túlságával. *Hutton* azonban nem fogadja el ezt a felkínálkozó szerelmet, újra megházasodik, s Janet ekkor bosszúból *Huttonra* tereli a gyilkosság gyanúját. Minden bizonyíték *Hutton* ellen szegül, halálra ítélik és kivégzik, s Janet egyedül marad lelkifurdalásával, olthatatlan szenvedélyével és bűnét csak az orvosnak, dr. *Libbardnak* vallja be. Körülbelül ennyi volt a „*Gioconda Smile*” a fiatal *Huxley* kezében, — pontos, éles, kegyetlen ábrázolás, amely csak sejtette *Hutton* végzetes sznobizmusát, csak érezte, hogy meddő kultúra-imádata tette érzéketlenné az örök emberi dolgok iránt, s ha ártatlanul halt is meg, valamiképpen ez érzéketlenség miatt bűnhődött.

¹ *Arthur Miller*: *All my Sons* (S. French Ltd. 1947.).

² *Aldous Huxley*: *The Gioconda Smile* (A play—Chatto and Windoes, 1948.).

Huszonnyolc év után az elbeszélés színpadi változata már az indokolást is adja, — és a katharizist. Azóta Huxley az agnoszticizmusból, a fanyar és meddő bírálatból nagy utat tett meg. A metafizikum felé fordult, gyanakodva először, — ő, aki mindent megpróbált, megpróbálta, megízlelte ezt is. A „Szép új világ” sejtette először a fordulatot, aztán a „Vak Sámson”, majd az „És múlnak az évek” bizonyítékkal szolgáltak, hogy az agnosztikus hinni kezd — még a pozitív hiten innen — a megfoghatatlanban, a végső összefüggésekben. Bejárta a hit kalandosabb tájait: a keresztény és a keleti misztikát fogadta magába, s tájékozódásának emléket is állított a nagy misztikusokból szerkesztett „The perennial philosophye” antológiájában és a „Megállt az idő” második részében. Ez a metafizikum azonban meglehetősen vegyes vot, kereszténységből és a kelet tanításaiból keveredett, — játék és kísérlet volt inkább, mint eredmény. Az első határozott átfoglalás a keresztény tanítás pozitívuma mellett most bukkant fel, egy gondolatsor logikus végigelmélkedés után, a „*The Gioconda Smile*” dráma-változatának metafizikai indoklásában.

Most kapjuk az első határozott feleletet Huxleytől a lét végső kérdéseire. Mért kell Henry Huttonnak, a büntelennek, bűnhődnie? Mert hibásan élt. A szépséget kereste, a könnyű és látszólag tartalmas életet; becsületes volt, kicsit sznob és kicsit művész, az élet felelőtlen élvezője. Amikor felesége meghal, egy pillanatra megdöbben, — mi lenne a tennivalója? Sírban, eltemetve él az értékes emberiség — így gondolkodik —, ezeket a sírokat kell kinyitni, róluk kell a követ elgördítenie. „Igen, Janet” — mondja —, „ezt akarom csinálni, kinyitni néhány sírt, mielőtt magam is meghalok. És talán kinyitni a magam sírját is”. De ez csak a perc elhatározása, — utána tovább éli addigi életét. Úgy él, mint valamennyi ember; — „üvegfal mögött” — ahogy dr. Libbard kifejti — „Látjuk az élet kellemetlen felét, de nem érintkezünk vele. A pénz és a társadalmi előjogok fala megvéd tőle. Áttetsző ez a fal, de erős. Biztonságban érezzük magunkat. De néha ez a fal betörik, és amikor rádöbbenünk, hogy mi árad mögüle felénk, elborít ez a másik világ. És mégis, a mi hatalmunkban áll csak, hogy végére jussunk a dolgoknak. S minél alaposabban végzünk velük, annál jobb. Hogy kinek? Mindenkinek?”. Amikor a gyilkossággal vádolják Huttont, eltörik az üvegfal, ráömlik a valóság és eltemeti. Nem tud megbirkózni vele, lázad, tiltakozik, ártatlannak hiszi magát. A katharizis felé újra dr. Libbard vezeti át, két nappal a kivégzés előtt; „Mindaz, ami veled történt értelmetlen a mi mai értékeink szerint. De ha elfogadod és akarod, akkor vannak más értékek is”. Nemsokkal később felkeresi búcsúzni a feleséget. Hutton akkorra már megnyugodott: „Két nappal ezelőtt még nem tudtam elhinni, hogy igazság az, ami velem történt. Aztán Libbard segített rajtam, nagyon segített. Amikor elment, minden olyan volt, mint azelőtt, újra rossz, rossz, mint addig. És aztán tegnap éjjel, egyszerre, a kétségbeesés paroxizmusában... — nehéz ezt elmondani! Olyan volt ez, mint egy szörnyű fizikai fájdalom, az egyedüli realitás. És aztán, egyszerre, megszűnt a fájdalom, és... rájöttem, hogy a korcs testem nem maga a világ. Csak egy része az univerzumnak... Amikor legutóbb itt voltál, gyűlöltelek. Gyűlöltelek, mert szabad vagy, előtted az élet, én pedig itt vagyok és néhány óra múlva nem leszek. A szeretet elűzi a félelmet. De van egy másik út is: a félelem elűzi a szeretetet. Amikor legutóbb itt jártál, nem volt bennem más, mint a félelem. De ma — a helyzet más”. Így váltja meg a szeretet Huttont, — a többi már dr. Libbard dolga, aki a kivégzés előtt egy órával csalja ki Janetből a vallomást és még meg tudja menteni Huttont.

Egy író belső útját ilyen világosan, ilyen szemléletesen még ritkán láttuk, mint Huxleynél a „*The Gioconda Smile*” ifjú- és férfikori változatában, — egy író útját és egy lélek útját a hitetlenségtől az immár pozitív hitig.

Egy magyar történelmi drámáról

A magyar történelmi drámaírók mindig abban tévednek, hogy elsősorban „Staatsaktion”-t, vagyis politikai ügyet visznek a színpadra és megfeledeknek arról, hogy a politika a maga kendőzetlenségében nem alkalmas drámai anyag. A dráma anyaga az ember, konfliktusa — ha történelmi drámáról van szó — az emberek-

hordozta politikum belső konfliktusa. Hogy mennyire így van ez, ahhoz talán fölösleges Shakespeare-re hivatkozni, — a modern felfogású történelmi drámának vannak olyan közeli eredményei, mint Grillparzer csodás retorikájú Habsburg-drámái, vagy Hebbel mély és meglepő pszichológiával dolgozó bibliai története, a „Judith és Holofernes”, hogy a közelmúltból Giraudoux „Trójában nem lesz háború”-ját a történelmi és emberi létmagyarázatnak ezt a költői játékát ne is említsük.

Barabás Tibor első darabjában, a „Jakobinusok”¹-ban úgy próbált történelmi drámát írni, hogy a lehető legnagyobb mértékben kiküszöbölje a politikumot, és a készülő és elbukó forradalmat a forradalmároknak, mint embereknek mutassa be. És mindazt, ami eredmény volt vagy eredménytelenség, szereplői emberi alkattal indokolja. Nem választott egyetlen hőst, — magát a Martinovics-forradalmat állította középpontba és a mese fókuszába valamennyiük közül a legemberibbet helyezte: Hajnóczyt. Hajnóczy politikai és emberi drámája a darab, de vele egyenrangú a jakobinus szövetkezés többi alakja: Martinovics, Szentmarjai, Laczkovics. Elsősorban a kort akarja megmutatni, a rúgókat feltárni, amelyek e változásra váró, megújulni készülő társadalomban olyan egyéniségeket dobnak a felszínre, mint Hajnóczy és társai. S vállalkozásának ez a része sikerült a legjobban. Szép és teljes körképet kapunk — anélkül, hogy a dráma vonala megtörnék — a 18. század vég Magyarországról és Európájáról. Úgy indul el a dráma, mint egy Mozart-mű: dallamosan, líraian, — de a dallam egyre mélyül, egyre nagyobb és igazabb benne a szenvedély, az idilli zenélőóra muzsikája mögül egyre világosabban, egyre nyitabban tör előre a kor szenvedése, elégedetlensége. A színterek változnak, új és új alakok kapcsolódnak szervesen a mesébe, de a színtereken ugyanazok a vezető eszmék haladnak át, fejlődnek a vég, a tragikus bukás felé. Néha mintha egy akvarell édes színeit látnók, máskor — és egyre jobban a kifejlés felé — boruló eget, viharfelhőket, hogy aztán a kivégzés előtti perceket megelevenítő jelenetben megrázzon a forradalom időleges bukásának tragédiája. Itt már nemcsak Hajnóczy bukik el, hanem valamennyien: az egyetemes forradalmi magatartásnak más és más jegyeit hordozó emberek. És a dráma utolsó mondata messzire szól: „Te világ, világ, hát nem akarsz mozdulni?”

Nagy elképzelés szép megoldása ez a dráma. Néha talán retorikusabb a kellenél, néha túlságosan lírába lágyul, de legtöbbször hiánytalanul érződik benne a drámái szándék. Mai magyar történelmi drámáink között — és általában hallgató mai drámaírásunkban — jelentős cselekedet ez a munka. Egy drámaírói vérmérséklet mutatkozik be benne, színpad és különösen a jó színpadi dialógus ismerője, — nem lenne okatlan, ha könyv-köntöseből kiszabadulva, a színpadról látnánk és hallanánk.

* * *

(Egy esztendő olvasmányai közül ezekre emlékezik legtöbb megbecsüléssel a dramaturg. Őt színjáték, őt szándék és őt írói szemlélet, — a világ drámairodalma új és új értékekkel szolgál, új és új meglepetéseket ad. Néha a sáblont újítja meg, mint Aldous Huxley és Garson Kanin, máskor a hagyományt frissíti fel, mint Armand Salacrou, majd egy tévúton járó drámafajban próbál újítást hozni, mint Barabás Tibor, és van, aki a legnehezebbel próbálkozik sikeresen — a drámaíró és költő művészetével — mint Arthur Miller kolportázs-drámájában. A megváltozott világ ígéri az új drámát, — az íróknak, akikről szóltunk, az új dráma talán már vajudik.)

Thurzó Gábor

A FILM ETIKÁJA

Talán furcsa vállalkozásnak tűnik, egy alig néhány évtizedes kultúrjelenséget etikai szempontból körvonalazni — hiszen az etika sok mindent feltételez már, szinte megkoronázza, fölkeni az esztétikailag helytállt művészetet. Beszélhetünk a filmnek, mint művészetnek etikájáról, mikor éppen művészet-jellege a legbizonytalanabb, ha nem is a hozzáértők, de annál inkább a nagyközönség előtt? Beszélhetünk, mert —

¹ Barabás Tibor: Jakobinusok (Athenaeum, 1948).

bármily furcsa is — a film erkölcsi, társadalmi, sőt vallási jelentősége jóval korábban tudatosult, mint esztétikája. Az egyháztól az államon keresztül a vidéki nőegyletekig a legkülönbözőbb társaságok alakultak, hogy a műzsák e neveletlen, kamasz gyermekének erkölcsait ellenőrizték. Cenzurabizottság és hittanár művészi értékkel keveset törődött; annál inkább a morális hatással. Ez pedig még egy különben közömbös szülőnek is érzékeny pontja volt. A film etikája tehát, kialakulatlanul bár, de egyidőben tudatosult a film első kísérleteivel. Miért kell viszont akkor ezt most, mint újdonságot részletezni? Mert ez a tudatosság csak az illemre korlátozódott, és mert csak kívülről, a néző felől jelentkezett. A legfontosabb: a filmművész etikai iránykeresése és felelősségérzete csak az utolsó néhány évben kezdett tudatosulni. Ezt az oldalt is vizsgálunk kell. Eddig, ha egy film jólnevelt és tisztességtudó volt, etikai szempontból el volt intézve.

Ha az állam, vagy akár az Actio Catholica megbízottja egy filmet végignézett, megállapította, hogy erkölcsileg vagy vallásilag kielégítő-e a film, vagy nem. Nem bírálta el, nem értékelt; egy tényt állapított meg. Erről szükséztlenül értesítette polgárait vagy híveit, s a polgárok és hívők a vélemény szerint szabályozták vasárnapi szórakozásukat. A különbség legfeljebb csak az volt, hogy a „tizenhat éven felülieknek” engedélyezett filmet lehetőleg minél többen, az „erkölcsileg kifogásolható” filmeket minél kevesebben nézték meg; — előbbieket a polgárok, utóbbiakat a hívők. Ezzel az ítélettel a film, mint műalkotás elveszett a közönség számára: Ez nem is volna baj, ha a mű valóban értéktelen, akár etikailag is. Etika azonban nemcsak illetudás. Bizonyos képek iránti elfogultságból nem ítélnünk el egy különben — esetleg — éppen etikailag komoly mondanivalójú filmet. Mert filmen, bármennyire képekből is áll, nem a képek önmagukban jelentik a „film mondanivalóját”. A film, mint művészet, rendkívül bonyolult felépítésű és bizonyos mértékig szükségképpen realista. Nem bonyolódhatunk most esztétikai fejtegetésbe; ami ezzel kapcsolatban fontos, az az, hogy filmen esztétikai és etikai értékelés különösen szorosan összefügg egymással. Egy filmről akotott vélemény csak akkor válik etikai értékeléssé — legyen az akár marasztaló, akár helyeslő —, ha az esztétika ismeretében és figyelembevételével történik. A film a legspontánabb, legérzékibb művészet; szépek és jónak alapján véve közös ősi harmóniája itt nyilvánul meg leghatásosabban. Ha doktriner szabályozókedvből elválasztjuk ezt a két rokonfogalmat, maradi túlzásokba eshetünk. Az irodalom esztétikai alapismerete természetes és kötelező; a filmé dilettánsok időtöltése. Bernanos és Mauriac művei a modern katolikus irodalom büszkeségei; vajjon hányan tartanak a katolikus szellemű film büszkeségének „A sátán árnyékában” film-változatát? Pedig bizonyára az lenne.

De nemcsak a film elvben, mint műalkotás sínyli meg az egyoldalú, nem etikai hanem erkölcsbírói ítélezést, hanem a közönség is. Bármily jóindulatúan várja is a közösség az Egyház állásfoglalását, ha az kedvező ítéletét feleslegesen sokáig — lehetőleg vallásos témájú filmekre — tartogatja, a közönség végül is maga keres szórakozást. Ez nem azt jelenti, hogy etikai állásfoglalásunkból engedni kell, hanem hogy azt esztétikai tájékozottságunk alapján több filmre terjesszük ki. Könnyű most filmeket ajánlani a híveknek, amikor egyszerre három katolikus filmet vetítenek az országban (Igaz, hogy nagyon különböző értékűeket — esztétikai szempontból), de vajjon mit nézett meg ugyanez a közönség, évekkel ezelőtt? Sokan semmit; pedig etikailag is lett volna látnivalója és esztétikai érzéke is fejlődött volna. Ebből a szempontból fontosabb tehát az etikai értékelés, mint a felekezeti. Ha ismerjük a filmeket, könnyű tájékozódni. A „Hajsza”, noha „bűnügyi” film, vagy a „Kisiklott élet” sok, főleg nem vallásgyakorló, de hívő embert sokkal közelebb hozhat az élet igazi lényegéhez, mint mondjuk, a „Mennysország kulcsa”, ami inkább a papokat hozza közelebb hozzánk és állítja méltó helyre. Vannak tehát filmek, melyek az életnek olyan problémáit is megoldják, melyekhez a „Magam útját járom” bölcs humora, a „Mennysország kulcsa”-nak keresztényi áldozatossága és a „Bernadette” művészileg tökéletes magasztossága nem ér el. A keresztény hétköznapi művészi felelevenítései ezek a filmek, az utóbbi három film mondhatni liturgikus pompája mellett. Gondoljunk csak az „Állhatatos tündér” finomságaira. Egyáltalán: sose feledkezzünk meg a mű mögött

az alkotóról. Noha ez megint olyan figyelmeztetés, ami más művészetről szólva, megmosolyognivalóan természetes, nézzünk mégis magunkba: a „Bernadette” méltatói közül ki említette meg, ha csak néhány szóval is, a rendező Henry Kinget? Pedig ehkailag is érdemes. King nyilván máskor is bizonyos etikai normák szerint alkotott, és ha nevét megjegyezzük, etikai tájékozódásunkhoz kapunk támpontot. Ha viszont valaki a film, mint művészet iránti gögös megvetését csak néhány, kizárólag vallásos jellegű mű elismeréséért függeszti fel, nagy tömegek állandó etikai irányítását veszíti el. Az irodalomban nem csupán a „Páter Brown bölcsesége”: Chesterton neve, minden műve garantálja a katolikumot. Ugyanígy fémjelzi a filmet rendezőjének neve. Edmond Goulding (Állhatatos tündér), Robert Stevenson, John Cromwell filmjei mindig biztató alkotások, George Stevens kedves humorára (Társbérlet), Howard Hawks modernül romantikus hőseire (York őrmester, Csak angyaloknak van szárnyuk, Martinique) bármikor számíthatunk. Nem mintha ezek a rendezők forradalmian újak lennének, de éppen filmjeik etikája kiegyensúlyozott és megbízható. Vagy nézzük a színész Bing Crosbyt: a maga útját járó káplán után még sokszor fogjuk mint revűsztárt viszontlátni, — a „Szingapuri táncosnő”-t akármelyik iskolásfiú végigszórakozhatja. A háború elején látott Van Dyke-filmben (Az asszony, az orvos és a harmadik) Spencer Tracy mint orvos éppen olyan keresztényi jellem volt, mint Flanagan atya a „Fiúk városá”-ban. Nézzünk túl a palánkon, s kincseket találunk; rajtunk múlik, hogy felhasználjuk-e őket.

Eddig a műnek és közönségnek viszonyát, illetve etikai egymáshatását vizsgáltuk. Lássuk most, milyen etikailag a műnek és alkotójának, a művésznek viszonya? Van-e egyáltalán ilyen?

Megállapítottuk, hogy a kész alkotással szembeni, etikailag kritikus magatartás rendkívül korán tudatosult. Már a film őskorában is nőegyletek tiltakoztak ledér és erkölcstelen jelenetek ellen. Most pedig, mikor ha nem is kifejezetten egyházilag irányított, de egyházilag megbízható filmgyártás van, már nem fölfedezni, hanem tisztázni kell csak a film etikai hatását. Maguk a film művészei azonban csak jóval később kezdték filmjeiket, mint etikai problémákat felfogni. Komoly, belső erkölcsi problémák képi kivetítésére ügyszólván csak a háború készítette a rendezőket. A háború vége óta, mondhatni még a legfelelőtlenebb bohózatban is ott kísértett a kérdés: miért volt mindez?

A legutóbbi háborúig a film a formanyelv keresésével volt elfoglalva. Meg kellett találnia azt a kifejezőmódot, mellyel a legbonyolultabb érzéseket, legfinomabb hangulatokat hűen életre keltheti. Mindegy volt, hogy bűnügyi rémhistóriát, frivol, sőt erkölcstelen szerelmi kalandot, vagy afrikai expedíciót mutat-e be: fontos volt, hogy amit érzékeltetni akar, azt maradéktalanul tegye. Még erkölcs és vallás is csak ennyiben érdekelt. Ez volt az esztétikai iránykeresés korszaka. Ha ez a formabiztos, tiszta és minden idegen salaktól mentes, tényleg új művészet kialakul, háború nélkül is megszületik az etikai iránykeresés; de a háború egybeesett a film technikai és művészi kikristályosodásával és így az etikai problémák általában a filmművészet érdeklődésébe kerültek. A legutóbbi filmek, még ha negatív értelemben is, de magukon viselik alkotójuk etikai álláspontját. Akár René Clair vígjátéka az, akár Delannoy műve, mind a végső dolgokra céloz. Marcel Carné a legjobb példa erre, aki a „Ködös utak”-kal egyike volt a film-formanyelv megteremtőinek, a „Szerelmek városá”-val pedig a filmstílus és filmetika kialakítóinak. Ezek az évek filmen az etikai iránykeresés évei. De ezek az etikai problémák stílusproblémákkal is összefüggnek; sőt egy-egy etikai állásfoglalást egy-egy külön filmstílus képvisel.

A legújabb filmek közül a számtalanszor ismertetett három katolikus filmen kívűl a technikailag csodálatos „Diadalmas szerelem” rendkívül figyelemreméltó. Ez a film, mely egy légicsatában megsebesült repülőtisztnek élet-halál közötti vergődéséről szól, a mai intelligens, háborúutáni átlagember pontos jellemzése. E néhány apokaliptikus év alatt mindenkiel történt valami szokatlan, ami elgondolkoztatta a lélekről és az erkölcsi felelősségről; de a legtöbben mindez csak gondolat maradt. Ez a film, mely szellemes megoldásával egyszerre tör lándzsát másvilág és csak materiális létezés mellett, korunk emberének kétségek között vívódó, kompromisszu-

mokra hajló, de dönteni nem tudó lelkületét fejezi ki. Amikor a legsivárabb ebben a pazar filmben: az ember kénytelen — sőt nem is kénytelen — a „Szép új világ” laboratóriumára emlékeztető mennyország és a háború örületében lázálmodó föld között egy nagyon is földi szerelemmel megelégedni. A technikailag elragadó modern Jákob lajtorjája is, mely vissza-vissza tér a film folyamán, a túlvilág biztató ígérete helyett kénytelen az emberi kultúra kiválóságainak szoborkolosszusaival megelégedni; nem a Másvilágba, hanem csupán egy másik világba vezető átmenet. De etikailag akármilyen lehetetlen is a „Diadalmas szerelem” túlvilága, mégis rendezőjének — azaz itt rendezőinek — etikailag tudatos filmalkotásmódjáról tanuskodik. Egyelőre ez is elég; és hogy a filmművészet etikailag is meg fogja találni a helyes utat, azt a „Bernadette” és a többiek bizonyítják.

Nemeskürty István

KÖNYVEK

VI. CELESTIN PÁPA LEVELEI AZ EMBEREKHEZ. *Giovanni Papini* könyve.

A középkor spekulatív gondolatjárása, a barokk világ naiv racionalizmusa és nyelvi páthosza, nem utolsó sorban: a pietista kedély nyájas költőisége a modern pap kifejezőmódját még ma is jelentékenyen befolyásolja. Az Evangélium örök frissége „a papos beszéd” e kataraktáin porlad el és nem véletlenül okozza, hogy a katolikus ígéhirdetés már egyre nehezebben férkőzhet közel a modern ember lelkéhez. Pedig nincs hiány modern szemléletű papokban, s a technikai lehetőségek dolgában is hasonlíthatatlanul változatosabb eszközökhöz folyamodhat a hit-propaganda, mint bármikor az elmúlt századokban. Mégis úgy tetszik, hogy éppen ma, amikor a legnagyobb szükség lenne a keresztény tanítás kiárasztására, azokra elsősorban, akik az élet céljáról és a létezés értelméről más kategóriákban gondolkoznak: Isten ügyének és az ember üdvösségének teljességgel hiányoznak — a sajtófőnökei.

Egy kozmetikai laboratórium, vagy egy konfekciós nagyüzem majdnem leleményesebben váltja aprópénzre szapadalmának szellemi tőkéjét, mint mi katolikusok, a kinyilatkoztatás öröktékű javait. Pedig amennyire összehasonlíthatatlan e kétféle „tőke” értékrendje, épp annyira nem tűr összehasonlítást a cél sem, amiért egyfelől például egy cipőgyár ügynöke, másfelől pedig az ígéhirdető pap latbaveti képességeit. A modern propaganda fejlett technikája azonban szinte elmosza az értékkülön-

séget a mondanivalók rendjei között. A közlési technika példátlan arányú fejlődése (rádió, rotációs gép) forradalmasította a szellemi életet is és annak értékrendjében éppolyan nivellációt hajtott végre, mint a gépkorszak egyéb csodái a társadalomban. Egy gondolat, egy igazság, amely hajdan sokszor évszázadokig bolyongott társtalanul és megértetlenül, ma okvetlenül számíthat arra, hogy percekben belül mindenki tudomást szerez róla. Sőt: mindjárt párhíveket is csodíthat maga mellé. A szellemi élet akusztikája tehát elképzelhetetlen mértékben kiterjedt. Nemcsak a hétköznapi élet lett lármásabb és iramosabb, hanem a szellemi élet is. Ilyen körülmények között a magános igazságnak, az értékesnek épügy, mint az álértékűnek, a krajcárosnak épügy, mint a legmagasabb rendűnek, igen gyakran nem a saját belső tartalma ad hangsúlyt, hanem a hírverés. Korunk egyik nagy veszedelme, hogy közléseinknek nem a saját, hanem a propaganda értéke szerez érvényt és népszerűséget, így még a legsilányabbnak is. Ezzel szemben a legértékesebb gondolat is elsikkadhat, ha nélkülözi a hírverés mindenható segélynyújtását. A propaganda szinte összezúzza a mondanivalót, s a maga szándékai szerint új formába önti, kiforgatva lényegéből is. A hírverés sajátos gigantomachiája okozza például, hogy az emberek sokszor többet beszélnek egy közepes filmről, egy futballistáról, mint egy nagy színészi teljesítményről, műalkotásról stb. Vallástalan, hitközönyös korszakban, máskülönben sem igen remélhetjük, hogy az emberek azon-

mód vitatkozzanak hittani kérdésekről, Istenről és az üdvösségről, mint a közép-kor emberei, akiknek ezek a kérdések napi érdeklődésüknek épügy a közép-pontjába állottak, mint a ma emberének Greta Garbó vagy Bing Crosby. S ha ráadásul még a gépesített hírverés lehetőségei sem társulnak e vallási kérdések oly döntően szükséges népszerűsítéséhez; a hitelesítés és az igehirdetés terén, még súlyosabb visszaesséssel számolhatunk a jövőben. Holott a hit igazságainak közlési módja nemcsak e válságos kilátások miatt vált veszedelmesen kritikussá, hanem azért is, mert a módszerek megújításától immár millió és millió ember üdvösség-ügye szoros függésbe került.

Papiní, a katolikus nyugtalanság e modern hordozóját talán éppen ezek a gondok és veszedelmek foglalkoztatták, amikor egy jelképes pápa megrendítő enunciacióinak megírására vállalkozott. „VI. Celesztin pápa levelei az emberekhez” c. új műve egész mélységében tárja fel az emberiség mai vallási válságát és az Istenről való elidegenedésének okait. Ostorozó, robbanó erejű könyvének úntalanul visszatérő refrénje: „ha nem leszünk újra keresztényekké, sőt: ha most nem leszünk igazán azokká, — sorsunk mindörökre megpecsételődött. Életünk a gonoszság martaléka lesz.” Kimutatja, hogy nemcsak azért tévesztettünk utat, mert az utóbbi két évszázad technikás-gondolatjárásának torzító sodrába kerülünk, s mert létezésünknek Istenhez húzó összhangját felborítottuk. De sokkal inkább azért, mert elmulasztottuk az igazságok ó-borát áttölteni nem is az új tömlőkbe, hanem: hatalmas cement- és üveg-kádakba! A vád súlyossága egyenlően terheli nemcsak a modern tudományt, hanem az Egyház papjait is, akik az Evangéliumot csak tudománnyá, az igehirdetést csak foglalkozássá szűkítették. Az „utolsó idők” üldözései korának e képzeltalkotta pápája: ítélőszéke elé idéz mindenkit, aki a modern ember nyomorúságáért, közvetve vagy közvetlenül felelős. Papiní új művének igazi értelme éppen abban jelölhető meg, hogy pro domo is felveti mindazokat a kérdéseket, amelyeket egyfajta álérzékenységgel elsősorban a katolikusok nem mertek érinteni. Ezért számít Papiní — főként ez új műve jussán — a katolikus szellem modern fel-szabadítójának. Művét, annak aktív érté-

két csakis ebből a nézőpontból értékelhetjük méltóképpen, s nemcsak egy forradalmi szellem bizar megnyilatkozásának nevezhetjük, ahogyan ezt „sokan teszik. Könyve a katolicizmus örök értékeinek új aktiválására vállalkozik, s ezt a feladatot valóban — zsenije és átfogó kultúrája jogcímén — szinte „ex cathedra” megfellebbezhetetlen magaslattáról meg is oldja. A Papiní-levelek a katolikus hit egész kérdésrendjét ölelik fel és fogalmazzák meg azon a nyelven, amit a modern ember még megérthet és már újra megért. Az új megértés bizonyosságát pedig éppen az a tény sejteti, hogy az új Papiní-könyv, a megjelenése óta eltelt rövid két esztendő alatt 12 fordításban láttott napvilágot. A magyar fordítás, dr. Rosta Ferenc munkája, ha nem is minden fordulatában és árnyalatában kongeniális a firenzei forradalmáréval, hálára kötelezi azokat, akik korunk válságai közepette bizonytalankodva, talán eddig bizalmatlanul keresték az újjászületés útját abban a katolicizmusban, amelyet a modern tudomány gögje, a hatalmasok önzése, a felelősek kényelmeskedése és nem egyszer árulása is — már-már Hamupipőke sorsára kárhóztatott.

Kézai Béla

*

Papiní könyvét olvasóink kedvező fel-tételek mellett szerezhetik be. Lapunk utolsó oldalán erre vonatkozólag részletes ismertetés olvasható.

IRODALMUNK TÁRSADALMI HÁT-TERE. Komlós Aladár. — (Új könyvtár — Budapest kiadó.)

Komlós Aladár közelről láthatta Adyék keserves hadakozását a társadalom értetlenségével és saját bőrén érezte, milyen az író sorsa, ha a társadalom magára-hagyja, vagy éppen üldözőbe veszi. Egyéni élményeiről, tapasztalatairól említést sem tesz, mégis érezhető, hogy ebből a szubjektív élményből fakadt tanulmányának alapproblémája: miből magyarázható a mérhetetlen távolság, amely a magyar alkotó és a társadalom között táng? Ez hozza közel Janus Pannonius, Apáczai, Misztótfalusi, Szenczi Molnár, Csokonai és Kazinczy sorsához. A magyar irodalom nagy magánosainak számbavétele után megfogalmazza a végső diagnó-

zist: szellemi életünk és a nemzet mindennapi élete két kör, mely csak a koronként fellángoló politikai érdeklődésben találkozik, máskor a nép nem ér fel irodalmához, s az értelmiség nem hajlik le a néphez.

Mi ennek az oka? Másutt is így van? Vagy speciális magyar jelenség? A diagnózis megfogalmazása után a betegség kórokozóját kutatja. Ez csak úgy található meg, ha a történelmi fejlődés sorrendjében megvizsgáljuk az egész magyar irodalom és a társadalom szerves kapcsolatát, amennyire a kis füzet keretei engedik.

Komlós úttörő munkára vállalkozott: a szociológiai szempontot eddig csak szórványosan, egy-egy problémacsoportra, korszakra, vagy műfajra alkalmazták a magyar irodalomban és Komlós Aladár (népszerű kiadványsorozatról lévén szó) a módszer népszerűsítését is magára vállalta. A tanulmány bevallott célja, hogy a kételkedőket is meggyőzze az irodalom-szociológiai módszer termékenységéről.

Célját valóban elérte; elsősorban azzal, hogy nem használja ki a mindenkori új-módszerek konjunktúráis előnyeit, nem agítál módszere mellett, nem igyekszik „egyedül üdvözítő” útnak beállítani, sőt a szociológiai módszer korlátaira is rámutat: „Egy-egy író vagy művet nem feltétlenül magyaráz meg ez a módszer. Egy irodalmat igen. A kivételt nem. Az átlagot igen. A részleteket nem. De egy nemzeti irodalom főjsajtságait, áramlatait és problémáit igen... Nem szabad azt hinnünk, hogy egy nagy írói alkotást kimerítettünk társadalmi tendenciáinak megjelölésével. Vannak általános emberi érzések, amelyek, ha árnyalatokban módosulva is, minden osztályban élnek, minden idő és tér íróját testvérünkbe avatják. A szerelem, szeretet, halálfélelem érzései, osztályon és koron túl minden embert érthetővé és érdekessé tesznek számunkra. Ha nem így volna, ha az irodalmi mű csak egy-egy osztály fegyvere volna a társadalmi harcban, akkor e harc befejeztével elvesztené értelmét és az ócskavasak közé kerülne.” Ez az öszinteség adja meg Komlós könyvének hitelét, azok előtt is, — akik tájékozottság híján — a tanulmány konkrét adataiból nem ellenőrizhetik az író jószándékát és felkészültségét.

A módszer termékenységét pedig misem bizonyítja jobban, mint az a hatás, amit Komlós tanulmánya kivált az olvasóban:

egy-egy irodalom-szociológiai levezetésnél, jobban örülünk a *probléma felvetésének*, mint megoldásának, egy-egy ötlet (számos analógiát asszociálva bennünk) többet ad, mint a levezetett eredmény. Nem annyira Komlós könyvére, mint az irodalom-szociológia mai magyarországi állására (mondjuk ki: hazai viszonylatban való újdonságára) jellemző, hogy Komlós tanulmányát elsősorban nem a felfedezése miatt, a megállapításaiért értékeljük, hanem azért, hogy az irodalom-szociológiai módszert *ismert területre alkalmazva*, megnyitja szemünket, eddig nem sejtett összefüggéseket tár fel előttünk. Köztudomású, hogy az utolsó évtizedek irodalomtörténeti munkássága a szociológiai módszer alkalmazásával — a könyvkiadás, könyvnyomtatás, az író és a közönség viszonyának kutatásával — sok problémát megoldott már, nem egy író és művet közelebb hozott, de ezek a kísérletek általában csak egy-egy részletproblémát tisztáztak. A társadalom koronként változó *struktúrájának* és az irodalom alakulásának, organikus egymásbaáramlásának, kölcsönös hatásának törvényeit csak Szerb Antal vette nálunk a multban figyelembe.

Komlós tovább halad ezen a területen. Példaképpen, illusztrációként haladjunk végig egy levezetésén... Miért nem maradt fenn pogánykori epikánk? Nem elégti ki az iskolás válasz: — keresztény papok megfojtották a pogánykori hagyományokat — az akkori társadalom szervezetében keres magyarázatot. A tapasztalat azt mutatja, hogy hősi eposz, vagy mondakör csak ott jön létre, ahol egy hadviseléssel mintegy hivatásszerűen foglalkozó réteg a maga dicsőítésére tenyészti azt. A nomádoknál pedig nincs ilyen réteg. A nomád „állam” nem egyéb laza törzsszövetségnél, az összetartozás érzése és így minden állami, vagy nemzeti öntudat nélkül. S ha igaz Deér József megállapítása, hogy a magyarság 5—9. századig onogur, szabir, türk és kazár népek uralma alatt élt és legelőkelőbb vajdája a kündü is a kazár hatalom exponense volt, éppenséggel nem volt mit énekelnie, hiszen sem a leigázó nemzet, sem az azt kényszerből kiszolgáló kündü nem igen lelkesíthette képzeletét. Ilyenformán a mondáknak nem volt hol megteremniök, kihez fűződnieök és hol megrögzödniök. Ezen a megállapításon vitatkozni lehet, Komlós is jelzi, hogy csak feltevés, de

minket elsősorban az ragad meg, hogy a társadalom akkori szerkezetének megvizsgálásával átlépett az eddigi irodalomtörténeti kutatások korlátain és ezzel követést kínáló példát nyújtott.

Az író és a társadalom végzetes kettészakadását is a magyar társadalom szerkezetének minden korra kiható alaphelyzetéből magyarázza, hogy társadalmi struktúráinkban kelet-európaiak vagyunk, kultúránk pedig nyugati jellegű.

Meggyőző erővel bizonyítja, hogy a társadalmi átalakulást sokszor az irodalmi formák megváltozása követi, egy-egy műfaj tündöklése és bukása mögött is sokszor társadalmi erők működnek. A századvégi nemesség teszi divatossá a nép nyomorára színes fátylat borító népszínművet. Ha ezt a megállapítást összevetjük Komlós többi, nemességre vonatkozó megjegyzésével; ahol különbséget tesz a nemesség rendjén belül egyidőben működő különböző és sokszor ellentétes tendenciák között, kitűnik, hogy az irodalom-szociológiai módszer sokkal finomabb és bonyolultabb, mint sokan gondolnák. „A történelmi materializmusba az álmokat is bele kell kalkulálni” — vallja Komlós. Naivul és tévesen képzei, aki azt hiszi, hogy minden szellemi jelenség egyenesen következik valami társadalmi tényből. Nálunk rendszerint előbb jelenik meg egy szellemi áramlat, mint a társadalmi réteg, amelyet kifejez. Előbb van meg a felépítmény, mint az alapépítmény, a városi szellem, mint a város: valóságos filius ante patrem. Számos jelenség igazolja ezt az elméletet, de általánosításnak érezzük azt a tételét, hogy „nálunk minden virágzás idegen kertekből ide szállt porzók megtermékenyítő erejének köszönhető”. Szóva sem tettük volna ezt a mondatot, ha nem éreznénk benne sumáját Komlós bizalmatlanságának, amelyel tanulmányában a néphagyományokat és általában az irodalmi népiességet kezeli.

Komlós könyve túlmutat a saját keretein: ráirányítja a figyelmet sok problémára amit nem oldhatott meg ebben a kisterjedelmű könyvben, egy-két gondolata évekreszóló programot adhat fiatal irodalom-szociológusoknak. Ha a szinte ötletszerűen felvetett összefüggéseket hiteles és megbízható filológiai kutatás fogja megerősíteni, akkor tudjuk csak lemérni

ennek a kis füzetnek a jelentőségét és értékén nem sokat változtat az sem, ha a részletkutatások meg is döntik majd néhány észrevételét.

Vargha Kálmán.

A MEG NEM SZÜLETETTEK CSILLAGA.
Franz Werfel regénye. — (Nova-kiadás.)

Franz Werfel korunk egyik legnagyobb írója, nyugodtan hozzátehetjük: egyik legnagyobb katolikus írója volt. Prágából indult, Németországban élt, s Kaliforniában halt meg 1945 augusztusában. A *Barbara*, a *Nápolyi testvérek*, a *Musa Dagh negyven napja*, az *Elsikkasztott mennyország*, a *Bernadette* íróját számúzta, megtagadta hazája, megtagadta Európa. Amikor Franciaországot is el kellett hagynia, hálából, hogy megmenekült, elénekelte dalát az egyszerű kis francia lányról, Soubirous szent Bernadette-ről. A csoda, az emberfeletti emberség, „az isteni titok és emberi életszentség” ragyogó himnusza volt ez a könyv. Werfel életműve befejezettnek és tökéletesnek látszott ekkor: megtalálta Istent s Istenen keresztül a katolicizmust, megírta a legszebbet és a legnagyobbat, mit írnia adatott. A Bernadette után már csak két könyve jelent meg: tanulmányainak és jegyzeteinek lenyűgözően izgalmas gyűjteménye (*Zwischen oben und unten*) az egyik, a másik pedig ez a jelentőségben és terjedelemben egyaránt hatalmas, közel ezeroldalas regény, a *Meg nem születettek csillaga*, melynek utolsó sorait szinte végső lehelletével vette papírra két nappal halála előtt.

„Ha a politikusoknak és szónokoknak az a dolguk, hogy a mindennapi élet fondorlatait magyarázzák, a költőkre és történetírókra az a feladat hárul, hogy a mesebeli lényeket látogassák meg a szigeteken, a holtakat a Hadesben és a meg nem születetteket csillagjukon”, — idézi mottóul egy Kr. e. 300 táján élt görög utazó és író, Diodorus Híres sírhelyek című könyvéből. A csillag, ahová Werfel százezer évvel halála után ellátogat: a régi, öreg Föld. Ide idézik meg — nemcsak a szellemét, hanem testét-lelkét, egész valóságát — egy előkelő család esküvői ünnepségére. Simára csiszolt, szürke, egyhangú világban, a százezer évvel későbbi Kaliforniában találja magát, mely fölé fényes és mindig felhőtlen kéklő ég borul állandóan. Valami kozmikus ka-

tasztrófa következtében a föld közelebb került a naphoz, magasabb lett a hőmérséklet, az óceánok összezsugorodtak, a növényzet elcsökevényesedett, az állatvilág pedig vagy kipusztult, vagy elfajzott. Maga az ember is uniformizálódott, biológiai és szellemileg egyaránt. Egyforma természetűek, harmonikus közép nagyságúak, finomak és okosak voltak mindnyájan, s valami átlátszó, hideg szépség ragyogott rajtuk. Ehhez járult még az örökifjúság, pontosabban a kornélküliség, az elmúlt koroknak ez a nagy vívmánya. A természetből való elfordulás teljes volt ebben a világban, de egyúttal szükséges is. A forró és kiszáradt légkör az ibolyántúli sugárzásnak jóformán alig állott ellen, s az emberek iszonyodva menekültek a sugárzó erős fény elől föld alá épített, mesterségesen világított házaikba. A megidézt vendég rövid időre központjává lesz ennek a vértelen, szellemivé lényegült világnak, melynek szülöttjei bensőséges kapcsolatban állanak a mikro- és makrokozmosszal, s a bolygók és csillagok világában époly otthonosan járnak-kelnek, mint például az oxigén-atom magvában. Werfel három napot tölt ebben az asztromentális nevezett világban, megismeri kultúráját, vívmányait, ellaposított csodáit, titoktalan titkait, választott bíró a még mindig tartó nagy vitában: bebizonyítható-e tudományosan az Isten léte vagy sem; végigtornászta az üstökösöket, sőt tanuja lesz a „szép, új világ” összeomlásának is. A minden korban kötelező katasztrófa ottartózkodásának második napján robban ki. Oka a következő: az asztromentális kultúrvilág peremén dzsungelnek nevezett települések alakultak, melynek lakói nem tudtak ellenállni a visszaesés csábításainak, s hátatfordítva a százezer esztendő minden vívmányának úgy élnek zöldelő völgyeikben, pirosló kicsi házaikban, vidáman és természetesen, mint a XX. század asztromentális szempontból szánalmasan primitív és barbár emberei. A dzsungel pusztája léte állandó fenyegetés az asztromentális kultúrvilág számára, szakadatlan kihívás, mely, mint tudjuk, előbb-utóbb mindig háborúra vezet. A harc első órájában azután kiderül, hogy dzsungellakók szubsztancia-romboló fegyverei kivédhetetlenek. A szégyenletes legyőzetés elől a mentálisok egy része az önkéntes elmúlásba, a Téli-kertnek nevezett alvilágba menekül,

ahová az író is magukkal sodorják. Neki ugyan az utolsó pillanatban sikerül megszöknie. Nagynehezen visszajut a földre, s látja, milyen lelkenedező gyávasággal hódol be a másik rész a győzőknek, akik az első pillanattól kezdve épúgy viselkednek, mint ahogy az emberiség történelme folyamán a győzők általában viselkedni szoktak. A harcnak vége, győzött az élet-öszön és a természetesség, s a régi közmédia kezdődhetik újra, előlről.

Mi ez? Egy meghajszolt, és halálrasedezett lélek utolsó lázas álma, egy szabadjára eresztett fantázia érdekesítő utópiája? Nem? Maga Werfel tiltakozik az ellen, hogy könyvét utópiának tekintsük. Utópia nincs, mondja, a költő mindig csak olyasmit álmodik meg, ami vagy megvan valahol, vagy pedig meglesz valahol. Az asztromentális világ történései semmivel sem képtelenebbek, semmivel sem utópisztikusabbak annál, ami 1940 táján Európában történt. Nem utópia a *Meg nem születettek csillaga*, hanem az emberiség sorsáért aggódó nagy író elkeseredett próféciája utolsó, megrendítő figyelmeztetése az Istentől elszakadófélben lévő emberiség számára. Werfel szerint, s ez a könyv alap gondolata, az egész emberi történelem a bűnbeesés következményeinek a történelme, más szóval az Istentől való egyre nagyobb eltávolodás története. Egyre makacsabb kísérlet azzal a céllal, hogy Isten jogkörét megszűkütsük, és egyre többet vonjunk a magunk ellenőrzése alá. Lám, az asztromentális világban megvalósult mindaz, amiről a XX. század embere álmodni is alig-alig mert. Ebben az eljövendő világban mindentől megszabadult az ember, ami évezredek át megkeserítette az életét. Nincs többé gazdálkodás, nincs politika, nincsenek szegények és gazdagok, nincsenek tőkésék és kizsákmányoltak, nincsenek tehát társadalmi problémák sem. Még a termelési eszközök és a munka szüksége is megszűnt, a világegyetem kozmikus erői mindent elvégeznek, s a gondolat ereje elég ahhoz, hogy minden kívánság nyomban teljesüljön. Nincs többé gond és fáradtság, nincs éhség és emésztés, betegség és aggkor, az ember diadalmaskodott még a halálon is. Mindene megvan az asztromentális embernek, csak éppen az hiányzik neki, ami kitöltené örökké egyforma napjai sivárságát, ami otthonná melegítené lakását, s ami emberivé nemesítené éle-

tét: a munka, a szeretet és a hit. Képzeljünk egy világot, melyben nincsenek többé érzések, nincs szeretet és hűség, nincs könny és mosoly, ahol ismeretlen fogalom a hősiesség és áldozatvállalás, ahol az élet egyetlen tartalma a kelletlen és kényszerű játék, a társasélet üres formalitásai, a filozófiai viták izetlen szofisztikája s a sivár és kietlen Gondolat. Az ember otthonosan bolyong a világűrben, de a földön nincs többé keresnivalója. Ezért kell mindenképpen győzniük a dzsungellakóknak, akik a földön és a földből élnek, s akik nem játszották ki a Törvényt. Az asztromentális kor embere ravasz mesterkedéssel kivonta magát a paradicsomi átok alól, melynek parancsa az, hogy arcunk verejtékével keressük meg a kenyerünket, az anyák fájdalommal szüljék gyermekeiket, gondok közepette éljünk, és alázatosan térjünk vissza a földbe, melyből vétettünk. A föld nem siralomvölgye többé, de nem is Paradicsom, amivé határtalan gőgjében tenni akarta az ember, hanem a céltalanság és unalom, a gőg és szeretetnélküliség, szóval a boldogtalanság Isten nélküli, sivár, égető pokla.

Werfel, aki igaz ember volt és — bár halálos ágyán sem keresztelkedett meg — krisztusi keresztény, nem zuhanhatott e végső, sötét reménytelenségbe. A könyv végén békítően és megnyugtatóan csillan fel a remény: a hit az emberben, aki gőgös lázadozásai után talán mégiscsak visszatér a magához és Istenéhez. „Mert — úgymond — a melegből a hidegbe megyünk, de ugyanakkor a hidegből a melegbe is, és épúgy a fényből a sötétségbe, mint ugyanakkor a sötétségből a fénybe. Ezzel a megfoghatatlan kettős mozgással mozog az ember története és az emberiség története. Az idő egyenese minden másodpercében imádó görbülésben hajlik meg a Teremtő előtt. „És így biztonságban lehetünk, mert az idő folytán nemcsak eltávolodunk Istentől, hanem az idő folytán közeledünk is Istenhez, hiszen mozgásunk messzebb visz minden dolgok kezdetétől és közelebb minden dolgok végéhez...” Ez az utolsó mondat már az évezredekelt megingathatatlanul túlélő Egyház „főpüspökének” ajkáról hangzik a természetes halált vállaló kis üstököstornászgyerekek, Io Görcs hűlő holtteste mellett. Ők ketten Isten kegyelmét az idők végtelenségéig osztogató örök Egyház s az ön-

magát feláldozó, ártalan Gyermekek hirdetik a vigasztaló igazságot: borítsa bár el a földet a gonoszság és embertelenség, az Isten hozzánk hajló irgalma és szeretete mindig nagyobb lesz egy fokkal.

Iványi Sándor

LA PESTE. (A pestis.) *Albert Camus* regénye. (Gallimard, 1947.)

Camus a francia ateista egzisztencialisták egyik árnyalatát képviseli, jóllehet tiltakozik az ellen, hogy Heidegger követői közé sorozzák. Világszemlélete, ha lehet, még tragikusabb és pesszimistább, mint Sartreé; főleg az abszurditás fogalmát mélyítette el; *Le Mythe de Sisyphe* című tanulmányában megrajzolta az abszurd pszichológiáját és az abszurd hőst, amelynek prototípusa Sisyphus. A camusi hős dacosan vállalja az élet abszurditását, nem akar kibújni alóla, mint egyes egzisztencialisták teszik: él az abszurditás kelles közepén. Megállapítja ugyan, hogy az életnek nincsen semmi értelme, de ez nem jelenti azt, hogy élni nem érdemes: szenvedélyesen kiaknázza az életadta lehetőségeket, mint ahogy a jó játékos a legrosszabb lapból is kihozza, ami abból kihozható. Sisyphus remény nélkül, de szinte derűsen görgeti a sziklát, mert nem kis elégtételére szolgál, hogy ezzel hívja az istenek haragját. Az abszurd hős élete állandó lázadás, éppen ebből a lázadásból merít erőt az élethez. Visszaütasít minden vigaszt, minden morált, minden olyan elvet, amely az ember lelki nyugalmát biztosíthatja. Nem érdekli a siker vagy a sikertelenség, csupán a küzdelem; előszeretettel szegődik a veszett ügyek szolgálatába és mindig a legyőzöttek oldalára áll. „Egy fogalom vagy tett fémjelzése a terméketlenség.” Camus azt hirdeti, hogy minden emberi akció eleve meddő, különösen bizonyos helyzetekben, amikor szinte tömény állapotban szakad az ember nyakába az élet minden abszurditása.

Az egzisztencialisták Kafka óta előszere-ttel választanak irodalmi témául ilyen helyzeteket (l. „A per” Kafkától) és a végsőig kiaknázzák azokat. Camus is hű az egzisztencialista esztétikához, amikor egy ilyen helyzetet választ új regénye tárgyául: pestisjárványt bocsát egy elképzelt mai francia városra, de ez a pestis szimbolikus és behelyettesíthető, bármí-

lyen más csapással, legyen az elemi csapás, háború, diktatúra, vagy ellenséges megszállás. Tágabb értelemben ez a pestis maga az élet, teljes abszurdításában. Az író kiindulási pontja kissé erőszakolt, az absztrakcióban úszunk az első pillanattól kezdve, nem érezzük az élményt a könyv mögött, az olvasó egy laboratóriumi kísérlet tanújának érzi magát. Orán, ez a minden metafizikumtól gondosan dezinficiált, banális város — nincs benne sem festőiség, sem lélek, sem növényzet —, kitűnő talaj a kísérlethez; ezek a derék oráni nyárspolgárok, akik unottan és szórakozottan élnek: moziba járnak, szeretkeznek, pénzt keresnek, a megfelelő kísérleti nyulak, akikbe Camus a pestisbacillust beoltja. A regénynek alig van hőse, a főhős maga a pestis, vagyis az élet abszurditása és a könyv tárgya a különféle emberi magatartás ezzel az abszurditással szemben.

Az oráni polgárok nagyrésze egyszerűen nem akarja tudomásul venni a pestist, mondván, hogy a XX. század derekán, egy modern francia városban nem lehetséges ilyesmi — „túl ostoba volna” — és tódulnak a szórakozóhelyekre. Sőt, maga a hatóság is igyekszik eltitkolni a járványt. Az átlagember az élet tragikus problémáival szemben, amilyen a szenvedés és halál, struccpolitikát folytat; ez a pascali „szórakozás” mély értelme: az ember azért szórakozik, hogy ne kelljen a halálra gondolnia.

Mikor nyilvánvalóvá lesz, hogy pestisjárvány van a városban és a hatóságok elrendelik a vesztegzárt, az oráni polgárok legtöbbször nem ébred tudatára annak, hogy mi fenyegeti őket és csak annyiban reagál a csapásra, amennyiben az szokásaiban zavarja, vagy érdekeiben sérti: bosszankodnak vagy idegeskednek, de ezek nem olyan érzések, amelyekkel szembe lehetne szállni a pestissel. A legkevesebbnek jut eszébe, hogy a küzdelmet felvegye, mert az emberek a nyugalmat az életüknel is többre becsülik.

Van, aki ki akar szököni a városból, mint az Oránban rekedt párisi újságíró, Rambert, aki úgy érzi, a pestis nem tartozik rá, ő idegen az orániai között. Rambert képviseli azt a kategóriát, amely kijátssza a nehézségeket (ilyenek Camus szerint az öngyilkosok és azok is, akik szellemi öngyilkosságot követnek el: a spirituális filozófia hívei). Az újságíróban

egyébként később felébred az emberi szolidaritás érzése — hiszen a csapásokban nincsenek egymástól elkülöníthető emberi sorsok — és lemond a szökésről, jelentkezik önkéntes mentőszolgálatra: vállalja a pestist. Rambert szerelmes is, ebben a minőségében bizonyos csalóka immunitást élvez, mint mindazok, akik szenvedélyüknek vagy egy eszmének élnek: olyan szórakozottak a pestissel szemben, hogy észre sem veszik, ha meghalnak. (Camus ezeket is megvetésével sújtja.)

Akadnak olyanok is, akik valósággal jól érzik magukat a pestis kellős közepén, mint Cottard, akinek büntett nyomja a lelkét és aki most úgy érzi, nincs rosszabb helyzetben, mint a többiek: a pestisjárvány alatt mindenki halálraítélt, a rendőrök és bírák éppen úgy, mint a bűnözők.

A legritkább embertípus az, amelyet a regényben Rieux doktor képvisel és barátja Tarrou, az Isten nélküli szent. Az orvos, aki mint krónikás elmondja az eseményeket, Sisyphus polgárrá szelídített, modern változata. Azok közé a kevesek közé tartozik, akik világos fejjel felismerik az élet abszurditását és van erkölcsi bátorságuk szembenézni vele; ő mondja ki először, hogy Oránban pestis tört ki, és szinte kényszeríti a hatóságokat — amelyek hajlandóak volnának eltitkolni a járványt —, hogy nyilvánosságra hozzák azt és megtegyék a szükséges intézkedéseket. Tisztában van azzal, hogy a küzdelem reménytelen, de ez nem gátolja abban, hogy napi húsz órát ne töltsön a betegek között és Tarrouval meg ne szervezze az önkéntes mentőszolgálatot. „Nem arról van szó, hogy meggyógyuljunk, hanem hogy éljünk a betegségünkkel” — idézhetnők vele kapcsolatban a *Mythe de Sisyphe* egyik mondatát.

Camus Rieux doktor szájába adja a már szinte közhellyé vált ellenvetéseket, amelyeket a modern ateizmus részéről hallani szoktunk: a keresetlenség a Gondviselésről vallott tanításával megöli az emberben az iniciatívát, megbénítja aktivitását; azáltal, hogy a csapásokban Isten büntetését látja, amely lelki üdvünket szolgálja, lehetetlenné teszi, hogy eredményesen küzdjünk a szenvedés, a rossz, az igazságtalanság ellen. Az orvos főleg azon háborodik fel, hogy miképpen egyeztethető össze Isten végtelen jóságával az ártatlan gyermek szenvedése. Az egyéb-

ként szenttelen doktor, aki szinte szárazon számol be a pestisjárvány mozzanatairól, egy kislány halálos ágyánál szenvedélyesen kiáltja oda a gyermek mellett imádkozó jezsuitának: „Mindhalálig tiltakozom olyan világrend ellen, ahol ártatlan gyermekek így szenvedhetnek!”

A jezsuita, mintegy válaszként Rieuxnek, egyik prédikációja tárgyául választja az ártatlanok szenvedésének problémáját. Beszédének lényege az, hogy a gyermek szörnyű halála botrány az emberi ész számára, de vagy elfogadjuk, vagy megtagadjuk Istent. „Credo quia absurdum.” Beszédében azt is kifejti, hogy a keresztény magatartás „aktív fatalizmus”, ami eléggé meglepő egy „tudós és harcos” jezsuita szájából. Camus egyébként igyekszik rokonszenves portrét rajzolni Paneloux atyáról, jöllehet a hívőket általában „csalóknak” tartja, mert túlteszik magukat a játékszabályokon: egy képzelet túlvilági élet reménységébe kapaszkodva kijátsszák az élet abszurditását, miáltal megkönnyítik a dolgukat. A jezsuitára viszont igazán nem mondható, hogy a könnyebb megoldást választja: nemcsak prédikál, hanem előljár a pestisbetegek ápolásában. Úgy hal meg, mint egy „abszurd hős”, visszautasít minden vallási vigaszt és orvosi segítséget: egészen magára vállalja a pestist, hogy mártírhálálával tanubizonytságot tegyen a krisztusi igazság mellett. Az orvost és barátját nem sikerül ugyan megtérítenie, mert az egzisztencialisták szerint senki sem adhatja át az igazságot másnak, minthogy nincs mindenkire érvényes igazság, de a pestis elleni küzdelemben tanúsított magatartásával tiszteletet kelt bennük és ezzel ellensúlyozza a rossz véleményt, melyet az első prédikációja után alkotnak róla, mert Paneloux atya nem riadva vissza egy kis vallási retorikától, bűnbánatra szólítja fel híveit, ahelyett, hogy a pestisbetegek ápolására sietne, és hallgatóságát is arra buzdítaná. Az egzisztencialistákat — még ha hívők is — nem a keresztény igazság érdekli, hanem az egyes keresztények magatartása. Az életszentség nekik is imponál, mert a szentben van valami az „abszurd hősből”. Camus főleg azt veti a keresztények szemére, hogy nem láznak, hogy a botrányt Isten kezéből megnyugvással fogadják. Mert az ő szemében az ember ott kezdődik, hogy fellázad. Igaz, hogy ez a lázadás kissé elvont, hi-

szen Camus blaszfémiaja üres egeket dönt, ezért nem is vesszük komolyan. A blaszfémiaának is csak akkor van értelme, ha Isten létezik.

Ha nem is értünk egyet Camus filozófiájával, azt el kell ismernünk, hogy a *Pestis* jelentős könyv: az írónak súlyos metafizikai mondanivalója van és azt szuggesztív szimbolum segítségével fejezi ki, bár néhol az allegória erőltetett és a vonalvezetés zavarossá válik. A legnagyobb hiba az, hogy ez a regény nem regény, főleg azért nem, mert a legelvontabb irrealitásban mozog. Néhány oldalról eltekintve, ahol valóban megéreztetni velünk a pestis fojtó légkörét és valóban bemutatja, hogyan élnek az emberek ebben a légkörben, szinte matematikai formulákkal helyettesíti mindazt, ami megdöbbentő, torkonragadó, valóban „abszurd” a realitásban. Kizárólag az agyunkra hat, nem az idegeinkre, sem a képzeletünkre. Nem aknázza ki a téma epikai lehetőségeit, nem rajzol élő alakokat, hanem metafizikai kategóriákat, amelyet egy-egy alakja szimbolizál. Mindez lehet hogy szándék, de akkor miért váltakozik az elvont krónikás-stílus realista ízű regényrészletekkel? Ez a stíluskeverék zavaróan hat. Nyelve is elvontan elegáns, szinte személytelen nyelv, szándékoltsággal banalitásával, amely egyes 18. századi francia filozófusírókéra emlékeztet, időközönként kizökken a krónikás objektivitásból és megenged magának egy-egy szinte baudelairei képet — Baudelairenek kevésbé hiteles, retorikus képeire gondolok —, amely mintha kicsúszott volna az író szigorú ellenőrzése alól.

Camus könyve befejező részében óvatosan kijelenti, hogy nem akart regényt írni, hanem krónikát, ezért „a valóságot még a művészet eszközeivel sem akarta alakítani”. Ezt a kijelentését igazán nem szabad komolyan venni, mert nála jobban senki sem stilizálja a valóságot. Egyébként, ha ezt az esztétikai elvet, amelyet más egzisztencialisták is hirdetnek, következetesen keresztülvinnék, ez a művészet teljes csődjét jelentené. Ha Camus és társai mégis alkotnak maradandó irodalmi műveket, az semmiesetre sem esztétikájuk segítségével teszik, hanem annak ellenére. Reájuk is illik, amit Tarrou mond a jezsuitára: „különbek, mint a prédikációik”.

Füzesséry Katalin

SOMMAIRE.

Alexandre Horváth O. P.: La loi éternelle. — La notion de la loi relève de la métaphysique: de là les divergences souvent tragiques entre ses diverses définitions qui varient selon la philosophie des différents régimes politiques. Or, il faut trouver une base solide commune qui garantisse qu'une loi est conforme à son but qui consiste à assurer le bien commun et de mener les sujets dans une voie susceptible de promouvoir le bonheur personnel de chacun. Cette base commune c'est la loi éternelle. L'autorité qui est à l'origine de chaque loi, ne peut se maintenir qu'à la condition que le législateur se mette sous la tutelle de cette loi éternelle qui seule possède la force morale capable de lier les sujets. Le joug de la loi leur sera plus facile s'ils y reconnaissent le moyen capable de promouvoir leur bonheur en les acheminant vers leur fin dernière. Or la prudence politique exige que les législateurs ne perdent pas de vue la fin surnaturelle de l'homme.

Georges Rónay: L'expérience mystique. — Examinant l'expérience mystique au point de vue social, l'auteur distingue deux sortes de mystiques: la mystique laïque, déiste et de caractère souvent esthétique d'un Rousseau, d'un Lamartine ou d'un Mallarmé et la mystique chrétienne, celle des saints et des poètes comme Rimbaud ou Baudelaire. La grande différence entre ces deux sortes de mystiques, l'auteur la voit en ce que la mystique laïque aboutit fatalement à un hermétisme égocentrique, asocial et impersonnel, tandis que la mystique chrétienne est essentiellement sociale, car le courant de charité dont la source est Dieu, ne nous arrache pas du monde, au contraire, nous rend encore plus solidaires des autres hommes. La mystique chrétienne est réaliste jusqu'à son langage (voir Sainte Thérèse d'Avila) et garde toujours la conscience de la personnalité, même dans sa plus intime union avec Dieu. Pour éviter l'écueil d'une mystique laïque impersonnelle et sans charité, il n'y a que deux voies: la changer en mystique chrétienne (tel est le cas de Rimbaud) ou bien en mystique sociale et révolutionnaire (tel est le cas de Rousseau, Lamartine, Lamennais, Lacordaire, François Liszt, etc.) La conclusion de l'essai est que c'est la dégénérescence de la mystique chrétienne en mystique laïque qui est à la base de la désintégration de l'art et de la société modernes.

Michel Riquet S. J.: Tu ne tueras pas! (Traduction de la conférence de Notre Dame de Paris.)

François Mauriac: Les pèlerins de Lourdes. (V.)

Léontine Szili: Nouvelle.

Poésies de *Nicolas Vidor*, *Joseph Berda*, *Paul Berecz*, *Jules Takáts*.

CHRONIQUES.

Ivan Rozgonyi: Le genre littéraire des romans de Charles Morgan.

Alois Pongrácz: Sainte Marguerite de Hongrie dans l'ancienne littérature italienne religieuse.

Gabriel Thurzó: Des lectures d'un dramaturge.

Etienne Nemeskürty: L'étiologie du film.

LIVRES.

Giovanni Papini: Les Lettres du Pape Célestin VI. aux hommes.

Aladár Komlós: La sociologie de la littérature hongroise d'aujourd'hui. — *Franz Werfel*: L'Étoile qui n'est pas née. — *Albert Camus*: La peste.

ARANY, EZÜST, ÉKSZER
VÉTEL, ELADÁS

Kehely, elborlum, szentségtartó
nagy választékban.

Dr. BAJMÓCZINÉ WINTERMANTEL TERÉZ
Budapest, VII., Rákóczi-út 10., I. 2.

Konyhafelszerelés, háztartási cikkek

MAJOR JÁNOS Budapest, VIII., Rákóczi-út 59.



FÉRFIKALAPOT KŐSZEGI kalaposmestertől

Főüzlet és műhely: IX., RÁDAY-U. 26. Fiók: CALVIN-TÉR. Múzeum-kr. sarok.

Nagy bel- és külföldi kalapraktár. **JAVÍTÁS.**

SZELLEMI MUNKÁSOK

TÖKÉLETES LÁTÁS JÓ SZEMÜVEGGEL

LIBÁL LAJOSTÓL, Budapest, IV., Veres Pálné-u. 7.

SCHUBAUER
és MITICZKY

BÉLYEGZŐK
JELVÉNYEK

Bpest, Duna-u. 6.
Telefon 184-268.

A sok járástól elfáradt lábá-
nak felüdítésére csak

FILOPED lábsót

használjon. Csomag 1.90 Ft.

NAGY DROGÉRIA

VIII., JÓZSEF-KÖRÚT 19. SZ.

Megjelent!

Esemény!

PAPINI:

VI. Celestin pápa levelei az emberekhez.

A fiktív pápalevelekbe öltöztetett mondanivaló szeretve bírál és igazsággal tanít papot, szerzetest, szegényt, gazdagot, népek vezetőit, költőket, krisztustalanokat...

Ragyogó stílus, szellemes gondolatok.

Bolti ára: 25.— forint.

Hogy folyóiratunk előfizetői minél könnyebben hozzájuthassanak Papininek e legújabb, világsikert aratott remekéhez, **részletfizetési kedvezményt** nyújt kiadóhivatalunk. Megrendelhető a Vigilia 37.343 sz. csekk számlájának befizetési lapján. Postahivatalokban kapható bíncs befizetési lap felhasználható. Minden esetben rá kell írni az «összeg rendeltetése» rovatba: **Papini**. Aki az első részletet, 9.— forintot beküldi, postafordultával megkapja a könyvet azzal, hogy a következő részleteket, 8.— 8.— forintot a következő hónapokban fizeti ki.

Bizonyosak vagyunk abban, hogy ezzel az ajánlatunkkal megkönnyítjük a Papini-könyv beszerzését, s lehetővé tesszük, hogy előfizetőink és olvasóink könyvespolca egy idő- és értékálló, sokszor elolvasható művel gyarapodjék.

Vigilia Kiadóhivatala