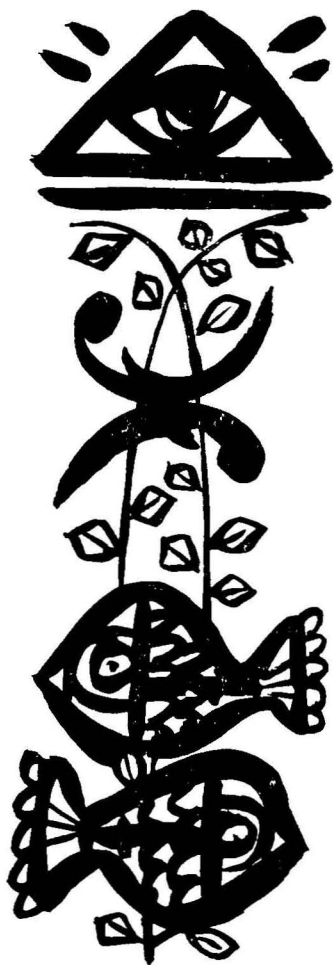


VIGILIA

1 9 7 2

március

3



SZEXUALITÁS, CSALÁD, TÁRSADALOM

**Az emberi nemiség — A magyar
családeszmény alakulása — Család,
válás, magányos élet — A család-
tervezés lelkiismereti válsága —
A szexuális felszabadítás haszon-
élvezői — Az emberi kísérlet —
A szexualitás értelmezése — Beszél-
getés erkölcsi alapelvekről
— Ferenczi Sándor arcképe**

Heinrich Böll — Czakó Kálmán
Dániel — Dénes Zsófia — Farkas
Attila — Huszár Tibor — Nyíri
Tamás — Szakony Ferenc — Tomka
Ferenc — Vigh Szabolcs írásai

**Keresztury Dezső, Czigány György
és Gyurkovics Tibor versei**

* * *	Szexualitás, család, társadalom — — — — —	145
FARKAS ATTILA	Az emberi nemiség — — — — —	146
SZAKONY FERENC	A magyar családeshmény alakulása — — — — —	150
TOMKA FERENC	Család, válás, magányos élet — — — — —	159
VIGH SZABOLCS	A családtervezés lelkiismereti válsága — — — — —	164
HEINRICH BÜLL	A szexuális felszabadítás haszonélvezői — — — — —	168
CZAKÓ KÁLMÁN DÁNIEL	Az emberi kísérlet — — — — —	171
NYÍRI TAMÁS	A szexualitás értelmezése — — — — —	175
GYURKOVICS TIBOR	Egy sors (vers) — — — — —	194
KERESZTURY DEZSÓ	Tudod, Mindennapi ítélet (versek) — — — — —	195
DÉNES ZSOFIA	Ferenczi Sándor — — — — —	196
GYURKOVICS TIBOR	Jelenés, Imádság gyöngeségért (versek) — — — — —	201
CZIGÁNY GYÖRGY	Ünnep, Emlék, Plain-air, Fütty, Sztráda (versek) — — — — —	202

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

Huszár Tiborral erkölcsi alapelvekről (*Hegyi Béla*) — 182

NAPLÓ

A Vigilia a nagyvilágban — 203; *Vigh Béla*: Színházi krónika (Páskándi Géza drámái) — 203; *D. I.*: Képzőművészet (Budapesti tárlatok; Aknai Tamás Rippl-Rónai-könyvéről) — 207; *Rónay László*: Zenei jegyzetek (Verdi: Requiem; Lemezfolyó; Zenei kiadványokról) — 209; *Ungváry Rudolf*: Filmek világából (Nyírfaliget) — 211.

Idegen nyelvű kivonatok — — — — — 213

A borítón Szántó Piroska rajza

Felelős szerkesztő: RÓRAY GYÖRGY

Felelős kiadó: VÁRKONYI IMRE

Laptulajdonos: *Actio Catholica*

Szerkesztőség és kiadóhivatali ügyintézés: Budapest, V., Kossuth Lajos u. 1. Tel.: 188-098, 188-068. Postacím: 4. Postafiók 111. Terjesztő, előfizetés és templomi árusítás: Vigilia kiadóhivatala, árusítja a Magyar Posta is. A Vigilia csekk száma: OTP 37.343-VII. Hazai előfizetések külföldre: Posta Központi Hírlapiroda, Budapest, V., József nádor tér 1. Külföldön előfizethető a Kultúra Könyv és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat, vagy bizományosai útján. Nyugati országokban az évi előfizetési ár: 5,00 USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (Budapest 54.) a Kultúra 024 2. számú számlájára, feltüntetve, hogy az előfizetés a Vigilia című lapra vonatkozik. Egyes szám ára: 9,— Ft. Előfizetés: egy évre: 100,— Ft, félévre: 50,— Ft, negyedévre: 25,— Ft. Megjelenik minden hónap elején. Index-szám: 26.921.

SZEXUALITÁS, CSALÁD, TÁRSADALOM

A számunk anyagának gyűjtőcíméül választott három fogalom közül az első többé-kevésbé tabu-témának számított abban a közelmúlt korszakban, amelyet az egyháztörténészek mind egyértelműbben a „polgári kereszténység” korának neveznek. Tabu-témák azonban csak ott és akkor vannak, ahol és amikor valamit, ami van, különféle okokból olybá igyekszünk venni, mintha nem volna, vagy nem úgy és nem olyan volna, amilyen. Az elhallgatás vagy elkendőzés pedig a legkevésbé szerencsés még taktikának is; többnyire éppen az ellenkező eredménnyel jár, mint amit elérni kíván. Mi sem példázta ezt szemléletesebben, mint korunk világszerte észlelhető „szexuális robbanása”, ami talán nem lett volna ilyen robbanásszerű, ha nem reakcióként következett volna egy korábbi mentalitásra és magatartásra. Ami van, arról nem szemlesütve hallgatni kell, hanem a kellő — tudományos és erkölcsi — komolysággal beszélni; egy tényt csak úgy tudunk módosítani, ha előzőleg szembenéztünk vele. Számunk erre a keresztény szembenézésre tesz kísérletet.

Hogy a tény — a „szexuális kérdés” — létezik, azt azok sem tagadhatják, akik a könnyebbik megoldást választva csupán botránkozni hajlandók rajta, megnyilatkozásain és a vele való foglalkozáson. Ha pedig létezik, akkor nem lehet úgy elmenni mellette, mintha nem léteznék. De úgy sem — kivált ma már —, hogy elmitizáljuk, olyan romantikus szörnyeteggé, amely végül is hipnotizálja azt, aki csak az árnyékával is találkozik. Erre egy egész korszak — az említett „polgári kereszténység” — erősen hajlamos volt; az Ördögöt többé-kevésbé a Paráznságra (illetve szexualitásra) redukálta, és egész erkölcsi (egyre inkább úgy látjuk, hogy álerkölcsi) szemlélete, egész gyakorlati morálja olyannyira Hatodik-Parancs-centrikus volt, hogy mellette már-már megfeledkezett a „legnagyobbáról”, a Szeretet személyi és társadalmi parancsáról, holott „ezen függ az egész törvény és a próféták”.

Ami, ha végiggondoljuk a dolgot, egyúttal azt is jelenti, hogy ez a kérdés sem kezelhető személyi és társadalmi létezésünk egész kontextusából kiszakítva, egy — sajnos ebben (és nem a Szeretet parancsát illető dolgokban) túl aprólékosan kidolgozott — kazuisztika szellemében, olyan regulatív ridegséggel, mintha a problémának, jobban mondva ténynek nem lenne meg a maga „történetisége” és társadalmi meghatározottsága, vagy legalábbis függősége. Ha pedig teljes személyi-társadalmi összefüggés-rendszerében kell szemlélnünk, akkor „itt és most” kell szemlélnünk, az egész nagy és súlyos magyar demográfiai probléma valóságában, együtt látva és egyszerre érzékelve a családtervezés személyi, valamint a népszaporodás nemzeti kérdéseit. A felelős keresztény nagykorúság szellemében a lehetőségig átemelve a problematikát, a többé-kevésbé meddő kazuisztikus szemlélet síkjáról, a nézetünk szerint sokkal realisabb, személyileg sokkal felelősebb (azaz a felelősséget végső soron nem másra, gyóntatóra, lelki vezetőre stb. áthárító), társadalmilag is sokkal „elkötelezőbb” antropológiába.

Hogy ez mennyire egyezik az egész modern teológia és erkölcsstan törekvéseivel, az a kérdésnek csak valamelyes ismerői előtt is olyan nyilvánvaló, hogy bizonyításra sem szorul. Hogy mennyire nem ellenkezik a hivatalos egyházi állásfoglalás célkitűzésével (*Humanae vitae*), annak szándékával és a szándéka szerint körülötte kibontakozott eszmecserékkel és vizsgálódásokkal: ez sem szorul magyarázatra azok számára, akik a tények tárgyilagos ismerete, nem pedig a tények körül kevert félremagyarázások, álhírek, néha rágalmak, valamint a tényeket károsan elhomályosító indulatok alapján próbálnak — nagykorúan és felelősen — tájékozódni.

Számunk a maga sokrétű (és a személyes összefoglalás igényét támasztó) anyagával elsősorban ez utóbbiak figyelmére tart számot és tájékoztatását tűzte ki célul. Ezúttal sem mondhattunk le a marxista nézeteknek olvasóinkhoz történő közvetítéséről; köszönjük Huszár Tibor professzornak, hogy vállalta a közreműködést munkánkban.

AZ EMBERI NEMISÉG

„A szaporodás egyben a nemiség megteremtője is. Az emberek lobzódnak a szexualitásban, vagy kedvüket lelhetik abban, hogy folyton róla beszélnek, de ritkán kérdezik meg maguktól, hogy miért is kell léteznie két nemnek. Végül is a két nem létezése csak bonyolultabbá teszi a teremtetést. Miért nem elegendő csak egy?” — teszi fel a kérdést Anthony Smith „The Body” című munkájában, amely *Testünk titkai* címmel a közelmúltban magyar fordításban is megjelent.

Ha a kérdést csak a növény- vagy állatvilággal kapcsolatosan tennénk fel, az adott válasz lényegesen egyszerűbb lenne, de mert az emberről van szó, akinél az összes fiziológiai és biológiai jelenségek a legmagasabb rendű pszichés folyamatokkal kapcsolódnak, és a tudatban tükröződnek, a válasz sokkal bonyolultabb. Ez elsősorban annyit jelent, hogy az ösztön kiélése az embernél nem egyedül és kizárólagosan a közvetlen biológiai célt, a fajfenntartást, hanem áttételesen éppen a személynek, mint az emberi közösséghez tartozó egyednek társas igényét, a másnemű személyhez kötődés szeretetelményét szolgálja. Erre a speciális differenciáltságra utal Smith az alábbi, látszólag mellékes, de éppen a lényegre mutató megjegyzésével: „Azt, hogy az ember két nemű... sohasem szabad elfelejteni... A „nem” szó, a szex nem jelent szaporodást; ez férfit és nőt jelent.”

Nemiségünk felismerése és tudata

Az ember — eltekintve a statisztikailag kimutatható ritka esetektől — nemileg meghatározható (meghatározott) jelleggel jön a világra. Az egyed nemét már a megtermékenyítés pillanatában eldönti a megtermékenyítő férfi ivarsejt minősége. A teljes nemi karakter csak a gyermekkor fejlődési szakaszai után, az ún. serdülést követően alakul ki. A felserdült fiú vagy leány már nemileg érettnak mondható, megtermékenyítésre, illetve megtermékenyülésre alkalmas, és kialakultak rajta a nemére jellemző másodlagos nemi jellegek. A testi fejlődéssel kölcsönhatásban világosan felismerhető és tudományosan leírható egy sajátos pszichés fejlődési folyamat is, amelynek nemi vonatkozása az auto-erotizmusból a hetero-erotizmus felé való kibontakozás. Csak a másnemű személynek megnyílt, érett ember mondható teljes értelemben vett, „nemileg differenciált” lénynek. A nemi jelleg ettől fogva már alapvetően meghatározza az embert, és döntően rányomja bélyegét egyedi létünkre, egyéniségünkre, sorsunkra.

Nemiségünknek ez a személyi karakterünket, egyedi magatartásunkat, lehetőségeinket befolyásoló és nemegyszer korlátozó, sőt meghatározó volta nem csupán szociológiai vonatkozású. Nem csak annyit jelent, hogy a társadalmi fejlődés különböző fázisaiban más és más társadalmi helyzete, szerepe volt a férfinak és a nőnek (emlékezzünk a matriarchátus, illetve a patriarchátus társadalomjogi be rendezkedésére, vagy a nő helyzetére az ősi kultúrnépeknél, a középkori Európában, vagy a női emancipáció harcaira). François Chirpaz *A szexualitás dimenziói* című tanulmányában (Études, 1969/3) megállapítja: „Mint férfi és mint nő járja meg minden emberi lény a maga éréseinek, felnőtté válásának útját. A szexuális érés meghatározza az érzékenységet, a létnek egyfajta ritmusát, az emberekhez és a dolgokhoz való közeledésének a stílusát, a cselekvésnek és a magatartásnak a módját. Nincs időn kívül álló férfi vagy női lényeg, mert mindig konkrét férfiak és nők tartoznak a történelemhez és egy meghatározott kultúrához. De van nőnemű és hímnemű létezési, gondolkodási, érzési, cselekvési stb. mód.” Sorsunk tehát mindenkor és minden körülmények között „férfi sors” vagy „női sors” önmagunk és mások számára.

Ha az egyes lelki tulajdonságokat vesszük figyelembe, nem találunk egyet sem, amely kizárólagosan csak a férfiaknál, vagy csak a nőknél fordul elő. Legfeljebb

azt tapasztaljuk, hogy egyes vonások inkább az egyiknél vagy inkább a másiknál dominálnak. Olyanformán vagyunk a lelki alkatával, mint a testivel. Lényeges különbség van ugyan a férfi és a nő testalkat között, de ezek nem annyira ellentétek, mint inkább egy közös alaptervnek a tükröképei. Egymást feltételezik, kiegészítik, egymásra hangoltak. A férfi és nő lelki alkat egyetlen valóságnak — „az emberi léleknek (pszichének)” — sarkított, polarizált megvalósulásai. Ezért tudománytalan és egyben igazságtalan minden olyan kérdésfeltevés, hogy vajon a férfi vagy a nő lelki alkat-e a tökéletesebb. Ha mégis megkísérelnénk kielemezni az egységes emberi psziché sajátosabban férfias vagy nőies vonásait, akkor azt kellene mondanunk, hogy a férfiakra inkább az elvont (absztrakt), tárgyias (objektív), logikai (diszkurzív) gondolkodásmód és az értelmi (racionális), aktív, kifelé forduló (extrovertált), „centrifugális” magatartás, a nőkre pedig inkább az érzéketlen (konkrét), alanyi (szubjektív), közvetlen (intuitív) gondolkodásmód és az indulati (emocionális), passzív, befelé forduló (introvertált) „centripetális” magatartás a jellemzőbb. Alapos és sokrétű szociológiai-pszichológiai felmérésre lenne szükség ahhoz, hogy a felsorolt tulajdonságokat kiértékelve meg lehessen állapítani, vajon ezek mennyire a több évezredes társadalmi viszonyok termékei, és mennyire függnek ténylegesen a férfi, illetve a nő biopszichikai adottságaitól.

Ami a két nem egymáshoz való vonatkozását illeti, meg kell jegyeznünk még azt is, hogy a közmeggyőződés és az általános szóhasználatnál szemben a férfi és női alkat nem annyira kiegészítik, mint inkább hangsúlyozzák, kiemelik egymást. Chirpaz találóan állapítja meg: „A férfi a nő révén jut el a világ, a másik, önmaga és saját embersége megértéséhez... Egyedül a nő képes felfedni a férfinak himnemű lényét, mint ember-lényének sajátos meghatározottságát, és ő nyitja meg ember-lényének teljessége felé azáltal, hogy feltárja neki nőnemű valóságát.” Ugyanez megfordítva is igaz: „Egyedül a férfi képes felfedni a nőnek nőnemű lényét, mint ember-lényének sajátos meghatározottságát, valamint csak ő tudja megnyitni ezen ember-lényének teljessége felé úgy, hogy feltárja neki himnemű lényét.” (A szerző itt az „ember-lény” kifejezés alatt a férfi, illetve a nő emberi valóját, hominitását érti.) „Ebben az értelemben a férfi és nő vonatkozás alapvető emberi reláció, amely egyedül képes saját magától és minden emberben összetörni az egyedi lét korlátait, hogy kiszabadítsa az embert önmagából és feltárja az emberi lét kettősségét.” Egyedül a másnemű lény tud utat nyitni az emberi lét teljessége felé, mert az egyik „különbözősége” nem a másik „kiegészítője” — hiszen a kettő találkozás semmi újat nem ad a sajátos férfi vagy női természethez —, hanem az ember-lét egy olyan új dimenziójának a feltárulása, amit az ember egymagában sohasem lenne képes megsejteni és megélni. A nemek önfelismerése, ember-minőségük tudatosulása, nemük sajátosságainak elfogadása és öntudatosult birtoklása csak a másik nemhez való egészséges, tiszta és természetes viszonyulás által jöhet létre.

A humanizált nemiség

Az ember szexuális magatartása, már csak öntudata, öntevékenysége és önkontrollja miatt is, lényegesen eltér az állatvilágban hozzá biológiailag közel álló lények magatartásától. Szabó Ferenc *Az ember és világa* című könyvében (Róma, 1969) mutat rá erre a különbségre: „A nemi kettősség, a párosodási és megtermékenyülési folyamat belső dinamizmusa hasonlóságot mutat a (magasabb rendű) állatnál és az embernél. Ha a szoros értelemben vett nemi funkciót, a nemző aktus természet adta célszerűségét tekintjük, mindkét esetben azt vehetjük ki az anatómiai adottságokból és az élettani tevékenységből, hogy a nemi kapcsolat célja az új egyedek létrehozása. De mihelyt a biológiai szintnél magasabbra emelkedünk, észrevesszük a különbségeket is. Amíg az állati egyed és nemisége alá van vetve a faj érdekeinek, addig az ember — szellemisége következtében — személyes jelleget adhat a nemi érintkezésnek; az ösztönös adottságokat az ember „humanizálja”. A személy szabadon vállalja az adottságokat; a szerelemben új jelen-

tést nyer a biológiai tény. Az embernél a nemi ösztön a tudat ellenőrzése alatt állhat, és ezért lehetséges a nemi önmegtartóztatás.”

Paul Chauchard, a neves francia neurofiziológus *La maitrèse sexuelle* című művében (Párizs, 1959) Pavlovra hivatkozva ezeket jegyzi meg az emberi nemiségről: „Az a tény, hogy a szexuális ösztönt az agy irányítja, azzal a következménnyel jár, hogy az ember cselekedetei — az állatétól eltérően — sokkal kevésbé „automatikusak”, „ösztönszerűek” a nemiség terén. Azt lehetne mondani, hogy az embernek nincs nemi ösztöne a szó szoros értelmében. Gyakorlatilag — nem számítva bizonyos elemi reflexeket — minden szexuális magatartásunk a feltételes reflexek birodalmába tartozik.” Az ember nemisége tehát különbözik az állatétól. Agyunk ellenőrzi az ösztönösséget, és képesek vagyunk a nyugodt önmegtartóztatásra. Chauchard még azt is megjegyzi, hogy emberi síkon nem létezik a magasabb rendű állatoknál megfigyelhető üzekedés, vagyis az ösztön automatizmusa helyett egy bizonyos plaszticitást találunk; az embernél elvben mindig lehetséges a szexuális kapcsolat. „A személyek szabad választásától — és nem az ösztön kényszerétől — függ a szerelmi élet.” E tényekből világosan következik, hogy az emberi, vagyis a „humanizált” nemiség célja is sokkal összetettebb, mint az állatvilágban, és ez is sajátosan emberi. A biológiai cél minden kétséget kizárólag maga az élőlényekkel közös fajfenntartás, de ezt a célt áthatja, sőt bizonyos értelemben feltételezi az egyén egyedi, személyi célja: a társulás, egymáshoz kötődés és életközösség igénye. Ha erről megfélekednénk, vagy a személyi célt a biológiai cél alá rendelnénk, akkor az emberi természet egészéről alkotnánk hamis képet.

Teilhard de Chardin *Az emberi energia* című kötetében az emberi nemiség sajátos céljáról így vélekedik: „Nem kétséges, hogy kezdetben a nemiség uralkodó szerepe a faj megőrzésének biztosítása volt, mindaddig, amíg az emberben ki nem fejlesztette a személyiség állapotát. Viszont az emberreválás kritikus pillanatától kezdve új, lényegesebb szerephez jutott a szerelem. E szerep fontosságát csak most kezdjük megsejteni. Ezzel azt akarom mondani, hogy az emberi személyiség kialakulásához szükséges a férfi és a női elem szintézise. Egyetlen erkölcs tan és lélektan sem vonta kétségbe, hogy a két fél kölcsönös kiegészülést talál a szaporodási funkció működésében. Csakhogy ezt a beteljesülést mindeddig csak másodlagos tényezőnek tekintették, amely járulékosan kapcsolódik a nemzés elsődleges jelenségéhez. Ha nem tévedek, a tényezők fontossági szerepének föl kell cserélődni, a Világegyetem személyesülési törvényeinek megfelelően. A férfi és a nő a gyermekért van mindaddig — s még igen sokáig —, amíg csak érett korát el nem éri a földi élet. De a férfi és a nő mindinkább és örökre: egymásért van.” Ez az egymásért való lét, ez a kölcsönös egymásra nyitottság és egymásra utaltság, egyedülállóan „emberi jelenség”; személyi állapot és személyi magatartás. Az embernek ezt a másik emberre való igényét, a másnemű embernek a másnemű emberrel való testi-lelki kapcsolatát nevezzük szerelemnek — amely a szeretet egyik sajátos fajtája. Az állatvilágban ezért szerelemről legfeljebb csak analóg értelemben beszélhetünk. Eltekintve az Isten országáért vállalt önkéntes nemi önmegtartóztatás kegyelmi értékétől — a szerelem élménye az emberi személyiség fejlődésében olyan döntő szerepet játszik, amelyben az egyén talán legdinamikusabban éli meg saját személyének egyedi és megismételhetetlen voltát.

Szomor Tamás megállapítása (Vigilia, 1966/4) elsősorban ebben realizálódik: „Az emberi személy élete időben és térben valósul, magáraébredésében másik személyre és önmaga kibontakoztatásában az egész emberi közösségre utalt. Ez azt jelenti, hogy az emberi személy lényege szerint csak más személlyel kapcsolatban és csak történetiségében lehetséges. A személy „önfoganatosítása” a másikkal való találkozásban a beszéd, a személyi való ön-közlése és a másik befogadása révén történik. De ez a közlés és befogadás lehetetlen lenne szeretet nélkül. Szinte meglepően hat, hogy a szeretet, mint a személyi lét feltétele, nem is belőlünk, hanem mindegyikünk számára először a másiktól árad, aki vár reánk.” Ha már az általános emberi szeretet is képes — egy bizonyos értelemben — a létet közvetíteni, mennyire inkább a szerelem mindent átfogó testi-lelki élménye? Gabriel Marcelt

idézzük: „Nincs talán olyan ember, aki közvetlenül meg ne tapasztalta volna, miként árad elő a lét a másik ember szavából, néha a mosolyából, vagy egyetlen gesztusából.” Szabó Ferenc ezt a gondolatot tovább fűzi: „A személyes kapcsolat, a kölcsönös nyitottság és az a ‚teremtő szándék’, amely a másiknak ‚a szeretet által létet ad’, elengedhetetlen feltétele az igazi szerelemnek. Az aki szeret, nem azt várja, hogy a másik adja oda magát egészen, hogy birtokolhassa, hanem ő maga adja oda magát, azt keresi, hogy a másik minél boldogabb, több legyen. ‚Szeretlek, azért azt akarom, hogy légy’ — mondja a szerelmes ember minden gesztusával.”

A szerelem testi vonatkozásait, érzéki megnyilvánulásait sem szabad elszigetelnünk az emberi természet egészétől. A szerelem gesztusai szinte örök és változatlan gesztusok, a férfi és a nő személyes szeretetének, egymáshoz tartozásának, egymásban élésének érzékelhető jelei. A szerelem gesztusaival járó örömnak egészen más a minősége, ha az az emberi szeretet kifejezése, mint abban az esetben, ha csupán öncélú, személytelen, vagy a személyt tekintve „esetleges” kielégülést szolgál. Noszlopi László állapítja meg *A szeretet lélektana* (1944) című művében: „Ha az érzéki, nemi gyönyört elszakítjuk a személyes, egyéni élet egészétől, vagyis nem mint magasabb jelentés kifejezését, hanem önmagáért keressük, akkor közvetlenül érezzük azt, amit az erkölcs tan tisztátalanságnak nevez. Mindazonáltal a szerelem intenciója nem merül ki a merő szexuális-érzéki gyönyörben... A szerelem lényegéhez tartozik a hűség és az állhatatosság. Az ösztönnel nem a tárgy a fontos, hanem saját kielégülése. A tárgy nem öncél, csak eszköz. Ahol azonban két személy egymást merő élvezeti cikkné tekinti, azáltal mint egy tárgynak és nem személynek, ott megszűnik a szerelem, mert ez a személyre irányul.” Chirpaz a gondolatot mintegy kiegészíti: „Túl a kielégülés és az élvezet megszokottságán, ez találkozás a másikkal annak személyében, és e találkozás révén nyitány az emberi lehetőség végtelenje felé; hiszen a nemiség világának éppen az az értelme, hogy a személytelen vágyon keresztül képes elvezetni a másik lény személyéhez... Az élvezet csak akkor képes megfelelni a várakozásnak, ha mint merő élvezet megtagadja önmagát, a maga sajátos meghatározoltságát... hogy megnyílhasson túl önmagán egy másiknak, egy jelenlétnek és egy arcnak.” Az érzéki és szexuális megnyilvánulások tehát így válnak a személyes közösség jelzéseivé. A keresztény házasságban pedig mindez egyben kegyelemkövetítő jel is, mivel Krisztus a házasságot szentségi rangra emelte.

A II. vatikáni zsinat *Az Egyházról a mai világban* című lelkipásztori konstitúciója mintegy összefoglalja a mondottakat: „A (házastársi) szerelem... kimagaslóan emberi jelenség. Akaratú állásfoglalással irányul személyről személyre, kiterjed a teljes személyiség egész javára, és így sajátos méltósággal képes gazdagítani a testi-lelki megnyilatkozásokat, és a hitvesi barátság gyönyörű mozzanataivá és jeleivé tudja nemesíteni őket. Urunk jósága ezt a szerelmet a szeretet és a kegyelem különleges ajándékaival... tette tökéletesebbé, és emelte magasabb létrendbe... Ez a szeretet a szoros értelemben vett házassági tettben fejeződik ki és válik teljessé. A bizalmas és tiszta házastársi egyesülés cselekményei tehát tiszteletreméltó erkölcsi értékek, és igaz emberséggel gyakorolva, azt a kölcsönös önatadást jelzik és mélyítik el, amely által örvendező és hálás lélekkel mind a ketten gazdagítják egymást.”

A szerelem transzcendenciája

A szerelem azonban túlmutat önmagán is. Már Platón megsejtette ezt, amikor azt mondta róla: „Amit szerelemnek mondunk, nem más, mint a teljesség vágya és keresése.” Az ember, aki felfedezi saját korlátait, határolt voltát, rádöbben, hogy nem elég önmagának. Egy másik személyre nyílik fel, és a másik Jelenlétével, a másik Arcával reméli betölteni ürességét. A szeretett lényben valójában az abszolút Személyre, a határtalan Te-re vágyódik. S bár jöllehet csak a saját tökéletlen-

ségéhez hasonló lénnel tölti fel önmagát, a szerelem felfokozott pszichés élménye mégis képes megsejtenni vele a Végtelent. Az élmény olyan intenzív, hogy az Egyetlent, az Örökkévalót, a Szükségszerűt érzi benne.

A szerelem azonban nem is annyira kapni, mint inkább adni akar: saját emberi szegénységéből pazarolni mindazt, amit csak megosztani képes a szeretett lénnel. Nyíri Tamás mutat rá az önmagát ajándékozó szeretet transzcendenciájára: „Ha szívem egész erejével fordulok egy ember felé, akkor jövök rá arra, hogy szívem magával ragad Isten felé, mert a szívbeli szeretetben mindig van valami feltétlen, ha nem magamat, hanem a másikat keresem, ha az ő javát akarom, ha vállalom az összes előre nem látható felfoghatatlanságot és sötétséget, ami egy másik ember szeretésével jár. Ha így szeretek, akkor önmagáért szeretem a másikat. Szeretetemem nem magamtól teszem függővé, tehát abszolúte őt szeretem. Ha pedig abszolúte szeretek, akkor impliciten már Istent is szeretem, mert annak, hogy abszolúte tudjak szeretni, az a feltétele, hogy szívem mélyén elfogadjam, igent mondjak rá, tehát szeressem az Egyetlen Abszolútumot, az Istent. ... Aki szívbeli szeretet, az rájön, hogy akár a hiányban, akár a beteljesülésben a szeretetnek az a teljessége jelentkezik, Akiben már nem szenvedünk soha többé hiányt.” (*A keresztény ember küldetése a mai világban*, 1968.)

Minden bizonnyal a szerelemnek ez a transzcendenciája adta meg a lehetőséget annak, hogy az Ó- és Újszövetség oly sokszor és oly sok formában szimbolizálja Istennek a választott népre, és Krisztusnak az egyházra irányuló szeretetét a szerelem, a házastársi kapcsolat képeivel (vö.: *Oz* 2, *Ez* 16, *Mt* 9 stb.). Szent Pál ilyen megfontolás alapján — de továbbblépve az ószövetségi analógián — a házasságot Krisztus és az egyház „életközösségéből” értelmezi (vö.: *Ef* 5,22—33). Szabó Ferenc írja: „Szeretlek, mert vagy” — ez az állítás ott rejtőzik minden igazi szerelemben. És ebben az élményben mindig jelen van valami abszolút is. Hasonló ahhoz a teremtő isteni „szó”-hoz, amellyel Isten minket a „létebe szólít”, hasonló ahhoz a teremtő isteni szeretethez, amellyel öröktől fogva szeretett, akart és ki-választott.”

SAKONY FERENC

A MAGYAR CSALÁDESZMÉNY ALAKULÁSA

A demográfia szerint az 1000 emberre jutó évi születések száma a világ népességének nagy részében — így a magyarságában is — évezredekken keresztül 40—45 körül, vagyis a biológiai maximumot megközelítő lehetett. A születéskorlátozó eszközök és módszerek ismeretesebbek voltak, de ezek szélesebb körben való alkalmazása a családok, sőt népek kihalására vezethetett volna. A halálózások arányszáma, mindenekelőtt a csecsemő- és gyermekhalandóság olyan nagy volt, hogy csak a lehető legtöbb gyermek megszületése tette biztossá a családok és a népek megmaradását. A sokgyermekes család így évezredekken keresztül társadalmi és közérdek volt.

A demográfiai átmenet elmélete szerint a születéskorlátozás csak a gazdasági fejlettség bizonyos fokán élő társadalmakban indul meg, az iparosodásnak, városiasodásnak, általában a modern életmódnak bizonyos szintjével jár együtt. Eszerint Magyarországon legkorábban a XIX. század második felében, és akkor is a városokban indulhatott meg a születéskorlátozás, a születések nagyobb mértékben való csökkenése. (Vö. Coale A. J. — Hoover E. M.: *Population Growth and Economic Development in Low-Income Countries*. Princeton. 1958. 389. p. — Heer D. M.: *Economic Development and the Fertility Transition*. Daedalus. 1968. Spring. 447—462. p. — Demény P.: *Early Fertility Decline in Austria-Hungary: a Lesson in Demographic Transition*. Daedalus. 1968. Spring. 502—522. p.)

Régebben csak a XIX. század végére vonatkozó népszámlálási és statisztikai adatgyűjtéseken alapuló népmozgalmi adatokat elemezték, mivel további megbízható adatok nem álltak rendelkezésünkre. Manapság azonban a paleodemográfia adatai is segítségünkre vannak. A hivatalos statisztikai adatok szerint nálunk az élveszületések arányszáma:

1881—1885-ben	45,0 ⁰ / ₀₀	1936—1940-ben	19,9 ⁰ / ₀₀
1886—1890-ben	43,7 ⁰ / ₀₀	1941—1945-ben	19,4 ⁰ / ₀₀
1891—1895-ben	41,7 ⁰ / ₀₀	1946—1950-ben	20,8 ⁰ / ₀₀
1896—1900-ban	39,9 ⁰ / ₀₀	1951—1955-ben	21,2 ⁰ / ₀₀
1901—1905-ben	36,9 ⁰ / ₀₀	1956-ban	19,6 ⁰ / ₀₀
1906—1910-ben	35,8 ⁰ / ₀₀	1957-ben	17,0 ⁰ / ₀₀
1911—1915-ben	32,1 ⁰ / ₀₀	1958-ban	16,1 ⁰ / ₀₀
1916—1920-ban	21,8 ⁰ / ₀₀	1959-ben	15,2 ⁰ / ₀₀
1921—1925-ben	29,4 ⁰ / ₀₀	1960-ban	14,7 ⁰ / ₀₀
1926—1930-ban	26,0 ⁰ / ₀₀	1961-ben	14,2 ⁰ / ₀₀
1931—1935-ben	22,4 ⁰ / ₀₀	1962-ben	12,9 ⁰ / ₀₀

A kis születésszámú foltok Magyarországon

Feltűnt a kutatóknak, hogy a demográfiai átmenet időszakában, sőt azt megelőző időszakban három kis születésszámú népességcsoport van: a dél-baranyai református magyarok, a bánáti katolikus németek és a krassó-szörényi görögkeleti románok. (Vö. *Tekse Kálmán*: A termékenység néhány jellemzője Közép és Dél-Európában az első világháború előtt. Demográfia. 1969. évi 1—2. sz. 23—48. p.)

Hasonló következtetésre jutottak korábban *Kovács Alajos* és *Kenéz Béla*, akik „egyketérképeket” készítettek az országról, illetve összeállították a különösen alacsony születési arányszámú községek jegyzékét. (Az egyke és a népszaporodás. Magyar Statisztikai Szemle. 1934. évi 6. sz. 441—456. p.)

A kis születésszámú foltok problémája, mint pl. a dél-dunántúli „Ormánság” problémája, amelyet „egyke”-kérdésnek szoktak nevezni, évtizedek óta újra és újra felkeltette írók, újságírók, szociográfusok, orvosok és közéleti személyiségek érdeklődését. Az „egyke” kezdetét legtöbbször a jobbágyfelszabadítás utáni időszakra, az 1760—70-es évekre tették és összefüggésbe hozták azzal, hogy a kisbirtokos parasztság terjeszkedési lehetőségei lezárultak. Rámutattak azonban arra is, hogy a jobbágyfelszabadítás után kialakult gazdasági alapra fokozatosan ráépült egy kultúra, a normáknak és hiedelmeknek olyan rendszere, amely az egykezős népességcsoportok tagjait a gazdasági ésszerűsége messze túlmenő születéskorlátozásra vezette. (*Andorka Rudolf*: A dél-dunántúli egyke kutatások története. Statisztikai Szemle. 1969. évi 12. sz. 1245—1257. p. — *Kiss Géza*: Ormánság. Budapest. 1937. 425. p. — *Elsüllyedt falu a Dunántúlon. Kemse község élete*. Budapest. 1936. 158. p. — *Buday Dezső*: Az egyke Baranya vármegyében. Budapest. 1909. 165. p. — *Szabady Egon*: Magyar termékenységi és családtervezési vizsgálatok. Demográfia. 1969. évi 3—4. sz. 417—443. p.)

„Egykéről” olyan értelemben, hogy az asszonyok többsége csak egy gyermeket szült, nem lehet beszélni. A születéskorlátozó családok általában csak egy-két gyermeket neveltek föl, ehhez azonban lényegesen több gyermeket kellett szülni a kor gyermek- és csecsemőhalandóságának nagy aránya miatt. Ahogy a közegészségügy fejlődésével a csecsemő- és gyermekhalandóság javult, csökkent az egy- vagy kétgyermekes családok kialakításához szükséges szülések száma.

Hajnal J. szerint a nyugat-európai népességek körében a XVI. századtól kezdődően, és főképpen a XVII—XIX. századokban a házasságkötési életkor viszonylag későre tolódott ki. Ugyanezzel párhuzamosan a véglegesen nőtlen vagy hajadon családi állapotúak arányszáma is eléggé nagy volt. Az ilyen késői házassodási

szokások által jelzett terület keleti határa nagyjából a Pétervár—Trieszt vonalon feküdt. Szerinte ebből feltételezhetnénk, hogy e szokások Magyarország egyes kisebb népességcsoportját jelentő területeire is áttértek, és ezek a szokások magyarának pl. az Ormánság „egyke”-kultuszát. (European Marriage Patterns in Perspective. In: Glass, D. V. — Eversley, D. E. C.: Population in History. London. 1965. 101—143. p.)

Az anyakönyvi adatok azonban azt mutatják, hogy a házasságot kötő férfiak és nők életkora az esetek túlnyomó többségében a Nyugat-Európában e korban előfordulónál lényegesen fiatalabb volt. (Van de Walle E.: Marriage and Marital Fertility. Daedalus. 1968. Spring. 486—501. p.) A korszpecifikus termékenységi arányszámok az anyakönyvi adatok alapján való meghatározása világosan bizonyítja, hogy a viszonylag kis termékenység oka az alacsony házassági termékenység. A nők szüléseinek gyakorisága kisebb volt, mint a XVIII. században Nyugat-Európában, illetve Kanadában eddig megállapított gyakoriságok. Coale szerint pedig a természetes termékenységnél kisebb termékenység két tényezőtől adódhat: a házasságkötési kor kitolódása, vagy a házassági termékenység tudatos korlátozása. (Coale A. J.: Factors Associated With the Development of Low Fertility: an Historic Summary. United Nations, World Population Conference. 1965. Vol. II. 205—209. p.)

A tudatos születéskorlátozást bizonyítja Höbbling Miksa feljegyzése is: „... szegyennek tartják a menyecskék, ha ők házasságuk első négy, sőt tíz évében szülnék, aztán a legszegényebb és legerősebb asszony is ritkán szül többet két gyermeknél... Sok menyecske szépségének fönntartása végett akadályozza titkon és bűnös módon a szülést, sokat pedig arra visz a szegénység, minthogy tudniillik egy-egy fél telken sokszor három-négy család is kénytelen élni.” (Baranya vármegyeinek orvosi helyirata. Pécs. 1845. 64—151. p.)

„...A szülők átérezve a nagyobb számú sarjadék táplálására való elégtelenségüket, és ivadékaiknak jövőendő szükségét, az isteni törvény szigorát mellőzve, magában a házassági aktusban a fogamzást és nemzést akadályozzák...” (Áttekintés a lelkek összeírásáról az 1777. évben arányba állítva. Történeti Statisztikai Évkönyv. Budapest. 1960. 179—193. p. — Szabady E.: A népességtudomány fejlődése Magyarországon. A magyar hivatalos statisztika történetéből. Budapest. 1968. 49—68. p.) Az egyke okait kutató írók, szociográfusok stb. igen sokfajta tényezőre: gazdasági helyzetre, vallásra, erkölcsökre stb. utaltak. Közülük az alaposabbak mindig rámutattak arra, hogy az ormánsági kisbirtokos parasztság előtt lezárultak a gazdasági fejlődés lehetőségei, ezért a népesebb családok, mivel gazdaságukat nem növelhették, szükségképpen elszegényedtek. Általában a jobbágyszabadsággal kapcsolták össze ezt a gazdasági megrekedést, a születéskorlátozást pedig a gazdasági megrekedéssel. Viszont az anyakönyvi adatok tanúsága szerint a születéskorlátozás ezeken a foltokon már jóval a jobbágyszabadság előtt megindult. Kétségtelen azonban az is, hogy a fejlődési lehetőségek lezárulása is már jóval a jobbágyszabadság előtt megkezdődött. A török hódoltság idején és egy ideig utána is, a baranyai parasztság nagyon nyomorúságos helyzetben, de viszonylag szabadon élt és terjeszkedhetett, ha erre ereje volt. A XVIII. század második felében ellenkező irányú átalakulás kezdődött: megkísérelték a szabad költözködést akadályozni és sok esetben a jobbágyság használatában levő földeket is körülhatárolták, sőt csökkentették. Ez összefüggött a piacgazdálkodás kezdeteivel, a majorsági gazdálkodás kialakulásával. (Vö. Varga János: Jobbágyszabadság a magyarországi feudális korszakban 1556—1767. Budapest. 1969. 614. p. — Ruzsás Lajos: A baranyai parasztság élete és küzdelme a nagybirtokokkal 1711—1848. Budapest. 1964. 254. p.)

Ez azonban még nem bizonyítja a gazdasági helyzet determináló szerepét. Bár az Ormánság gazdasági helyzete valamivel rosszabb volt a baranyai átlagnál, és e megyében a jobbágyság helyzetének változása gyorsabb és talán kíméletlenebb volt, mint az ország sok más részén, — mégsem lehet azt állítani, hogy az Ormánságban bizonyíthatóan sokkal rosszabb volt a helyzet, mint az ország többi részében, ahol a születéskorlátozás gyakorlata ismeretlen volt és nem indult meg.

Feltehetően szerepet játszott a születéskorlátozás gyakorlásában és később „erősebb normává” válásában a különleges ormánsági kultúra is. Ez az „egykés” kultúra később, a XX. században többé-kevésbé elszakadt a gazdasági alapoktól és már a gazdasági ésszerűsége messze túlmenően is megkövetelte a gyermekszám korlátozását. A nyugati demográfusok egy része a születéskorlátozást gazdasági szempontból egyértelműen előnyösnek, a gazdasági fejlődés előfeltételének tekinti. (Vö. *Spengler J. J.: Demographic Factors and Early Modern Economic Development*. Daedalus. 1968. Spring. 433—446. p.) Ezzel szemben megállapíthatjuk, hogy az Ormánság gazdasági helyzete a születéskorlátozás elterjedésével párhuzamosan egyáltalán nem fejlődött gyorsabban, mint az ország más részei, ahol születéskorlátozás nem volt. Egyes családok ugyan meggazdagodtak, de az ormánsági mikrotársadalom és mikro-régió inkább lemaradt az országos fejlődéshez viszonyítva. A nagyfokú születéskorlátozás, amely a XX. század első évtizedeiben érte el tetőpontját, végül az etnikai egység felbomlását eredményezte. Az összes családok felének egyik tagja sem született Ormánságban, tehát bevándorló. A régi népesség részben a születéskorlátozás, részben az elvándorlás következtében nagyobb részben eltűnt. Ebből következik, hogy a népesség genetikai struktúrája is alapvetően megváltozott: egyrészt a születéskorlátozás következtében az eredeti népesség génállománya csökkent, másrészt a vándorlások következtében új génállomány áramlott be. Az is igaz, hogy a jelenlegi ismereteink alapján sem igazolni, sem cáfolni nem lehet a biológiai tényezők szerepét az alacsony ormánsági termékenységi kialakulásában. (Dr. *Andorka Rudolf*: Születéskorlátozás az Ormánságban a XVIII. század vége óta. A Magyar Biológiai Társaság által a Magyar Tudományos Akadémia Demográfiai Bizottsága és a KSH Népeségtudományi Kutató Intézete közreműködésével Budapesten 1970. V. 6—8-án rendezett IX. Biológiai Vándorgyűlésen megvitatott dolgozat.)

Demográfiai szempontból a házasság fő célja az emberi nem fenntartása. A társadalmi érdek és az egyéni érdek is a népesség optimális számát követeli meg. Ez egészséges és szilárd házassági kapcsolatok létesítését és fenntartását kívánja, mert a család feladatának csak akkor tud megfelelni, ha a házassági együttéléshez szükséges szeretet, kölcsönös megértés, felelősségérzet és bizalom kialakult. Amennyire meglazulnak ezek a kötelékek, olyan mértékben válik a család funkcióinak ellátására képtelenné és veszíti el jelentőségét nemcsak az egyén, hanem a társadalom számára is.

Ru-Chi-Chou — *Brown S.* figyelemreméltó megfigyeléseket tesz a római katolikus és nem katolikus lakosság családnagyságának alakulására vonatkozóan. Megállapítja a katolikus valláshoz való tartozásról, hogy az mint pozitív tényező szerepel az eszményi család kialakulásában. (A *Comparison of the Size of Families of Roman Catholics and Non-Catholics in Great Britain*. London. 1970. 5—60 p.) *Vielrose E.* szerint a jövedelmi helyzeten kívül más tényezők is erősen befolyásolják a termékenység alakulását, amelyek közül sokat ismerünk, mint a katolikus doktrína és gyakorlat hatását, de vannak olyan tényezők is, amelyek egyelőre ismeretlenek. (A nemzeti jövedelem és a termékenység közötti összefüggés. *Demográfia*. 1969. 1—4.)

A magyar családeshmény alakulása a demográfiai átmenet utáni időkben

Magyarország az I. világháború előtt még a magas születési arányszámú európai országokhoz tartozott. Az első világháború óta azonban születési arányszámunk csökkenése nagyobb volt, mint a többi európai országoké. Ennek tulajdonítható, hogy a 24 legfontosabb ország között a XIX. és XX. század fordulóján elfoglalt 5. helyről a 20-as évek végéig a 11. helyre, a 30-as évek végéig a 13. helyre kerültünk. E közepes helyzetet Európában hazánk az 50-es évek közepéig tartotta. Ettől kezdve a környező országokénál alacsonyabb szintről induló, időben hamarabb kezdődő és nagyarányú születéscsökkenés következtében az európai rangsorban évről évre hátrább kerültünk, és az 1962-es év óta a legutolsó helyet foglaljuk el.

Andorka R. szerint az iparosodás, a városiasodás, az iskolai végzettség emelkedése és a nők gazdasági aktivitásának növekedése indokoltá tették a termékenység egy bizonyos csökkenését, de az aggasztóan alacsony szintű termékenységhöz vezető nagy és gyors csökkenésben nagy szerepet kell játszania a számításokban figyelembe nem vett, elsősorban társadalomlélektani tényezőknek. A termékenységet befolyásoló társadalomlélektani tényezőket megismerni és befolyásolni egyaránt nehéz. Mindenesetre le kell szögezni, hogy a nagyobb családoknak kedvező társadalmi légkör kialakítása megfelelő népesedéspolitika és propaganda segítségével hozzájárulhat a termékenységi helyzet javításához. Hogy a népesség reprodukciója biztosítva legyen, a magyar termékenységi viszonyoknak kissé több mint 20%-kal kell megnőniük ahhoz, hogy elérjék az egyszerű reprodukciót biztosító 1,0 értéket. A tiszta reprodukciós együttható 1965-ben 0,831 volt. Az egyszerű reprodukcióhoz szükséges családonkénti gyermekszám 2,4—2,5 (pontosan 2,424). Tehát minden házasság és termékeny nőnek ennyi gyermeket kell szülnie ahhoz, hogy a népesség egyszerű reprodukciója biztosítva legyen. (Vö. Dr. Andorka Rudolf: A magyar népesség termékenységének alakulását befolyásoló gazdasági és társadalmi tényezők. Demográfia. 10. évf. 1. 99. p.)

Közismert a női munkavállalás és gyermekszám közötti összefüggés: egyfelől a sokgyermekes anyák általában nem vállalhatnak munkát, másfelől a dolgozó nők kevesebb gyermek szülésére vállalkoznak. Másszóval a kereső nők termékenysége és reprodukciós tevékenysége alatta marad az eltartottakénak. A kereső nők kevesebb gyermeket terveznek, mint az eltartottak. A kevesebb gyermek kívánása irányában ható társadalmi, gazdasági befolyások érvényesülését elősegítette a hagyományos gondolkodásmód háttérbe szorulása, a tradíciók gyengülése is. Kevesebb gyermek szülésére bírta az anyákat az is, hogy megszült gyermekeik életben maradtak, mert az orvostudomány fejlődése a halandóság csökkenésének folyamatát idézte elő. Ennek következtében különösen a csecsemő- és gyermekhalandóság, de a felnőtt korú halandóság is jelentősen kisebb lett, a várható átlagos élettartam nagymértékben nőtt. Ezzel összefüggésben azonos nagyságú család kialakulásához ma kevesebb születés is elegendő lenne, mint a múltban. (Vö. Dr. Szabady E.: Társadalmi-gazdasági változások hatása a születésekre és a reprodukcióra. Demográfia. 1970. 1—4.)

Az 1956 nyarán életbe lépett rendelkezések lehetővé tették minden terhes nő számára a nem kívánt terhesség megszakítását. E rendelkezéseket követően rohamosan emelkedni kezdtek a művi vetélések és egyidejűleg visszaesett a születések száma. Meg kell azonban jegyezni, hogy a nevezett abortusz-rendelet életbe lépésekor is kb. 100.000-re volt becsülhető az illegális abortuszok száma évente. Jelenleg az úgynevezett engedélyezett művi abortuszok száma 180.000 körül mozog. A születések és az abortuszok egymáshoz viszonyított aránya az utolsó évtizedben megfordult: míg 1957-ben 100 élveszületésre 74 művi vetélés jutott, 1965-ben 136 volt a 100 élveszületésre jutó vetélések száma. A művi vetélések számának emelkedése és a születések számának csökkenése között kétségtelen összefüggés van. Szabady E. szerint a kettő között nem közvetlen, hanem közvetett kapcsolat van. Az abortuszok szerinte nem okai annak, hogy a nők nem kívánnak gyermeket, vagy több gyermeket, hanem csupán eszközei a nem kívánt szülés megakadályozásának.

A születések számának csökkenése demográfiai, társadalmi, társadalomlélektani, gazdasági és egyéb okok komplex együtthatásának következménye és a művi vetélés csak eszköz hozzá. Szabady szerint ehhez az eszközhöz a nők azért folyamodnak olyan nagy számmal szüleiük szabályozása végett, mert 1956-ban és az azt követő években nem történt semmi a születésszabályozás modernebb, az egészségre nézve veszélytelenebb módszereinek elterjesztése érdekében. Meg kell állapítani, hogy az abortusz kulturálatlan, rossz születésszabályozási módszer, mert mind pszichikai, mind pedig fizikai károsodáshoz vezet. Szabady szerint a magyar népesedési probléma, a magyar család problémájának egészséges megoldása nem várható a művi abortuszokkal kapcsolatos rendelet esetleges módosításától. A jövőbeli népesedéspolitikának elsősorban a születések számára ható gazdasági, társadalmi, társadalomlélektani tényezőket kell figyelembe venni, ezek révén lehet a népes-

ség szaporodását tartósan a kívánt szintre emelni. (Vö. Dr. Szabady E.: Társadalmi-gazdasági változások hatása a születésekre és a reprodukcióra. Demográfia. 1970. 1—4.)

Az elmúlt évtizedekben a gazdasági és politikai koncepciókban bekövetkezett változás, a fogyasztás és felhalmozás megváltozott arányai hozzájárultak ahhoz, hogy *társadalmunk értékrendjében* érthetőleg hátrább sorolódott a gyermek, a harmadik — sok esetben már a második — és a további gyermekek értéke.

A társadalom népesedési magatartását befolyásolta, hogy a többgyermekes anyák, illetve családok nem részesültek megfelelő anyagi támogatásban és társadalmi megbecsülésben. A történeti és nemzetközi összehasonlítás meggyőző arról, hogy népesedésünk helyzete az 1960-as évek első felére egyedülállóan kedvezőtlenre vált, olyannyira, hogy e helyzet állandósulása súlyos következményekkel járt volna. A nettó reprodukciós együttható értéke az utóbbi években 0,8—0,9 körül mozgott. *Ilyen reprodukció a népesség utánpótlását hosszabb távon nem biztosítaná és demográfiai és gazdasági viszonylatban egyaránt negatív hatásokat eredményezhet, elsősorban a népesség korösszetételét deformáló öregedés következtében.* Ebben a demográfiai helyzetben megfelelő pozitív népesedéspolitikai befolyásolás szükséges a születési hullámvölgyből való kiemelkedésre. Azok az európai országok, amelyeknek már a század elején, vagy a két világháború közötti időszakban kellett szembenézniük hasonló problémákkal, jelentős — és nem eredménytelen — erőfeszítéseket tettek a családvédelem fokozására *anyagi vonatkozásban és a társadalmi közhangulat befolyásolására egyaránt.* Nagyrészt ezeknek tulajdonítható ezekben az országokban a születési mozgalom számottevő fellendülése.

A család jelentősége ma

Az elmúlt évtizedekben világszerte megváltoztak a család hagyományos formái, és változott a családi élet tartalma is. E nálunk is bekövetkezett változások azonban nem jelentik azt, hogy a modern gazdasági és társadalmi fejlődés, az iparosodás, a városiasodás aláásták a család intézményét. A család nem veszítette el jelentőségét sem az egyén, sem a társadalom szempontjából. Mint a család-demográfiai és család-szociológiai vizsgálatok bizonyítják, *a család ma is társadalmunk alapsejtje, amelynek alapvető funkcionálása lényegesen fontos társadalmunkban is.* Demográfiai szempontból a házasság fő célja az emberi nem fenntartása. Ezért kell első helyen a családnak a népesség reprodukciójában betöltött fontos szerepét kiemelni. Ez ugyanis a múlthoz viszonyítva még kizárólagosabban a család funkciója lett. A házasságon kívüli születések aránya állandóan csökken, a népesség reprodukciója szempontjából jelentéktelen. A megszületett gyermek gondozása, nevelése is elsősorban a családban folyik. Bár a modern társadalomban egyre több feladatot lát el a közösség — az újszülött gyermekek elhelyezhetők csecsemőotthonokban —, a társadalomba való illeszkedésükhöz szükséges hatásokat megkaphatják a bölcsődében, az óvodában, mégis a társadalmi együttéléshez szükséges ismeretek elsajátításának, az úgynevezett „szocializálódásnak” legfontosabb eszköze a család. A családban a gyermekek körül kialakuló érzelmi kapcsolatok, amelyek személyiségének egészséges kifejlődéséhez nélkülözhetetlenek, családon kívül csak nehezen teremthetők meg.

A család jelentőségét nem dönti le a *válások* sajnálatosan magas és állandóan emelkedő száma. 1949-ben például 12.556 válás történt. 1000 lakosra 1,4; 1000 fennálló házasságra 5,8 válás jutott. 1955-ben már 15.989 válás történt, 1000 lakosra 1,6; 1000 fennálló házasságra 6,5 jutott. 1960-ban a válások száma 16.590; 1000 lakosra 1,7; 1000 fennálló házasságra 6,5. 1965-ben a válások száma 20.363; 1000 lakosra 2,0; 1000 fennálló házasságra 7,7. 1969-ben már az elváltak száma 21.855; 1000 lakosra 2,1; 1000 fennálló házasságra 8,1 válás jutott. Ez 1000 házasságkötésre 228,6 válást jelent. A magas válási arányszámokból egyesek tévesen arra szoktak következtetni, hogy a család felbomló intézmény, amely már nem felel meg a modern ember igényeinek. A válások számának növekedését kétségkívül a család funkcióinak vál-

tozása tette könnyűvé és lehetővé. Manapság a válságba jutott házastársakat anyagi kényszer nem köti össze, s a nő kereső volta, viszonylagos anyagi függetlensége segíti a megromlott házasságok felbontását. (Szabady E. — Tekse K. — Pressat R.: La population des pays socialistes européens. I. La fécondité. Dem. 10. évf. 1. 119. p. — Dr. Szabady E.: Társadalmi-gazdasági változások hatása a születésekre és a reprodukcióra. Dem. 1970. 1—4. — Blayo Ch.: La population des pays socialistes européens. II. Autres aspects de l'évolution démographique. Dem. 10. évf. 1. 119. p. — Dr. Andorka Rudolf: A magyar népesség termékenységének alakulását befolyásoló gazdasági és társadalmi tényezők. Dem. 10. évf. 1. 99. p. — Carlsson Gösta: The Decline of Fertility: Innovation or Adjustment process. Dem. 10. évf. — Rainwater L.: Family Design. Marital Sexuality, Family Size and Contraception. Aldine, Chicago. 1965. — Szabady E.: Bevölkerungsprobleme Ungarns. Budapesti Rundschau. 1967. IV. 14. 7. sz. 4. p. — World Population. Challenge to Development. United Nations. E. Conf. 41/1. Publication. Sales No.: 66. XIII. 4. New York, 1966. 48. p. — Tabah Leon: La contraception dans le Tiers Monde. 999—1030. p. Dem. 1968. XI. évf. 2. — Nemes — Szende: Néhány gondolat a születések számát befolyásoló társadalmi-gazdasági tényezők hatásmechanizmusáról. Dem. 1965. VIII. évf. 2.)

A mai család struktúrájának keresztmetszete

A Nemzetközi Családtervezési Szövetség (I. P. P. F.) Európai és Közel-Keleti Régiója felkérésére 1965—66-ban Magyarországon végrehajtották az első termékenységi és családfelmérési vizsgálatokat. A magyar demográfia a termékenységváltozás okainak és körülményeinek kutatását hosszú idő óta legfontosabb feladatának tekinti. Nem elégedett meg a hagyományos statisztikai eszközökkel a népmozgalmi statisztikák és népszámlálások termékenységi adatainak elemzésével, hanem a családtervezésre vonatkozó ismereteket, magatartást és születésszabályozási gyakorlatot, a termékenységet befolyásoló társadalmi-gazdasági és egyéb okokat reprezentatív vizsgálatok során igyekezett felderíteni. A demográfusok általában rámutatnak a helyes családtervezéssel kapcsolatban folytatott felvilágosító munka fontosságára, amelyet a viszonylag alacsony termékenyséű országokban általában is, de Magyarországon feltétlenül össze kell kötni — a pozitív családvédelmi politika keretén túlmenően is — az ideálisnak tekinthető gyermekszám propagálásával. A családnagyság tudatos alakítására irányuló törekvés nem eredményez feltétlenül kisebb családot, mint amilyen a tervezés hiányában kialakul. A család tervezése nem hat egyértelműen a termékenység csökkenésének irányába. Magyarországon ugyanakkor tekintetbe kell venni azt is, hogy az idők folyamán a tervek egyre kevesebb gyermeket irányoztak elő, s a legfiatalabb házások átlagosan tervezett gyermekszáma már régen nem éri el a kettőt sem. A családnagyság csökkenésének az oka jelentős részben a gyermektelen házaspárok számának növekedése. A csupán házaspárból álló családok száma csaknem 10%-al emelkedett az utóbbi évtizedben, s jelenleg a családok több mint egyharmada — 34%-a — gyermektelen; 10 évvel ezelőtt ez az arány 31% volt, 1949-ben pedig csak 27%. A gyermek nélküli családok arányának növekedése mellett az egy és két gyermekeseké alig változott, a három vagy annál több gyermekeseké pedig számottevően csökkent.

Az 1970 évi népszámlálás során 3 222 000 gyermeket írtak össze az országban, s ez az adat a 100 családra jutó gyermekek számának további fokozatos csökkenésére utal. Budapesten, ahol országosan a legalacsonyabb ez az arány, 100 családra 86 gyermek jut, s a megyék közül a két véglet: Hevesben 94, Szabolcs-Szatmárban 141 gyermek jut 100 családra. A népszámlálás adataiból kiderül, hogy városokban általában kisebb, a községekben inkább a nagyobb családok vannak túlsúlyban. Budapesten pl. az összes családnak csaknem fele két személyből áll, míg országosan egy-egy családra valamivel több mint három személy jut. Lényegében tehát az egy-gyermeikes házaspár Magyarországon az átlagos családnagyságot jelenti. A négytagú — tehát kétgyermekes — átlagos családnagyságot egyetlen megye, vagy megyei jogú város sem éri el.

A vizsgálat egyik alapkérdése, hogy a nők a házasság során hogyan fogadják el a születésszabályozás gondolatát, s milyen a születésszabályozási magatartásuk. A magyar helyzet főleg azért lehet tanulságos a régió más országaiban dolgozó szakemberek számára is, hogy egy „legális” abortusz-szisztéma milyen szerepet játszik a nők születésszabályozási magatartásában. Az utóbbi években Magyarországon minden tíz élveszületésre 13–14 számba vett művi vetélés jutott. A születésszabályozási magatartásokkal kapcsolatban rá kell mutatnunk arra, hogy nemzetközi tapasztalatok szerint a művi abortuszokra vonatkozó információk megszerzése igen nehéz, nemegyszer teljesíthetetlen feladat. Még Magyarországon is, ahol pedig a művi vetélések túlnyomó többségét a nők kérésére az állami egészségügyi szolgálat végzi, — számos nő eltitkolta művi vetélését kb. 50–60%-ban. 1966-ban a nőknek 28,6%-a egy vagy több művi abortuszon esett át saját bevallásuk szerint. A művi vetéléseit eltagadó nők száma kb. ugyanannyi lehet, mint akik bevallották.

A házasságkötés évében, tehát az első gyermek megszületése előtt a megkérdezettek nagyobb része még egyáltalán nem tett semmit a születések korlátozása érdekében. A házasságkötést követő első évben azonban már a többségük fogamzásgátláshoz folyamodik, s a fogamzásgátlást használt házasságok számaránya néhány év múlva meghaladja a 70%-ot. A házasság első évében még alig akad nő, aki a művi vetéléshez folyamodna. Ettől kezdve azonban gyorsan növekedik azoknak a nőknek a hányada, akik már végeztek abortuszt, s a hosszabb ideje házas nőknek — bevallva vagy eltagadva — mintegy 70–80%-a egy vagy több művi vetélést szenvedett el. A házasságok folyamán egyre nő azoknak a száma is, akik felismerik meddségüket, meddővé válnak, vagy meddséget okozó műtétet szenvednek el.

A bevallott vagy feltételezett művi abortuszokat egyébként túlnyomó többségben azok a nők végeztették, akik elfogadják a fogamzásgátlás gyakorlatát. Viszonylag kevés az olyan házas nő, s az is inkább feltehetőleg az idősebb házasságok között, aki annyira felelőtlen vagy tudatlan, hogy a nem kívánt születés megakadályozására egyedül a művi abortuszt veszi igénybe. A házasságok elsősorban a fogamzásgátláshoz folyamodnak, a magyarországi fogamzásgátlás gyakorlata azonban, — a művi abortuszok nagy számából ítélve — kevésbé hatásosnak tűnik.

A szülőképes korú házas nőknek 1966-ban 63%-a élt fogamzásgátlással. A használt módszerek között az egyszerű módszerek a legelterjedtebbek, a védekező házasságok 62%-a a fő módként a coitus interruptus-t alkalmazta. Az egyszerű módszerekhez sorolható az időszakos megtartóztatás, a hüvelyöblítés, és a teljes megtartóztatás, amely további 9% fogamzásgátlásának fő módja. Az elterjedtebb fogamzásgátló módok közé tartozik még a condom használata (15%). A pesszáriumot (diaphragma) és egyéb gátló módszereket, továbbá a kémiai fogamzásgátlókat feleannyian alkalmazzák, mint a condomot (7–8%). A modern fogamzásgátlók (pills, JUD, Infecundin, Biseurin stb.) elterjesztésére az utóbbi időben lépések történtek.

Minél később kötétkék a házasságot, a védekezés módjai között annál nagyobb az egyszerű védekezési módot alkalmazók hányada, továbbá a műveleg meddővé tettek (sterilizáltak) hányada. A fiatal házasságok túlnyomó többsége ugyanúgy az egyszerű módszerekhez folyamodik, mint az idősebbek. A házasság kezdetén a nem védekező nőknek csaknem a fele teherbe jut, közel 1/3-a pedig azért nem védekezik, mert gyermeket akar. Mindössze 10%-uk olyan, aki azért nem védekezik, mert nem ismer megfelelő fogamzásgátlási módot, vagy mindent a természetre bíz. Az az ok, hogy a nő kényelmetlennek tartja a védekezést, vagy a férj nem hajlandó védekezni, elsősorban a 10–19 éves házasságokra jellemző, de itt sem tesz ki 7–8%-nál többet.

A művi vetélések száma az utóbbi években 1970-ig fokozatosan emelkedett. A hivatalos statisztika szerint 1965-ben 180.000; 1966-ban 187.000; 1967-ben 188.000; 1968-ban 201.000; 1969-ben 207.000 nőnél végeztek terhességmegszakítást. 1970-ben a becslések szerint mintegy 8%-al csökkent a művi vetélések száma. Ez a 8% azt jelenti, hogy csaknem 17.000 nővel kevesebb kereste fel 1970-ben az AB bizottságokat. Megjegyzendő, hogy ugyanakkor 1969-ben 86.000; 1970-ben pedig mintegy 170.000 Infecundin-csomagot váltottak ki fogamzásgátlás céljából.

Arra a kérdésre, hogy a születésszabályozás módjaira kapott-e felvilágosítást, tíz nő közül négy nemleges választ adott, kettő férjétől, egy más ismerősétől kapott felvilágosítást. Ugyanakkor három jelölt meg szakorvost vagy általános orvost, esetleg védőnőt ismeretei forrásául. (Vö. Családtervezési trendek: a magyar vizsgálat. Demogr. 1968. III—IV. 333—344. p.)

Megoldási törekvések

Szabady E. rámutat azokra az intézkedésekre, amelyeket a kormányzat a helyzet javítása érdekében tett: családi pótlékok összegének jelentékeny emelése, a gyermekgondozási segély bevezetése és nem utolsósorban a lakásviszonyok javítására tett hatékony intézkedések. (Bevölkerungsprobleme Ungarns. Budapester Rundschau. 1967. IV. 14. 7. sz. 4. p.) Mindezeknek hatásaként a születések arányszáma az 1962-es mélypontról kimozdult a növekedés irányába. 1965-ben 13,1⁰/₀₀; 1968-ban 15,1⁰/₀₀; 1969-ben 15,0⁰/₀₀.

A magyar reprodukció kérdéseit társadalomtudományi és irodalmi folyóirataink is felvetették. Tudományos alapossággal kifejtik, hogy „a születések számának csökkenése nem a szocialista társadalmi rendszer sajátossága. A szocialista országokban bekövetkezett változások csupán annyiban térnek el más, nem szocialista országokban lezajlott népesedési folyamatoktól, hogy a szocialista átalakulás által létrehozott gyors gazdasági-társadalmi struktúra változás erőteljesebben hatott vissza a születésszám alakulására.” (Társadalmi-gazdasági változások hatása a születésekre és a reprodukcióra. Demográfia. 1970. 1—4.) Bozóky Éva szerint „ellentmondó tendencia az egyke terjedése a szocialista társadalomban.” (Élet és Irodalom, 1964. évf. 2. sz. 7. o.) Bor Ambrus így veti fel a kérdést: Több kenyér — kevesebb gyerek? „Több a kenyér. Mégis: több kenyérrel és biztató jövőre nézve — kevesebb a gyerek. Tudjuk azt is, hogy ahol javulnak az élet anyagi feltételei, optimista a társadalom, és ezt a társadalmat olyan születési index is jellemzi, amelyet optimálisnak nevezünk. Az optimális élveszületési index: életigenlés. Kívánása nem fajgóg, nem magyarkodás, hanem emberség a nemzetköziségben. A mi születési indexünk csaknem érthetetlenül minimális, ezért keressük a születéscsökkenés okait.” (Élet és Irodalom, 1963. Dec. 14.)

Idézzük végül az Élet és Irodalom demográfiai vitájának zárócikkét:

„Éppen a lapunkban nyitott és kibontakozott vita bizonyítja, hogy nem becsüljük le a veszedelmet s nemzeti ügynek tartjuk a születések csökkenésének megállítását és népszaporodásunk egyensúlyának biztosítását.

Nem értünk egyet azzal a véleménnyel (ezt egy írói hozzászólás fogalmazta meg nem túlságosan szerencsésen), hogy a magyar társadalom egy része hitetlen és reménytelen, mert a kommunistákról rossz véleménnyel van, s ez is egyik oka a gyermektelenségnek. — A jövő szocialista távlatának nem gátló, hanem mindinkább ösztönző hatása van a népesedésre. Semmiképpen sem értünk egyet a nacionalista indítékú vészharangkongatásokkal. Némelyek apokaliptikus méretűvé növelik a bajokat, a nemzethalál vízióját vetítik elénk, s népünk közeli pusztulásán siránkozva társadalmunk jelenéből is csak a negatívumokat hajlandók meglátni: a közönyt, az elnemzetietlenedést, az ifjúság cinizmusát stb. E sötétenlátók, ha keresnek is kiutat, csak visszafelé keresik, a feudális családi erkölcsök visszaállításában, kemény rendszabályokban, amelyekkel szerintük az államnak bele kellene szólania az egyének életébe és megkövetelnie, hogy szaporodjanak. Magyarkodók, az egyház által is meghaladott vallásos nézetek bilincseiben vergődők és vulgáris marxisták egy gyékényre kerülnek itt...

De nem érthetünk egyet azokkal sem, akik közömbösek népünk valóságos problémái iránt, ingerülten utasítják vissza a közösség gondjaiban való részvételt. Nem értünk egyet azokkal, akik becukják a szemüket és bedugják a fülüket, mondván: így is elegendő vagyunk. Holott évek óta kevesebb gyerek születik, mint azoknak a korosztályoknak a száma, amelyeknek a helyére kell majd állniuk a termelésben és a nemzet életében. Nem érthetünk egyet azokkal, és a nevükben szólókkal, akik

könnyen, csak saját magukkal törődve, a jelennek élnek, s majd nyugdíjas korukban arra a nemzedékre támaszkodnak, amelynek felneveléséért nem hoztak áldozatot. Nem érthetünk egyet azokkal, akik az individuum szabadságának jelszavával szóban és írásban az önfenntartás és fajfenntartás megtagadásának jogát, az egyénnek minden társadalmi kööttség alól való úgynevezett kiszabadítását hirdetik. Az a véleményünk, hogy csak az egyéni és közösségi érdekek kölcsönös ismerése és érvényesülése biztosíthatja egy társadalom kiegyensúlyozott életét és fejlődését.

Egyetértünk azokkal, akik *mindehhez a megfelelő közszellem kialakítását sürgetik*. A társadalom becsülje meg jobban azokat, akik gyermekeknek életet adnak, nevelésükért áldozatokat hoznak, vállalják a közösségből rájuk eső felelősséget. Különösen megérdemlik ezt a többgyermekes családanyák.

Számos levélírónk a sajtón, elsősorban az írókon, művészekén, vagy éppen séggel az egész szellemi életen kérte számon a jobb közszellemért való harcot. Ezt a számonkérést tarthatjuk túlzottnak, de nem utasíthatjuk el. Valóban a szellemi élet képviselőinek, a tudat hivatásos alakítóinak kell a nagyobb részt vállalniuk abban, *hogy a felelősség a népesedés, a nemzet jövőjéért illő helyére kerüljön a társadalmi köztudatban.*

Szülni, gyermeket nevelni a legtermészetesebb emberi ösztön, s olyan örömök forrása, melyek nélkül elképzelhetetlen az élet teljessége. A munkában és a gyermek felnevelésében valósul meg egyén és közösség érdekeinek harmóniája. Bízunk abban, hogy ha elhárítjuk az anyagi akadályokat, megszüntetjük a lakástalanságnak, a jövedelemkülönbségnek a családokra nehezedő hátrányait, újra minden egészséges nő és férfi igényelni fogja, hogy anya és apa lehessen." (Élet és Irodalom, Zárószó a népesedési vitához. 1964. IV. 25.)

Nem mehetünk el szó nélkül a kormányzat legutóbbi intézkedései mellett (családi pótlékok jelentékeny emelése, gyermekgondozási segély bevezetése, jelentős lakásépítési segély folyósítása stb.), melyek máris éreztetik hatásukat az optimális család kialakításában.

TOMKA FERENC

CSALÁD, VÁLÁS, MAGÁNYOS ÉLET

Az Osztrák Karácsonyi Lelkipásztori Konferencia 1970-ben a család, a válás és a magányos élet problémáival foglalkozott¹. Az ott felmerült gondolatoktól indítva szeretnénk néhány, a témába vágó szempontra rámutatni.

A család

A házasság és a család az iparosodás kora óta döntő átalakuláson ment át. A feudalista társadalomban a család számtalan olyan feladattal és szereppel rendelkezett, amelyeket azóta elveszített. A feudális kor patriarkális „nagy-családja” — gyakran egy egész nemzetség vagy törzs — termelő és fogyasztó volt egyúttal. Ugyancsak a család töltötte be a gyermeknevelői funkciót éppúgy, mint tagjainak szórakoztatását vagy betegeinek, öregeinek gondozását; — vagyis a szó legágabb értelmében önellátó volt. A tagok egész élete tehát a *család keretein belül* zajlott le. Nemcsak azért, mert itt mindent megkaptak, amire szükségük volt, hanem azért is, mert létük csak itt volt biztosítva.

A patriarkális család széles feladatkörével szemben a mai család szerepvesztettnek látszik. A nagycsalád jellegzetes feladatait ma csaknem kivétel nélkül a társadalom végzi. Egyesek ezért elhamarkodottan már a lélekharangot is megkon-

dítták a család intézménye fölött: mi szükség van rá, ha a társadalom tölti be szerepeit? Ez a szemlélet azonban éppen a lényegről felejtkezik meg: az emberi természetről. A családra az embernek van szüksége: a személynek, amely megértésre, biztonságra, odaadó szeretetre, rejtettségre vágyik. S ez a vágy — lényegét tekintve — minden korosztály alapvető tulajdonsága. A csecsemőkre vonatkozóan ismeretes a pszichológia megállapítása: „Az anyjuktól hosszú ideig távol tartózkodó gyermekeknek például sajátos ártalmakat vettek észre... Ezek a leggondosabb ápolás és gondoskodás mellett is — kizárólag az anyához fűződő személyes *érzelmi kapcsolat* hiánya miatt — gyengébben fejlődtek, könnyebben megbetegedtek stb.”² Ez az állítás szélsőséges esetekben is beigazolódt. „Bizonyítást nyert például, hogy börtönben, szerető anya közelében élő gyermekek sokkal egészségesebbek és jobban fejlődnek, mint luxuskörülmények között élő társaik, akik meg vannak fosztva az anyai szeretettől.”³ A család „fészek-biztonsága” azonban nem kevésbé pótolhatatlan a növekedő gyermek, majd a serdülő lelki fejlődése szempontjából. Hiánya „elsorvasztja a gyermek érzelmeit és érdeklődését a külvilág iránt. A korai gyermekkorban, a személyiség-fejlődés kezdeti szakaszán ugyanúgy meg kell tanulni és gyakorolni a szeretet elfogadását és adását, akár a járást, a beszédet vagy a manipulációt. Ha ez az »érzelmi tanulás« nem következik be, akkor a kialakuló személyiség összeszűkültebb, önzőbb, infantilisabb lesz a normálisnál”, s ez gyakran neurotikus vagy kriminális következményekkel jár.⁴ Végül a felnőtt férfi és nő harmonikus egyéniségének is nélkülözhetetlen feltétele a kiegyensúlyozott családi légkör: A beteljesült nő természethez hozzátartozik az anyaság, a férfihez az apaság felelőssége. Bennük is él az egzisztenciális megértés- és szeretetigény, az „otthon” meghitt levegője utáni vágy. Az urbanizáció, a társas kapcsolatok elszemélytelenedése pedig csak fokozza a bensőséges, meleg családi közösség utáni igényt mind a serdülőben⁵, mind a felnőttben. Mindezek alapján a társadalomkutatók többsége lényegében pozitív tendenciát fedez fel a család társadalmi helyzetének megváltozásában, és nem annyira szerepvesztésről, mint *szerepeltolódásról* szeret beszélni: a korábbiakban a család energiáit másodlagos feladatok kötötték le, amelyek mellett maga az egyén is háttérbe szorult, ma e szerepek átadásával minden erejét elsődleges céljára, a személy beteljesítésére fordíthatja.

A hagyományos keretek oly erős támaszai voltak a patriarkális családnak, hogy a személyes kapcsolatok elmélyülése nélkül is biztosították annak tartósságát. A házasság és család stabilitásának e „külső” — a társadalmi keretek által nyújtott — biztosítékai azonban a körülmények megváltozásával együtt megszűntek. A külső összetartó erők megszűnésével a mai család tartósságát a *belső* erőknek kell biztosítaniuk. Ezek pedig nem tárgyyszerű feladatokban, vagy hagyományokban, hanem csak a személyes kapcsolatban találhatók meg: régen a házasság a család szolgálatában állt. Az egyén érdekei annyira a háttérbe szorultak, hogy a házastárs-választásban is a nagycsalád érdekei döntöttek. (Amint láttuk, a nagycsalád nyújtotta keretek gondoskodtak azonban a házasság stabilitásáról is.) Ma a magában élő, magára utalt — csupán szülőkből és gyermekekből álló — „kiscsaládok” korát éljük. Itt a házasságon múlik, hogy milyen lesz a családi élet. Nincs már összetartó közösség, tradíció; nincsenek rokonok — „testvércsaládok” — akik segíthetnének az esetleges feszültségek levezetésében. A kiscsaládnak önmagában kell minden problémát megoldania, s ez csak az elmélyült személyes szeretetben valósítható meg. Soha nem volt oly nagy szükség a házastársak közti szolidárisan személyes kapcsolatra, mint ma, amikor ez a házasság *egyetlen* komoly összetartó ereje. (Természetes, hogy azok a házasságnak nevezett kapcsolatok, amelyek egyedül a szexualitáson alapulnak, nem lehetnek hosszú életűek.)

A családi életben is a személyes kapcsolatoknak kell uralkodniuk. Ennek azonban előfeltétele az önzés fokozatos leépítése. A személyes, önzetlen feltárlás és odaadás a feltétele annak, hogy mind az anya, mind az apa megtalálja emberi beteljesülését a szeretetben és a nevelésben, illetve a gyermekekért, a családjért való munkában. (Hangsúlyozottan fontos nevelői szerepe van az apának is; a férfi természete igényli ezt a feladatot.) A helyes nevelés a személyességen és önzetlen-

ségen alapszik. A gyermek számára a családnak és a szülőknek kell megteremteniük a személyes rejtettséget, biztonságot, szeretetet. Ugyanakkor azonban a szülőknek önzetlenül kell segíteniök gyermeküket, hogy szabaddá váljon, bizonyos értelemben saját szüleiével szemben is. Csak az ilyen önállóságra nevelt gyermek lesz képes egy jövőendő — magára utalt — kiscsalád alapítására.

A legbensőségesebb családi kapcsolatokon túl a mai család tartósságának fontos feltétele a külső kapcsolatok személyesebbé válása. Az ember *társas természete* a szűkebb családon kívül, szélesebb körű találkozásra vágyik. A nagycsaládban adva volt erre a lehetőség, a kiscsalád azonban gyakran egyedül áll a világban. A társas igény megoldását szolgálják és a kiscsaládok életében nagy jelentőséggel rendelkeznek az úgynevezett „családközösségek”. A családközösségek olyan baráti társaságot alkotó családokból állnak, amelyek elmélyült, testvéries kapcsolatot létesítettek egymás közt. E közösség mindazt a támogatást megadhatja a kiscsaládnak, amit az valaha a nagycsaládtól kapott. Társaságot és segítséget nyújt a fiatal szülők számára, akiknek a kisgyermek miatt korlátozott a mozgáselehetőségük. A magára utalt kiscsaládban a feszültség könnyen robbanáshoz vezethet. A családközösség tanácsain és biztatásain kívül már létével is levezeti a káros energiákat. Jelentős a közösség fennállása a családnak abban a fázisában is, amikor lezárult a nevelés, a gyermekek „kirepültek”. A házasságnak erről a szakaszáról eddig azért nem beszéltek, mert a gyermeknevelés megközelítően a szülők egész életét lefoglalta, illetve a nagycsalád szerepet és feladatokat adott az időseknek is. A helyzet azonban e téren is megváltozott. Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a jövő családjának sorsa a személyes kapcsolatok elmélyülésén múlik.

A válás

A II. vatikáni zsinaton nagy feltűnést keltett E. Zoghbi egyesült görög-melchita érsek hozzászólása, aki helytelenítette a katolikus egyház merev házasság-felfogását. Javasolta, hogy Róma vizsgálja felül és ismerje el az ortodox egyház gyakorlatát, amely — sok egyházatyával, például Szent Vazullal vagy Aranyaszájú Szent Jánossal együtt — bizonyos körülmények között megengedi az újraházasodást. Hasonlóan nyilatkozott — a Kathpressnek adott interjújában — Maximos V. Hakim pátriárka. Hangsúlyozta, hogy az ortodox egyház jelenlegi gyakorlatát követte tíz évszázadon át a római egyház is. Valóban, az első évezred egyházatyái, helyi zsinatai, sőt pápai is megengedték bizonyos körülmények között az újraházasodást. John Wright amerikai kuriális bíboros az U. S. News and World Report című lapnak a közelmúltban adott nyilatkozatában utalt a lehetőségre, hogy a pszichológia és pszichiátria új meglátásait felhasználva, az egyház esetleg továbbfejleszti a házasság felbonthatatlanságára, illetve a válásra vonatkozó jelenlegi álláspontját.

A házasság felbonthatatlanságáról a katolikusok közt általában elterjedt elképzelés véglegesnek és megváltoztathatatatlannak gondolja a jelenlegi helyzetet. Rövid eszmefuttatás is elegendő azonban ahhoz, hogy belássuk: a házasságról, illetve a válásról alkotott képünkhöz a jelen egészen új meglátásokat adott hozzá — hangsúlyozta B. Primetshofer linzi jogászprofesszor. Krisztus és az egyház tanításához akkor leszünk hívek, ha — a Szentírás és az egyház mindenkor tanításának szellemében — a *jelen helyzetet* értelmezzük. Melyek tehát azok a szempontok, amelyeket a házasság felbonthatatlansága szempontjából figyelembe kell vennünk?

Amíg a feudális kor társadalmi adottságai következtében a házasságban háttérbe szorult a személyes szempont, érthető volt a társadalom és az egyház szemlélete, amely szerint a házasság első és legfontosabb célja az utódok létrehozása. Az is érthető, hogy a katolikus házasságjog, amelyet a pátriárkális család korában fogalmaztak meg, teljes egészében ennek a kornak házasságképére épít, amely szerint a házasság fő célja a gyermek. Ezért köthet már 14 éves nő,

illetve 16 éves férfi házasságot, mert biológiailag érett. Ezért érvénytelen a házasság, ha egyik fél alkalmatlan a gyermeknemzésre (*impotens*). S végül azért az első testi kapcsolattal „fejeződik be”, és — csak azután! — válik felbonthatatlanná a házasság (*consummatio*), mert — úgy vélték — ezáltal minden megtörtént, ami a házasság lényegéhez tartozik. A jelenben azonban egyre nagyobb súlyt kap a házasság perszonális oldala, mondhatnánk korunk házasságának legfontosabb tényezője. A II. vatikáni zsinat is hangsúlyozta — az eddigi joggal szemben —, hogy a házasságnak az utódok létrehozásával egyenlő értékű célja a házastársak egymást kiegészítő személyes találkozása (Egyház a mai világban. 49,50). Ha ezt komolyan vesszük, akkor nemcsak a házasságkötés minimális korhatárát kell a biológiai érettség helyett a személyes érettség korához alkalmaznunk, de a házasság többi feltételét is. Akkor bizonyára nemcsak abban az esetben mondható ki egy házasság érvénytelensége, ha valaki „biológiailag impotens”, hanem olyankor is, ha „lelkileg impotens”, azaz pszichológiailag alkalmatlan a házassági személyes életközösség létrehozására. (A lélektan szerint vannak ilyen sérült lelkű emberek.) Eszerint a házasság nem a testi, hanem sokkal inkább a lelki kapcsolat létrejöttével „fejeződik be” és válik felbonthatatlanná.

A házasság felbonthatatlanságáról alkotott képünk másik fontos összetevője az a kérdés, hogy mik a feltételei a szentség létrejöttének. Az elterjedt szemlélet szerint az egyházi esküvő — hacsak nincs kifejezett külső akadály — minden esetben kegyelmet közöl, és létrehozza a felbonthatatlan életszövetséget. E mágikus színezetű szentség-felfogás elfelejtkezik arról, hogy a szentségi jel csak akkor válik hatékonyvá a kegyelem által, ha a felvevő hittel, Krisztus igényeinek megfelelően járul a szentség vételéhez. Ezzel a hibás szemlélettel függ össze az a lekipásztori magatartás, amely abban éli ki buzgósgát, hogy lehetőleg mindenkinek ki akarja szolgáltatni a szentségeket. A házasság esetében ez tragédiákhoz vezet: egy-egy komolytalan — azaz valójában nem is szentségi — „házasságkötés” miatt a második és esetleg már komoly házasságkötés — a fennálló jog alapján — többnyire lehetetlenné válik. Ezért a lekipásztoroknak különös gondot kell fordítaniuk arra, hogy csak azokat eskessék meg, akik valóban Krisztusban akarnak házasságot kötni. Az egyházjogásznak pedig ismernie kell azokat, akik ma templomi házasságot kötnek. Tény az — amit számtalan felmérés igazolt —, hogy többségüknél egyáltalán nem jön létre a szentség. Ezért meg kell kérdeznünk: tartható-e ma az az ismert egyházi házasságjogi alapelv, hogy bizonytalanság esetén mindig fel kell tételeznünk a házasság szentségének létrejöttét (c. 1014)? A jelen helyzetet — a fiataloknak a házasságról alkotott felfogását — ismerve, az ellenkezőjét kell mondanunk.

Mi a helyzet akkor, ha a szentségi házasság valóban létrejött? A teológusok szerint ez a kérdés sincs lezárva. Kétségtelen, hogy a szentségi házasság Isten akaratából felbonthatatlan: „amit Isten egybekötött ember szét ne válassza!”, azaz: az egyháznak sincs joga felbontani. Ha valaki megsérti Krisztusnak e parancsát, súlyosan vétkezik, éppen úgy, mint aki egy másik szigorú parancsot sért meg. De az emberi hiba esetén Jézus lehetőséget adott a megbánásra. Ezért ma számtalan lekipásztor, teológus és moralista felteszi a kérdést: helyes-e, ha az egyház elzárja a szentségek vételétől azokat az újracházasodottakat, akik megbánták tettüket. E magatartásnak ellentmond a bevett lekipásztori gyakorlat is: ha például a második házasságból gyermek születik, s az első gyermektelen volt, egyetlen lelkivező sem tanácsolhatná azt — már a gyermekek miatt sem —, hogy az elvált fél hagyja el új családját. Azt az ellenvetést szokták tenni, hogy ebben az esetben is fennáll az első házasság „szentségi köteléke”. Ez az állítás azon a téves elképzelésen alapul, amely szerint a házasság szentsége által valamilyen valóságos — szinte materiálisan elképzelt — felbonthatatlan kötelék jön létre a felek között. Ezzel szemben kérdezzük meg, mi a házasság? „A házasság szentsége — a hivatalos Katolikus Katekizmus meghatározása szerint — maga a keresztény házasok közötti érvényesen megkötött kapcsolat, amely a házastársaknak kegyelmet közvetít, hogy az egymás és a gyermekek iránti kötelezettségeiket teljesíthessék” (407. p.). A házasság szentsége — köteléke — tehát nem

valami misztikus, megfoghatatlan dolog, hanem a házastársak szeretetkapcsolata, illetve az ehhez járuló isteni támogatás. De vajon fennáll-e még a szentségi „kötelék” akkor, ha a szeretetkapcsolat jóvátehetetlenül felbomlott? A mai teológusok jelentős része *nemmel* válaszol.

Mondanivalónk lényegét nem értené, aki úgy vélné, hogy a fenti gondolatok a házasság felbonthatatlansága ellen irányulnak. Éppen úgy nem értené, mint az olyan ember, aki azt állítja, hogy a keresztények megkönnyítik a gyilkosságot, mert a gyónásban feloldozzák a gyilkost. Kétségtelen, hogy a kifejtett teológiai szempontok gyakorlati alkalmazása olyan problémák egész sorát vonja maga után, amelyek mindegyike külön megfontolást kíván. Éppen ezért az egyházi vezetés lelkipásztori bölcsességétől függ, hogy az elméleti szempontokat hogyan alkalmazza a gyakorlatban.⁶

A magány

Gyakran beszélnek, írnak a családról, házasságról, de annál kevesebbet a *házasságon kívül élők* problémáiról. A házasság keretein kívül élők táborá szociológiailag kisebbséget alkot — kezdte előadását H. Stenger a Lelkipásztori Konferencián —, de a ma sokat hangoztatott humánus elvről — a társadalmi kisebbség védelméről — e téren sem feledkezhetünk meg. Ez a társadalmi réteg pedig a közvélemény közömbössége, illetve lekicsinylése és nyomása alatt szenved. A helytelenül általánosító ítélet az „abnormális, elferdült, patológikus” jelzőket süti rá az egyedül élőre, anélkül hogy megnézné az ilyen állapot indítékait, amelyek nagyon széles skálán helyezkedhetnek el, a legellentétesebb szempontokból eredhetnek. A magányos élet motívuma lehet az odaadó szeretet — például idős szülők, vagy betegek ápolása — éppúgy, mint személyes csalódás, a házasságtól való félelem, szervi betegség vagy perverzió. Ugyancsak lényeges különbségek vannak köztük a családi állapot vagy a kor szempontjából. Vannak nőtlenek és hajadonok, özvegyek, elváltak vagy leányanyák — a legkülönbözőbb korosztályokban. Természetesen van gyógyításra szoruló, patológikus eset is soraikban, de ilyen előfordul a házasságra lépők között is, és ezért még senki sem általánosíthat. Az amerikai pszichológus E. H. Erikson mondja, hogy az embernek képesnek kell lennie a nemi odaadásra, de az ettől való tartózkodásra is. Ezt társadalmi szinten is el kell ismernünk az emberről.

Különösen nehéz a nők helyzete. Társadalmunkban a nő értékelése családi állapotától függ. A házasságban élő nő akkor is tekintélyesebb a magányosnál, ha rossz a házassága. Az egyedülálló nő helyzete rendkívül nehéz, hiszen természeténél fogva is nehezen viseli el a magányt: a férfinél nagyobb intenzitással vágyik a családi élet után. Ezt igazolja az a tény is, hogy a magányos nők öngyilkossági aránya háromszorosa a magányos férfiakénak. A kérdés súlyára utalnak a számok: az NSZK-ban 8,3 millió férjnél levő nő mellett 3,8 millió 35 és 65 év közötti magányos nő él, közülük 1,3 millió hajadon, 1,2 millió özvegy és 0,5 millió elvált.

Mi a megoldása a — nem patológikus okokból származó — magányos életnek? Az ember személye, társas természete beteljesülésre vágyik, meg kell találnia tehát az ösztönök szublimálásának a módját. Az „aggregény-természet” szublimálatlan szexualitásról, megoldatlan személyiségről árulkodik. A magányos ember legfontosabb feladata, hogy ne zárkózzék be önmagába. Imádságai, elmélkedései, szentségi élete — ha katolikus — mind a szeretetben való feltárulás állomásai legyenek. Ugyancsak alapvető emberi tulajdonság a „létrehozni-akarás”, a generativitás. Az érett házasság feltétele, hogy a szülők természetéből fakadjon szülő voltak és az új generáció elfogadása. A generatív igény megoldást találhat a másokért végzett, másokon segítő munkában. A magányosoknál éppen azért különös gondot kell fordítani arra, hogy a nekik megfelelő — számukra beteljesülést jelentő — munkakörben tudjanak dolgozni. Az egyedülállókkal való tördés — most az előzőkkel szemben ide számítjuk az öregeket is — a lelkipász-

torkodásnak és a keresztény *közösségnek* is feladata. Segélykiáltáshoz hasonlít az adat, amely szerint az öngyilkosságok több mint 50%-át magányosok követik el, noha a népességben való arányuk sokkal kisebb ennél. A *lelkipásztor* ne csak a szülők vagy gyermekek életéről, feladatairól beszéljen, hanem az egyedülállókról és az irántuk való magatartásról is. Az egyházközségnek éreztetnie kell a magányosokkal, hogy ők is a közösség tagjai: vegye körül őket elismerés, tisztelet és gondoskodás. Éreztetni kell velük, hogy szerepük van a közösség életében. Kapjanak feladatokat, amelyeket teljesíteni tudnak. Nekik van legnagyobb szükségük a teljesítmény felmutatására. Nagy mértékben a közösségen múlik, hogy a magukban állók megtalálják-e helyüket a társadalomban, és így megtalálják-e önmagukat.

Jegyzetek: 1. A konferencia címe: Humanizálta Sexualitát; partnerschaftliche Ehe; erfüllte Ehelosigkeit. — 2. Kelemen L.: A pedagógiai pszichológia alapkérdései, Budapest, 1968. 146. o. — Id.: Farkas L.: A gyermek vallásos nevelésének fejlődéstani alapjai, kézirat. — 3. Cruchon: Psychologia Pedagogica pueri et adolescentis, Roma, 1962. 37. o. — Id.: u. o. — 4. Murányi-Kovács E.: Antiszociális serdülők pszichológiai és pedagógiai problémái a nevelőotthonokban. Pedagógiai Szemle, 1969, 117. o. — 5. Vö.: Pataki F.: A fővárosi középiskolások társas világa. Valóság, 1970/2,10; Szilágyi V.: Az ifjúságkutatás és pszichológia. Köznevelés, 1970/11,20. — 6. A témához vö.: N. Wetzel: Die öffentliche Sünde — oder Soll die Kirche Ehe scheiden? Mainz, 1970; R. Gall: Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe, Würzburg, 1970; Concilium 1970/V, különösen B. Häring: Heilssorge an Geschiedenen und ungültig Verheirateten, 359; Méleg 1970/III, 286; A. Zirkel: Zur Unauflöslichkeit der Ehe. Diakonia/Der Seelsorger 1970/5, 298–313. o.

VIGH SZABOLCS

A CSALÁDTERVEZÉS LELKIISMERETI VÁLSAGA

A felelősségteljes családtervezést minden esetben sokoldalú mérlegelés előzi meg. A szülők figyelembe veszik anyagi helyzetüket, a már meglévő gyermekek nevelésével járó gondot, fizikai és pszichikai teherbíróképességeket, lakásviszonyait, egészségi állapotukat, életkorukat és még számos egyéb körülményt, a hívő katolikusok a gondviselő Isten kegyelmi erejét is. Ez a felmérés legtöbbször nem szorítkozik kimondottan a gyermekek számának meghatározására, hanem spontán együtt jár a házastársak közötti dialógusból fakadó egyéb erkölcsi mérlegelésekkel. De a szülők döntéseire hatással lehet saját szüleik véleménye (mert például jelentős szerepet vállalnak unokáik felnevelésében), ismerősök, barátok, munkatársak elismerő vagy lenéző, gúnyos megjegyzései, olyan intézkedések, amelyek külföldre juttatásokban részesítik a több gyermekes családokat, a szülő anyákat, illetve azokat a szülőket, akik meglévő vagy születendő gyermekeikre való tekintettel szociális kedvezményekben részesülnek.

A gyermekek ideális számával kapcsolatban ugyan megállapítottak már több általános szempontot, például hogy a több gyermekes családokban könnyebben fejlődik ki a gyermek szociális tudata, másrészt hogy a szülők örömmel és szeretettel várják gyermekük születését, s ne érezzék nyűgnek, tehernek, mert ez károsan hat vissza a gyermek személyiségének kifejlődésére. A konkrét esetek azonban azt is bizonyítják, hogy a sok gyermek önmagában még nem biztosítéka a közösségi légkörnek, ha ugyanakkor az anya elhanyagolja gyermekeit, mert gondozásuk, nevelésük helyett nyilvános szereplésre, társadalmi elismerésre vágyik inkább. S ennek vajon mi lehet az oka? Talán nem kap elég megbecsülést, szeretetet, elismerést férjétől, rokonaitól? Vagy érzékenyen érintik a közszájon forgó csodálkozó, sőt nemegyszer kimondottan bántó megjegyzések?

Nem kétséges, hogy az egyházi útmutatásokat komolyan vevő katolikus szülők, s elsősorban azok, akik már több gyermeknek adtak életet, sajátos lelkiismereti konfliktusba kerülhetnek. Ez a konfliktus pedig az ún. becsületes „józan ész” és az egyházi tanítás egy-egy részletének látszólagos ellentmondásából fakad. Az egyház nemcsak a kinyilatkoztatásból felismerhető örök igazságokat, erkölcsi eszményeket (dogmák) tárja elénk, s nem csupán megváltoztatható törvényekkel (bőjt parancsa, liturgikus előírások stb.) vezet bennünket. A legutóbbi időben egyre jobban rámutatnak a teológusok arra, hogy az egyházi tanítás mindig tartalmazott és tartalmaz ma is olyan kifejtéseket, amelyek nem szerepelnek a kinyilatkoztatásban, éppen ezért nem tévedhetetlenek, de mégis erkölcsi értékekről szólnak. K. Rahner ezt úgy magyarázza, hogy az egyház ezekkel az útmutatásokkal vezetési híveit az üdvösségre, s ezekben elsősorban azt tartja szem előtt, hogy „hic et nunc” az üdvösség elérése hogyan valósítható meg a legjobban. Természetesen az ilyenfajta egyházi tanításnak elfogadása lelkiismeretben is kötelező. De a német püspöki kar már 1967-ben kiadott körlevelében úgy nyilatkozott, hogy a nem tévedhetetlen egyházi tanításoknál az egyház ahhoz hasonló szerepet tölt be, mint egy orvos a diagnózis megállapításánál, s híveit is csak olyan értelemben kötelezi ezek elfogadására, amint a mindennapi élet különböző helyzeteiben is kötelesek vagyunk elfogadni egy szakember szakmai megállapításait. Emiatt Rahner azt szorgalmazza, hogy a nem tévedhetetlen egyházi tanításokkal kapcsolatban ne kívánjunk a hívő katolikusoktól olyan belső beleegyezést, aminek súlya a gyakorlatban ugyanolyan lenne, mint a természetfölötti hit. S ne teremtsünk olyan látszatot se, mintha lehetetlen volna olyan helyzet, amelyben valaki egy ilyen gyakorlati jellegű egyházi tanítással, útmutatással kapcsolatban nem mondhatná indokoltan azt, hogy nem tudja belső beleegyezéssel elfogadni.

A családtervezésről szóló egyházi tanítás a kinyilatkoztatásban kifejezetten nem található meg, ez is a nem tévedhetetlen egyházi tanítások körébe tartozik, s a történelem folyamán a társadalmi és történeti helyzettel összefüggésben újból és újból változott.

Mindezek után érthető, hogy a *Humanae vitae* enciklika megjelenése után több püspöki kar és számos teológus (l. Vigilia 1969 októberi száma) miért foglalt amellett állást, hogy az a hívő, aki nem érzelmi sietséggel, hanem alapos megfontolás után és megfelelő szakmai felkészültséggel rendelkezve arra a következtetésre jut, hogy nem mindenben tudja követni az enciklika előírásait, kövesse saját meggyőződését. Ezzel a véleménnyel kapcsolatban az a gyakorlati nehézség merül fel, hogy a hívek nagy többsége nem teológus. Nem várható tehát, hogy nehézségek alkalmával a szakemberek hozzáértésével alakítsák ki véleményüket. Másrészt a hívek joggal feltételezhetik, hogy a pápai útmutatást a szakemberek alapos kutatása előzte meg, hogyan érezzék magukat jártasnak egy ilyen tanítás felülbírálásában, s ha a bírálatot nem ők maguk végzik el, minek alapján döntsék el azt, melyik hozzáértő kritikusnak a véleménye fogadható el? De maga a családtervezés is gyakran halaszthatatlan egzisztenciális döntéseket sürget. Ilyenkor nem lehet a hosszas vizsgálódások eredményére várni, s arra sem, hogy a szakemberek majd egymás között tisztázzák a fennálló véleménykülönbségeket. Ezért akik a pápa tekintélye miatt elfogadták a *Humanae vitae* enciklikát, éppen az enciklika egyes tanításai és egyéni élethelyzetük ellentmondása következtében komoly lelkiismereti válságba jutottak vagy juthatnak.

Ilyen helyzetbe kerül egy család olyankor, amikor az anya több gyermek világrahozatala után egészségének komoly kockázatát nélkül újabb szülésre már nem vállalkozhat. De hasonló komoly akadályt jelenthet a meglévő gyermekek felnevelésének gondja és a szülők fizikai, illetve pszichikai teherbíró képességének határa, a kereseti vagy lakásvizonyok stb., stb. Tegyük fel, hogy ezek a szülők, akik egyébként nem riadnak meg áldozatok vállalásától sem, nem tudják megnyugtató módon alkalmazni az enciklika által javasolt egyedüli megoldást, az időszakos megtartóztatást. (Nem foglalkozhatom most részletesen ennek az eljárásnak értékelésével, csupán arra kívánok rámutatni, hogy számos esetben akár fizio-

lógiai okok, akár lélektani tényezők, akár egyik vagy másik fél idegenkedése miatt ez a módszer hatásosan és megbízhatóan nem alkalmazható.) Vajon ilyen körülmények között nem maradna más megoldás, mint a házastársak közötti teljes megtartóztatás?

A zsinat egymás mellé állította a házasság két alapvető célját: a házastársak személyes szerelmét és az utódnemzést. Ezeket a szempontokat az enciklikában is megtalálhatjuk: „A házastársi szerelem... teljesen emberi szerelem, vagyis érzelmi és szellemi egyben... Fenn kell maradnia és növekednie kell a mindennapi élet örömein és fájdalmain át, hogy ilyen módon a házastársak egy szívvé és egy lélekkel váljanak és együttesen érik el emberi tökéletességüket... Végül pedig termékeny ez a szerelem. Nem merül ki a házastársak közösségében, mert az a rendeltetése, hogy folytatódjék új életek támasztásával.” (9. p.) Ezekből a szavakból nyilvánvalóan következik, hogy az is szembekerül a zsinat és az enciklika szellemével, aki a fent említett esetekben nem tudna mást javasolni csak egyedül a házasságtól való teljes tartózkodást. Ezzel ugyanis sok esetben a házastársak annak a nagy veszélynek tennék ki magukat, hogy családi életük összhangja felborul. Éppen az enciklika mutat rá arra, hogy a szerelem fenntartása ápolja és segíti a nélkülözhetetlen családi szeretetközösség megőrzését. A súlyos konfliktus aztán onnan ered, hogy ha másféle fogamzásgátló eljáráshoz folyamadnának, akkor is szembekerülnének az enciklika egyes útmutatásaival. Az enciklika természetesen nem kizárólag a fogamzásgátló pirulák, illetve egyéb fogamzásgátló eljárások tilalmáról beszél, hanem a házasság számos alapvető értékéről is. Egy lelkiismereti döntésnél pedig mindezt figyelembe kell venni, sőt azokat az erkölcsi értékeket is, amelyekről ez a körlevél kifejezetten nem beszél.

Általános morális alapelv az, hogy ha egy lelkiismereti döntés meghozatalakor valamelyik érték mindenképpen kárt szenvedne, akkor a legkevésbé jelentőset kell mellőzni. Erre hívja fel a figyelmet a francia püspöki kar 1968-ban kiadott körlevele is: „Ha a kötelességek úgy ütköznek össze, hogy bármelyiket is választjuk, a rosszat nem kerülhetjük el, akkor a hagyományos okosságnak kell Isten színe előtt megkeresni azt, hogy jelenleg melyik kötelesség teljesítése sürgetőbb. A házastársak egy, az Isten színe előtt nagy gonddal végzett közös tanácskozás végén maguk fogják eldönteni, hogy mit igényel hitvesi hivatásuk nagysága... Őrizték meg azonban szívük készségét Isten jeladására, figyelve minden új lehetőségre, mely választásukat és napi magatartásukat megváltoztathatná.” (15. p.) Mármost amikor a házastársak a családtervezéssel kapcsolatban egy-egy erkölcsi döntést hoznak, akkor ezeknek a döntéseknek adott esetben egyszerűen jó és rossz eredményük is lehet. Egy olyan döntés például, amely a szeretet és a házastársi harmonia érdekében a házasságot folytatása mellett foglalt állást, tudatosan kockára teheti a másik házastárs egészségét, vagy a már meglévő többi gyermek megfelelő nevelését. Ha viszont ugyanebben az esetben a teljes megtartóztatást vállalnák, akkor fennállhat az a veszély, hogy elhidegülnek egymástól, a házasságtörés kockázatának vagy legalábbis annak tennék ki magukat, hogy egy feszült, állandó zsörtölődésekkel teli légkör alakul ki közöttük. Ha pedig a gyermekáldást nem az időszakos megtartóztatás útján kerülik el, akkor a jelenleg érvényben lévő egyházi útmutatással kerülnek szembe. A megoldás útja tehát csak az lehet, hogy olyan esetekben, amikor különböző értékek egy időben ütköznek, a fontosabbak védelme miatt a kevésbé fontosakat kell mellőzni. Maga az enciklika is rámutat arra, hogy a házasság erkölcsi értékei között fennálló igaz rangsorolást komolyan számba kell venni: „A szülői tisztség felelős gyakorlása magában foglalja tehát, hogy a házastársak teljesen elismerjék kötelességeiket Isten irányában, önmaguk irányában, a család irányában és a társadalom irányában, az értékek igaz rangsora szerint.” (10. p.) Nem vitás, hogy az értékek egyidejű ütközése esetében a fogamzásgátlás tilalmának biztosítása bír a legkisebb jelentőséggel. Ismét csak utalni tudok arra, hogy ez kimutatható az egész erre vonatkozó egyházi tanfejlődés múltjából és alakulási tendenciájából is. Arról, hogy a fontosabb értékek biztosítása érdekében családtervezéskor a legkevésbé rangosat miért és hogyan lehet mellőzni, a vatikáni rádióban 1970 augusztusában a következő magyarázat hangzott el: „Előfordul elég sok-

szor, hogy csak olyan választások állnak előttünk, amelyek mindegyike komoly emberi rosszat, bajt hoz magával. Ilyenkor a kisebb baj választása nem lesz erkölcsileg rossz, vagyis bűn. A fogamzásgátlás feltétlenül kisebb rossz sok minden másnál, akár egyéni, akár családi károknál... fontos kritérium az, hogy erkölcsi erőfeszítéssel képtelenek vagyunk a nagyobb rosszat kiküszöbölni, elhárítani. Így van ez, amikor a női ciklus rendellenességeit kell gyógyítani, így van akkor is, ha az egyik házastárs egyáltalán nem számíthat a másiknak erkölcsileg elfogadható közreműködésére a felelős születésszabályozásban. Még akkor is így van, ha a fogamzásgátlás alkalmazása nélkül valamelyik házastársnak embertelenné válna az élete." (Nyilvánvaló, még több körülményt is lehetne megemlíteni, de ezek közül csupán arra akarok rámutatni, hogy olyan esetben, amikor nagy az erkölcsi valószínűsége annak, hogy valaki fogamzás esetén abortuszt követne el, ez a veszély elég ok lehet arra, hogy az illető akár tiltott módon is védekezzék, mert az abortusz-nál lényegesen kisebb rossz a fogamzásgátlás mind egészségi, mind lelki, erkölcsi szempontból.)

Az erkölcsstani szakkifejezésekben járatlan olvasó meglepődhet azon, hogy rosszról van szó és mégis megengedhetőnek tartjuk. Nem fejthetem ki bővebben azt, hogy az objektív és szubjektív erkölcsiség közötti különbség más mint az a különbség, ami azáltal keletkezik, hogy a helyes szándékok és körülmények módosítják az egész cselekedet erkölcsiségét. A tárgyilag rossznak minősített cselekedet is a cselekvő személy helyzetének és elhatározásainak összképében elfogadhatóvá válik anélkül, hogy azt kellene állítanunk: a cél szentesíti az eszközt. Ha ilyen körülmények között, ami elég gyakran előfordulhat, a házastársak, vagy akár csak az egyik fél tudatosan választja ki azt a fogamzásgátló eljárást, amely házasságuk alapvető személyi értékeinek megőrzése szempontjából is számukra a legmegfelelőbb, akkor mindaddig, amíg ezek között a körülmények között élnek, semmiféle bűnt sem követnek el a tudatos védekezéssel. Sőt, az lenne a hiba, felelőtlenség, ha házasságuk fontosabb értékeit a védekezés elmulasztása által veszélynek tennék ki. A tudatos felelősséggel meghozott döntés után tehát értelmetlen minden szorongó önvádaskodás, mert ezekben az esetekben az említett szándék határozza meg a cselekvő személy cselekvési folyamatának jóságát. Éppen ezért, amíg valaki biztos döntésének helyességében, nem kell újból és újból meggyónnia, hogy védekezett a gyermekáldás ellen, mert az ő esetében a fogamzásgátló cselekedet sem nem rossz, sem nem „csúnya”, sem nem parázñaság, hanem egy olyan elkerülhetetlen tényező, amelyre adott körülmények között szükség van. A helyes lelkiismereti döntés meghozatala után mindaddig, amíg ugyanazok a körülmények állnak fenn, a cselekedet erkölcsi értékelésével nem kell újból és újból foglalkozni, ez teljesen felesleges, pszichikailag pedig káros.

Az enciklika a fogamzásgátló cselekedetekkel kapcsolatban halálos bűnről nem beszél. Ez érthető, mert ilyen tethet, amely sok mindennel összefügg, igen sok átmeneti árnyalat található az önző, áldozatoktól való menekülés miatt végzett fogamzásgátló manipulációtól kezdve olyan helyzetekig, amikor más megoldás hiányában és a nagyobb értékek védelme miatt választják ezt az eljárást. Nem vitás azonban, hogy erkölcsileg semmilyen körülmények között sem igazolható az öncélú, nehézségeket vállalni nem akaró, csak a kényelem biztosítása végett alkalmazott születéskorlátozó cselekedet, bármilyen módon történjen is. Azt viszont, hogy mikor kell már halálos bűnről beszélni, mikor bocsánatosról, és mikor nem bűnös a cselekedet, nehéz, sőt kimondottan káros dolog lenne kazuista pontokba foglalni. Ehelyett a nagykorú keresztényektől elvárható felelősségteljes szabadságra akarjuk felhívni a figyelmet K. Rahner nyomán: „A zsinat arra a következtetésre jutott, hogy nagyobb szabadságot kell hagyni az egyéneknek ahhoz, hogy a konkrét szituációban az alaprincípiumok fényénél hozzák meg döntéseiket. A hívek érettsége ugyanis éppen abban mutatkozik meg, hogy a keresztény hit keretein belül önálló döntéseket hoznak. A passzív engedelmisség többé már nem lehet jellemző vonása a hívek magatartásának.” Természetesen az is előfordul elég gyakran, hogy valaki nem biztos abban, vajon jól ítéli-e meg saját helyzetét. Ilyenkor a gyón-tatóval, lelki vezetővel folytatott megbeszélések, párbeszédok sok segítséget nyúj-

tanak az erkölcsi szempontok helyességének tisztázásához és a szubjektív egyoldalúság elkerüléséhez. Tőlük azonban nem várható olyan utasítás, amely pontosan megmondja, hogy konkrét esetben mit kell tenni. Még az sem várható, hogy megállapítsák, vajon vétkezett-e valaki adott esetben és milyen mértékben. Mert a döntést az egzisztenciális helyzetet átélő hívőnek kell meghoznia, ennek alapján csakis ő tudja megállapítani azt, mikor, miért és milyen fokban felelős Isten előtt döntéseiért. A lelkiismereti helyzet tisztázásához lehet segítséget nyújtani, de bármilyen kimerítően ismertetné is valaki életkörülményeit, lelki vezetője korántsem tudja átélni azt az élethelyzetet, amelyben ő, mint házas, benne van. A döntést tehát és az ezzel járó kockázatot végső soron mindenkinek magának kell vállalnia. Az emberi érettséggel az is együtt jár, hogy az ember vállalja a lelkiismereti döntésekkel párosult felelősséget és erkölcsi életében nem csupán előírások végrehajtására törekszik. Ez a felelősségvállalás azért kockázatos, mert a leggondosabb mérlegelés is eredményezhet téves felismeréseket és téves döntéseket. Mégis arra kell törekednünk, hogy minél jobban felmérjük azt az egyéni helyzetet, amelyben az erkölcsi eszményeket megvalósítjuk. Ekkor az is remélhető, hogy mind jobban és jobban tudjuk teljesíteni azt a feladatot, amit Isten kimondottan tőlünk itt és most elvár.

A családtervezéshez szükséges pozitív keresztény lelkiismereti normát így foglalhatjuk össze: A házastársak kerüljék mind a túlzó aggodalmaskodást, mind a vakmerő optimizmust. (Vakmerő optimizmusról akkor beszélhetünk, ha valaki nem számol saját gyengeségeivel, vagy számol ugyan velük, de ennek ellenére olyan huzamos és súlyos megterheléseknek teszi ki magát vagy családtagjait, hogy ennek konstruktív elviselése csak állandó hősiességgel, vagyis különleges isteni kegyelemmel volna megvalósítható. Ilyenre pedig csak az vállalkozhat, aki erre külön isteni hívást kapott.) A szülők tehát annyi gyermeknek akarjanak életet adni, ahányat fizikai, gazdasági, erkölcsi körülményeik figyelembevételével adott társadalmi helyzetükben jól fel tudnak nevelni, és egyben biztosítani tudják a viszonylag kiegyensúlyozott családi légkört is. A gyermekek száma több, de kevesebb se legyen, mint ahányat abban a családban az adottságok reális mérlegelése alapján szeretettel és ha kell áldozattal is vállalni tudnak. A konkrét számot mindenhol csakis a házastársak hívó, Isten segítségével komolyan számoló dialógusa állapíthatja meg. Természetesen számolniuk kell azzal a lehetőséggel, hogy Isten több vagy kevesebb gyermekkel ajándékozza meg őket, mint ahányat ideálisnak tartanak. Ennek a kockázatnak a vállalása azonban — szemben a vakmerő optimizmussal — már a hitből fakadó keresztény merészségből következik.

HEINRICH BÖLL

A SZEXUÁLIS FELSZABADÍTÁS HASZONÉLVEZŐI

Készségesen teszek eleget kérésüknek, hogy elmondjam néhány gondolatomat az ún. „szexhullámmal” és a pornográfiával kapcsolatban, bár úgy tudom, a szocialista államokban tilos a prostitúció, és a pornográfia nem elsőrangú problémája az íróknak. Nálunk mostanában sok szó esik róla. Mindenesetre egy esetleges félreértést eleve szeretnék kizárni. A pornográfia témájával kapcsolatban — mint íróra, ez tartozik rám elsősorban — teljesen közömbös számomra ennek a műfajnak állami vagy egyházi legalizálása vagy legalitása. A pornográfia valójában az örömlányok irodalma, nem mintha ők írnák, vagy nekik írnák, hanem olyan értelemben, hogy róluk írnák. A fent idézett két rendezői hatalom bármilyen megjelenési formát vagy felekezeti variánst képviseljen is, a prostitúciót egészen soha-

sem törvényesítette, mégis mindig eltúrta. A végrehajtó hatalom szemet hunyt, és alkalmilag kivette a maga részét az inkasszóból. Az egyházak sem szégyellik azt, hogy adóügyi törvényhozásuk keretében zsebrevágják a maguk részét a kizsákmányolásnak ebből a formájából.

Nem kívánok erre a képmutatásra túl sok szót vesztegetni. A kérdés csak az, vajon a törvényhozás, amely eltúri ezt az iparágat, s amelynek adójóvédelme állítólag magasabb mint némely acélkonszerné, vajon milyen alapon érezné feljogosítva magát arra, hogy a pornográfiát betiltsa? Nyilván semmiféle erkölcsi alapja nincs. Ha a pornográfia szót filológiailag értelmezzük, az voltaképpen információ és felvilágosítás is lehetne, annak a rétegnek tevékenységi köréről, amely réteget társadalmunk vagy kultúránk zsákutcába jutott nemiségének szelepéül is szánnak.

Milyen sorsra jutnak ezek az emberi szelepek? Hová? Ki gondoskodik róluk, ki gyógyítja meg őket, akik állítólag hozzájárulnak ahhoz, hogy az agresszivitás szelepet kapjon? Akár fő-, akár mellékfoglalkozású vagy éppen amatőr „szelep”-ként ábrázolják őket, mindig csak a szépség, a fiatalság, az elegancia állapotában, látom őket, amikor vidámak még, és reménykednek, hogy egy szép napon kiszállhatnak ebből a vonatból; nagyjából tehát annak az áruházi tanulólánynak állapotában, akinek még nem fáj a lába, akinek nem ment tönkre a háta és aki az elárúsító fülke szűk börtönét, amelyben egész életét le fogja élni, még nem ismerte fel örök kárhozatként.

A képeslapok, lapocskák és a nagyszájú „fölszabadítók” egyéb publikációinak ma általánossá vált pornográfiája bölcsen hallgat ennek a rétegnek alárendeltségéről, elhallgatja azt, hogy a szelep mellett a bűnbak funkcióját is betölti. De ugyan ki szabadítja majd föl a maguk terhetől azokat a nőket, akiknek a felszabadító szerepét szánták? Az erre a kérdésre adott válasz persze nem nagyon illene bele a fiatalság, szépség és elegancia állandóan propagált kliséjébe, nem illene bele annak a szexuál-áruháznak elképzelésébe, amelyben minden csak csinos, tiszta és vidám lehet.

Nem sok értelme lenne, hogy itt ízlésbeli vitába bonyolódjunk. A magam részéről, ha bármikor szükségét éreztem volna vagy csak az óhaj feltámadt volna bennem, hogy olyasmit publikáljak, ami valamilyen elképzelés szerint tilos pornográfiának lett volna tekinthető, gondolkodás nélkül megírtam volna. Minden író maga szabja meg a saját határait, így az ízlésének határait is.

A szóban forgó kérdésben az eddigi törvényhozást főként két tulajdonság jellemezte: a félreismerés és a megvonás; félreismerése az ember nemiségének és a visszatartás az olyan örömöktől, amelyeket csak mint tilos örömöket katalogizáltak.

Nem kell mást tennem, csak végigfutni a kezembe kerülő helyi lapok mozi-műsorait és az újságárusok meg könyvkereskedések állványait, hogy feltegyem a kérdést: mit lehet itt még egyáltalán megtiltani, vagy mi van még tiltani való? Ha a törvényhozónak — a porno-szociológiával kapcsolatban — még aggályai vannak, akkor azzal a kizsákmányolással kellene foglalkoznia, amelynek ezek a nő-nemű adóalanyok az áldozatai.

Közben erre mifelénk egyre inkább fokozódik a pornológia eufemizálása és irodalmiasítása, amivel párhuzamosan növekszik a prostituáltak száma is. Újabb félreismerések, csalások és öncsalások lépnek azonban föl. Bármennyire igyekeznek is ezt a reményt keltetni, a nemiség totális iperosítása és anyagiasítása nem hozhatja meg a fölszabadulást. Az áru, amelyet itt kínálnak, valójában nem áru, mert nem lehet tetszés szerint termelni, mint a golyóstollakat vagy az autókat. Vannak biológiai határok, amelyet a fölvilágosítók és fölszabadítók éppoly kevésbé tudnak korlátlanul kitágítani, mint ahogy az autóipar sem tud a kocsikhoz parkolóhelyet is szállítani. A parkolóhelyet kereső és nem találó autósok fölhalmozódó agresszivitásának pontosan megfelelő bizonyos, a pszichiáterek várószobáiban zsúfolódó páciéntúra, amely egyre tipikusabbá válik. Nagy többségükben már nem a középkorú asszonyok a férjeikkel, hanem húsz és harminc év közötti fiatalok keresik föl a lélekgyógyászokat a potenciával vagy impotenciával kapcsolatos komplexusaik-

kal, mert elkerülhetetlenül elérkeztek arra a pontra, ahol érzik, hogy szexfogyasztásuknak határai vannak. Azt a látszatot keltették bennük, hogy szabadabbá tették őket, a valóságban azonban csak elszabadították őket, odaküldték a szexuális teljesítmény-piacra, ahol a hetvenkedők egy olyan szexuális képesség álomképét vetítették eléjük, amely mindenkor csak a *leisure-class*, a kis számú henyelők kiváltsága volt. Ki szállítja ezeknek az embereknek a henyelés lehetőségét? Hiszen a legtöbben már amúgy is a teljesítmény nyomása alatt kínlódnak.

Kérdezem magamban: mi lesz a vége ennek az újfajta frusztrációnak, milyen politikai következményei lesznek. A hagyományos modell politikai következményeit ismerjük. Hitler modellje ez, akinek nagyon komor a szexogramja; valószínűleg egy pornomániás szexogramja ez, aki persze alighogy hatalomra jutott, azonnal eltiltotta a pornográfiát. Annak az alamuszi képmutatónak szexogramja, aki plátói módon rajong a jobb körök hölgyeiért, és ugyanakkor ugyancsak nem plátói módon bánt el az unokahugával, aki rejtélyes módon meghalt. Ennek az alamuszi modellnek politikai következményeit ismerjük föl azoknak az embereknek bizonyos hangjaiban és arckifejezéseiben, akik ma ismét a törvényhozó után kiabálnak. A pszeudo-főlszabadítás következményeit még nem ismerjük. Nem tudjuk, hány emberben okoz lelki görcsöket, belső sérüléseket. Egyszerűen azért, mert bensejünkben nem elég érettek még ahhoz, hogy a fölkinált szabadsággal élni is tudjanak.

Hiszen végül is ez nemcsak a legalitás vagy a legalizálás, nem is csak a tekintély problémája, hanem a lelkiismereti torzultságoké, amiket nem lehet egyszerűen azáltal meggyógyítani, hogy a tekintély egyszeribe szabadabbá teszi azt, ami eddig tilos volt, vagy azáltal, hogy ingujjra vetkőzött haszonélvezők hirtelenjében tömegesen sértik meg a tabukat, olykor esetleg még többet is, mint amennyi tényleg van. Nem sokat használna például, ha a pápa mint erkölcsi tekintély hirtelenjében megengedné a születésszabályozást; hiszen olyan lelkiismeretek számára engedné meg, akik erre a szabadságra nincsenek fölkészülve, milliószám lennének, kik nem mernék kockáztatni, hogy ezzel a szabadsággal éljenek, és úgy éreznék, hogy elárulták őket, hacsak egyidejűleg nem nyújtanák nekik az emberi nemiség új definícióját, és nemcsak ezt az új definíciót, hanem éveken át tartó oktatást is a visszavont tévedéssel kapcsolatban.

Ami bennünket mint írókat érdekelhet, az nem a kereskedelmi haszonélvezők ingujjas felelőtlenisége, akiknek sekélyessége pontosan megfelel a tekintély sekélyességének, hiszen egyaránt félreismerik a lelkiismereti torzultságokat; ami bennünket érdekelhet, az egy olyan szabad és főlszabadított társadalom utópája, amelyben a szexualitás nem áru többé, de nem is *tilos öröm*, és amelyben nincsenek többé szeleppé degradált emberi lények, akiknek el kell viselniük azt az utálatot, amellyel eltorzult lelkiismeretek sújtják őket.

Százegynéhány évvel ezelőtt az Egyesült Államokban főlszabadították, szabadon engedték a négereket — hogy mennyire szabadok, mennyire felszabadultak százegynéhány év után, azt nem kell külön magyarázni. A négereket egyszerűen nekieresztették egy olyan profit-társadalomnak, amelyre nem voltak felkészülve, amely nem fogadta be őket és nem engedte meg, hogy a profitban ők is részesedjenek. A törvény szerint szabadok, korlátlanul szabadok. De hogy ez a legalitás mennyire lényegtelen a főlszabadítottak szempontjából, azt a négerek mai helyzetén könnyen lemérhetjük. A problémát azonban nem lehetne úgy megoldani, hogy a négereket ismét legalisan rabszolgákká tennék.

A pornográfia problémájával kapcsolatosan fölvetődik a kérdés: vajon nem új szolgassággal cseréljük-e fel a régit, és nem válunk-e másokkal együtt egy olyan áru fogyasztásának szolgálivá, ami voltaképpen nem is áru? Átkozottul képmutató főlszabadulás az, amely csak másoknak — a jelen esetben az örömlányoknak — leigázása és kizsákmányolása árán hajtható végre.

AZ EMBERI KÍSÉRLET

Az ember múltja arról tanúskodik, hogy az ember mindig kísérletezett, mindig alakította önmagát, mindig alakította környezetét. Másokat befolyásolt, amikor beszélt, amikor másokat meg akart győzni. Hatással volt utódaira, amikor nevelte, tanította őket. Az átalakított dolgok azonban az emberre vissza is hatottak. Az ember, aki az élő és élettelen természetben egyaránt érvényesíteni akarta elgondolásait, környezetének átalakításakor magára is hatott. Abban a pillanatban, amikor barlangjának bejáratát eltorlaszolta, és ezzel viszonylag csökkentette a külső, természeti veszélyeket: abban a pillanatban már igényei is kezdtek megváltozni. Lakását birodalmának tekinthette, ha fázott, fűthetett benne. Hatalmának kifejezését, vágyait falra festhette és talán biztosabban mozgott a vadászaton, ha az otthoni festményén elejtett állatra gondolt. Színes földet és éles követ is keresett már, hogy az elejtett állatot lerajzolja, a vadászat élményeit megörökítse, valahova bevésse az elejtett állat jelét. Ha társa meglátta otthonát, bizonyára hasonló megszerzésén fáradozott azután, hasonló módon igyekezett kifejezni mindent, amivel létét biztosította.

A fantasztikus irodalomban megfestett jövő ugyanerről a környezetátalakító törekvésről tanúskodik. A jövő megfestett képén az ember a maga által épített hatalmas bűrák alatt lakik, városi kényelemben. A hőmérsékletet, világosságot, páratartalmat maga szabja meg, kívánsága szerint. A tér e lehatárolt darabjában minden hatásról előre tud, sőt maga irányítja azokat. Az ember vágya szerint ragaszkodik egy olyan képhez, amelyben biztosítva látja kényelmét, hatalmát, boldogságát.

Annyi bizonyos, hogy az ember kezdettől fogva vállalt mindig olyan utat is, amelyik számára kísérleti jellegű volt, amire leginkább a próba megnevezés illik. Tettei tehát jól bevált módszerek alkalmazásai és új módszerek kipróbálásai voltak. Egyedül gondolkozási készsége segítette az embert. Egy későbbi fejlődési fokon azonban a segítőtárs irányítóvá lépett elő. Ettől kezdve azért vállalt bizonyos utat, mert kikövetkeztette az ismert tényekből, hogy számára az lesz az ésszerű.

Ma az ember ésszerűen akarja kialakítani saját jövőjét, és erről nem is mondhat le emberléte miatt. Figyelembe kell azonban venni, hogy az ésszerű út szükségképpen jelent véletlen eseményeket mindaddig, amíg az ember teljes objektivizálása, teljes megértése be nem következik. Ez azonban csak kísérleti úton érhető el. Vagyis azt jelenti ez, hogy az ésszerű út a hiányos tervezési lehetőség miatt nem akart, pontosabban nem várt eseményeket tartalmaz.

Az ember esetében nem tudunk minden változást kiváltó okot megjelölni. Ezért ha a kísérlet megtervezésekor figyelembe vett okokon kívül a kísérlet folyamán figyelembe nem vett okok is hatnak, más eredményt kapunk, mintha az ismeretlen tényezők nem játszottak volna közre. Egy kísérleti beállításunk után tehát lehet, hogy más eredményt is kapunk, ha most más ismeretlen tényezők szoltak bele az eredmény kialakításába. Annál valószínűbb, hogy ugyanazt az eredményt kapjuk ismétléskor, minél kevesebb a figyelembe nem vett tényezők száma. „Egy meghatározott problémával kapcsolatban véletlennek tekintjük azoknak a befolyásoló tényezőknek az összességét, amelyeket nem vettünk figyelembe. Azért nem vettük figyelembe, mert nem tudtuk azokat számításba venni, vagy mert lényegteleneknek tekintettük. Mivel egy problémában ritkán lehet az összes befolyásoló tényezőket figyelembe venni, a véletlen a természeti és társadalmi jelenségek gyakori komponense”¹. A véletlen tehát nem azt jelenti, hogy nincs oka a jelenségnek. Minden jelenséget az okok bizonyos rendszere hoz létre. Azt jelenti ez számunkra, hogy az ésszerű út nem ad mindig biztos nyereséget, de az értelem számára így a legbiztosabb a nyereség.

Egy jól megtervezett kémiai kísérletben akkor kapunk választ a természetnek feltett kérdésünkre, ha a kísérleti feltételeket biztosítottuk, a kísérletet helyesen levezettük és kiértékeljük. Ha az emberiség önmagán végez nagyszabású kísérletet, akkor a kísérletet végző és akin a kísérletet végrehajtja, ugyanaz. Ilyen esetben a folyamat kézbe tartásáról, irányításáról le kell mondani, ami az ember esetében nem ésszerű. Ez tehát a kísérlet kiterjesztésének elvi határa. Ez a nehézség nem jelentkezik azonban egy kisebb csoport vagy az egyes ember esetében. Tehát ilyen eseteket kell fölhasználni, ilyen kísérleteket lehet végezni, ha az ember további megismerése a célunk. Önmagunkat sohasem tudtuk olyan biztosan kezelni, mint egyes esetekben az élettelen világ tárgyaival megtettük. Az ember objektívizálása, teljes megismerése még távol van.

Ez az elméleti alap arra mutat rá, hogy lehetnek jogos kudarcok is. A kudarc azonban az emberi közösségben meghatározott hatáskörön nem léphet túl jogosan. Ezért váltotta ki a közvélemény tiltakozását a Contergan-katasztrófa.

Az emberi kísérletet kétféleképpen lehet értelmezni. Az első értelme azt foglalja magában, hogy az ember végzi a kísérletet, a második értelme szerint őrajta megy végbe a kísérlet. Minthogy az ember változó, a külvilág felé nyitott, egy fejlődési folyamat része, nem tekinthető változatlanak. Ezért mindenfajta ráhatás végső soron kísérleti jellegű. Hiszen a változása teljes objektívizálása ellen dolgozik. Szerencsére a változás sebessége nem túl nagy. A változás okai sokrétűek. Ezek között szerepel az, hogy az egyik ember hat a másikra, egyik csoport hat a másikra... Ezeket a folyamatokat elindítani, ezeket a hatásokat okozni: mindezt ez a szó foglalja össze — manipulálni.

A szó először negatív értelemben szerepelt. 1864-ben *Carlyle* a választások jogtalan befolyásolásának megjelölésére használta. De emellett megtaláljuk a szó más jelentését is. Jelentette valaminek a megmunkálását, az orvosi gyógyító gyakorlatot, fémek kinyerését². Nagyon leegyszerűsíténénk a szó mai gazdag jelentését, ha egy orvosi operáció modelljével világítanánk meg. Akkor ugyanis a cél eléréséhez csak az eszközöket kell előteremteni, anélkül, hogy azok hasznossága a közös jót munkálná, hiszen a közösséget ismeretlenül tekintik tárgynak. Egy orvosi műtét a beteg érdekében jól körülhatárolt körülmények között, előzetes kísérleti megbizonyosodás után tekinti tárgynak az embert valamilyen szempontból. Az operációs modell azért nem fogadható el, mert teljesen tárgynak tekinti az embert.

Az embernek vállalnia kell saját jövőjét. Ezzel a vállalással már előre lehet nézni, tervezni lehet. Az ember önmaga lehetőségeit tudományos intézetekben próbálja fölmérni, ezért hoz létre futurológiai intézeteket. *Weizsäcker*, a starnbergi Max Planck Intézet megalapítója ezzel kapcsolatban így nyilatkozott: „Hogy miért alapítottam meg ezt az intézetet életfeltételeink tanulmányozására? Így válaszolok. Ezt nem azért tettem, mert kedvelem, mint a filozófiát, hanem azért, mert kötelességemnek éreztem. Más szóval úgy hiszem, hogy a mi világunkat a tudomány olyan radikális formában alakítja át, hogy magának a tudománynak kell foglalkoznia ezzel a változással. És ennek a kutatásnak a szolgálatában áll ez az intézet.”³ A jelen helyzetben reálisan szeretnénk tudni, hogy mire vagyunk képesek, milyen utak nyílnak meg előttünk. Szeretnénk, ha jövőnk a legkedvezőbbben alakulna számunkra és nem mondunk le róla, hogy azt mi magunk alakítsuk ki. Manipulálni akarjuk mindazt, ami velünk kapcsolatban van vagy lehet. Eközben pedig állandóan visszahat ránk környezetünk, pl. egy orvosság, egy reklám, egy városi miliő által.

A manipulálást tárgya szerint két nagy csoportra oszthatjuk. Az első csoportot azok a hatások képezik, amelyekkel az ember környezetét akarja megváltoztatni, hogy neki jobb legyen. Ebben a munkában az embernek még sokat kell tanulnia az ökológiától, a környezettantól, amelyik tudományág világos összefüggést mutat fel az élő szervezet és a környezet között. Szinte el kell lesnie, hogyan hozható összhangba az élőlény környezetével, nehogy annak erői megsemmisítsék. A mani-

puláció másik nagy csoportját az emberen végbevihető változtatások alkotják, létbeszólításának első pillanatától egészen haláláig, sőt azon túl testi mivoltának vizsgálatát is ide sorolhatjuk bizonyos szempontból.

A létbeszólítás manipulációját a mai általános gyakorlat alapján így foglalhatjuk össze: átmenet a termékenység biológiai modelljétől egy ökonomikus modellhez. Az ökonomikus szó azt jelöli, hogy a maga szempontjából gazdaságosnak ítélt módon közelíti meg az ember a kérdést. Azt jelenti, hogy az ember nem azt tartja fontosabbnak, hogy sokan legyünk, hanem azt, hogy akik vagyunk, jól éljünk. Arra hivatkozunk, hogy a Föld kicsi, a táplálék kevés és fontosabb a minőség, mint a mennyiség. Ez a felfogás új, következményeiben sokoldalú, kockázatban gazdag emberi kísérlet kiindulópontja. Minthogy sokan választják ezt az utat a gyakorlatban, ezért a *homo contraciapiens* variáció elnevezést használni nem teljesen jogtalan. A jövő azonban még további lehetőségeket hord magában.

Az egészség megtartásra irányuló törekvések képezik az egyik legvitatottabb témakört. Elég csak a szerv és szövétánytűtetések sokat olvasott eseteire gondolni, máris több kérdés merül föl. A kérdés jogi oldala nem könnyű. De a megvalósítás is sok nehézségbe ütközik. Ha nem tudunk eleget a fehérjék természetéről, hogyan alkalmazzuk hiányos tudásunkat? Mások azonban rögtön azzal érvelnek, hogy hiányos tudásunk kiegészülését csak új kísérletektől remélhetjük. Amennyire lehet, először állatokon végezve kísérletet, mégiscsak elő kell venni minden tudásunkat, hogy az emberen alkalmazzuk.

Ha sikerül az agyat életben tartani, akkor lesz igazán problémává a személyiség és a tudat. Egy ilyen különélő agy ugyanis csak a külvilággal veszttette el a kontaktust. Egyébként valószínűleg éppúgy működik, mint a szervezet egészébe ágyazva. Egy ilyen különélő agyban össze van gyűjtve egy egész élet tartalma. Ha ezt valakivel a véráram és az impulzusok útján kapcsolatba tudják hozni, akkor az illető részesedik az előbb még önálló agy, „tudat” élményeiből, legyen az reális vagy elképzelt.

Az ember biológiai adottságaiért leginkább öröklési anyagai felelősek. Az öröklött betegségek a genetikai állomány megváltoztatásával elméletileg kiiktathatók. Gyakorlatilag csaknem teljesen a jövő feladatát képezik.

Specifikus vegyszerek által meghatározott agyi sejteket lehet izgatni. Ennek továbbfejlesztett változata arra ad módot, hogy a kísérletező az állat által irányított magatartásokat kiváltsa. Az ébrenlétet és az alvást már ma is bizonyos határok között irányítani lehet. Szellemi életünket is sokfelől érheti hatás. A fény, a hang eljuttatja hozzám mások véleményét. Megtudom általuk, mi tesz jót nekem, mit mulasztottam, hol veszttettem és hol nyerhetek.

Minden nevelés, tanácsadás a manipuláció egyik módja. Itt látszik talán legvilágosabban, hogy a jó manipuláció egyik kritériuma a szabadság. Azért nem ellentmondás ez, mert minden ilyen ráhatás, formálás valamilyen szempontból történik, viszont a szabadságot az egész emberre vonatkozólag kell érteni. Annál tökéletesebbnek mondhatjuk az emberre való hatást, minél szabadabb lesz utána a másik, a hatás alanya. A nevelés esetében ez a szabadság azt jelenti, hogy a nevelő szándéka szerint élő tanítvány önállósága az együtt töltött idő előrehaladtával növekszik, az emberi közösség építő tagjává válik, erősödik az egyénisége. Az evangélium ezt úgy foglalja össze tömören, hogy felszólít a krisztuskövetésre és ugyanakkor figyelmeztet arra, hogy ragaszkodjunk a Krisztus által hozott szabadsághoz. Az ember bármilyen alakítása akkor kezd veszíteni az értékéből, amikor korlátokat állít, mozgáslehetőséget csökkent, elképzeléseket sablonosít.

Mindenfajta manipulációval kapcsolatban felmerül az erkölcsösség kérdése is. Az egyház megnyilatkozásai minden esetben az élet érdekében történtek és mindig konkrét eset kapcsán. Az álláspont alátámasztására minden esetben a Szent Tamás által „recta ratio”-nak nevezett végső elvre hivatkozott. Szent Tamásnál a cselekvés közvetlen normája a „helyes ész”. Ha a nála használt értelemben próbálunk másként fogalmazni, akkor a „helyes ész” által létrejövő cselekvést ész-

szerűen lehetséges, eszem által előre helyesnek látott, erkölcsös cselekvésnek kell tartanom. Az ésszerűnek olyannak kell lenni, amelyik Istennek tetsző, közösségben elfogadott és valószínűleg legalább hasznos. Allatkísérletekkel nagyon magas szintig finomíthatjuk ismereteinket. Amikor azonban azokat az emberre alkalmazzuk, a kísérlet jellegéből következik, hogy kudarcok kísérik az előrehaladás útját. Az ésszerűen lehetséges megengedi az ilyenfajta kudarcot, az ilyen — a bevezetőben említett — véletlent is. Ez a tény jelenti az emberi kísérlet alapproblémáját, amit lehet színezní, ami mellett kell a felelősséget hangoztatni, és az élet érdekében mindig szót kérni. A kérdés éle az emberre vonatkozólag: *megengedhető-e adott kísérletsorozatban, hogy selejt legyen?* Az ember nagy tiszteletben tartotta testi mivoltát kezdettől fogva. A holttesthez nem volt szabad hozzányúlai. Mégis túljutott ezen a ponton, amikor rájött, hogy pontos anatómiai ismeretek nélkül nem vizsgálhatja az életet. Az emberi kísérlet alapproblémájának más megfogalmazása: *megoldható-e az élet szolgálata emberi kísérletek nélkül?* Annyi biztos, hogy tudásunk még kevés, és folytatni kell a természet kikérdezését.

Pusztán „elmélkedésre” hagyatkozva, a „tettek” elhagyásával nem lehet előrehaladni. Így vélekedik Arisztotelész. „A tettek szempontjából sok mindenre szüksége van az embernek, éspedig annál többre, minél nagyobbak, minél szebbek ezek a tettek. Viszont az „elmélkedő” embernek — legalábbis e tevékenysége szempontjából — semmi ilyesmire nincs szüksége; sőt azt mondhatnánk, hogy az ilyesmi még útjában is van — legalábbis az elmélkedés szempontjából.” Arisztotelész kifejtésébe harmonikusan illeszkedik bele az idézett szakasz. Utal ezen az összehasonlító értékelésen túl arra is, hogy az embernek másokkal együtt kell élnie, és hogy szükségünk van a külső javakra, hogy embervoltunkat megtarthassuk. Arisztotelésznél¹ tehát az elmélkedés, kiválósága miatt, minden egyéb emberi tevékenység előtt áll. Anélkül azonban, hogy a kettő közül valamelyiket fölöslegesnek ítélte volna. Mégis előfordulhatott, hogy fizikai kijelentéseket tett előzetes kísérlet nélkül. „Arisztotelész azt mondta, hogy egy nagy kő gyorsabban esik le, mint egy kicsi. Ami ebben a megállapításában annyira figyelemre méltó, az nem az, hogy téves, hanem az, hogy sohasem jutott Arisztotelész eszébe, hogy kipróbálja. Valószínűleg sértésnek tekintett volna bármely olyan javaslatot, hogy kísérletet végezzen.”² Így Szent Tamás útmutatóbb, amikor a „recta ratio”-t jelöli meg az erkölcsi cselekvés közvetlen alapjául. Az „elmélkedéssel” és az emberi „tettekkel” ilyenformán nem bajlódik, hanem a „helyes értelem” útmutatását kutatja. — Világos, hogy az ember nem gondolkozhat tények nélkül, ezért az ésszerűen lehetséges út keresése egyúttal emberi kísérletet is jelent.

A sokkal több ismeret megszerzése tehát a keresztény gondolkodás szerint a reális lehetőségekkel való számolást jelenti, nem elméleti eszmefuttatásokat akar önálló életre kelteni. De az új, megszerzett ismeret elméleti problémát is jelent, amíg valamiféle szintézis meg nem születik. A több tudást a különböző tudományok szintézise adhatja meg. Az ember történelemalkító ereje, önmagának kifejezése így nemcsak tudásának, hanem önismeretének is következménye. Ezért az emberre való hatásnak abból kell táplálkoznia, amit legjobb tudásunk szerint már ismerünk. A kísérletből nyert ismeret viszont emberismeretünket fogja gazdagítani, azt az alapot, amiből a rákövetkező gyakorlat merít. A különböző pontokról elinduló elméletek ilyenformán egyre jobban megközelítik az ember valóságát, és egyre igazabb antropológiát adnak. Ez az antropológia minden jó emberi kísérlet mélyén ott rejtőzik, és az emberek egységét mozdítja elő.

Jegyzetek: 1. Biometriaí Értelmező Szótár, 1966, 473. o. — 2. Concillum, 1971/5. Was heisst Manipulation? — 3. Mérleg, 1971/1. 24. o. — 4. Nikomakhoszi ethika, 1178 a, b; 1179 a. — 5. Szentgyörgyi A.: Egy biológus gondolatai, 1970, 163. o.

A SZEXUALITÁS ÉRTELMEZÉSE

Az empirikus-szociológiai vizsgálatok megerősítik mindennapos tapasztalatunkat, hogy a katolikusok valóságos erkölcsi magatartása a szexualitás terén jelentősen eltér az elébük tűzött eszményi moráltól. Ez mindig így volt, csakhogy amíg régen bűnnek tekintették, ma az egyház normáinak a helyességét vonják kétségbe. A Vigilia múlt év júniusi számában beszámolt arról a nagyarányú nyugat-németországi közvéleménykutatásról, amely szerint a katolikusoknak csak 15%-a tartja mérvadónak, amit az egyház a szexuális magatartásról tanít. Hazánkban is kevés a gyermek, sok az egyke, a válás és az abortusz; nevetséges kibúvó lenne azt hinned, hogy statisztikai adataink csak a nem katolikusokra vonatkoznak. A hívők jelentős része belső emigrációban él, az erkölcsi követelményt nem tartja elfogadhatónak, hallgat és külön normát állít föl magának. A nagymértékű belső emigráció az egyház létét fenyegeti; gyöngíti, s előbb-utóbb elszakítja a hozzá fűző többi köteleket is. „Csak úgy őrizheti meg az ember katolikus hitét, ha kapcsolatban marad a katolikus egyházzal” — állítja Berger és Luckmann (165. o.) általános szociológiai szempont alapján.

Ha az egyház nem akarja szexuális normáival belső emigrációba kényszeríteni híveit, akkor figyelembe kell vennie önértelmezésüket. Antropológiai közvetítés nélkül levegőben lógnak a szexuális irányelvek, önkényesnek tűnnek, s így éppen azt rombolják le, amire törekszenek. Régebben a szexualitás funkcionális jelentőségét hangsúlyozták: az állati nemiség mintájára a fajfenntartással értelmezték. A szexualitás *naturalista* szemlélete eltűnőben van: a hagyományos indítékoknak többé nincs hitelük, a jövő új, *perszonalista* motívumoké, amelyek egyúttal a legrégibbek: Krisztus és Szent Pál fogalmazta meg őket. Korunk szellemi válsága különösen nyomasztó a nemek kapcsolatában és a szexuális erkölcs értékelésében. Eggyel több ok ez arra, hogy a naturalizmustól visszatérjünk a férfi és nő „partnerségéhez” s annak gyökeréhez: a szeretethez, amely a szerelmes *társban* meglátja a „felebarátot” (Mt 25,40).

Mítosz és tabu

A mai felfogás nem lát tisztátalanságot a szexualitásban. A primitív társadalmak a születést és a halált démoni erőknek tulajdonították, a szexualitást „tisztátalannak” (profán) tartották, és a démonoktól való félelmükben tabu-előírásokkal vették körül. A fogalom *nem erkölcsi*, hanem rituális: a tisztátalan nem alkalmas az istentiszteleti — kultikus — cselekedetek végzésére. Az ószövetségi papoknak istentiszteleti szolgálatuk ideje alatt megtiltották a holtak érintését és a szexuális kapcsolatot. Dávid katonái megehették a „szentelt kenyereket”, mivel „tiszták” voltak, „főképpen asszonytól” (1Kor 21,6). *Arisztotelész* azt írja a Nikomakhosz-féle etikában, hogy a szerelmi vágy megfosztja az embert értelme használatától (1147 a-b), *Püthagorasz* erkölcsi rossznak mondja a gyönyört: „A jó princípiuma teremtette a rendet, a fényt, a férfit, a rossz princípiuma a káoszt, a sötétséget és a nőt.” A Lakoma *Szókratész* nézeteit tartalmazza, *Platón* azt hirdeti, hogy a filozófus őrizkedjék a testi vágyaktól, ne szennyeződjék be a szexualitástól addig sem, amíg Isten teljesen meg nem váltja tőle (Phaidón, 66 b). A rituális tisztaság fogalma nem korlátozódott a görög-római kultúrkörre. A babiloniaiak és az arabok a szexuális érintkezés után tömjént gyújtanak és rituális fürdőt vesznek, hogy megtisztuljanak — írja *Hérodotosz* (I,198).

A III. század elején — főként az Ószövetség újraértékelése nyomán — a keresztények átvették a „tisztá” és „tisztátalan” fogalompárt. *Tertullianus* (De anima, 27, 4) és *Alexandriai Kelemen* (Stromata, III, 122) szerint a házassági aktus tisztátalanná teszi a keresztényeket, *Origenes* felháborodik, hogy „a házassági aktus után

tisztátalanul" járulnak a szentáldozáshoz, és profanizálják a „szentet” (In Ezechielem, 7). *Szent Jeromos* korholja őket, mert — bár fürdőt vesznek és templomba nem mennek — otthon magukhoz veszik az eucharisziát (Adv. Jovinianum, I,49). *Caesarius* egy napi megtartóztatást követel a szentségek vétele előtt (Sermo, 16,2). *Nagy Szent Gergely* pápa enyhíti az előírást: „Az a férfi, aki feleségével hált, csak akkor mehet templomba, ha előzetesen megmosta magát, de akkor sem léphet be azonnal” (Epistola, 11, 64).

A hellenizmus eszmevilágában kibontakozó kereszténység — az újplatonikus és sztoikus, gnosztikus és manicheus felfogás hatása alatt — egyik fő céljának tekinti a szexualitás legyőzését. A gangrai zsinat (340—41) fellép azok ellen, akik kárhozzátják a nős keresztények házában végzett imát, s vonakodnak részt venni a házaspapok szentmiséin (Canon 4). A *Canones Apostolorum* úgy rendelkezik, hogy azt a püspököt, papot és diakonust, aki tartózkodik a házasságtól, a hústól és a bortól — és pedig nem aszkézisből, hanem megvetésből, mert feledi, hogy „minden nagyon jó” (Gen 1,31) — fosszák meg hivatalától. A korszellem vonzása alól azonban nem tudták kivonni magukat. A szűzi életet élők már ezen a világon részesülnek a feltámadás dicsőségéből — írja *Szent Cyprián* (De virginibus, 22). *Origenes* szerint a tökéletes emberek olyanok, mint az angyalok (Contra Celsum, IV, 29). A szüzesség angyalokat teremt: aki megtartja angyal, aki elveszti ördög — mondja *Szent Ambrosius* (De institutione virginis, I,8, 51). A házasság elvont, eszmei megbecsülése nem akadályozta meg konkrét megvetését: a profán befolyás hatására a keresztények végül is „engedményként” fogadják el a házaseletet. *Tertullianus* kifejti, hogy a gyönyör s a szexuális vágy a házasságban is ugyanolyan bűnös, mint a parázna kapcsolatban (De exhortatione castitatis, 9,3). *Alexandriai Kelemen* osztja az új-püthagoreusok nézetét: az érzéki gyönyör erkölcsileg szennyezi be a házassági aktust (Stromata, III, 12. 2). *Aranyszájú Szent János* vallja, hogy a szexuális érintkezés az áteredő bűn következménye, mivel a paradicsomban olyanok voltak őszüleink, mint az angyalok, s nem égette őket a vágy (In Genesim 15,4).

Ezek után nem ütközhetünk meg *Szent Ágoston* álláspontján — legfeljebb azon, hogy még napjainkban is meghatározza a keresztények felfogását. Az áteredő bűn következményeként a szexualitás is bűn. A hitvesek házassági érintkezése elméletben nem tilos, mert az utódokról való gondoskodás emberi kötelesség, de mivel nem mehet végbe „állati indulatok” nélkül, gyakorlatilag mégis véték. Ha kifejezetten nemzés a cél, vagy a házassági szerződésből eredő „kötelességét” teljesíti a feleség (a férjnek nem volt ilyen kötelessége!), akkor az érzéki indulat bocsánatos bűnét elnézi Isten (De bono coniugali, 6). A gyermekáldás, az érzékiség megfékezése és a hitvesek szellemi szeretete a mentő ok (causae excusantes), amely miatt megengedhető a házasság. *Szent Tamás* — mivel a házasság gondjai és a szexuális gyönyör nem egyeztethető össze a keresztény élettel — erkölcsi igazolásra szoruló engedménynek (indulgentia) látja a házasságot. A megváltottak házasságának erkölcsi igazolását a gyermekáldásban, a hűségben és a házasság szentségében találja meg. Képtelen megbocsátani, hogy a házasságban kétszeresen is kockáztatja az ember „beszámíthatóságát”: egyrészt a gondok, másrészt a gyönyör miatt. Következésképpen a férj csak nemzésre „használhatja feleségét”, különben bocsánatos bűnt követ el, ha vele hál (Mitterer, 92—102. o.).

A nagy szakadék

A keresztények házasságellenessége kellőképpen nem magyarázható meg téves filozófiai eszmékkel vagy elégtelen biológiai ismeretekkel. Az ok sokkal mélyebb, inkább társadalmi, mint eszmei: a férfijogú társadalmak nőellenessége. A téveszmék a ténylegesen kialakult társadalmi helyzet ideológiai fölépítményei. A görög társadalom patriarkális berendezkedése tükröződik *Arisztotelész* felfogásában. Eszménye az *autarkeia*: a városállam, a *theoria*, a férfi „önmagában való elegendősége” (Éthika Nikomacheia, 1177 a-b). Mivel a nők a városállamokban — Spárta kivételével — nem voltak függetlenek — a nő elrontott férfi (mas occasionatus) —,

„az ember” eidosza „eltekin” a nőtől, az emberi lényeg csak a férfiban valósul meg. A nők egyetlen erénye, hogy keveset esznek, egyébként irigyek, gyávák, hazugok, bosszúállók és okatlanok (Historia Animalium, 608 b). Arisztotelész eszméi — Szent Tamás közvetítésével — még ma is hatnak az egyháziak gondolkodásában.

A nőket nem az egyház fosztotta meg jogaiktól, de nem is tett semmit felszabadításukért (S. de Beauvoir, 129. o.). Példaként elég Tertullianust idéznünk: „A sátán kapuja vagy, te asszonyi állat. Te vitted kárhozatba azt, akit a sátán nem mert szemtől szembe megkörmökeezni, miattad halt Isten Fia kínhalált a kereszten; bizony mondom, úgy illenék, hogy holtodig talpig gyászban, megtépett köntösben járd közöttünk” (De cultu feminarum, I,1,2). M. Daly részletes elemzéséből kiderül, hogy az egyházatyák a nőt azonosították a szexualitással, s éppúgy undorodtak az egyiktől, mint a másiktól (55—61. o.). Nem reflektáltak férfiközpontú gondolkodásuk kivetítő mechanizmusára: büntudatukat vitték át a „másik”, a „bűnös” nemre. A nők hátrányos helyzetén nem segített a Szűzanya-tisztelet sem. A nőiség magasztos ideáltípusa elfordította a figyelmet a nők valódi sorsáról. Mária felvételét a mennyekbe, a földi nők ki voltak szolgáltatva testük biológiai adottságainak, a férfijogú társadalom testi, lelki, szellemi elnyomásának. Nem csoda, ha végül maguk is elhitték, hogy alacsonyabb rendű és bűnös teremtmények. A boszorkányperek megdöbbentő nőellenessége legalább félmillió ártatlan nő halálát okozta. A kollektív téboly oka társadalmi: az „Isten kegyelméből uralkodó” fejedelmek helyett a boszorkányokat hibáztatták a nyomorúságért. Hogy miért éppen a nőket, s csak elenyésző számban a férfiakat? A boszorkányok üldözésében megnyilvánuló antifeminizmus — a másik nem vonzásától való neurotikus rettegés — kivetítette szexuális ingerelhetőségét, és a nőkben tárgyiasítva küzdött ellene.

A boszorkányperek megszűntek, a nőellenesség azonban még mindig kísért. A hivatalos egyházi megnyilatkozások alapos ismeretében azt állítja M. Daly (95—133. o.), hogy egyedül XXIII. János pápa vallja fenntartás nélkül a nők teljes jogegyenlőségét. „A nők ugyanis — mivel napjainkban mindinkább tudatában vannak emberi méltóságuknak — nem tűrik, hogy élettelen tárgynak vagy eszköznek tartásuk őket, és megkövetelik, hogy az emberi személyhez méltó jogok és kötelességek őket is megillessék mind az otthon falai között, mind az államban” — írja a *Pacem in terris* körlevélben (25. o.) A püspöki szinodus vitáiban is megnyilvánult az arisztotelészi-szenttamási álláspont: a férfi autark, önmagának elegendő, teljes ember; ha felesége van, az inkább csak gátolja hivatása teljesítésében. Az angol jezsuiták lapja, a *The Month* egy keleti szertartású bíboros elbeszélését közli ezzel kapcsolatban. Az érsek személyesen ismert két festvért, az egyik nős, a másik nőtlen pap volt. A nőtlen a nehéz időkben hamarosan szőgre akasztotta reverendáját, a nős megőrizte hitét: felesége és gyermekei támogatták meggyőződésében. *Suzanne van der Mersch* asszony a nők felszabadításáért küzdő belga csoport nevében bírálta a férfi-autarkeia eszményt: „Azt mondják, ha megnősülnének a papok, sok időt pazarolnának a feleségükre: ezt mi is tudjuk, csak azt nem hisszük el, hogy a gyöngédségre fordított idő szükségképpen időpazarlás” (*The Month* 232/1971/169—172. o.). Szinte tapintható az ideológiai gyökér: ha a termelés a társadalom vezérlő eszméje, akkor pazarlás a másra fordított idő. Ha az ember a legfőbb érték, akkor lehet, hogy kevesebbet termel a nős férfi, de teljesebb ember lévén, jobbat.

A nő sorsa szorosan egybefonódott a szocializmussal — írja S. de Beauvoir (70—73. o.). Felszabadulását egyedül a munka biztosíthatja. Biológiai sajátossága, hogy hatalma a világ felett szűkebb körű, mint a férfiaké. A technika fejlődésével és megfelelő társadalmi berendezkedésekkel megszüntethető a férfi és a nő testi erőkülönbszetéből fakadó hátrány. A nőt a férfihez fűző szexuális kapcsolat nem azonos a férfit a nőhöz fűző kapcsolattal, s az anya és gyermeke közti viszony is ellér az apa és gyermeke viszonyától. Mégsem hormonjai és titokzatos ösztönei határozzák meg a nőt, hanem az a mód, ahogyan belsővé teszi kapcsolatait a világgal. A serdülő fiút és a serdülő leányt elválasztó szakadékot nem a természet szabta meg, gyermekkoruk óta tudatosan ásta a társadalom. A *Dokumente* című folyóirat múlt év decemberi száma érdekes adatokat közöl a magasabb pozíciókban

lévő nők számarányáról: a Szovjetunióban 29%, az NSZK-ban 15%, Svédországban 13%, Norvégiában 14,5%, Nagy-Britanniában 4,1%, Franciaországban 23%, Olaszországban 4,5%, Hollandiában pedig 2%. Belgiumban nincs egyetlen képviselőnő vagy szenátor, a politikai pártok vezetőinek is csak 7 százaléka nő. Az USA szenátusában 2%, a képviselőházban 2,5%, a szövetségi bíróságon 0,68% a nők aránya. Mások a nők és a férfiak kereseti lehetőségei is. A nők átlagos keresete alig éri el a férfiak átlagos keresetének a kétharmadát. Ilyen körülmények között — különösen ha tekintettel vagyunk a „második műszak”-ra is — nem csodálkozhatunk azon, hogy a nők jelentős része nem szívesen „dolgozik”. Nem azért, mintha alkalmatlan lenne rá, mintha nem hiányolná egyenjogúságát, mintha „örök női” voltának jobban megfelelné a mosogatórongy, mint az elektronmikroszkóp, hanem azért, mert a világ még mindig a férfiak világa, s elviselhetetlenül megterheli a nőket: az elvben hirdetett egyenlőséget az élet konkrét berendezkedései megvonják tőlük. Nálunk a legfőbb érték az ember; vajon vonatkoztathatjuk-e a nőkre is? A dolgozó nők száma hazánkban 1,9 millió, a bérből és fizetésből élők 40 százaléka, ámde a magasabb — miniszteri, egyetemi tanári, vállalatvezetői stb. — beosztásban lévő nők száma elenyészően csekély. Államunk különféle utakon — anyasági segély, felemelt családi pótlék, jobb munkakörü viszonyok stb. — igyekszik javítani a nők hátrányos helyzetén. A segítség nem elég: nem segítségre, hanem férfi jogú szemléletünk gyökeres átalakítására van szükség.

A nők tekintélyes hányadának a szexuális különbségek nélküli örök élet az egyetlen vigasztalása. Szükségük van a kereszténységre ahhoz, hogy el tudják viselni életüket. Ebből azt a téves következtetést vonják le sokan, hogy a kereszténységnek fennmaradásához szüksége van „igazi nőkre”. Az egyház biztosítja a nők leletti gyámkodását. Szexuális erkölcsének naturalizmusa szintén a hátrányos megkülönböztetést rögzíti, holott a kinyilatkoztatás a szexualitásra vonatkozóan is a szeretet normáját hirdeti. Tanítása összefoglalható egyetlen mondatban: mindaz, ami nem szeretetből történik, bűn. Az erkölcsi naturalizmus a kereszténység legdrágább kincsétől — egyetlen igazolásától — a szeretettől fosztja meg a keresztények házasságát.

Kezdetben nem így volt

Az Ószövetség az emberiség ősi antropológiai tapasztalatát fogalmazza meg. Az ember lényege nem elvont, a szexualitástól elvonatkoztatott eszme: a férfiként és nőként megvalósuló konkrét ember — a kettő együtt — a Teremtő képmása (Gen 1,27). A Szentírás nem ismeri a görög antropológiára jellemző test-lélek problémát. Isten jónak teremtette az embert, tehát igent kell mondanunk a szexualitásra is. Bár Istenre nem verithető ki szexuális különbség, a férfi és a nő szerető kapcsolatában mégis megmutatkozik valami az önmagát elajándékozó isteni szeretetből (agapé). A Jahvista író teremtéstörténetében Isten első tette az ember teremtése és másnemű társra irányítása az antropológiailag értelmezett világban (Gen 2,18–24). A férfi és a nő kommunikációra és kölcsönös kiegészítésre van utalva: egyikőjük sem teljes ember a másik nélkül. A héber szavak — „is” (férfi) és „issa” (nő) — hasonlósága jelzi, hogy kapcsolatukban nincs alá- vagy fölérendeltség. Amikor azt mondja a Szentírás, hogy a kettő „egy test”, akkor nem átmeneti szexuális egyesülésre, hanem nő és férfi hiánytalan szellemi-lelki egységre gondol. A teljes szexuális odaadást jelentő „megismerni” ige a szexuális kapcsolat legmélyebb értelmét fejezi ki: a személyek kölcsönös feltárlását és megszólalását, azt, hogy elmondhatnak és felfedhetnek egymás előtt olyan dolgokat is, amelyekre egyébként nincs szavuk. Az emberi természet megsérülését korának nyilván mondja el a Jahvista. A rossz és terhes társadalmi berendezkedéseket a bűn következményeként értelmezi. A nő vágyakozása a férfi védelme után, s a férfi uralma a nő felett Izrael férrijogú társadalmának az eltérése. A mezítelenséggel kapcsolatos, s a kulturális adottságoktól függő szégyen átélése is teológiai értelmezést nyer: a nemek hátrányos megkülönböztetését szentesítő társadalomban

úgy érzi az ember, hogy meztelenül ki van szolgáltatva a kapzsi kéjváagnak (Gen 3,7).

Jézus tanításában nyoma sincs az előítéleteknek. Ha jónak látja, túlteszi magát a tisztasági előírásokon (Mt 11,19; Lk 7,34). Nem küldi el a vérző — rituálisan tisztátalan — asszonyt (Mk 5,25—34), megfogja Jairus halott leánykájának a kezét (Mk 5,41), megérinti a naimi ifjú koporsóját (Lk 7,14). Alapvetően átértelmezi a tisztaság fogalmát: a szív tisztaságát hirdeti. „Mindaz, aki bűnös kívánsággal asszonyra néz, szívében már paraználkodott vele” (Mt 5,28). Nem a szexualitásra, hanem a másik személye ellen irányuló támadásra helyezi a hangsúlyt. Ő maga nem élt házasságban, de elfogadta a gazdag asszonyok támogatását, s környezetében állandóan voltak nők. Nem szigorú moralista, sem aszketikus szerzetes, mégis szabadabb az aszkétáknál és erkölcsösebb a moralistáknál.

Jézus nem helyezhető el korának egyetlen kategóriájában sem. Szent Pái — kora gyermeke lévén — nem látta át a szexualitás összes vonatkozását és valamennyi értékét, bár a szexuális erkölcs egyetlen normájaként ő is a kölcsönös megbecsülést és tiszteletet említi: a keresztény férj nem viselkedhetik úgy a feleségével, mint a heteráival (Thessz 4,4). Bár átvette azt, ami társadalmában magától értetődő volt, kijelentései az emberről és a szexualitásról nyitva állnak korunk valósfelfogása előtt. A Szentírás alapgondolatai nem támasztják alá a szexualitás manicheus megvetését, sem a férfi-autarkeia eszményt és a nők hátrányos megkülönböztetését, sem a szexuális erők elfojtását.

A szexualitás antropológiai értelme

Weisman abban látja a kétneműség értelmét, hogy az ivarsejtek összekeveredése a variációk sokaságát, ez pedig a csíraplazma fennmaradását biztosítja a változó körülmények között. Woodruff szerint a szexualitás célja a csírapálya megfiatalítása. Meggyőzően mutatta ki *Buytendijk* (84—85. o.), hogy a biológiai magyarázatok hibás körben mozognak, föltételezik azt, amit magyarázniuk kellene: a ténylegesen meglévő nemi különbséget. Hegel érvelése is *circulus vitiosus*: „...amennyiben az egyén mint *egy* nem felel meg az immanens nemnek (Gat-tung)... megvan benne e hiány érzése. Benne tehát a nem mint feszültség saját valóságának meg nem felelésével szemben az az ösztön, hogy a neméhez tartozó más-ban elérje magaérzését, hogy a vele való egyesülés révén kiegészüljön, s e közvetítés által a nemet összekapcsolja magával és egzisztenciára hozza” (508. o.).

Ha az élőlények nemisége sem magyarázható meg biológiai szempontból, még kevésbé értelmezhető így az emberi szexualitás. Nem a biológiai funkció világítja meg az ember kétneműségét, hanem személyes volta érteti meg szexualitását is. A szaporodás feladatának szexuális megoldása felszabadítja a fajfenntartás nyúge alól, s megteremti a személyes élet lehetőségeit a fajon belül. A szexualitás értelme az emberi lét egészéből hámozható ki: nem redukálható a testre, még kevésbé egyes szervekre és hormonokra. A nő és a férfi „különbsége az egységben” létünk lényegi jegye: nem választható le az ember eszméjéről, s nem magyarázható funkcionálisan. A szexualitás nem hajlamként vagy képességgént — például zenei képességgént járul hozzá a semlegesnek tekintett emberi lényeg-hez, hanem férfiként vagy nőként határozza meg (*J. Gründel*, 334—342. o.). *B. Malinowski* és *M. Mead* néprajzi, *H. Schelsky* szociológiai kutatásai a nemek tipizálásának a helytelenségére figyelmeztetnek. A különböző kultúrákban alapvetően másként alakult a férfi és a nő társadalmi „szerepe”. Szexualitásának alakíthatóságára való tekintettel szinte nem is mondhatjuk, hogy az ember férfinak vagy nőnek születik, hanem hogy kulturális fejlődése folyamán válik azzá.

A modern antropológia hangsúlyozza, amit már *Szókratész* tudott, hogy nem elegendő önmagának sem a férfi, sem a nő. A két fél együtt egész: „Mindenki csak eltört része (szümbolon) az egész embernek, miután ketté vagyunk vágva, mint valami félszegűszo (egy halfajta — Ny. T.), mert egyből kettővé lettünk. Keresi is ki-ki a maga másik felét” (Szümposzion, 191. d). A nő és a férfi kommunikációja

az ember lényegét alkotja: a férfiak és a nők különbségének az egységében fejelezhethők ki az emberi képességek, és valósíthatók meg az emberi feladatok. A szexualitásnak köszönhető az alapvető tapasztalás arról, hogy senki sem sziget, hogy függ a másik embertől, hogy rá van utalva a társra. A szexualitás túlmutat az emberi társon is: önmagunk meghaladása a valódi transzcendencia jelzése.

A régebbi réteg-modellel szemben ma inkább létünk középpontjából kiinduló dimenzióknak tekintjük az emberi lét összetevőit. A személy mélyén gyökerező szexualitás megvalósítása az egész embert érinti. Az elsődleges „nemi” kapcsolat (a genitális viszony) csak akkor emberi, ha bele van ágyazva a társ egész személyére irányuló vonzalomba és szeretetbe, ha nemcsak a hiányérzet (erősz), hanem a személy iránti szeretet (philia) az összekötő kapocs. A személy méltósága megköveteli, hogy — az animus vagy az anima kivetítéseként — ne elvont eszményt, hanem a konkrét társat szeressük. A szeretet nem önmagunkra irányuló nárcisztikus szerelem, hanem a társ másvoltának, gyöngeségeinek és hiányosságainak őszinte, becsületes, fenntartások nélküli vállalása: „fairness” — felebaráti szeretet —, amely elválaszthatatlan az istenszeretettől. Ha az istenszeretet próbája — Jézus szavai alapján (Mt 25,40) — a felebaráti szeretet, akkor a másik másvoltának tisztelőben tartásában, szerény, csöndes elfogadásában megtalálhatjuk nő és férfi viszonyának legfőbb és voltaképpen egyetlen mércéjét: „szeress, és tégy amit akarsz”. Milyen alapon vonhatnánk kétségbe a szentágostoni mondat igazát?

Az emberi szexualitás abban különbözik az állatok ösztönösen irányított nemiségétől, hogy alakítható, ezért igényli, hogy átformálja a *philia* és az *agapé*. Ha a szeretet nem veszi birtokába a szexust és az erősz, akkor a szexuális cselekedet öncélú lesz: mivel nem a személyes kapcsolat kifejezője és eszközlője, elveszíti feladatként nyert értelmét és jogosultságát — még a szentségi házasságban is. Ha egyáltalán beszélhetünk az emberi szexualitás „természetéről”, akkor ez abban áll, hogy nincs velünk született meghatározottsága (a klasszikus természet-fogalom!), hogy nyitott és hogy ösztönös biztonság hiányában személyes integrációra szorul. Ez a felfogás egyaránt helyteleníti a szexuális szabadosságot és a rigorizmust: a szexualitás elsődlegesen a személy szolgálatában áll, s ha a faj szolgálatától — esetenként — elválasztható is, a személyétől sohasem.

A szexuális egyesülés a nő és a férfi teljes egységének kifejezéseiként és megvalósításaként, az őket bensőleg meghatározó megismerés eszközlőjeként, értelem-szerűen föltételezi az életközösségre irányuló akaratot, s annak társadalmi kinyilvánítását. Olyannyira, hogy azok a szerelmes párok, akik valamilyen okból nincsenek házassági kötelékben, gyakran a szexuális kapcsolaton túlmenően is úgy viselkednek, mintha házasság lennének. Az élet egészéből kiszakadó szexualitásban a másnemű társ az önkielégülésre irányuló nárcizmus élvezeti tárgya. Freud szerint az elmebaj kritériuma, ha valaki korlátlanul kielégíti ösztöneit, ha nincs tekintettel a személy érdekére, az én-te viszonyra és a társadalmi környezet igényére. A személy egészséges fejlődése a részösztönök — magasabb síkon való — összeegyeztetését igényli. Freud szublimációról, Aquinói Szent Tamás politikus kormányzásról, az ösztönöknek a személyiség egészébe történő integrálásáról beszél.

Korunk szexuális robbanása nem az ösztönök és a hormonok problémája, hanem társadalmi-kulturális kérdés: a nő és a férfi viszonyából „meg lehet ítélni az ember egész művelődési fokát” — írja Marx (68. o.). A világméretű lázadást a szexualitás terén való „kulturális lemaradás” váltotta ki. Férfi és nő drámájának boldognak és játékosnak kell lennie (A. Greeley, 222. o.), de nem az, mert boldogság és játékoság csak teljesjogú, felszabadult, egyenrangú személyek találkozásában, a nő és a férfi valódi társi viszonyában jöhet létre. A szexuális kizsákmányolás is megbocsáthatatlan; egyaránt elidegeníti és elidegenültségében szükségképpen boldogtalanná teszi mind a kizsákmányoló férfit, mind a kizsákmányolt nőt. A sok válásnak, a kevés gyermeknek, a szexuális nyomorúságnak legmélyebb oka a közfelfogás férfijogú szemlélete, gyakorlati antifeminizmusa, szexuális kulturátlansága: a nők tárgyként való kezelése. A mi társadalmunkban könnyebb a nőknek emancipálódniuk a családon kívül, otthon azonban csaknem lehetetlen.

A családokban — akár marxistának, akár kereszténynek mondják magukat — többnyire még mindig a férfiak uralkodnak. A feleség a konyhában tölti szabad idejének java részét. Mos, főz, vasal és takarít, kiszolgálja férjét és fiait — és így újratermeli az ördögi kört.

A szexuális erkölcs legsúlyosabb problémája ma a férfijogú társadalmi szemlélet. Amíg ezen nem sikerül változtatnunk, addig hiába mérlegeljük, hogy megengedett-e a házasság előtti szexuális kapcsolat vagy nem, hogy jogos-e a családtervezés, és ha igen, milyen eszközökkel, hogy mérhető-e centiméterrel az illendőség: kár minden szóért, amíg a nőket eszköznek tekintjük. A kazuista részletezések és a természet bálványozása helyett — ezt amúgyis tiltja a kinyilatkoztatás — arról beszéljünk, hogy a férfiek segítsenek a háztartásban, hogy a feleségek is vegyenek részt a döntések meghozatalában, hogy az anyák és az apák — nem szavakkal, hanem magatartásukkal — a társadalom egyenjogú tagjaivá neveljék leányaikat. A szexuális kérdés — a válások, a népszaporulat, az abortusz — megoldása egészen másutt van, mint ahol eddig kerestük. Embervoltunk szexuális meghatározottságának és a belőle eredő korlátoknak a tudomásul vétele, a másik nem iránti tisztesség, becsület, méltányosság, a „tisztá játék” (fairness) a bajok gyökeres orvoslásának az egyedüli útja.

Felhasznált irodalom: P. Berger, Th. Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt am Main 1969. — A. Mitterer: Elternschaft und Gattenschaft. Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1949. — S. de Beauvoir: A második nem, Budapest 1971. — M. Daly: Kirche, Frau und Sexus, Freiburg 1970. — F. J. J. Buytendijk: Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein, Köln 1953. — G. W. Hegel: A természetfilozófia, Budapest 1963. — A. Plé: Mérleg 6 (1970) 227–240. o. — J. Gründel: Sacramentum Mundi, Freiburg, Basel, Wien 1968. 2. k. — B. Malinowski: Geschlechtstrieb und Verdrängung bei den Primitiven, Reinbek bei Hamburg 1962. — M. Mead: Férfi és nő. A két nem viszonya a változó világban, Budapest 1970. — H. Schelsky: Soziologie der Sexualität, Hamburg 1956. — A. Greeley: Mérleg 6(1970) 216–226. o. — K. Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, Budapest 1970. — J. B. Bauer: Wort und Wahrheit 25(1970) 492–506. o. — R. Bleistein: Mérleg 6(1970) 241–257. o. — S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Frankfurt am Main 1965.

SZÁMUNK IRÓIRÓL. — *Czakó Kálmán Dániel* bencés tanár Pannonhalmán.

Farkas Attila lelkész, az Országos Katolikus Gyűjteményi Központ múzeumi szakelőadója.

Szakonyi Ferenc kálócfai plébános, a Család, Népeség, Születésszabályozás kérdésével foglalkozó Pápai Bizottság munkatársa; a Zsinat alatt három önálló tanulmánnyal vett részt a bizottság munkájában. 1971-ben készült el a Bizottság számára negyedik tanulmánykötete: „A családeshzmény történelmi aspektusai” címmel.

Tomka Ferenc teológiai doktor, jelenleg ösztöndíjas a Pápai Magyar Akadémián Rómában. 1970 szeptemberében közzétük „Búcsú a Főtisztelendő-től” című írását.

Vigh Szabolcs lelkész, teológiai doktorátusát „A születésszabályozás kérdései a katolikus morálteológiában” című téma kidolgozásával szerezte meg.

Huszár Tibor szociológus, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Szociológiai Tan-
székének vezetője, a Valóság és a Szociológia című folyóiratok szerkesztőségének tagja.

A Vigilia BESZÉLGETÉSE

HUSZÁR TIBORRAL ERKÖLCSI ALAPELVEKRŐL

A mai keresztény erkölcsian problémája a szabályok és követelmények rendszerének gyakorlatában jelentkezik. „Az erkölcsian kérdéseket sokszor bizonyos dualizmus: a rendszerező elemzés és a kazuisztika kettőssége jegyében dolgozták ki — mutat rá Yves Congar —, ami miatt szüntelenül fenyegetett a moralizmus veszélye. Moralizmusról pedig akkor beszélhetünk, ha a szabály elfojtja az eleven célszerűségeket és a megélt valóság belső újraalkotását akadályozza.” A morálteológia korunkban minduntalan szembe találja magát a társadalmi életben kialakult vagy születő erkölcsi törvények konkurrenciájával: különböző etikai normák léteznek és hatnak egymás mellett. Végso soron azonban az emberen múlik, hogy meggyőződése szerint melyiket választja a kínálatból.

I

— A marxizmus—leninizmus klaszikusai szerény etikai örökséget hagytak az utókorra.

— A sok legenda közül, amely a marxista gondolattal kapcsolatban gyökeret vert a köznapai gondolkodásban, az egyik legelterjedtebb: a marxizmusnak nincs — vagy igen szerény — az etikai alapvetése. Hogy ez a közhit egyes rétegekben kialakult, nemcsak a marxizmus ellenfeleinek köszönhető, bár — hogy csak a magyarországi hagyományokra utaljak: Jedlicska, Prohászka Ottokár, Bangha Béla sokat tettek azért, hogy az egyszerű emberek a marxista gondolatot amolyan „has-filozófiaként” értelmezzék, amelynek egyetlen célja „a tele bendő”, s amelytől éppen ezért idegenek a fennkölt eszmék, a humánus célok. A teljes igazsághoz hozzátartozik: Marx egyes követői is félremagyarázták Marx elméletének gazdaságközpontúságát, szigorú determinizmusát s a társadalmat olyan önmozgó automatizmusként ábrázolták, amelyben az ember a szükségszerűségek eszköze, alternatíva nélküli harcos, aki szabaddá csak akkor válhat, ha teljesen azonosul a társadalmi törvény imperatívuszával. S ezen okfejtéseket látszólag megerősítik Marxnak Stürnerhez intézett, s gyakran idézett szavai: „A kommunisták egyáltalában nem prédikálják a morált... Nem állítják az emberek elé a morális követelményt: szeressétek egymást, ne legyetek egoisták stb.; ellenkezőleg: nagyon jól tudják, hogy az egoizmus, éppúgy, mint az önfeláldozás, éppen az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája.” Vagy egy ugyancsak sűrűn idé-

zett lenini citátum: a marxizmusban elejétől végig egy szemernyi etika sincs, elméleti téren „az etikai szempontot” alárendeli az „okság elvének”; gyakorlati téren az osztályharcot vezeti vissza.

— Milyen értelemben tagadta — s tagadja ma is — a marxista gondolat az etikai kérdésfeltevés jogosultságát?

— A marxizmus mind a XIX. század derekán Nyugat-Európában, mind a századvég körül Oroszországban olyan eszmei áramlatokkal folytatott harcban önállósult, amelyek a gazdasági szerkezetek s az azokból következő érdekellentétek szigorú tudományos elemzését a társadalom erkölcsi kritikájával kívánták helyettesíteni. E moralizáló szemléletnek két közvetlen következménye volt: a modern kapitalizmus százezrek és milliók életét megnyomorító fekélyes tüneteivel szemben — gondoljunk csak a Dickens vagy Zola regényekből jól ismert apokaliptikus képekre: a 12—14 órás munkanapra, gyermekmunkára, nyomornegyedekre stb. — a megoldást „visszafelé”, a középkor idilljében, a patriarchális kapcsolatok vélt harmóniájában keresték. Másrészt elvetették az osztályharcot mint a szociális ellentétek megoldásának eszközét, s a „mohó”, „kapzsi”, „megszállott” vezető rétegeket erkölcsi intelmekkel kívánták jobb útra téríteni.

A marxi gondolat e morálfilozófiai indíttatású társadalomelméletekhez viszonyítva valóban kopernikusi fordulatot hajtott végre: ezek a teoretikusok úgy vélték, hogy a társadalmi élet alapja az erkölcs, a társadalom megváltoztatásának útja: az erkölcsök reformja. Marx ezzel szemben abból indult ki, hogy az emberi cselekvés terrénját

szigorúan behatárolják a társadalmi realitások: aki a világot meg akarja változtatni, mindenekelőtt e realitásokkal kell számot vetnie. Az erkölcs maga sem független e realitásoktól, azok visszfénye, párлата. Az ember erkölcsi státusának megváltoztatása tehát csak a struktúrák és intézmények megváltoztatásáért folytatott harc függvénye lehet.

— *Úgy tűnik, mintha a marxizmus túlhangsúlyozná a gazdasági-társadalmi tényezők szerepét. Marxnak és követőinek tökéletesen igazuk van abban, hogy az embert nem lehet elválasztani társadalmi környezetétől és az erkölcs vizsgálataánál nem lehet figyelmen kívül hagyni annak történelmi eredőit és összetevőit. A szocialista etika az individualizmussal szemben az ember társadalmiságát, a közösségi felelősséget hirdeti.*

— De az egyén felelősségét is. Mert az idézett gondolatokból korántsem következik, hogy Marx vagy akár Lenin nem tulajdonítottak jelentőséget az emberi cselekvés erkölcsi motivációinak, az individuum felelősségének. S itt nem csak személyes életvitelükre gondolok, amelyet mindenekelőtt az elvhűség, az áldozatvállalás jellemez. Nem voltak „szenvtelen” gondolkodók, tulajdonképpen egész életük az esetekkel, a kissemmizettekkel való indulat azonosulás példája. Mert ki nem érzi a fogalmak csonthéjait szétfeszítő indulatokat a XIX. századi kapitalizmust ábrázoló írásaikban? „Míg a szabad levegő szükséglete is a munkánál többé már nem szükséglet — írja Marx —, az ember visszatér a barlanglakásba, de ezt már megmérgezte a civilizáció döglétes pestislehelete és az ember immár csak bizonytalanságban lakik benne, mint valami idegen hatalomban, amely naponta elvonhatja magát tőle, amelyből naponta kidobhatják, ha nem fizet. A fénylak, amelyet Prométheusz Aiszkhülosznál az egyik nagy ajándékként jeltől meg, ... a munkás számára nincs többé.” S nem kevesebb morális indulat olvasható ki azokból az írásaiból, amelyekben a pénz „visszajára fordító” hatalmát, „az ember és a népek általános és közös rimáját” jellemzi, amely szépséget kölcsönöz a rúttnak, tehetségessé avatja a tehetségtelent, szellemet kölcsönöz a szellemtelennek, becsületet a becstelennek. Mindennek eredménye: azt, hogy mi vagyok, nem a valóságos emberi képességek, hanem a vagyon, a pénz, a birtok determinálja, hogy az emberi gazdagság mércéje nem a képességek, a valóban emberi tulajdonságok

és szükségletek gazdagsága, hanem a bírás.

S a példákat vég nélkül sorolhatnánk. Mégis, amikor azt állítjuk, hogy az emberi cselekvés erkölcsi színezettségét fontos szociológiai ténynek tekintették, nem elsősorban személyes életpéldájukra, hanem elméleti alapállásukra gondolok. Arra, hogy mindezek a motívumok nem elméletük ellenére, hanem abból következően jellemezték életvitelüket.

Marx és Lenin ugyanis különbséget tettek a cselekvés társadalmi és egyéni síkjai között. Arra a kérdésre, hogy magyarázzák-e a társadalmi folyamatokat, mozgásokat, osztályok cél- és eszközrendszerét az erkölcs követelményei önmagukban, egyértelmű nemmel válaszoltak. De pozitív volt a válaszuk arra a kérdésre, hogy színezik-e az egyén döntését, választásait erkölcsi elvek. A két szféra között természetesen nincs kínai fal: átmenetek, dialektikus feszültségek jellemzik a társadalmi és egyéni síkok kapcsolódásait. A kettő elhatárolása mégis kardinális jelentőségű Marx és Lenin etikai koncepciójának megértése szempontjából. Az, hogy „a kommunisták nem prédikálnak morált”, vagy hogy „a marxizmusban elejétől végig egy szemernyi etika sincs”, azzal függött össze, hogy a társadalmi mozgásokat nem voltak hajlandók erkölcsi imperatívuszokból levezetni, s az érdekek felismerésén alapuló cselekvést morális szentenciákkal helyettesíteni. Megvolt a negatív véleményük az egoizmusról, becsülték az önfeláldozást. De már fiatalon mindketten arra a meggyőződésre jutottak, hogy „az egoizmus, éppúgy, mint az önfeláldozás éppen az egyének érvényesülésének meghatározott körülmények között szükségszerű formája”. Lehántottak tehát e kategóriákról minden transzcendens mozzanatot és kimutatták: a társadalmilag tipikus magatartásformákat tekintve, a személyes érdekek képviselője csupán azért „közönséges értelemben vett egoista”, mert a tulajdonviszonyok s a munkamegosztás adott rendszere szükségképpen szembeállítja a közösségi érdekekkel, amelyeket az emberek az eddigi termelési és érintkezési módokon belül általános érdekévé önállósítottak, eszményi érdekek formájában képzeltek el s kívántak érvényre juttatni. Meghatározott magatartások „eszményesítése”, „szentté” magasztosítása ezért önmagában nem vezetett eredményre. A kérdés kulcsa: az emberi magatartást determináló tulajdonviszonyok és intézmények megváltoztatása.

A társadalmi és egyéni sík viszonyát és egymásra épülését a magántulajdon viszonylatai között — s ennek következményei mélyen felszívódtak a köznapi gondolkodásban — látszatok, fétisjelenségek torzítják s teszik paradoxálissá.

— A marxizmus tehát tagad minden elvont erkölcsi követelményrendszert, az „örök törvények” helyébe az ember történetiségét állítja és egy adott fejlődési fok szerint ítéli meg a tudatot, de ugyanakkor az ideológia és a praxis területén „marxista ideálra” hivatkozik: a sokoldalúan fejlett, harmonikus, szabad ember eszményére.

— A marxista gondolat klasszikusai az erkölcsöt nem csak normaként vagy eszményként értelmezik, az erkölcs nem redukálódik a követelmények síkjára, a Solleneknek a világára: az emberek közötti tényleges kapcsolatokban ölt testet, átszövi társadalmi gyakorlatának különböző formáit. Ebből az is következik, hogy túl a kódexek és katekizmusok világán, a köznapok valóságában nincsenek „tisztá” erkölcsi viszonyok: az erkölcs beleágyazódik másfajta emberi kapcsolatokba, azok integráns része. Egy meghatározott társadalmi alakulat erkölcsi valóságát tehát mindenekelőtt a társadalom politikai, gazdasági, családi és mindenféle egyéb szociális viszonyai és intézményei jellemzik: az, hogy azok léteben, az őket jellemző magatartásformákban mennyiben öltenek testet a proklamált értékek, normák, magatartásminták.

Továbbá: Marx és Lenin az erkölcsi jelenségeket — a reneszánsz és a felvilágosodás hagyományait folytatva — nem transzcendens eredetű kinyilatkoztatott értékből magyarázták. Álláspontjuk abból a szempontból volt sajátos és eredeti, hogy a transzcendens értékvilággal nem a természetjogot vagy az emberi természetet konfrontálták, az erkölcsi értékek forrásvidékét az emberi együttélés valóságos szükségletében jelelték meg. A marxizmus erkölcs-kepe szigorúan történelmi, társadalmi és emberközpontú. S az erkölcs társadalmi meghatározottságának tétele nemcsak az erkölcs első alakzatainak kialakulásfolyamatára vonatkozik — tehát arra a régészet, etnográfia, kultúrantropológia által ma már többé-kevésbé pontosan feltérképezett folyamatra, ahogy a szabályozás kezdetben primitív formái differenciálódnak, *kialakul* a szokásjog, az intézményes jog, majd a görög polisztársadalmak időszakában a moralitás Szókratész által oly plasztikusan jellemzett jelensége —, hanem az erkölcs

történelmileg változó alakzataira, változó tartalmára is.

— Ez azt jelenti, hogy az erkölcs egésze, a természetes erkölcs magában az emberben rejlő, immanens okokkal magyarázható, amelyeket a marxizmus a gyakorlatból vezet le és a gyakorlathoz térít vissza? Létező és szükségszerűen megújuló erkölcsi kritériumok megfogalmazását végzi?

— Igen, ezt is jelenti, de nemcsak ezt, tudniillik ugyanakkor, amikor a marxi gondolat az erkölcsöt a valóságból vezeti le és absztrahálja, magát az erkölcsöt is a társadalmi valóság sajátos összetevő elemének tartja, messzemenően elismeri tehát az erkölcs viszonylagos autonómiáját. S rögtön hadd tegyem hozzá: ezért fontos színező eleme az erkölcs az emberi magatartásnak és ezért olyannyira jelentős az emberi cselekedetek motivációja szempontjából. A társadalmi tudat ugyanis a maga komplexitásában érdekeknek és vélt érdekeknek: látszatoknak, illúzióknak, hiteknek, előítéleteknek bonyolult szövevénye. A tényleges érdekeknek eszmékké, eszményekké való fogalmazása, s egyidejűleg az önigazolás, a múlt rekvizitumaira épülő konzervativizmus permanens kritikája, a jelenben a jövő megérzése — a társadalmi tudat egyik legfontosabb feladata. Ezt nemcsak az erkölcs végzi el, de az erkölcs az egyik olyan szféra, amelyben mintegy követelménnyé transzformálódik a valóságban sokszor rejtetten jelenlevő, a partikuláris érdeken túlmutató pozitív elem, valóságos társadalmi érdek és érték. Ilyen értelemben a marxizmus erkölcsfelfogása túlmutat a jelenen, nem a valósághoz való alkalmazkodás ideológiája, hanem ellenkezőleg, a valóság megváltoztatásának az eszközei instrumentuma.

— Milyen egyéb ismertető jegyei és jellegzetességei vannak a marxi etikának?

— Meghatározott társadalmi formációkban — bizonyos alapvető érdekek, létformák és életmódok szentesítése érdekében — egyidejűleg különböző erkölcsi rendszerek funkcionáltak. Marx e polarizáció jellegzetességeit az osztály-erkölcs fogalmában rögzítette. Bizonyos egyoldalúságok azonban e gondolat értelmezésében is mutatkoztak: egyesek ugyanis az osztályerkölcs marxi elméletét úgy értelmezték, hogy az erkölcsi eszmék fejlődésében nincs folytonosság.

Nem kétséges: a marxi társadalomfelfogás sarktétele a formáció elmélet, az a tudományosan megalapozott feltétele-

zés, hogy az emberiség eddigi története társadalmi alakulatok története. A társadalmi forradalmak — amelyek sokszor több évszázados periódust foglalnak magukba, gondoljunk csak a polgári forradalmak történetére — a társadalmi lét változó feltételeivel összhangban átalakítják a társadalom egész szerkezetét: a változások eredményeképpen átrétegeződik az egész társadalom, felborul az érdekek és az értékek régi hierarchiája; új érdekek és értékek válnak dominálónak. Példaként hadd utaljak a „középkor alkonyára”, a lovagi érények, a nemesi-patriarchális erkölcs talajvesztésére, a polgár lét- és gondolkodásformáinak térhódítására: a trónra emelt individualizmusra az eszköz- és célracionalizmusra, a hasznossági elvre, a magatartás motivációs rendszerének a polgárság által kialakított új minőségeire, s e folyamattól a valóságtól látszólag hermetikusan elzárt transzcendens vallászetikák sem függetlenítették magukat. S itt nemcsak a protestáns etika Max Weber által oly pregnánsan jellemzett szellemiségére gondolok, de arra a bonyolult, s feltehetően már Assisi Ferencsel kezdődő folyamatra is, ahogy a katolicizmus az evilági lét problematikáját, az ember jogát a földi boldogságra újraértelmezi. Vagy talán a test igényeinek ágostoni és modern keresztény-humanista értelmezése azonos ki-csengésű?

A társadalom s az erkölcsök fejlődését azonban nemcsak a szakaszosság jellemzi: az erkölcs fejlődésében a megszakíttottságnak és a folytonosságnak bonyolult, dialektikus folyamatával állunk szemben. S ahogy a kontinuitás, úgy a diszkontinuitás is a társadalmi kapcsolatok s az emberi megismerés bizonyos jellegzetességével függ össze. Mindenekelőtt: vannak olyan társadalmi viszonyok, emberi kapcsolatok — amelyek módosult formában — minden társadalomban beleágyazódnak az emberi kapcsolatok rendszerébe: a generációk egymásraépülése például a társadalmi lét biológiai, demográfiai tényezők által behatárolt feltétele. A szülő és gyermek viszonyának szabályozása, s e viszonyt humanizáló, s különböző erkölcsi rendszerek által megőrzött és újrafogalmazott értékek például az erkölcsi fejlődésben jelentkező folytonossági mozzanatra utalnak. Ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy e kapcsolatok a különböző formációkban egymástól eltérő társadalom és tulajdonviszonyok koordinátaiba épülnek bele, s hogy a gyermek s szülő viszonyával kapcsolatos követelményeket is ennek következ-

ményeként eltérő hangsúlyok és — legalábbis a motivációt illetően — változó tartalmak jellemzik. Mindenesetre elvont normaként a „tiszteld apádat, anyádat” imperatívuszának ismétlődése a különböző erkölcsi rendszerekben tény, és semmi okunk elvitatni jelenidejű érvényességét.

Vagy vegyünk egy másik intézményt, amely már korántsem az ember természetes létfeltétele, de mindenesetre több formáció alapintézményeként funkcionál: a *tulajdon*. Az eltéréseket itt is a változó társadalmi viszonylatok magyarázzák: mások a hűbéri és a polgári tulajdon jellegzetességei; s más a motiváció is, amellyel az erkölcsi — s még inkább a jogi — rendszerek a tulajdon védelmét indokolják. Mégis kétségtelen: elvont normaként minden olyan erkölcsi rendszer hirdeti a „ne lopj” követelményt, amely a tulajdon intézményét elismeri.

De tovább folytatva a sort, minden erkölcsi rendszerben visszatérnek a tudományos megismerés folyamatában rögzített etikai kategóriák: találkozzunk a becsület, a boldogság, a kötelesség fogalmával. Ugyancsak minden osztályerkölcs épít az erkölcsi tulajdonságokra: méltányolja az állhatatosságot, a fegyelmezettséget, az erős akaratot. Azt is mondhatnánk, hogy az egyes erkölcsi rendszerek mindenekelőtt nem is abban különböznek egymástól, hogy új fogalmakat hoznak vagy új etikai kategóriákat vonultatnak fel — bár kétségtelen, hogy egyes új tartalmak és viszonylatok kifejezése sokszor új fogalmak megalkotását is kívánja. Mégsem az új fogalmak a jellemzők, hanem a logikai rend, amelyben az ismert és az új fogalmak az új tartalomnak megfelelően elrendeződnek. Az egyes osztályerkölcsök, erkölcsi rendszerek ugyanis más és más „koordináta” szerint csoportosítják az erkölcs fogalmi apparátusát, *egésszé* ötvözve az erkölcs látszólag diffúz, önálló, szétszórt elemeit.

— *Vannak-e a marxizmuson belül etikai iskolák, irányok? Mi a különbség köztük?*

— A marxista etika történetét csak az egész marxista gondolat történetével összhangban, annak részmozzanataként értelmezhetjük helyesen. S e munka még korántsem tekinthető befejezettnek. Mindenesetre mai ismereteink birtokában annyi teljes bizonyossággal megfogalmazható, hogy a múlt század végén két jellegzetes — egymást kiegészítő — tendencia hátráltatta a marxizmus saját

etikai nézeteinek kidolgozását, a klasszikus örökseggel rendszerező feldolgozást. Az ökonómizmus, amely Marx tudományos hagyatékát a politikai gazdaságtan kategóriarendszerére redukálván, az etikai problematikának nem tulajdonított jelentőséget; s az ausztromarxisták, akik — posztulálva, hogy Marxnak nincs filozófiai-etikai álláspontja — a szocialista tant a kanti kategorikus imperatívussal kívánták kiegészíteni. Sajátos helyet foglal el a marxi etika történetében Kautsky, akire erős hatást gyakorol az evolúcionizmus, továbbá Plehanov és Labriola, akik az említett irányzatokkal polemizálva, a kérdések pozitív megfogalmazása s részben megoldása irányába tettek fontos lépéseket.

Az etikai alapvetés szempontjából a centrális kérdéseket azonban Lenin s olasz követője, Antonio Gramsci fogalmazták meg: a szubjektum szerepével és felelősségével kapcsolatos fontos fejtegetéseikre gondolok. Annak a marxi gondolatnak részletező kifejtésére, hogy a történelmet meghatározott feltételek között emberek csinálják, hogy a személység ennek következtében nem egyszerű lenyomata, hanem *aktív* megjelenítője a társadalmi viszonyoknak. S ha a társadalom nem önmozgó automatizmus, szükségszerűen lép be az etikai közvetítés mozzanata. Gramscival szölvén: „a katarzis” kifejezést alkalmazhatjuk a tisztán ökonómiai (avagy egoista-szenvedélyes) mozzanatról az etikai-politikai mozzanatra való átmenetnek, vagyis annak a folyamatnak a jelölésére, amelynek során a struktúra az emberek tudatában felépítménnyé dolgozódik át. Ez egyben az „objektív-ből a szubjektív-be”, a „szükségszerűből a szabadságba” való átmenetet is jelenti. A struktúra az emberre ránehezedő külső erőből — amely az embert magához asszimilálja, passzívvá teszi — a szabadság közegévé, új etikai-politikai formák megteremtésének eszközévé, új kezdeményezések eredetivé alakulnak át. Fontos szerepet játszott a marxista etika kidolgozásában Lukács György s az életműve körül zajló viták.

Ami mármint a közvetlen jelentéssel: legfontosabb mozzanatnak a marxista etika kategóriarendszerének kidolgozására irányuló sokiránvú erőfeszítést tartom. Az utóbbi másfél évtizedben számos monográfia látott napvilágot. Hadd utaliak a szovjet J. Davidov *Munka és szabadság* című kitűnő könyvére, Drobnickij axiológiai kísérleteire, a lengyel Ossowska erkölcsszociológiájára, a cseh Ján Engst s az olasz Luporini írásaira, s számos magyar kísérletre,

mindenekelőtt Heller Ágnes, Lick József, Almási Miklós monográfiáira.

— A marxista etika normái azonban még nem szélesedtek ki az egész népet átfogó érvényes tapasztalattá. Ez talán azzal is magyarázható, hogy a társadalom közvetlen tennivalóit sokszor lát-szátfeladatok fedik el, sőt a szocializmus nevében olyan követelések is elhangzottak, amelyek egyáltalán nem a szocialista építés kiteljesítését szolgálják.

Őn írta egyik tanulmányában a következőket: „A szolgálékűséggé silányuló, vagy nem egy esetben aljasuló hűséget egyetlen társadalom sem engedheti meg magának büntetlenül. Hatványozottabban vonatkozik ez olyan társadalmakra, amelyek a történelemben új utakat törnek, amelyeknek lényege a szolgálékűség tagadása...” Nem az a marxi etika jelen fázisának nehézsége, hogy a körülmények megváltozásáról és a nevelésről szóló materialista tanítás megfogalmazói megfeleldkeznek arról a marxi intelemről, hogy „a körülményeket az emberek változtatják meg, de a nevelőt magát is nevelni kell”?

— A marxista etika megújulási kísérletei nem légüres térben folynak, nem szobatudósok erőfeszítéseikhez kapcsolódnak: a disputák anyaga az eleven mozgalom. Nem kétséges, hogy az utolsó évtizedek fájdalmas konfliktusai, tragikus fordulatokkal terhes folyamatai magafeszültségű árammal telítették a lát-szólag neutrálisabb kérdéseket is. S különösen szenvedélyes viták centrumába kerültek a politikai cselekvéssel összefüggő dilemmák: cél és eszköz, szándék és következmény, osztályharc és a személyiség integritásának dialektikája. A viták olyan tendenciákat is felszínre hoztak, amelyek megítélésém szerint zsákutca-hoz vezetnek. Gondolok részben az olasz Della Volpe modernül hangszerelt ökonómizmusára, a rendkívül igényes és nagyfelkészültségű Louis Althusser sajátos ortodoxiájára. Munkásságuk egy vonatkozásban rokon: mindketten megkérdőjelelik a marxista humanizmust, pontosabban a humanizmust elválasztják a tudományos alapvetéstől, s Marx idevonatkozó passzusait fiatalok, még le nem vetkőzött feuerbachianus hatásként jellemzik. S ennek ellenpontjaként beszélhetünk olyan irányzatokról, amelyek a marxizmus egész problémakörét az elidegenedésre redukálják, s a marxi életművet filozófiai antropológiaként fogják fel.

A világtörténelemben minden jelentős eszméáramlat viták közepette, irányzatok harcában és ütközésének eredmé-

nyeként szenvedte ki magából a történelmileg érvényes igazságot. A csönd, a kinyilatkoztatott igazsággal való egyetértés a valóság; az utkereső, szenvedélyes viták az élet, a megújulás jelei. De a viták eredményességének van két — megítélésem szerint nélkülözhetetlen — feltétele: a marx-i történelem és emberfelfogás gondolati premisszáinak újragondolása és az új történelmi valósággal való szüntelen konfrontáció. Lukács György parafrázisát idézve: vissza Marxhoz, előre a valósághoz, ez az egész marxista filozófia s azon belül az etikai viták pozitív alakulásának feltétele.

A szocialista társadalom — világtörténelmi léptékekkel mérve — éppen a születés, a keletkezés stádiumában van. Fél évszázad eredményeit és lehetőségeit ebből a nézőpontból kell mérlegelnünk, egy pillanatra sem figyelmen kívül hagyva, hogy az 1917-et követő periódus korántsem volt a békés, idillikus fejlődés időszaka, hogy a szocializmus először viszonylag fejletlen országokban győzedelmeskedett. S amikor a kiindulópontra utalok, nemcsak a gazdasági fejlettség szintjét tartom szem előtt, hanem a társadalmi tudat örökölt tartományait is. Vajon a kelet-európai szocialista országok erkölcsi konszolidációját nem befolyásolta-e az a tény, hogy a lakosság túlnyomó többsége nem ment keresztül a modern ipar dresszúráján, hogy munkaviszonyaiban megőrizte a patriarchális szemléletet, ítélkezést, hozzáállást? Hogy a politikai demokrácia intézményei — talán az egy Csehszlovákia kivételével — a bukott forradalmak következményeiként mindig torzók maradtak vagy meg sem születtek, hogy a dzsentrizmus és a vármegyei szellemiség mindig erősebb volt a racionális ügyintézésnél, hogy a vallás és az állam szétválasztása — nem lévén polgári demokrácia — ezen országok többségében nem valósult meg...

Voltak és vannak természetesen progresszív hagyományok s az egyik legfontosabb feladatunk ezek beépítése a szocialista erkölcs eszményrendszerébe s erkölcsi valóságunkba. A magvar terepnél maradva: mindenekelőtt a Petőfi, Kossuth, Ady, József Attila, Bartók Béla nevével jellemezhető szellemiségre, elvekre, életvitelre gondolok.

2

— „A mi társadalmunknak nem erkölcsi normák egyszerű nomenklatúrájára van élető szüksége — írja Maka-

renko —, hanem szilárd és gyakorlatilag megvalósítható erkölcsi rendszerre, amely egyrészt igen komoly filozófiai kimunkálásban, másrészt a társadalmi etikai hagyományok rendszerében fejeződik ki.” Véleménye szerint része ezeknek a hagyományoknak a kereszténység etikája?

— A kérdésnek van két egymással összefüggő, de mégis elhatárolható történeti, illetve ideológiai vonatkozása. Az erkölcs történetének a keresztény etika egyik legfontosabb fejezete. Nem hiszem, hogy bárki megírhatná az erkölcs történetét az O- és Újszövetség hagyományokban, rituálékban gazdag anyaga nélkül. A Biblia számos nép s hosszú évszázadok tapasztalatának ötvözete. Vagy hogy további példát említsek: az erkölcsötörténet kutatói számára rendkívül izgalmas a példaképek választásának és váltásának története, az, hogy kit és miért avattak szentté. Hogy mikor és hogyan jöttek létre a katolicizmuson belül újító tendenciák, mi volt a különböző szekták szerepe, etikai tartalma, milyen szankciókkal élt az egyház ezekkel szemben, s hogyan motiválta döntését stb. Mindezek az erkölcs történetének rendkívül fontos fejezetei, különösen akkor, ha ezeket az áramlatokat vizsgálva is szem előtt tartjuk azt a módszertani elvet, amit a bevezetőben megpróbáltam körvonalazni: hogy minden erkölcsi követelményt, eszményt az erkölcsi valósággal összefüggésben vizsgáljunk, tehát ne csak a követelményt lássuk, hanem annak megvalósulását is, átszíneződését a konkrét történelmi közegeben. Az is kétségtelen, hogy mondjuk az etikai gondolkodás történetében Ágoston vallomásai korszakos jelentőségűek.

A keresztény erkölcs és etika valóságos története a maga teljes bonyolultságában azonban csak akkor válik értelmezhetővé, ha túllépünk az eszme- és kultúrtörténeti kötődéseken s az egyes elveket, nézeteket az általuk betöltött társadalmi funkcióval összhangban értelmezzük. Mert már Plátón felismerte: a törvényalkotók „a maguk érdekeit nyilvánítják ki igazságosnak, s aki ettől elmer térni, azt mint törvénszegő és igazságtalanságot cselekvő embert megbüntetik”. A katolikus erkölcs az ideológiai funkciói a katolicizmus leglényegével függnek össze. S e ponton lépnek be áthidalhatatlan antagonizmusok, s válik a katolikus és marxista etika elmenté rendkívül kitapinthatóvá és világossá. Mert a felsorolt kultúrtörténeti értékű dokumentumok a kizsákmányoló

társadalmakban meghatározott ideológiai szerepet játszottak, s évszázadokon keresztül voltak a fennálló társadalmi állapotok szentesítésének hatékony eszközei.

— A Zsinat kereszténye nem úgy tekint az erkölcsre, mint előírások merev kódexére, amely a szabadságot arra redukálja, hogy előre meghatározott választásra kényszerítse, hanem úgy fogja fel, mint felelős teremtetést és tudatos részvételt a megvalósításban. „Úgy beszéljétek s úgy cselekedjétek, mint akik a szabadság törvényének felelősek” — olvashatjuk Szent Jakab levelében. Ez a szemlélet minden területen állandóan megköveteli és feltételezi eredetünk és végünk, realitásaink és álmaink újra meg újra történő megfogalmazását: sohasem vehetjük a dolgokat önmagukban befejezetteknek és határozottan megismerteknek. Ez a felfogás tiltakozik az ellen, hogy az embert önmagában és önmagának elégséges lénynek tekintsük és igényli, hogy az ember kitáruljon a végtelen Isten felé. A transzcendencia állítása egyet jelent annak tagadásával is, hogy az egyes ember bármikor is teljesen realizálhatja magát az életében, ezért „senki se keresse, ami a magáé, hanem ami a másé” (Szent Pál).

— A modern katolicizmus egyes irányzatai elismerik az immanenciának, tehát a földi létnek a jelentőségét, azt, hogy az evilági létet az ember számára boldoggá vagy legalábbis elviselhetővé kell tenni. E modern katolikus gondolkodók az embernek ezt az igényét természetes és teljesítendő szükségletnek tartják. A tradicionális katolicizmus azonban az ember szemét a túlvilág felé fordította, a földi szenvedések türelmes elviselésére buzdított s a túlvilági üdvözülést kínálta a nélkülözésért cserébe. S mindez nem egyszerűen a múlté. Léon Bloy, a katolikus megújulás egyik ismert alakja, századunkban vetette papírra: A szegénység nem annyira szociális probléma, mint misztérium. A szegénység az élet-szentség egyik alacsonyabb formája: a szegény életében mindig van valami úr, amelyet akarva, nem akarva Isten tölt be... Jaj annak, akinek már a földön megvan a vigasztalása.

— Nem gondolja, hogy ez a modern katolicizmus része lehet a marxista etikának, mint ahogy Hegel, az utópista szocialisták és az angol közgazdaságtan művelői is részét képezték, forrásai voltak a marxista eszmerendszernek?

— Hadd ismételjem meg újra: a keresztény és a marxista etika mind az

elméleti alapvetését, mind céljait illetően ellentétes, egymást tagadó kiindulópontokat vall. S most nem a részletkérdésekre, hanem a meghatározó szubsztanciális elvekre gondolok.

A katolicizmus az elmúlt két évezredben sokszor megújult, ha harcok és megrázkódtatások árán is, de mindig hallatlan finom érzékkel alkalmazkodott a változó történelmi terephez. Megújult, alkalmazkodott, de alapelvei változatlanok maradtak. Bonillerd szavai-val szólva: az egyház és a katolikus gondolat „a belső változatlanok a megőrzéséért öltözik új meg új ruhába”. Isten léte, a túlvilág, az eredendő bűn a modern katolicizmusnak is változatlan alapelvei. A katolikus gondolat számára az egyes erkölcsi intelmek nem önmagukban, hanem ezen változatlan elvekre vonatkoztatva tartalmak s minősülnek vallás erkölcsi intelmeknek. Megalapozatlan eklekticizmus lenne, ha a részt — az érzelmi effektusoktól most el is tekintve — elszakítanánk a gondolati egésztől, s a keresztény etika egyes principiumait be kívánnánk építeni egy következetesen ateista, a földi lét kizárólagosságát valló etikai rendszerbe.

Más kérdés, hogy az erkölcsi fejlődés sajátlagos dialektikája következtében — amelyre korábban röviden utaltam — a katolicizmus is magába ötvözőtt olyan erkölcsi tapasztalatokat is, amelyeknek a katolicizmuson túlmutató érvényük van. Például a szülők tisztelete, vagy a felebaráti szeretetben megnyilvánuló emberi szolidaritás. Ezek a mindennapi cselekvésre vonatkozó imperatívuszok — változó motivációval — tovább élnek a szocialista társadalomban is.

— Lát-e kapcsolódásokat vagy egyezéseket a kétféle morális felfogás között?

— Marx egyik fiatalkori írásában a vallást az emberi lényeg fantasztikus megvalósulásának nevezte. A vallás e jellegzetességeit arra a saját korát jellemző tényre vezette vissza, hogy a dolgozó emberiségnek nem volt lehetősége, hogy saját lényegét evilágon realizálja. A vallást a szorongatott teremtmény sóhajaként, egy szívtelen világ lelkeként jellemezte, s ebben a kontextusban nevezte a vallást a nép ópiumának. Úgy vélte: az illuzorikus boldogság meghaladásának feltétele a nép valóságos boldogsága. Mert az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint azon állapotok feladását követelni, amelyek rászorulnak az illúziókra. Más szóval: a vallás kritikája csírájában a siralomvölgy kritikája, amelynek szentélye a vallás.

Magam részéről e gondolatmenetet történetfilozófiailag ma is érvényesnek tartom. Nem e metaforikus elemeket tartalmazó marxi gondolatok, hanem ezeknek egyoldalú értelmezése vagy éppen mellőzése az, ami helytelen gyakorlati döntéseket sugallt. Mert ha a vallás kritikája mindenekelőtt „amoralizmus” bírálata, amelynek szentélye a vallás, akkor világos, hogy szövetségünk mindenki — lett legyen katolikus vagy református, egyházi vezető, teológus vagy egyszerű templomlátogató —, aki a szociális gondok megszüntetését, a javak igazságos, munka szerinti elosztását javallja, aki együtt érez s még inkább együtt cselekszik velünk e harcban — Helder Camarától Camilo Torrezig, Abernatyól a francia munkáspapokig.

S e vonatkozásban Sift Sándor életpéldája feltétlen haladó hagyomány. Magyarországon a két háború közötti időszakban különösen erős volt az ókonzeratív szárny befolyása. A Korunk Szava mozgalma magányos maradt és elszigetelt. De ezekről a kezdetekről — ellentmondásaikkal is számolva — nem szabad elfelejtenünk. Van tehát hagyomány, van együttműködési alap, hogy közösen harcoljunk azok ellen az állapothoz, amelyek az embert erkölcsileg megnyomorítják, amelyek a félelem, a terror, a kizsákmányolás légkörét szülik és tartják fenn. Summázva: Marx idézett szavaiból én a megnyomorított, önmagukat megvalósítani akaró emberek iránti szolidaritás imperatívuszát olvasom ki, az aufklárizmus meghaladásának a szükségességét, s ami a legfontosabb: az együttes cselekvés lehetősége és szükségességét.

Am gondolom, mindez ma még sokkal inkább cél, mint megvalósult lehetőség, arról nem is szólva, hogy a magyar katolicizmus különböző áramlatai messzemenően eltérően értékelik az együttműködés szükségességét, tartalmát, célját. S mindez — mutatis mutandis — nemzetközi síkon is igaz, bár világos, hogy e kérdés megítélésében Henri de Lubac, Tresmontant vagy Olgiatti véleménye diametriálisan eltérő lesz, mint ahogy az is tény, hogy a marxizmuson belül is voltak és vannak viták az együttműködés lehetőségeit és határait illetően.

— A keresztény etika az embernek Istenhez és a másik emberhez való viszonyában fogalmazza meg az erkölcsi fejlődés fokozatait. Minél közelebb jut Istenhez hite és élete révén, annál inkább „részesedik belőle”, azaz abszolút

tulajdonságaiból (jószág, szeretet, megértés, szellemi és lelki kiteljesedés, megismerés stb.) a maga emberi méretei és „befogadóképessége” szerint. De ez fordítva is igaz: minél közelebb kerül a másik emberhez, a közösséghez, a világhoz, annál inkább felismeri benne Isten munkáját, képmásának és hasonlatosságának földi vonásait. A szocialista erkölcs kritikusan eltávolította azt a metafizikus eszmét, hogy az embernek van egy eredendő és állandó természete és lényege, amit kezdetben Marx is elfogadott. Vajon a szocialista és a keresztény erkölcs nem juthat ugyanazon eredményekre a praxisban, az ember és a világ szolgálatában? Milyen együttműködési lehetőséget, a közeledés milyen formáit látja megvalósíthatónak a gyakorlatban?

— Sokan úgy gondolják, hogy a kommunisták és pártunkívüliek, az ateisták és a vallásos emberek együttműködésének gondolata a szocializmus jegyében az utóbbi évek taktikai fordulata, s hogy a marxi elmélet ilyen értelmű interpretálása tulajdonképpen bizonyos politikai szükségleteket szolgáló rögtönzés. Egyes katolikus közírók Leninre szoktak hivatkozni ellenpéldaként, az ő „türelmetlenségére”, „radikalizmusára”. Rendszerint egy parafrázisra utalnak: Lenin a vallást a pálínkával rokonította.

Persze a század eleji orosz viszonyok sokban különböztek az európai viszonyoktól, mint ahogy a pravoszláv misztikának az orosz cárizmusban játszott szerepe sem azonosítható mondjuk az anglikán egyház szerepével a huszadik századi Angliában. Talán mindezek ismeretében a hasonlat profánsága is érthetőbb. Am Lenin ugyanabban az írásában, amelynek egy mondatát oly gyakran idézik, részletesen kifejti az ateista és hívő munkások együttes tevékenységének elvi alapjait a szocializmusért folytatott harcban. Sőt Lenin — Oroszország akkori viszonyait figyelembe véve — a hívő munkások pártba való felvételét is lehetségesnek tartotta: „Azokat a munkásokat, akik istenben való hitüket megtartották, nemcsak mind be kell engednünk, hanem fokozott erővel be kell vonnunk a szociáldemokrata pártba, s feltétlenül ellenezzük, hogy vallásos meggyőződésükben akár a legcsekélyebb mértékben is megsértsük őket, de mi azért vonjuk be őket a pártba, hogy programunk szellemében neveljük őket...” Lenin, mert mélyen megértette Marx elméletét, meg volt győződve arról, hogy a vallás gyökerei társadalmiak, szükségesnek tartotta az ateista felvilágosító munkát, de

legfontosabbnak ő is a vallást kiváltó okok, a tőke uralmának valamennyi formája elleni egyesült, szervezett, tervszerű és tudatos harcot tartotta. E 1909-es keltezésű cikk ethosza: a kommunizmus a vallásos dolgozókért is van, a kommunista minden dolgozó emberben potenciális szövetségest lát, s ezért a vallással kapcsolatos nézetkülönbségeket alárendeli az osztályharc szükségleteinek.

Mai politikánk tehát nem előzmények nélküli. A harc feltételei természetesen módosultak, mint ahogy módosultak a közvetlen célok is, amelyek szolgálatában találkozhatnak erőfeszítéseink. Mert mennyi még a gond, a megoldásra váró feladat, mennyi fehér folt van még hazánk térképén. Hogy iparunk elérje a világszínvonalat, hogy mezőgazdaságunk tovább iparosodjon, hogy előbbre lépjünk a városiasodás folyamatában. S mindezek korántsem egyoldalú gazdasági célkitűzések: hiszen amíg több mint egymillió ember él tanyán, amíg a tanyai lakások és iskolák jelentős hányadában nincs villany, fapadlósak a szobák stb., addig nyilvánvaló: egyes régiókban a humanizációval összefüggő elemi gondok megoldásán kell fáradozunk. A szocializmus ugyanis minden dolgozó ember otthona, mindenki boldogulását szolgálja — világnézeti különbségre való tekintet nélkül.

— *Helyeselné-e, hogy a még kiforratlan, erkölcsi normáit éppen csak körvonalazó szocialista erkölcs nevében felszámolják a vallásos világnézet által megalapozott keresztény magatartásformákat?*

— Az, amit a XIX. század magányos zsenijei — Nietzsche és Dosztojevszkijre gondolok — oly kétségbeesetten fogalmaztak meg: „isten meghalt, az ember magára maradt”, a XX. század köz-tudatában milliók érületi világát meghatározó dőlbenetté vált. A katolicizmus térvesztése s a válságfolyamatok nem a marxizmus szándékával magyarázhatók: maga a marxizmus is tulajdonképpen egyfajta reakció e válsághelyzetekre. Mindenesetre ha a jelenséget meg akarjuk érteni, túl kell mennünk Nietzschén és Dosztojevszkijen, túl az eszmetörténeten, a szociológiai okokig kell visszakerdeznünk. A modern kor, a civilizatorikus fejlődés, a kapitalizmus és a szocializmus konfrontációja olyan erkölcsi dilemmákat hozott felszínre, amelyek megválaszolása minden társadalmi és gondolati rendszert új utak, új megoldások kikísérletezésére kényszerít.

— *Hogyan ítéli meg az erkölcsi jó és erkölcsi rossz közti választás problémáját? Spinoza úgy vélekedett, hogy jó az, amiről biztosan tudjuk, hogy a magunk elé tűzött mintaképhez való közeledést jelenti, Kant szerint az, amit jó szándék vezet.*

— *Lenin sohasem az apológia, sohasem a kisebbik bűn alternatíváját választotta. Volt idő azonban, amikor egyes teoretikusok jónak azt tartották, ami a „mozgalomnak jó” és a napi taktikai érdek elhomályosította a távolokat, kétségessé tette az össznépi kibontakozást.*

— Az erkölcsi jó és rossz nem változatlan szubsztancia. A marxista gondolat az erkölcsöt történelmi kategóriának és ezért az erkölcsi jót és rosszat is történelmi fenoménnek tekinti, és messze-menően összekapcsolja azzal a küzdelemmel, ami a kapitalizmus és a szocializmus, polgárság és munkásosztály között világtörténelmi méretekben folyt és folyik. Az a különbség, amire a kérdésében is utal, abból adódik, hogy e harc különböző fázisait sok vonatkozásban eltérő sajátosságok jellemezték. Nyilvánvaló, hogy 1917 után, hogy csak egy példát említek, a polgárháború vagy a hadikommunizmus körülményei között a jónak a kérdését sokkal közvetlenebbül és direktbben kellett kötni az osztályharc érdekesebb felületeihez, mint olyan időszakban, amikor a társadalom kiegyensúlyozott és magabiztosabb. Éppen ezt a történelmi kontextust hagyják rendszerint egyes szerzők figyelmen kívül.

— *Ugyanúgy, mint azok a konzervatív teológusok, akik anélkül akarnak a Bibliából mindent levezetni és megmagyarázni, hogy tekintettel lennének a történelmi, társadalmi körülményekre és összefüggésekre.*

— Vannak szerzők, akikre ez kétségtelenül elmondható. Ám én az ön helyében mégsem hagynám figyelmen kívül, hogy a teológia leglényege az ahistorizmus, míg a történelmi és dialektikus kérdésfeltevés a marxizmus legfőbb s a teológusok által oly sokszor elmarasztalt megkülönböztető jegyei közé tartozik. Vagy talán nem az örök és a történelmileg adott erkölcsi értékek kolliziói képezik beszélgetésünk tárgyát? Jelen félreértésünk abból adódik, hogy ön az erkölcsi jó időtlen érvényű meghatározását kéri, s a marxizmus a jót mindig konkrétan definiálja.

Kétségtelen, hogy az erkölcs szerepe módosult az elmúlt évtizedekben: az erkölcsi faktor a társadalom összmozgásában és konszolidálásában sokkal hangsúlyosabban van jelen. Amit a marxista etika reneszanszaként szoktak jellemezni, az tulajdonképpen hangsúlyeltolódásokat jelent: korábban is meglevő tartalmak világosabb felismerését, mélyebb analizését. Meggyőződésem, hogy ez a folyamat csak mélyülni fog.

Minden születő társadalomban a kezdetben kiéleződő ellentmondások először szükségszerűen a harc és az összeütközés mozzanatait állítják előtérbe. A társadalmi fejlődés későbbi fázisaiban azonban, amikor a kapilláris mozgások is jobban érzékelhetővé válnak, az emberek közötti intímabb kapcsolatok szférájától kezdve egy sor olyan elem válik fajsúlyos társadalmi problémává, ami a nagy összeütközések pillanatában másodlagosnak tűnt. Ebben az összefüggésben az erkölcsi problematika növekvő jelentősége érthetővé válik.

— *A mai keresztény gondolkodásban felmerült az a vélekedés is, hogy jónak azt kell tartani, ami az adott társadalomban a dolgozó emberek összességének a java, a közösségnek nem ártalmas. Rossznak pedig azt, ami az adott társadalomnak, a dolgozó emberek zömének fájdalmas, kínzó és tagadott.*

— E megfogalmazással általánosságban egyetérthetünk, annyira elvont s látszólag neutrális. Am számos kérdés még e „megértő” s minden irányban nyitott definícióval kapcsolatban is felmerül. A kereszténység világvallás. E definíció univerzális igényű, független attól, mely ország katolikusainak kell e definíció szerint megítélni cselekedeteit. Ha ez igaz, felmerül a kérdés: mit kezdjenek e meghatározással Portugália vagy Spanyolország katolikusai, ahol a „társadalom”, az „emberek összessége”, a „közösség” korántsem szinonim fogalmak? A „ma” megjelölés ezért önmagában nem konkretizálja ítéletünket. Mert nemcsak a „kiért”, „kivel szemben”, de tulajdonképpen még a „mikor” kérdésre sem válaszol: Rhodesiában, Dél-Afrikában más a történelmi idő, mint Finnországban vagy Magyarországon. S mindezt nemcsak történelmi síkon igaz. A jó és a rossz átmenetei bonyolultak. Nemcsak a szándék és követelmény bonyolult „játékára” gondolok, hanem arra is, hogy a mindennapi élet prózája nem tiszta alakjaiban produkálja a jót és a rosszat.

— *Guardini mondja, hogy cselekedeteink felénél megakadunk, ha csupán*

tárgyi elvek szerint próbálunk eljárni. Szükség van az alanyi elv segítségére, vagyis helyzetünk figyelembevételére. A helyzetnek, a szituációnak tehát nincsenek szabályai, és ha két egyformának látszó esetben azonos módon döntünk, megtörténhet, hogy döntésünk csak egyik esetben jó, a másikban egészen másképp kellett volna határozunk. Aquinói Szent Tamás így fogalmazza meg a tételt: az elméleti igazság ugyan a tárgyi valósággal egyezésben áll, de a gyakorlati igazság a jóhoz mért akaratlaltal történő egyezésben.

A tízparancsolatot: a „ne ölj”, „ne lopj” stb. követelményét is az adott helyzetben kell vizsgálni. De vajon a marxizmus nem tartja-e a körülményeket fontosabbnak a tényeknél? Nem oldódik-e fel a szituációkban? Ezt igazolni látszik Luporini állítása, aki szerint az erkölcsi jó „más elfogadott értékekhez viszonyítva relatív és instrumentális jellegű”.

— Egy pillanatra sem állítom, hogy a tény nem fontos. A tény az, ami minősül. Hogy szélsőséges példát vegyek, a gyermekgyilkosság, az anyagyilkosság a mi erkölcsi rendszerünkben önmagát minősítő tény. De ne felejtjük, voltak társadalmak — például a spártai —, amelyek erkölcsi köteleességgé tették a nyomorék gyermekek elpusztítását, s hogy más népeknél az öregek megszabadítása az öregség kínjaitól volt a közösség erkölcsi parancsa. Mindenesetre a civilizatorikus fejlődés mai szintjén a gyermek és a szülő élete erkölcsileg védett, s ma már a körülmények sem mentesítik a gyermekét magára hagyó anyát. De csak a cselekedetek viszonylag szűk köre minősíti önmagát. Értékelhetővé csak a lehetséges alternatívák, a közegellenállás, a legyőzött belső indulatok, célok, eszközök, követelmények ismeretében válik.

Vagy nézzük a „ne lopj” imperatívuszát. Erkölcsösnek minősíthető-e az az ember, aki nem lop? E parancs relatív értéke nem abból következik, hogy — mint ezt néha erőszakoltan bizonyítják — jó cél érdekében is lehet idegen tulajdont elsajátítani. (A gyakori példa: a lopott törrel elpusztított zsarnok.) Az összes lehetséges variációkat tekintve — az elvont norma szintjén — általában indokolt a lopás erkölcsi elítélése. A probléma ott kezdődik, hogy a „ne lopj” imperatívusza a magatartás negatív meghatározása. Egy közösségi hangszereltségű etika — tehát a szocializmus erkölcsé az ember magatartását értékelve — nem abból kell, hogy kiinduljon: mit

nem tesz az ember, hanem abból, milyen belső azonosulással, milyen eredménnyel cselekszik. Vagyis — a „ne lopj” parancsánál maradva — az igazi kérdés: hogyan gyarapítja, védi a köztulajdont? Fellép-e köztulajdon harcosai-
val szemben, vagy visszahúzódik, mert csak a maga dolgával törődik?

— A modern szociológia a válást már nem tekinti feltétlenül a család szétesésének, hanem esetleg a család újjászervezésének vagy újjáalakításának. A katolikus egyház ellenben ma is tiltja és büntöseknek ítéli a második házasságot. (A római katolikus egyházhoz tartozó egyes keleti rítusoknál azonban változatlanul megengedett.) Napjainkban az egyházon belül is jelentkeznek olyan tendenciák, amelyek ezen a szigoron enyhíteni szeretnének. A tavaly nyári osztrák pasztorális zsinaton például elismerték, hogy a második házasság sok értéket megvalósíthat, mert „az erkölcsi érték nem azonos a parancsal”, és ezért biztosítani kellene, hogy az élettársak legalább a szentségekhez járulhassanak. A teológiai ellentmondást az okozza, hogy ha a házasságban meghal a szeretet és többé nem lehet feléleszteni, bűnös kapcsolattá válik, viszont ha a férj és feleség megbánja vétkeit, amelyek a házasságot ide juttatták, bűnbocsánatot nyer. A második házasság mégis „utált viszony” minősül, mert — mint Bangha Béla írja — „még ha egyes esetekben talán végleg lehetetlen volna is az együttélés, azért az egész társadalom jólétét és egészséges fejlődését védő intézményeket nem szabad egyesek javíthatatlanságának feláldozni, mint ahogy nem lehet a lopást megengedettnek nyilvánítani azért, mert valahol sokan vannak, akik lopni szeretnének...”

— Nyilvánvalóan sok fájdalmat okoz egy korábban a szeretet légkörét árasztó család felbomlása, fájdalmas, ha a gyermek magányos marad, ha csak egy szülővel él: a családi harmóniát nagyon nehéz, talán nem is lehet semmi mással pótolni. De rögtön hozzá szeretném tenni: éppen a családi harmónia, a válás az a kérdés, amely a legegységelműbben bizonyítja a tiltó parancsok erőtlenségét, sőt bizonyos esetekben amoralizmusát. Megnyugtató-e a válások alacsony száma egy meghatározott társadalomban, ha ennek az ára, — a társadalom és a család szerkezetéből következően — a nő egzisztenciális és erkölcsi kiszolgáltatottsága, ha érzelmeik ellenére a tulajdon ábroncra tartja egyben a házastársakat. Kérdem: a lappangó gyűlölet, a visszafojtott indulatok légkörében biztosított a „boldog gyermekkor”? S a válás er-

kölcsi megbélyegzése ilyen állapotokat is szentesít, véd: jelképesen szólva mindig kiszolgáltatva az Anna Kareninákat a Kareninoknak. Félreértés ne essék: nem a válás mellett érvelek. A marxista etika a szabad választáson, mindkét fél belső igényén alapuló házasság erkölcsi alapján áll.

— „Az ember szerelmének természetes alapja a nemi vonzalom — írja Kolbanovszkij: *Szerelem, házasság és család a szocialista társadalomban* című tanulmányában —, de a szerelem a leggazdagabb tartalma, ereje és szépsége a férfi és nő közötti eszmei kapcsolatok jellegétől függ. Ezeket pedig az emberi kultúra fejlettségi foka, a férfi és nő társadalmi helyzete, szellemi és erkölcsi színvonala határozza meg.” 1949-ben 12500 válasz volt Magyarországon, ez a szám az eltelt húsz év alatt megkétszereződött. Vajon nem a belső kultúra hiányával, erkölcsi elmaradottsággal magyarázható a válások számának riasztó emelkedése? A válási lehetőség nem lehet „menleve” felelőtlen emberek számára a szocialista etika elvei szerint sem. Az emberi együttélés általános kulturális mintája továbbra is a család-modell marad.

— A méretek valóban nyugtalanítóak. Kérdés: mi az ok, ami a válások ilyen mérvű növekedését magyarázza. Először: a jelenség nem korlátozódik Magyarországra, világjelenség. Az ütemekben és az arányokban van eltérés, de a trendvonal rokon jellegzetességeket mutat. Nézzük először a közös jellegzetességeket. A család a patriarchális társadalmakban termelési-gazdasági egység is volt. A családot egy viszonylag zárt falusi, kisvárosi közösség vette körül, mely egyben a közvélemény közvetlen kontrollját is jelentette. A fejlett iparral rendelkező országokban a család-szerkezet minőségi változásokon ment keresztül. Megszűntek a család termelési funkciói, a nők jelentős százaléka munkavállalóvá vált, a gyermekek magasabb fokú iskoláztatása is egyre szélesebb réteget érint. A nők munkavállalása az emancipálódás egyik legfontosabb feltétele. Csak ez biztosítja, hogy képzettségének megfelelően helyezkedjen el, saját keresettel rendelkezzen, hogy — konfliktusok esetén — ne legyen kiszolgáltatott. Ugyanakkor a család számos funkciója megmaradt. Pótolhatatlan biológiai és emocionális kerete a gyermek nemzésének és felnevelésének, és ezzel összefüggésben — szigorú gazdasági nyelven szólva — fogvasztási egység maradt. Nyilvánvaló, hogy ez az új helyzet a családot kiegészítő — s nem pótló! —

új intézmények kikísérletezését teszi szükségessé. Az említett okokon túl nálunk más — részben az említett jelenségeket ellensúlyozó, részben új ellentmondásokat felszínre hozó — tényezőkkel is számolnunk kell. A polgári társadalmakban a társadalmi státus — a vagyon, a hatalmi hierarchiában való elhelyezkedés — eléggé egyértelműen preferálja a családdal kapcsolatos döntéseket. A szocializmusnak — lényegéből következően — ezt is meg kell kérődznie: csak ez esetben biztosítható, hogy a választás valóban mindig színelmen alapuljon. De azt is látnunk kell, hogy fejlődésünk jelen fokán még igen messze vagyunk attól, hogy valóban csak a szerelmen és vonzódáson múljon a választás és a tartós együttlét. Ezer év öröksége kísér bennünket, amelyek mai gondokkal elegyednek. Elég talán, ha csak a lakáskérdésre, a közösen szerzett „tartós fogyasztási javakra” utalok. Azt hiszem azonban, bármennyire is fontos a válás okainak sokoldalú elemzése, a családi élet problematikáját s így erkölcsi vonatkozásait is pozitív oldalról kell megközelítenünk. Mit kell tennie a szocialista társadalomnak, hogy egyidejűleg biztosítsa a szülők hivatásuknak megfelelő munkavállalását s a gyermek nyugodt, kiegyensúlyozott nevelését? Más szóval: milyen legyen a család szerepe és tehervállalása a gyermek nevelésében, figyelembe véve, hogy a társadalmi munkamegosztás jelen feltételei között milyen irányban módosul a család struktúrája.

A kérdés: hogyan lehet azokat a gazdasági-szociális és hozzátenném pedagógiai feltételeket megteremteni, amelyek között a szülők — különösen a sokgyermekes szülők — nem kerülnek hátrányos helyzetbe vagy nem kényszerülnek erőt meghaladó áldozatvállalásra, erőfeszítésre. Nagyon prózai kérdésekre gondolok. Milyen széles körű a bölcsődei és az óvodai hálózat? Milyen módon van biztosítva a betegség miatt otthon maradó gyermekek betegellátása? Milyen széles körű az általános iskolai napközi hálózat? Milyen fokú a családi háztartás gépesítése? Milyen színvonalúak a kommunális intézmények? Mert: a család csak akkor tudja szeretet-tartalékát teljes értékűen mozgósítani, ha a társadalom jelentős mértékben tehermentesíti a szülőket — különösen az anyát — a bevásárlás, a takarítás, mosás energiapasztító erőfeszítéseitől.

E kérdések ugyanakkor nem egyszerűen gazdaságpolitikai jellegűek, hanem értékmozzanatokat is magukban foglaló

súlyos társadalompolitikai dilemmák. A szocializmusnak — e vonatkozásban is — el kell döntenie: mi az, amit a modern polgári társadalmak civilizatorikus vívmányaiból — megváltoztatva a megváltoztatandót — át kíván venni, s mi az, amit — éppen sajátos értékírányultsága következtében — elutasít. A fogyasztás szerkezeti jellegzetességeire gondolok, arra, hogy milyen fogyasztási formákat, intézménytípusokat dotáljon vagy építsen ki államunk. S itt érkezünk el a közösségi értékek prioritásának a kérdéséhez. A polgári erkölcs egyén-központú. A szocialista erkölcs az egyén érdekeit és jogait a közösségi érdekekkel összhangban ítéli meg. Községi érzület és felelősségtudat a szocialista erkölcsiség legfontosabb alkotóeleme. Makarenkóval szólva: a szocialista erkölcs logikai tengelye a közösség. Községi embert nyilvánvalóan csak élő, tartalmas közösségekben tudunk nevelni. Az iskolának ilyen értelemben is ki kell egészítenie a család erőfeszítéseit. S itt megint közbeszólnak a jelen fejlődési szinttel összefüggő anyagi feltételek. Vannak persze ma is jó osztályközösségek. De ahhoz, hogy az iskolák — a nagy átlagot tekintve — ne csak tanodák legvenek, hogy az oktatás mellett nemcsak az azt kiegészítendő több energia jusson a nevelésre, akkor első lépcsőként: kevésbé elfoglalt tanári karok, kisebb létszámú osztályok, több iskolaépület szükséges. Vagyis az, hogy a két évtized alatt a kulturális forradalom következtében megsokszorozódott diáklétszám kiegyensúlyozott tanításának és nevelésének elemi feltételeit biztosítsuk. De az ideális feltételek megteremtésénél — mely valóban a közösségépítés minden lényeges feltételét tömegesen biztosítja, s mindenki számára megnyugtatóan egészíti ki a családi nevelést — még nem vagyunk. Olyan iskolákra gondolok, ahol tornatermek mellett uszodák, klubok, jól felszerelt laboratóriumok, műhelyek vannak, ahol a „napközi” nem az iskolapadban meghosszabbított kényszerű tartózkodás, hanem a fiatalok alkotókedvének, fantáziájának, társaság és társas igényének terrénuma.

— Kolakowski utal rá etikai művészen, hogy az élet csak érlelődik a demokratizálódás magas formái felé, a társadalmi szükségszerűséget gyakran egyes egyének hangja juttatja kifejezésre, s ennek a szükségszerűségnek az egyéni sors fölötti hatalma egy egyéneknek a másik egyén — sőt az egész társadalom — fölötti ellenőrzetlen uralmává fajulhat. Valószínűleg ezért látszott

úgy hosszú időn keresztül, hogy a szocialista etikai elveket alárendelik az adott szituációknak, pillanatnyi szükségleteknek (a Humani generis enciklika hasonló indokkal tört pálcát a szituációs etika felett), ezért nem volt távlata az erkölcsi fejlődésnek, ezért hiányoztak a meggyőző magatartásminták. Gondolok itt a Ratkó-gyerekek problémájára, az alkoholizmus és a gyermekbűnözés okozta nehézségekre, arra, hogy annak idején bevezettük az abortuszt, most pedig rájöttünk, hogy ez nemcsak az anyának jelent testi-lelki megrázkódtatást, hanem a társadalom számára is újabb gondokat: a gyermekhalandóság emelkedése, az ismét napirendre került egyke-kérdés, a népszaporulat stagnálása stb. Mindez arra int, hogy nem lehet mindig adott helyzetekhez képleteny erkölcsi normatívumot alkalmazni és pozitív követelmények nélkül közösséget alkotmányosan szabályozni.

— Több előrelátás bizonyos kérdésekben persze nem ártott volna, de korántsem arról van szó, hogy etikai elveinket mindig a konkrét szituációnak megfelelően változtassuk. Mi mindig abból indulunk ki, hogy meg kell szüntetni a kizsákmányolást minden formáját, hogy a termelőerőket társadalmasítani kell, hogy meg kell valósítani a termelt javak munka szerinti elosztását stb. Ez a változatlan elemi programunkban, fejlődésünkben. A helyes elvek konkretizálása és alkalmazása azonban nem egyszerű logikai művelet, s számos nehézségünk épp abból származott, hogy egyesek logikai dedukcióval próbálták azt megoldani, amit csak hosszú — s valljuk meg: nemegyszer fájdalmas — kísérletezés útján lehet kialakítani. S az emberi együttélésnek, mennél intimebb szférához jutunk el, annál bonyolultab-

bak és fájdalmasabbak a változtatások. Kérдем önt: mit oldana meg, ha holnap rendeletileg megtiltanák az abortuszt? Ez nem okozna sokaknak „testilelki megrázkódtatást”? Az életben vannak paradox helyzetek: csak a normák hűvös világában egyszerű és logikus minden.

A középkor zárt közösségeiben, hierarchizált világában, ahol sok misztikum is felerősítette a követelményeket, még lehetséges volt katekizmusok és tilalmi rendszerek segítségével szabályozni az emberi magatartást. Az emberi ráció azonban ma olyan fejlettségi fokra jutott el, a kapcsolatok olyan bonyolultak és sokirányúak, hogy a szabályozás régi formái ma már elégtelenek. Akkor, amikor azt mondom, hogy a katekizmuson túljutott az emberiség, akkor egy pillanatig sem azt kívántam állítani, hogy nincs szükség erkölcsi szabályokra vagy követelményekre. De vallom, hogy követelményeinket a magatartás erkölcsi irányát körvonalázó erkölcs *elvekként* kell megfogalmaznunk. S az individuum feladata az, hogy meghatározott helyzetekben ezeket az elveket önállóan alkalmazza és értelmezze. S a közösségnek, amely a cselekvőt megítéli, ugyanezt az adaptációs munkát kell elvégeznie. Továbbá: nem azt állítom, hogy bizonyos dolgok tiltása szükségtelen, hanem csak azt, hogy elégtelen. Hogy önmagában a tilalom nem oldja meg az erkölcsi szabályozás gondját, mert abban a pillanatban, amikor a magatartást az alapelvek irányába kell orientálni, mindig a pozitív értékek azok, amelyek még a tiltást is értelmessé, gondolkodó ember számára elfogadhatóvá teszik.

Köszönöm, hogy lehetőséget adtak nézeteim kifejtésére.

HEGYI BÉLA

Egy sors

*A személyes sors mint elveszett galamb
vergődik a szélben a struktúrában
vagy lerepül a tapolcai kőre
rózsaszín lábával a busz mellett*

*Rózsaszín bőrével vergődik a szélben
falvak fái között puhán
az elengedettségben az elveszett sorsban
repül a személyes galamb*

GYURKOVICS TIBOR

KERESZTURY DEZSŐ VERSEI

T u d o d

Ahogy az öregek, örökké hiába keresnek, rakodnak,
lím-lommal vesződve a legfontosabbat sem lelik maholnap:
keressük, megvan-e s merre visz életünk kiútja;
nem leljük s tétován kérdezzük: ki tudja?

Ki tudja, mit épít a hangya?
Ki tudja, a vér mit ér?
Ki tudja, hogyan szüli anyja?
Ki tudja, miért?
Ki tudja, mit vés a véső?
Ki tudja, mély-e a kút?
Ki tudja, mit csak a végső
tudás ha tud?

Hagyd abba! Homályban topogsz, amit megismersz, látszattá
foszlik, elméleteid leomlanak s mindig új ismeretlen néz
rád árnymosolyával. Átvilágítanád a létet? Csak változó
hálód vedet tengerébe. Nem tehetsz mást: élsz, rügyezel,
teremsz, pusztulsz a vak forgás mártíriumában: — tudod.

Tudod, nincs más világod.
Tudod, a Föld hazád.
Tudod, bár másként kívánod,
tudod sorsod szavát.
Tudod, sohasem késő,
Tudod, ki mit tehet.
Tudod, valami végső
ok, cél van veled.

Ki tudja, mikor jön el a csók, az árulás
perce, siker, bukás, gonosz és jó varázs,
s a végső óra, melyben torkodon a hurok. —
De tiéd a csend, jó munka, igaz szó, telt kalász,
a jog, hogy életed is kockára vedd s hogy vigyázz,
az igen és a nem: a választás — tudod.

Mindennapi ítélet

Bár tudnád kitörölni
magadból az emlékeket,
hogy úgy lépj vissza e földi
térbe, mint egy bölcsőbe tett
bőröcsömő, mibe élet költözött,
mi te is voltál: visító újszülött.

De sejtjeid, idegpályáid
őrzi — bár alig tudod —
mindazt, mit gond, idő vást
s mint porló homokot
szél, eső, boldog, keserű óra
hord-visz a lét erőzójá.

Választasz? Kor, szerep, vágy, hit
s a rosszra hajló akarat
az anyaölből kicsábít,
énne tesz és magadra hagy.
Határodon túl ránt, s végül
eléget, ha kielégül.

Mit teszel, ha tán majd ott állsz
a bíró mérleg előtt,
s nem lesz, kivel osztozni próbálsz
tetteid nagyranőtt
roncsain, mikből — úgy hitted —
életed építetted?

De nem is az a mérleg fontos.
Az itt és most, a magad
ítélőszéke! Feloldoz
s szárnyalsz, mint gyors madarak,
vagy lesújt és örök bilincset
ver rád, vagy hallgat...

FERENCZI SÁNDOR

Irta DÉNES ZSÓFIA

1.

Nem emlékszem pontosan, fiatal éveimben mikor is történt ez az eset. Ferenczi Sándor abban a házban nyitotta meg átmeneti időre orvosi rendelőjét, ahol mi laktunk. Lakásunk előtt terasz volt, én tavasztól őszig rendszerint ott ültem, szabadság alatt dolgoztam. Akaratlanul is észrevettem, kik csöngetnek be ajtaján. Akkor ő már nem volt belgyógyász, hanem az új mélylélektan gyakorló pszichiátere.

Egy szép fiatalasszonyt naponként vittek fel hozzá tolókcocsin, miután lift nem volt a házban. Sokáig figyelhettem ezt a tolókcocsis páciensét — és egy szép napon csak látom, hogy gyalog jön fel a lépcsőn, fiatalos, rugalmas léptekkel.

Ő be kíváncsi lettem. Aznap este, mikor bejött hozzánk Ferenczi (anyám húgának akkor vőlegénye volt), megkockáztattam, hogy szóvá tegyem, pedig jól tudtam, nem tűri a kérdezősködést betegeiről:

— Ne haragudj, kérek... az a nő, akit tolókcocsin hoztak, meggyógyult?

— Meg hát. De mi közöd hozzá?

— Sándor, nem a nevét kérdem! Fogalmam sincs, kicsoda. Az érdekel: *csak* analizissel?

— Természetesen. „Csak” analizissel.

Azért láthattam rajta, hogy boldog. Én pedig elámultam.

— Hát ez hihetetlen.

— Pedig elhíheted. És mert nem ismerheted meg, annyira másfajta világban él, névtelenül elmondom történetét. Ő nagyon fiatalon kikerült Szentpétervárra, afféle vengerka. Táncošnő lett egy éjjeli lokálban. Ott látta meg egy fiatal pesti mérnök, előkelő, gazdag ember, belészeretett. A kapcsolat közöttük úgy elmélyült, hogy a fiú minden akadály ellenére hazahozta és feleségül vette. Pedig ismerte az anyját, akivel egy háztartásban élt apja halála óta. Tudta, hogy annak minden hajszála égnek áll, amiért így nősült. No de befejezett tény elé állította, és közös háztartásukon csak annyit lazított, hogy a szomszédos lakásban rendezkedett be. Mert nem tudott leválni az anyjáról sem. Az anyós kifelé nem tombolt, de kétségbeesésében „kezelésbe vette” a menyét. A házban nem volt, nem lehetett más akarat, mint az anyáé. Egy lépésre nem engedte ki őt az utcára egyedül, mert hogy „nem bízik” benne. Menye látogatót saját otthonában soha nem fogadhatott, mert „nem tudja, mi illik, hiszen nem volt gyermekszobája.” Folyton térítette, hogy vakbuzgó legyen, mint ő. Vasárnap délelőttökint csak ő vihetett templomba. A férj örök dilemmában élt, hol az anyját próbálta enyhébbre hangolni, hol a feleségét halmozta el kárpótoló ajándékokkal — és a fiatalasszony valóban igyekezett, hogy elhitesse magával, ő mindenek ellenére boldog. Ilyen szerető férj mellé került, egyáltalán: házasságba, jólétbe, biztonságba, az ő lokálmúltja után. Persze, ez nem volt igaz, így nem lehetett boldog. Elviselhetetlen rabságot szenvedett, olyan kötöttséget, amely felülmúlta erejét. És mert elnyomta magában, hogy mindezt tudomásul vegye, kötöttsége testi lett. Ő, aki táncolt, egyszerre megbénult. A lábát nem mozdíthatta meg többé. Ez volt a lázadása, amit kifejezett, másként nem merte kifejezni. Mint akinek hátgerincsorvadása van, vagy más gyógyíthatatlan csapás érte testét, semmiféle kezelés, gyógyfürdő, ismert terápia nem segített rajta. Kétségbeesett férje mindenüvé elvitte, professzorokhoz és gyógyfürdőkbe. Semmi sem használt. Végre valaki engem tanácsolt neki. Egy évig analizáltam. Amíg tudatosná vált benne, hogy ő a benuktással csak jelzi pszichikus állapotát. Hogy ő valójában: megkötözött rab. És amikor mindenre rájött: felkelt és járt. Most olyan egészséges, mint táncosnő korában. A bilincset rázta le. Csak...

— Csak?

— Szomorú. Szomorú, mert ráébredt, hogy ő ebben a házasságban nem lehet boldog. A férje nem képes rá, hogy anyját félreállítsa és csak őt válassza, ha még-úgy szereti is. Tehát neki kell elhatároznia, hogy most milyen életutat válasszon.

— Azt gondolom, Sándor, ez sem megoldás. Az az asszony betegen is azt hitte, hogy ő boldog, most pedig boldogtalan és szomorú.

Ő nagyon komolyan nézett rám.

— Értsd meg. Ez a nő azért fordult orvoshoz, hogy az meggyógyítsa. Én, az orvos, meggyógyítottam. Nekem ebben az ügyben ez volt a dolgom. Elvégeztem.

Most, hogy az egészséges ember szomorú, hát gondolkodjék ő azon, miképpen változtasson körülményein, hogy az élete elviselhető legyen. Ez az ő dolga.

Beláttam, igaz a van.

2.

A mélylélektan nemzetközi tudósai, a kortársak úgy emlegették Ferenczit, hogy közöttük ő a „romantikus”. Holott nem volt az, csak szerette a művészetet és a művészeket, az egyszerű embereket és a népdalokat. Voltak kollégái, akik „enfant terrible”-nek, eiképesztő gyermeknek híresztelték, mert mindig kimondta az igazat. Freud viszont nemegyszer így szólította leveleiben: „édes fiam”. És egyszer azt írta róla: „Ferenczi — az szinarany.”

Dr. Lőránd Sándor, a kassai városi kórház ideggyógyásza közvetítésével 1921-ben százötven csehszlovák orvos hívta meg Ferenczit, hogy adjon elő nekik a hipnotikus szuggesztió gyógyító hatásáról. 1923-tól egy éven át Lőránd maga járt Budapesten analízisre Ferenczihez, 1925-ben kivándorolt Amerikába, ahol azóta elme-kórházak vezetésében dolgozik. Nem tudom, hogy ma aktív orvos-e még, de 1966-ban New Yorkban, az „Úttörő tudósok” sorozatban tanulmányt adott közre Ferencziről. Címe: *Sándor Ferenczi, pioneer of pioneers*, vagyis az úttörők úttörője. Teljes tanítványi szeretetével és tiszteletével ünnepli benne mesterét (Basic Books, Inc., Publishers, New York).

Nos, mi is tudjuk (és megírtam *Szivarvány* kötetemben is), hogy Miskolcon született 1873-ban, könyvkereskedő apa ötödik fia volt, Bécsben végezte az orvosegyetemet, de azután hazajött Pestre és itt élte le életét, mert szerette hazája nyelvét, kultúráját és haladó szellemiségét. A Rókus-kórházban eleinte belgyógyász volt, de hamarosan rátért az elme- és ideggyógyászatra, mert csak a lélek ismerete volt számára fontosabb, mint a zene, a festészet és az irodalom. 1900-ban nyitotta meg rendelőjét a körúton, a Royal szállodával szemben, és a Royal étteremben csakhamar törzsasztala lett a századkezdet íróival. A Nyugat íróinak zöme ülte körül a lap alapításától asztalát, ami azért volt abban az időben szinte természetes, mert ők jelentették akkor az írói előretörés élcsapatát. Közülük néhányan elmélyült barátságot kötött. Így Krúdy Gyulával, Kosztolányi Dezsővel, Bródy Sándorral, Füst Milánnal, Karinthy Frigyessel, Ignotusszal. Ezek akár reggelig is ostromolták kérdésekkel új tudományáról, és ő, a vidám kedélyű ember, a humor kedvelője, a kítőnő előadó és nagyműveltségű elme reggelig felelgetett nekik, mert ez a fajta „játék” — ez a komoly játék — invére volt.

Sokféle téren tudott ő sok mindent. Nemcsak pszichiáter volt, de biológus is, filozófus is és mindig biztos esztéta. Sok mindenben kételkedő intellektus, majd egyéni meggyőződés és megtapasztalás alapján, sok mindenben hívő.

3.

Freud mélylélektani könyvét, az *Álommagyarázatot*, 1908-ban olvasta el, és a könyvre fiatalos lendülettel ráírta: *Aere perennius*. Ércnél maradandóbb. Arra a polcra tette az ágya fölé, mely számára az örök könyveket hordozta. Az új lélektan rá gyakorolt hatásától nem volt maradása. Levelet írt Bécsbe Sigmund Freud professzornak, hitet tett tanítása mellett és kérte engedelmét, hogy fölkeresse.

Ez volt elindulása a merőben új csapáson. Ha az ember elgondolja: maga Freud medikus éveiben még azt tapasztalta, amikor a párizsi Salpétriére udvarára lépett, hogy ott a dühöngő örlötteket oszlophoz kötözték és szíjostorral verték, mintha középkori „ördögűzést” hajtanának végre... és ezt Charcot professzor világhíres elmeorvászata nevében, személyes elrendelésére... akkor megértjük, hogy mi mindent kavart ez fel a fiatal orvosnövendékben. Megértjük azt is, hogy a pszichiátria milyen óriási lépést tett egy emberöltőn belül, hogy elérkezzék Freud humán tudományáig, lényegét átvilágító meglátásáig. És ezt a merész, minden régit megdöntő lépést az ideg- és elmeorvászathoz az az orvosnemzedék tette meg.

Ennek az újításnak példátlan jelentőségét pedig Ferenczi Sándor az első, kezébe került mélylélektani könyv tanításából megértette. Alávetette magát a tanításnak, tisztelet járta át a mester iránt, úgy sietett találkozásra a kijelölt helyre. Annyira megszerette a professzort, aki akkor a legteljesebb közvetlenséggel fogadta, hogy eleinte úgy is szegődött nyomába, mint a kisinas. Csak bizonyos idő

múltán — és saját, egyéni kutatásai eredményével — talált vissza egészen önmagához, és újra kihúzódott a maga méretére. Mert egyéniség és tehetség volt ő is. Mégpedig rendkívüli.

4.

Az a tudomány pedig, melyet elfogadott, felboncolta a pszichét, mintha sebész-késsel dolgozna. Különválasztotta a fényben úszó kis területet, a tudatos felületet, és a homályba rejtőző nagy területet — a valójában bejárhatatlant — a tudatalatti ént. Ezt az „ősállományt”, az ösztönök termőföldjét. És jól mondom: termőföld, mert egy a természettel. De ezt úgy is mondják ők: az ősellomány, az maga a természet.

Ők, a század eleji pszichiáterek pedig, az emberiség ösztönéletének leleplezői és egyben első pedagógusai, azon nyomban felismerték, hogy meg kell kezdeniök beláthatatlan időt igénylő munkájukat. Az ő feladatuk lett, hogy gyógybeavatkozással átfurmálják, átdomítsák az ön- és közveszélyes ösztönöket, hogy ahol lehetséges, fölemeljék és alkotóerővé nemesítsék az ember tudatalatti énjében, vagyis az ősellományban tárolt romboló és ártó igyekezeteket.

Mindegyik a maga módján, a maga tapasztalatain kialakult meggyőződése szerint. Természetesen, ez is csak akkor jelentett értékes nevelő-gyógyító munkát, ha felelős egyéniség és megfelelő színvonalú intelligencia gyakorolta. És csak akkor járhatott ez a munka sikerrel, ha az orvosnak, aki nevelt és hajlított, szugesztív erejű tehetsége is volt.

A Freud körül kialakult iskola úttörői — nem valamennyi, de azok, akiknek neve fennmaradt — ilyenek voltak. És épp ez okozta a mozgalmon belül a legtöbb surlódást, összeütközést, sőt lázadást, hogy mindegyik a maga meggyőződése szerint akart dolgozni. Mert Freudot nem olyan fából faragták, hogy „testőrei” legkisebb önállósulását is, a tőle való elhajlást megtűrte. A kilencvenes évek végétől a húszas évek derekáig, vagyis negyedszázadon át, a professzornak meg kellett érnie, hogy éppen a legtehetségesebb követői és fáklyahordozói leválnak róla, mert saját tapasztalataik is kialakultak, és ők aszerint akarják teljesíteni hivatásukat. Hogy csak a legismertebb neveket említsen: ez történt Jung, Adler vagy Rank esetében — ez történt Ferenczi Sándoréban is.

Hogy miért kellett pedig Ferenczinek eltávolodnia mesterétől? Azért — mutatta fel utóbb a tudományos kutatás, amelynek francia és angol nyelven már nagy irodalma lett — mert egy alkalommal a magyar orvos beszámolt Freudnak analizise gyakorlatáról, amely arról győzte meg, hogy betegeinek neurózisa főként elégedetlenségből ered. Keveslik a kisgyermek korukban kapott szeretetet. A zsenge korban elszenvedett szeretethiány deformálta pszichéjüket. Tudat alatt erre a mostohaság-érzésükre várják a gyógybeavatkozástól a kárpótlást. Ezt — a kutatás szerint — ilyenformán vallotta Ferenczi maga. Freud pedig erről az ő mester-bírálatát 1933-ban, Ferenczi halála után írt búcsúztatójában így fogalmazta meg:

„Ferenczin túlságosan elhatárolódott az az akarata, hogy gyógyítson és segítsen... Saját, el nem apadt érzelmi forrásaiból eredt az a meggyőződése, hogy a betegeknek jóval többet lehetne elérni, ha eleget juttatnánk nekik abból a szeretetből, amely után gyermekkorukban sóvárogtak.”

Freud azzal az érveléssel vetette el ezt a felfogást, hogy Ferenczi sajátos belátásával „veszedelmes talajra lép, és elhagyja a lélekelemzés *tradicionális* szokásait és technikáját.”

Attól a naptól lazult fel közöttük a kapcsolat, hogy Freud ezt közölte vele, és Ferenczi ment a maga útján. Nevének, gyógymódjának és tudományának elismerése azóta a mélylélektan szakkörében egyre emelkedik.

Egyetlen férfitanítványa, aki végig megmaradt Freud oldalán: talán csak Ernest Jones volt. Jones, a kevesek közül, aki túlélte és biográfusa lett. Angol volt, sima felületű, jó modorú. Igazán nem markáns egyéniség, sem pedig önálló kutató, de aki helyzeténél fogva hasznos szerepet játszhatott Freud professzor megpróbált életében. Ő sok tekintetben hozzájárulhatott ahhoz, hogy a halálosan beteg Freud 1938-ban, fenyegető helyzetéből (a hitleri Anschluss után) átmenthette magát családjával együtt Bécsből Londonba, ahol még másfél évig élhetett tudományának és általános megbecsülésben dolgozhatott.

Fejedelmi ellenértéket kapott Jones ezért. A professzor halála után leánya, a Londonban letelepedett Anna Freud gyógvanalitikus jóvoltából. A hagyatéki kulcsdokumentumaival és a kiadatlan levelezéssel ő írhatta meg Freud alapvető életrajzát, három hatalmas kötetben. Ez nagyobb jutalom volt egy Nobel-díjnál.

Ami e terjedelmes biográfia adatainak pontosságát illeti, nem vagyok hivatott, hogy arról vélekedjem. Csak azt tartom benne másként igaznak, amit Ferenczi Sándorra vonatkozott. Akkor nem a biográfus, Freud életének és környezetének tárgyilagos és reális ismertetője szól belőle, de a mindenkori és halálon túl is féltékeny rivális, a gyöngébb tehetségű kolléga, aki Ferenczivel szemben most már akadálytalanul kárpótolja magát kisebbségi komplexumáért.

Amikor 1964-ben Párizsban eredetiben olvastam Jones könyvét, ezt a síron túli rosszindulatot és megmáskítást, megrendülten vettem tudomásul. De azóta nem egy posztfreudista tudós könyvét elolvashattam és megnyugodtam, hogy Jones-t illetékesek már megcáfolták. Mindazok a pszichiáterek, akik odaát Amerikában és nemzetközi vitákban a Freud-revizíót régen elindították, mint a sokat emlegetett Erich Fromm, aki Heidelbergből és Berlinből került az USA-ba, vagy az imént említett Lóránd Sándor, aki mindvégig Ferenczi lelkes híve maradt, hogy az amerikai pszichiáter-tanítványok melléje sorakozásáról ne is beszéljek.

Ami magát Ferenczit illeti, ő még életében megérte számos tanulmánya és tanítása világsikerét, rendelőjét pedig mindjobban elárasztották a belföldi és külföldi betegek. Mi több: nagy számmal orvosok, akik kiképzést akartak nála, mert terápiája oly pozitívnek bizonyult.

5.

Vissza kell fordulnom az induláshoz, másképpen nem alakulna ki a teljes kép.

Freud és Ferenczi megismerkedése után rövidesen meghívják a professzort az Egyesült Államokba, hogy a worcesteri Clark-egyetem negyedszázados fennállása ünnepén, egy héten át tartson öt előadást mélylélektana alapvető tételeiről. Nem is diákoknak, hanem Amerika gyakorló pszichiátereinek, akik a nagy intézetek ideggyógyaszatát irányítják.

Össze is sereglettek akkor a Clark amfiteátrumába az Államok minden tájáról a professzorok és más lélekkutatók. Freud pedig még indulás előtt meghívta maga mellé, mint saját vendégét, Ferenczit. A Clark-egyetem ugyan Jungot is elhívta Svájcából, a „Burghölzli” állami klinika adjunktusát, aki már évekkal hamarabb csatlakozott Freudhoz. De Freud őt sohasem érezte közelinek. Talán egészen igazi tanítványának sem. (Amiről Jung idővel bevallott miszticizmusa tanúskodik.) De az új freudi tannak ő mindenesetre már dekóruma volt. Hivatalos nagyság és tekintély hazájában. Ferenczi viszont az ő Rókus-idegosztályával és magánrendelőjével akkoriban még semmiféle protokoll-előkelőségnek nem számíthatott. Hanem Freudnak, aki rendkívül ragaszkodott hozzá és nagy képességeket látott benne, útítárának csak ő kellett. Vele megbeszélhette minden problémáját, olyan őszintén, mintha éppen csak gondolkodnék.

Valóban hasznos útítárának bizonyult. A professzor minden reggel korán sétára vitte magával.

— Miről adjak elő ma? — kérdezte tőle Freud mindennap induláskor, és Ferenczi öt napon át az öt előadás mindegyikét felvázolta mesterének előszóval — séta közben. Aszerint, hogy ő, a tanítvány, abból a bonyolult tudományból öt tételben mit tart alapvetően fontosnak. Az öt tétel így sorakozott fel: 1. A tudatalatti ösztönvilág. 2. Az elfojtás. 3. A reakcióképzés. 4. A szublimálás. 5. Az infantilis szexualitás elmélete.

— Igen — bólogatott Freud —, ez így jó is lesz, fiam.

A séta alatt felvázoltakat bontotta ki azután hatalmas előadásá az orvoskongresszus katedráján. Szabadon beszélt, akkor még németül, csak később adott elő nemegyszer angolul, de sohasem olvasott fel. Ahogy Ferenczi is utóbb mindig szabadon adott elő, akár németül, akár angolul; külföldön. Az öt előadás (Fünf Vorlesungen) folyóiratban, majd kötetben is megjelent és mindenütt úgy tekintették, mint Freud mélylélektanának alapkötetét.

Hogy Ferenczi az öt előadás „társszerzője”, azt maga Freud írta meg 1933-ban, egykori tanítványa halálakor, tudományos folyóirata, az Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse-ban.

Sok mindenre volt a professzornak Ferenczi fontos munkatársa azután is. 1911-ben őreá bízta, hogy szervezze meg a Nemzetközi Pszichoanalitikus Társaságot. Azt, amely megalakulása után minden évben más-más közép-európai városban rendezett kongresszust, amíg Freudot le nem teperte betegsége.

1913-ban megszervezi Ferenczi a Budapesti Pszichoanalitikus Társaságot is, amelynek élethossziglan elnöke maradt. A magyar pszichoanalitikusok 1918 szept-

temberében rendezik meg Pesten a nemzetközi kongresszust. Az az év, hiszen tudjuk, amely már nálunk is megérlelte a forradalmat — és a mélylélektan a maga úttörő éveiben igazán nem tartozott máshová, mint a gondolatfelszabadító forradalomhoz. Ez a progresszív tudományú psziché-kutatás lényegében akadémiaellenes harc volt.

6.

Sokadmagammal már csak külön ezért is küzdő híve lettem akkor. És ugyanúgy lettek hívei az akkori haladó felfogású egyetemisták is, akik közül 1918 nyarán ezer orvostanhallgató írta alá a kérvényt, hogy a mélylélektannak állítsanak katedrát a pesti egyetemen. Ezt a 19-es forradalom meg is valósította és a katedrára Ferenczi Sándort nevezte ki, aki természetesen elfogadta, és épp oly természetesnek találta, hogy elveszítse, amint a reakció eltaposta a forradalmat.

Ő maga, Sándor, nem menekült emigrációba. Ő változatlanul Budapesten dolgozott és gyógyított. Elképzelhetetlenül megsokasodott a dolga, annyi volt a háborús beteg, az idegsokkos, rázkódásos, epilepsziás és másféle traumával tönkretett ember. Azután egy tudományos könyv megírását is éppen akkoriban hordozta éjjel-nappal magában. Szó sincs róla: nem az első. Eppen csak új területen kibontakozót, amelyet soha senki még nem írt előtte: bioanalízist. Ebben a pszichológiát az élettannal kapcsolja össze. Ő, a kutató tudós, megkísérli, hogy a pszichiátria új elemző rendszerével világítsa át az élettant, mégpedig az emberré fejlődés, emberré válás legősibb csíráitól.

Tanulmánya már elkészült, de ő habozott, hogy Freud készséges kiadvállalátánál, német nyelven (*Versuch einer Genitaltheorie*) egyáltalán közreadja-e. Freud maga biztatta, nyomassa ki. Így jelent meg 1924-ben élete leghetesegebb, leg-szuggesztívebb munkája. Túl azon, hogy amit írt: pszichobiológia, de bizony valamennyire filozófia is, és átlátszó nyelvében olyan csillámló tükrözés, mint a művészet.

Freud azt mondta róla 1933-ban, búcsúztatójában:

„Ez a mű Ferenczi legdúsabb és legragyogóbb gondolatát fejezi ki. A lélekelemzést nemcsak a szexuális folyamatok élettanára, de a szerves élet teljességére alkalmazza. Ez a bioanalízis — a pszichoanalízis legmerészebb gyakorlata, amelyet valaha megkíséráltak.”

Kosztolányi Dezső Ferenczi halálakor ezt írta róla: „Egy nagy magyar tudós-ról emlékezem meg itt, aki barátom volt... Lelkünk legmélyét búvárolta, érzéseinkbe, érzéseink mögé nézett. Leálcázta azt, ami ott túlzott, fölpuffasztott, hamis... Alapvető munkája (az, amelyről Freud is szólt): *Tanulmány a nemiség életéről* a biogenetikai alaptörvényt, melyet Haeckel állapított meg a méhmagzat fejlődéséről, kiterjeszti lelkünkre is. Rámutat, lelkünk miképpen fut végig a hal, a hüllő, az emlősállat fokozatain... Rázkódtatások alakjában emlékezünk vissza a jégkorszakra és a tengerek kiszáradására, a világcsapásokra, melyek évezredek során érték a föld élőlényeit. Évszázadok múlva állapítják majd meg, hogy egy eredeti szellem már a XX. században pedzette ezt a kérdést.”

7.

Az a könyv, amelyről itt szó van, örvendeztetett meg legjobban Párizsban, 1964-ben, amikor utoljára jártam ott. Minden könyvesbolt aszfaltra kirakott forgó könyvespolcán megláttam. 184 oldalas, szép kis kötet, újszerű fényes borítóval. Az ember tudománya sorozatban. Freud, Adler, Russell, Schweitzer tanulmányai mellett áll, mind vártán a katoná. Negyven évvel azután, hogy Bécsben először megjelent. Standard-könyv. Ha kifogy, újranyomják.

Címe a francia kötetnek görög szó: *Thalassa*. Valamikor az ókorban, amikor Xenophón hadvezér és tízezer megvert görög katonája sok időn át tévelygett idegen földön és nem tudta, merre talál haza, egy napon, nagyhirtelen megpillantotta a tengert.

— Thalassa! — tört ki az örömrivalgás.

Igen, a tenger. A hazatalálás.

Ferenczi Sándor is hazatalált a tengerhez. Az ösanyához.

Elhozta könyvét. Itt van a kezemben.

J e l e n é s

Szeptember este jó az Isten
bakancsban nyíló rabruhában
és összedől léptére minden

a kertek alján hány virág van

ez itt a vég magam se vártam
ez itt a vég magam se hittem
a bokrokon piros sugár van

az útakon feltört a lábam
a drótban fölhasadt az ingem
a gyűrűm elveszett a vízben
a kertben elveszett az árnyam

az országot magam se vártam
hogy ennyi útról megtaláljam

a kert falán fekete árny van
és összedől szavára minden
ez itt a vég magam se hittem
ez itt a szó magam se vártam

Imádság gyöngeségért

Ó, mindenek elaltatója, nézd nagyárnyékú fejemet,
nincs hova hajtsam, kőbe üssem, nem akarom,
csalánból készült a paplanom,
de jobbat nem is érdemelek.

Mert ördög szállt belém még hajdanta,
megfogta üstököm, beillant torkomon,
azóta ott hordhatom,
elszállni nem is volt alkalma.

Velem jött tüzes beszédekre és kegyetlen borokra
fölfeszíti számat és onnan kiáltott,
ijesztett nagyképű haramiákat,
igaz, a bokorba,

mert ugyan hős volt ő ott benn a zsigerekben,
és megijedtek tőle a farkasok
is, de én mégsem alhatok,
amíg bennem van, keresztben.

Inkább legyek a nyúl barátja, gyöngé és ünnepeletlen,
minthogy ilyen felette erősnek
mutakozzam, ekkora hősnek,
amilyen azelőtt sohasem lehettem.

Sanda véték más dicsőségét, még ha az ördögé is
elorozni, és hamis jelvényekkel
járkálni illetlen s kevélyekkel
cimbórálni, csúnyálkodni az éggel, de elég is.

Szánd meg, Uram, a te szolgádat és lássad,
hogy görbe és szűk utakon mégis igyekszik hozzád,
mielőtt végleg eltapossák,
kell, hogy elérje csont-palotádat.

Szikkaszd ki belőlem ezért nagyságom temérdek súlyát,
hogy görnyedve járjak a fák alatt,
kerüljem a hívságos gondolatokat,
és megtaláljam a bú ösvényét és az örök lábak alagútját.

CZIGÁNY GYÖRGY VERSEI

Ü n n e p

Megmerevült álom
cella-falán nyílt
szavak: szavaid
rózsa-zsivaját kiabáltam —
fölragyogtat s elvakít
egy mondat
a dadogva égő
lassulásban.

Igaz és nem igaz
egymásra roskad,
közös egy virágot
hajt fuldokolva.

Ez az az éj. A horpadt
terítő
műteti csendje. A vér
cseresznye foltja.
A fölöslegesen
egymáshoz illő
kézfű és csukló.

A szerencsés bűn —
az ünnep széle:
hajnali vendég
öröm, zöld zaj, madarak
síp-sírása, üveghang
gyönyör, a sikolyok
kristály-törmeléke,
testünkön párologva
a túlélő pillanat —
a halálos verejték.

E m l é k

Az álmokat
üldözd: homlokom azok
falatták —
mezitlen kő,
a meggyalázott
képzelet kínálja arcát —
a vakolat,
a pityergő
faldarabok,
a hamvazkodó fák,
a megtizedelt erdő —
s az eszelős számtan
ellen kelt álmok
darabjai, melyek soha nem
olvadnak el a számban.

Plain-air

Szél támad:
idefűjja az erdőt.
Méz kábulatban,
fényben didergő ág
ringatja gerincéd
vonalát —
akácok, méhek
és gyöttelelem égő
nyelvei, a gyertyák érted
összefogódnak: a viasz
tündököl, lánytestű
katedrális — kőcsipke
torony a hátad,
börtönfal — pusztaság.

F ü t t y

Vágtatva. Némán. Mint aki hírt hoz,
havazik e mély mozdulatlanság.
Fütyöntek. Élek, vagonba zárva,
közelebb egyre a csontjaimhoz.

S z t r á d a

Liget röptén száraz
hang-kupacok
s a szemét szirmain át
zuhanó fény-falak
közt felpattant fényő —
bokor köhécsel
— vidám fékpofák
sikolya lebbent föl
szoknyát és nevetést —

vágta, s tekintet nélkül
a szemek,
már válnak:
aszfalt ránt el, körhinta-erdő
s a hirtelen kikapcsolt
lárma nyit édes —
száguldó vermet
a szorongásnak.

A Vigilia a nagyvilágban

A Pax lengyel katolikus szövetség 1971-es, Włodzimierz Pietrzakról — a Varsó ostromakor fiatalon elhunyt lengyel íróról — elnevezett irodalmi és művészeti díjai közül a külföldi katolikus írók számára alapított nemzetközi díjat — Francois Mauriac és Graham Green után — az elmúlt évben Rónay Györgynek, lapunk főszerkesztőjének ítélte oda. A bíráló bizottság, melynek elnöke Jan Dobraczynski, az ismert lengyel katolikus író volt, tagjai között pedig Zbigniew Czajkowski, a Zycie i Mysl főszerkesztője és Csorba Tibor, a több évtizede Lengyelországban élő magyar képzőművész és író is helyet foglalt, a kitüntetést a következőképpen indokolta: „Rónay Györgynek irodalmi munkásságáért, amelyet mélyen áthat a keresztény szellemiség, valamint a lengyel irodalom magyarországi népszerűsítéséért, különösen Cyprian Norwid költészetének megismertetéséért végzett kiemelkedő tevékenységéért.”

*

1971. november 19 és 21 között tartotta IV. teljes ülését az európai katolikusok Berlini Konferenciája az NDK fővárosában, melyen Klempa Sándor veszprémi apostoli kormányzó vezetésével reprezentatív magyar küldöttség vett részt. A küldöttségben a Vigilia szerkesztőségét Dorombay Károly és Hegyi Béla szerkesztők képviselték.

Vatikánvárosból (*Collegio dei Penitenzieri Vaticani*) az alábbi levelet kaptuk:

Tisztelt Szerkesztőség!

Szegényes szavakkal vagyok csak képes megköszönni a gazdag tartalmat és élményt, amit a Vigilia megküldött számai nyújtanak nekem. Szívából jövő hálát nyilvánítom az évek óta élvezett kedves és áldozatos figyelemért; a Vigilia távoli láthatárokat irányítja a szemünket, de ugyanakkor a legközelebbi egyéni belső világra is éber tekintetet fordít. Mindkettőre szükség van.

Sérelem nélkül nem válogathatnék a tizenkét füzet cikkeinek címei közül, annyira érdekes és tudományos színvonalú valamennyi; talán mégsem vétkezem, ha a számos nagyértékű dolgozat és alkotás mellett megemlítem Puskás Julianna tanulmányát a júliusi számban, Szántó Miklósét a szeptemberiben és Töltési Imrét a decemberi számban, amely személyi életem és tapasztalatom következtében természetes módon közelről is érint. Higgadt, gondos, szeretetteljes írások ezek, amelyek fogalmakat tisztáznak, érzelmeket nyugtatnak, utakat egyengetnek.

Az év kezdetén készséggel és hálással szeretettel kívánok sok-sok sikert a szerkesztésben, és míg lelkiekben is töreksem hálátam kifejezni a mélyen tisztelt Szerkesztőség iránt, meleg baráti üdvözlétemet küldöm, igaz hűséggel: 1972. január 9.

P. Rákos B. Raymund

SZÍNHÁZI KRÓNIKA

PÁSKÁNDI GÉZA DRÁMÁI

Az erdélyi és az egész magyar dráma-irodalom kimagasló egyéniségének a Pesti Színházban bemutatott műve, Páskándi Géza Vendégsége egy, a világirodalomban is páratlanul érdekes dráma-kísérlet-sorozat remekként ráirányította a figyelmet az életmű egészére, a világ abszurditása ellen törő drámáinak filozófiai precizitására, intellektuális izgalmára. A maga színházát Páskándi — elhatárolva magát az abszurd drámától — abszurdoid drámának nevezi. „Az

abszurd jelenség, a képtelenség, az éellenesség, a véletlenek uralma ott van a világban, a múltban, a jelenben, sőt a jövőendő történelmében is, mint fájó, eszünket bontó lehetőség. Ezt a jelenséget szeretném a legpontosabban körülírni, mert szerintem a pontosság esztétikai kategória. Én nem igenlem az abszurdot, nem is kerget kilátástalanságba, de tudomásul veszem azt is, hogy egyetlen fegyverem van ellene: a precizitás: az értelem indulata” — írja Az eb olykor emeli lábát címen megjelent drámakötetének programadó bevezetőjé-

ben. Az abszurd dráma legkiemelkedőbb reprezentánsának, Beckettnek statikus világképével szemben egy olyan drámai modell kimunkálása Páskándi célja, amely nem elégszik meg az állóképszerű végeredmény, a világtól való elidegenedés vegetatív monotonitásának felmutatásával; Páskándi körbejárja a beckett-i végeredmény felé tartó embert, körülírja azokat a tragikomikus helyzeteket, ahol a sorsa abszurdba fordul, s megvizsgálja az „értelem indulatával”, hogy vajon valóban mindenhol feszes-e ez az emberi sorsa tekeredett háló.

A beckett-i hősök szorongó vegetatív lények, a beteljesülésbe merevedett sorsukat alakító múltat már csak halvány reminiscenciákkal hordozzák. Páskándi hősei részt vesznek sorsuk alakulásának folyamatában, sokoldalú relációban élve a világgal — evvel az időtlen, térbelileg körülhatárolatlan, mindenféle történelmi valóság kvintesszenciáját mutató struktúrával —, felfedik azt a bonyolult mozgást, amellyel — tudatos vagy tudatlan részeként e struktúrának — maguk szövik sorsuk köré a hálót. De a struktúrán belüli lázadás lehetőségét is megmutatja az író, s végeredményét, a kényszerű kompromisszumot követő deformálódást, vagy a szellemi érték önmagát őrző, végleges magányba-zárulását. Drámai Beckett — a végeredmény vegetációját mutató, lazább szövésű — drámáinál feszesebb szerkezetűek, mindig ugyanazt a struktúrát tapogatták körül, akár párbeszédnek, akár színjátéknak nevezi az író filozofikus szöveget műveit.

Páskándi módszeresen feltérképezi világát: megvizsgálja, hogy az egyes ember etikusnak tűnő hangyamunkája hogyan erősíti az életet bénító struktúrát (Jósi ácsolt, Mari szült), szemügyre veszi a hatalomnak kiszolgáltatott embert (Eltévedt Sámson), a hatalom pszichológiai terrorját (Külső zajok), törvénnyel, tényekkel való manipulálását (A statisztika világa, avagy tudjuk, miért, Akik nincsenek a Brehmben). A történelem permanens torzulásaiból absztrahált struktúra elemzésének vezérgondolata a cél abszurdvá válása, illetőleg a hozzá vezető út módosulása a felhasznált eszközök által. Ez az abszurdvá váló cél „világosodik meg” az Önkéntes tűzoltók figuráinak várakozásában. „Az önkéntes tűzoltó nem azért lett önkéntes tűzoltó, hogy eloltssa a szomszéd házán a tüzet, hanem hogy eny olyan tüzet oltson el, épp azt a tüzet oltsa el, amelyikért önkéntes tűzoltó lett” — közli a párbeszéd egyik szereplője. Az önkéntes tűzoltók hagy-

ják, hogy leégjen a Néro bácsi csürje és a Kleopátra néni háza, ők már csak a nagy tűzre várnak szervezeten, arra, hogy a víz kapjon lángra. Különböző módon jutnak el ehhez a „célhoz” a drámák szereplői. Az abszurd cél nem mindig ilyen evidencia számukra, mint az Önkéntes tűzoltók esetében. A Kalauz nélkül figurái előtt egy vonaton — amelyről senki sem tudja, hogy megy-e, vagy áll-e — világosodik meg az igazság, hogy aztán mindjárt makacsul hirdetett életcélja is merevüljön. „Az asztal ugat, a szék nyerit, az abrosz nyávog” — fogadják el az új igazságot az utasok a hatalmas Csizmás „szuggesztív” kinyilatkoztatása nyomán; s amit egyszer az erőszak elfogadtatott velük, az lényükké válik, még gyilkosság árán is megvédik, mikor az együgyű erdei emberré vedlett, „reveláló igazságát” feledő Csizmást megtanítják „istennek lenni ismét” a második találkozáskor. A bosszúálló, a kapus, avagy: a lábat letörölni a struktúrán belüli lázadás példája is egyben, a lázadás deformálódása, a struktúrát elfogadó komformizmusba zárulása. Szakáll, a láb nélküli nyomorék, volt honvéd, lelövi nyomorúsága okozóját, a régi századosát, az Első Lábtörő Intézet igazgatóját. A ravaszul megrendezett gyilkosságnak, s az ezt követő felmentő ítéletnek az a titka, hogy Szakáll egyszerűen csak a béke jelenébe másol egy régi abszurd, háborús jelenetet („Egy magyar honvédnek minden körülmények közt van lába!”), erőszakkal kényszerítve a volt századosot, hogy újból felidézze ezt a békében már abszurdnak tűnő jelenetet, amelyet Szakáll önigazolásnak szánt a megtorlasként elkövetett gyilkossághoz. „Lázadása” után Szakállt mint erős embert, portásként alkalmazzák az Intézetben. Szakáll örömmel veszi át a portásfülkét, a birodalmát, de rövidesen rá kell döbbsennie, hogy portáján nincsen kapu, csak embernagyságú kilincs van, kulcs sincs a birtokában és egyáltalán nem is jön hozzá senki. De Szakáll mégis „vállalja”, hogy portás legyen kapu, kilincs és látogató nélkül. Kafka példázata jut eszünkbe A perből, a kapus és az egyetlen felbukkanó látogató, a másik nyomorék dialógusát hallva. Szakáll mindenkit beengedett a kapun, csak Domát nem, az egyetlen látogatót. Domának meg kellene keresnie a maga portását, hogy őt az engedje be, de ez a másik nyomorék — szintén volt honvéd — életében először, soron kívül áll sorba: hogy bejusson a kapun, a két szarvasbőrről küzdelméhez hasonló tolokocsis viadalban megöli Szakállt. A gé-

pezetbe bekerülve, Szakáll sorsa vár a győztesre; hiszen ha Doma igazat tudott volna cselekedni, úgy lázadni, hogy megváltozzon az egész struktúra, akkor Szakáll önként beengedte volna, mert ezzel értelmet nyert volna furcsa kapussága is.

Cél és eszköz viszonya foglalkoztatja Páskándit a nyelvi kísérletként is izgalmas Az ügyben. A tudatban egymásra csúszó nyelvréteget szokincsenek váratlan, meglepő revelálódásai „az egyesek megtévesztő sokaságában” élő ember intuício-szerű kapcsolatait az általánossal. „Ha arra gondolunk, hogy az ember általában eléggé felszínesen él, csak egy pillanatra világosul meg előtte a világ és a lét értelme, a dolgok és a helyzetek valódi mélysége, egy-egy villanatra szökken tudatába az általános, hiszen az egyesek megtévesztő sokaságában él, ha erre gondolunk, az itt olvasott beszédmodot nem tartjuk furcsának” — írja a dráma elé írt intencióitúció-szerű kapcsolatait az általánossal. való kapcsolat efemer jellege is teszi, hogy ez a szereplők tudatában felvillanó „időtilen gondolat” szomorú, groteszk értelmet nyer a drámában. Mert nincsen önmagában, önmagáért lebegő cél meghatározására, realizálására törekvő konkrét emberi-történelmi relációk nélkül, de a legszebb jövőhöz utat nyitó progresszív cél is károsan módosul, akár önmaga ellentétébe is átcsaphat a hozzá vezető eszközök tisztátalansága által. A dráma Ez az úrja a 00 jelzésű szobájába csalja be a szereplőket, hogy az ügyről beszéljen velük. A meghatározhatatlan, önmagáért való ügyet maga minősíti sajátos nyelvi „revelációjával”: „Nem elég neked, ha azt mondom én, hogy az ügy oka öncéljának? Nem elég neked, ha azt mondom én, hogy az ügy nem más, mint a hic et nunc, a most vagy soha, ez a kérdés, válasszatok, sau-sau, melyik fülem cseng: a jobb vagy a bal?” A habozó Komor úr és a többi áldozat legyilkolása után új arcát mutatja, mintegy „értelmet nyer” az ügy: „Az ügy lebeg. Benne semmi biztos. Csak az van, mit érte s nevében megteszünk. Mögötte ember nincs, s ha van, személye névtelen. Kell az ügy. hogy cselekedni kelljen!” Groteszk utóéletben, a halál utáni „tisztítótüzből”, még a mennyország beteljesülése előtt, egy szekrényben folytatódik tovább a játék, ahová Ez az úr az áldozatait bezárta. A szekrényben a gazdagon terített asztal lakomája várja a halottakat, potenciális mennyországi vendégeket, de Komor úr ebben a különös létezésben átveszi Ez az úr üggyét és módszerét. Az „ügyről” magáról tovább-

ra sem tudunk meg semmit, csak az ügy negációiról, mindent tagad az ügy, ami az élet érzéki szférájába utalható. Komor úr jelszava a „nem enni és nem enni hagyni” lesz. „Nem élni és nem élni hagyni”. Hiába küldi a szekrénybe érkező Ez az úr segítségével a végső halálba Komor úr társait, s hiába lövi le evése egyetlen megmaradt tanúját, őt magát is a mennyországi sortűz várja. Mert egyedül akart bejutni a mennyországba, mert meghamisította a célt eszközeivel. „A cél nem áll a létben moccanatlan, ahogy felé megyünk, maga is módosul — az út, az eszköz által” — közli a Jó Isten hangja a kapuhoz érkező Komor úrral. „Bizony mondom, a társait ööl mennyországát pusztítja önmagában. Bizony mondom, boldogság sejtjét pusztítja az ember, midőn sötét erőszak cselekedtet, a boldogság sejtjét, mely vissza soha nem nő, akár velőtök sejtje, s mely nem forr össze, mint paripa csontja sem. Bizony mondom, ki mást kizár ajtaján a Paradicsomból, az előtt az én kapum bezárul”.

A világot „az értelem indulatával” felmérő, cselekedetéhez szükséges energiáit onnan nyerő ember számára egyre szűkebb tér marad drámaiban. Mintha Páskándi egzakt drámaírói feltérképezésével egyidőben emberszabású hősei is kiszorulnának az értelmes cselekvésből és magányuk kontemplatív csendjébe húzódnának vissza. Mert a „korunk hőse” számára már az a lehetőség sem marad meg Az eb olykor emeli lábát című drámában, hogy a hatalom előtt nevének nevezze a fogalmakat, pedig a hatalom a külszín szerint lázasan igényli a tudományos igazságot. A Hírnök a halál árnyékában visszavonja a szót, amellyel a tróntermet megszenteltelenítő kutya piszkát megnevezte, mert ragaszkodik ahhoz, „mit illat s virág ád”, s keserűség elégtételül mindössze annyit tart meg, hogy az oszlopra sandító eb „olykor emeli lábát”.

A passzív kontemplációba szorult, önmaga értékét őrző magatartás és a hatalommal s önmagával egyezkedő önfeladás belső, morális konfliktusa s egyben koegzisztenciája a békéscsabai bemutató után most a Pesti Színházban láthatott Vendégség. A XVI. századi Erdély történelmében inkarnálódó problematika éppúgy az eddig változtalozó filozófiai-dramaturgiai struktúráján belül marad, mint Páskándi többi drámáinál. Vanis nem a két nagyhatalom, a Habsburgok és a török közötti örlődő, az önálló magyar állami létet éntő-örző XVI. századi Erdély komplex történelmi kérdéseinek elemzésén keresztül minősíti

drámai hőseit Páskándi, hanem egy zárt struktúrán belül. A drámában idézett, meg sem jelenő új fejedelem, Báthory Kristóf, a nagy fejedelem, Báthory István testvére, csak mint az egész világon először alkotmányos egyházzá lett erdélyi unitárius vallás ellensége él, ő a hatalom képviselője, aki a demokratikus egyházközösséget szervező unitáriusok terjeszkedő vitalitásának elfojtását, az államhatalomnak és a katolikus egyháznak alárendelt lassú sorvasztását tűzte ki célul. Hatalom és árulás, árulás és értékörzés problémáját Páskándi csak az unitárius vallás igazságain, újító demokratikus szellemiségén belül maradvára vizsgálja, a kérdés más történelmi vetületeit — így a négy erdélyi egyház politikai-társadalmi egyensúlyának szerepét a hatalmas történelmi feladatokat megoldó állam életében, a nem területi, hanem személy szerinti vallásszabadság tragikus koraiságát a feudális anarchia orvoslását épp csak megkezdő XVI. században — nem is érinti egyáltalában. Így a dráma eszmei — de nem dramaturgiai — központi hősének, Dávid Ferencnek beteljesülő tragédiája a korán jött forradalmiság és a retrográd hatalom már szinte előre lezárt, megoldott konfliktusa marad, de hiányoznak ebből a konfliktusból, vagy csak távoli jelzésként vannak jelen a korán jött forradalmiság és a korántsem egyértelműen retrográd — az új történelmi feladatok érdekében egyes belső egyensúlyt veszélyeztető értékeket támadó — hatalom összezsúpolásának tragikus lehetőségei. De minden történelmi burokba záruló gondolati dráma evidens — a konfliktus adott tragikus szférába-zártságát kívülről befolyásoló — problémája ez.

A Vendégség mégis óriási dráma. Hiszen itt már nem a hitének, emberségének értékeit védelmező unitárius Dávid Ferenc és az államhatalmat megtestesítő katolikus Báthory Kristóf, vagy az unitárius egyházat politikai okokból megmervíteni igyekvő Blandrata György között feszül az igazi ellentét, hiszen a nagy hitűjítő sorsa már eleve tragikusan adott a drámában; de nem is a házába vendégként „meghívott” antitrinitárius teológus, Socino és az unitárius püspök unus est Deus körül forgó hitvitáját akarta Páskándi felidézni, sokkal inkább az igaz emberi tartás és árulás morális konfliktusát s egyben furcsa koegzisztenciáját, az árulás — szinte minden történelmi helyzetre érvényes — pszichológiáját.

Socinot, Dávid Ferenc árulóját, azért szállásolta a fejedelem Blandrata György

tanácsára a püspök házába, sőt szobájába, hogy megfigyelje Dávid nézetét, s jelentései alapján az ellene indított pert a törvényesség látszatába burkolhassa. Dávid Ferenc sorsa így eleve elrendeltetett a drámában, nem függ a Socinoval való morális párviadalától; a dráma nem is az áruló lelepleződésének izgalmát hozza, hanem kíméletlenül éles bonckéssel ízekre szedi szét az árulás egész védekező mechanizmusát. Hiszen Dávid felismeri azt, hogy személye terhe ssé vált a fejedelem és az unitárius egyházat „múzeumba tevő” Blandrata számára, világosan látja Socino rendeltetését az ő sorsában; tudja, hogy már csak annyi szabadság maradt meg számára, hogy Socino „értelmes árulását” elfogadva, maga válassza meg árulóját. Minden eleve adott, mikor felsejlik a sötétből ennek a félelmetes determináltságnak barlang-léte a színpadon; a minden fejedelmi udvarból kiebrudalt Socino számára az egyetlen lehetőség, amelybe még „lehajthatja fejét”, az árulás, Dávid Ferenc számára pedig egyetlen lehetőség vár: a pusztulás — mégis izzó szenvedélyű pszichológiai drámát láthatunk. Mert nemcsak a vendéglátóját megfigyelő Socinonak van megbízatása, hanem Dávid rendeltetése is, hogy Isten megbízatásából árulóját — istenszeretékének bizonyítékeképpen — „a képtelent is megtámadva”, meggyőzze. Socino pedig, aki szorongatott helyzetében elfogadja a megbízatást, kezdetben csak a lelkiismerete parancsa szerint hajlandó annak tartalmat adni. Vagyis az eleve elrendeltség tragédiájában mindkét drámai hős oldaláról, mielőtt sorsukra végleg ráfonódna a háló, a lehetetlennek feszül a hátha. Dávid Ferenc az egész, megalkuvással teli létezésből szinte kiszakadva, az emberi-etikai tartás iszonyú magányában őrzi és „festi meg Isten arcát”, mint A király kövének szobrása. Ez az emberi tisztaság azonban már nem nyit más utat az árulás számára. Socino — az egykori hitűjítő, a máglyahalált halt Servetus követője — már akkor elindul az árulás útján, mikor a hontalansága következményeit nem merte vállalni, a hittel manipuláló Blandrata szükségszerűséget bizonyító esküjének „nyomatékára” elfogadja a megbízatást. S avval, hogy elvállalta ezt a megbízatást, arról is lemondott, hogy a püspök hitűjtására vonatkozó tényeket az igazságnak megfelelően Dávid Ferenc javára értelmezze. Csak jelent, röviden, pontosan, a püspök megsemmisítésére törő hatalomnak engedve át az értelmezés jogát. Nagyon jól tudja Socino is, mint A király kövének szobrását

feljelentő Bodeasza, hogy a pusztá tény, az igazság pontos rögzítése mit ér a hatalom ellen, annak kezében, értelmezésében, mégis vállalja a jelentgetést. De a törvényesség látszatával takarózó hatalom nem elégzik meg a tényekkel, az értelmezést is kívánja tőle; Blandrata avval érvel, hogy ezzel az értelmezéssel az unitárius egyház örökre megszerzi a hatalomtól az önmagán és az önmagában való ítélkezés jogát. Ezen a ponton, az önmagáért való cél embertelenségében, találkozik a dráma eszmeisége az elvontabb, anyagtalanebb drámáinak gondolati áramával. S mivel az abszurd cél nem győzi meg Socinot, a velük együtt lakó szolgátólány — Dávid Ferencet gátlás nélkül kiszolgáltatató — durva árulásával fenyegetve teszi őt végleg érdekeltté, szinte etikailag felelőssé Blandrata a püspök értelmes elárulásában. Véget ér a vendégség egymás és Isten tudatában. Már csak az marad hátra, hogy a beteljesült sorsú emberek, elárult és áruló, elénekelje „Isten egyetlen zsoldárát: a hallgatást”.

A nagyszerű drámához méltó volt az előadás. Várkonyi Zoltán, a rendező, Fábri Zoltán furcsa, kanyargós kijáratú barlang-építményének infernójából hozta fel a szereplőket, akik a drámai szerepek felcserélhetőségének tudatosításá-

val emelkednek ki a hirtelen megvilágosodó mélységből, egymás előző helyéről.

Básti Lajos Dávid Ferencének nyugalma a sorsot, benne saját végzetét is ismerő ember nyugalma, a tiszta emberé, akinek számára már csak az maradt meg, hogy megbarátkozzon a csenddel. Darvas Iván Socinója az önmagát is hitegető árulás nagy erejű vergődése, játéka a légszomj-emelte érvek védekezése és Dávid Ferenc igaza előtti semmibe foszlása. Azé az árulóé, aki majdnem tragédiává tudta mélyíteni pusztá árulását.

Az előadás nagy meglepetése Szegedi Erika Máriájának nagy erejű játéka. Az együgyű, kiszolgáltatott szolgálólányból brutális figurát növeszt, aki pusztá érzékeivel felismeri a törvényt, a durva hús jogát, hatalmát a karcsú szellemén. Bárdi György mefisztofeleszi Blandratája az okos, cinikus gonoszság megjelenítése, csak az egyik oldala a volt hitűjítő, politikus-orvos figurájának. A másik arc, a megalkudva-megőrző, nem érvényesülhetett ebben az értelmezésben. Pándy Lajos szuggesztív alakításával járult hozzá az előadás sikeréhez Dávid Ferenc vejének szerepében.

VIGH BÉLA

KÉPZŐMŰVÉSZET

Budapesti tárlatok. Kuzma Petrov-Vodkin (1878—1939) szovjet-orosz festőművész mintegy negyven festményéből és ugyanennyi grafikájából — Frank János művészettörténész rendezésében — a közelmúltban kiállítás nyílt a Múcsarnokban.

Petrov-Vodkin korai munkáira a szecesszió és a szimbolizmus nyomta rá a bélyegét; később a kubizmus is megérintette őt, a 20-as és 30-as években pedig szocialista szellemű, a romantikát és a realizmust ötvöző képeket festett. E művek a 30-as évek szovjet festészetében eluralkodott technikolor-naturalizmus sablonjaitól távol állottak, így azután Petrov-Vodkin piktúrája is véka alá került a sztálini-zsdánovi időszakban.

A magyar közönség számára öröm volt a megismerkedés Petrov-Vodkin munkáival, hiszen az orosz mester 1910 körüli képein a század eleji magyar avantgarde festészettel (Kernstok, Pór Bertalan, Márffy, Perlrött Csaba Vilmos stb.)

rokon ízeket fedezhettünk fel. A kiállítás legmaradandóbb élményt nyújtó darabjai az „Álom” és a „Fiúk” című nagyméretű aktos kompozíciók (1910—11) voltak, továbbá a „Hering” és a „Hegedű” című konstruktív szemléletű csendéletek (mindkettő 1918-ból) és a nagy költőnő: Anna Ahmatova portréja (1922).

A mai szovjet művészettörténészek által a modern orosz festészet fő művei közé sorolt „A vörös ló fürdetése” című — a közeledő forradalmi változásokat jelképező — festmény (1912) sajnos nem szerepelt a budapesti tárlaton; e hiányért a mű egyik vázlata nyújtott valamelyes kárpótlást.

Piroszmanisvili-kiállítás. „Alig tudtunk betelni Piroszmanisvili képeivel... Aféle grúz Henri Rousseau volt, autodidakta festő, aki egy darab sült húsért és egy-két pohár borért telifestette a borospincék falait. Egyszerű, patetikus stílusa volt; meglepte az embert kom-

pozícióinak szépsége és színeinek gazdagsága... A grúz vendégfogadók falán szinte véreznek a Niko Piroszmanisvili festette dinnyék...”, — írja *Ember-ek, évek, életem* című memoárkötetében Ilja Ehrenburg. A kiváló szovjet író lelkesedése nem volt túlzott: Piroszmanisvili — akinek hatvan festményét januárban a Szépművészeti Múzeumban csodálhattuk meg — minden idők naiv festészetének egyik legnagyobbja volt. Az 1862-ben született és 1918-ban szegényen, elhagyatva elhunyt, ismeretlen sírban porladó művész kopott gúnyájú vándorpiktorként, kocsmái cégeinek mázolójaként rótta szülőhazája tálait, s fil-lérékért vesztegette népmesei hangulatú remekműveit, amelyek „spontán és eredeti világlátásról tanúskodnak” (S. Amiranavili). A varázslatosan poétikus Piroszmanisvili-művek — amelyek mulató hercegeket, lakodalmi, szüreti és vadászjeleneteket, száma-ron ügöző felcsert, hordócskáját cipelő muzsikot, medvetáncoltató csepűragót, teltkeblű kaukázusi leányokat ábrázolnak — nemcsak a grúz művészet büszkeségei: az egyetemes művészettörténetben is megkülönböztetett hely illeti meg a szárnyaló fantáziájú mester alkotásait.

Cseh kubista művészet. Az 1910-es évek legelején — rövid idővel Braque és Picasso első kubista munkáinak létrejötte után — a francia művészeti élet jelenségeit élénken figyelemmel kísérő cseh művészek körében is kialakul egy kubista csoport, amelynek — többek között — Otto Gutfreund szobrász, Antonín Procházka, Bohumil Kubista, Emil Filla, Vincenc Benes, Václav Spála és Josef Capek voltak a tagjai. E kör tevékenységéről tájékoztatta a magyar művészetbarátokat a Múcsarnok *Otto Gutfreund és a cseh kubista művészet* című nagyszabású tárlata.

A bemutatott művek között — a valóban kubista alkotások (Gutfreund: „Gordonkás”, Kubista: „Kőbánya”, Spála: „Krivokláti kastély”, Benes: „4-es villamos” stb.) mellett — olyan („fauve”, expresszionista és egyéb formanyelvű) festmények és szobrok is szerepeltek, amelyeket a résztvevő művészek kubista korszakuk előtt és után festettek és mintáztak. Ezek között a *még, illetve már...* — nem kubista munkák között is volt jó pár erőteljes, időtálló darab, így például Gutfreund portréja Antonin Matejcekről, ugyancsak Gutfreundtól a „Női akt csipőre tett kézzel” vagy Procházka „Krisztus kiúzi a kufárokat a templomból” című szenvedélyes koloritú vászna.

Az érdekes és hasznos tárlat többrendbeli tanulsággal szolgált. Egyrészt meggyőződhattunk az első világháború körüli cseh művészet eleven és jelentős voltáról, másrészt szemügyre vehettük a 10-es évek magyar avantgarde művészetének (Nemes Lampérth, Galimberti Sándor, Tihanyi Lajos, Uitz Béla stb.) és a kortársi cseh művészetnek eltérő és hasonló vonásait, harmadsorban pedig újból megbizonyosodhattunk arról, hogy a XX. századi képzőművészet talajába a kubizmus szántotta a legmélyebb barázdát; sőt még talán az a vélemény is jogosult, hogy „a modern művészet lényege a kubizmus” (Barcsay Jenő).

*

Az új Rippl-Rónai-könyvecskéről. „A művészet kiskönyvtára” sorozat egyik legutolsó kötete *Rippl-Rónai Józsefet* mutatja be (*Corvina*, 1971). A pályarajz szerzője, *Aknai Tamás* fiatal pécsi művészettörténész tömör és találó jellemzést nyújt a poszt-impressionista mester négy alkotói korszakáról (a) „fekete periódus”, b) kaposvári életképek, c) mozaikos technikájú festmények, d) kései pasztellportrék) és iparművészeti munkálkodásáról, „az el nem apadó festői talentummal megáldott művész” teljes életművéről.

Aknai Rippl-Rónainak a kortársi külföldi művészettel (Gauguin, Bonnard, Vuillard, Maillol, Kokoschka stb.) való kapcsolatát is megvilágítja. A könyvecskéből kitűnik, hogy Rippl-Rónai és francia művészbáratai között *kölcsönhatás* állott fenn; a magyar mester inspirálódott is, de inspirált is: Maurice Denis „Hódolat Cézanne-nak” című kompozícióján nem nehéz felfedezni Rippl művészetének stílusjegyeit, Aristide Maillol pedig a somogyországi művész biztatására, ösztönzésére lett festőből és szőnyegszövőből szobrász... Aknai Tamásnak — úgy hisszük — abban is igaz van, hogy Rippl-Rónai a nagybányai-aknál érzékenyebben és frissebben rezonált a kor által felvetett új művészeti problémákra.

Néhány kritikai megjegyzést mégis kívált a recensenzsból a — különben tartalmas — tanulmány... Aknai szerint „korábbi kapcsolatai kötelezték arra Rippl-Rónait”, hogy a prominens magyar írókról tervezett portré-sorozatát „a *Nyugat* körénél kezdje”. E megfogalmazást nem érezzük szerencsésnek; *nem* „korábbi kapcsolatai kötelezték erre” a művészt... Egyszerűen arról van szó, hogy a 20-as évek legjelesebb magyar

írói-költői — szinte kivétel nélkül — a *Nyugat* köréhez tartoztak, az irodalmunk legjobbairól tervbe vett portrészorozatot tehát aligha kezdhetette el a mester másutt, mint a *Nyugat* munkatársainál...

A Rippl-Rónairól szóló tanulmányok, cikkek száma igen nagy. Az Aknai álltal közölt irodalomjegyzéktől a teljes-

ség (vagy akár a megközelítő teljesség) nem várható el, — olyan alapvető fontosságú írások viszont feltétlenül említést érdemeltek volna, mint Fülepp Lajos Rippl-esszéje (A Ház, 1910. évf., decemberi szám) vagy Cs. Szabó László „Rippl-Rónai és Natanson” című publikációja (Magyar Művészet, 1949. évf., 1. szám).

D. I.

ZENEI JEGYZETEK

(VERDI: REQUIEM) Évekkel korábban egészen természetes dolognak számított, hogy Giuseppe Verdi *Messa da requiemje* legalább egy alkalommal szerepeljen a hangversenyevad műsorán. Most azonban szinte a ritkaságokat megillető figyelemmel és várakozással ülünk le a Zeneművészeti Főiskola zsűfőléseig telt nagytermében, hogy tanúi lehessünk a Rádiózenekar és énekkar Lehel György vezényelte koncertjének. Növelte várakozásunkat az a tény is, hogy Lehel egyike a legkitűnőbb oratórium-karmestereinknek, aki e műfajnak mindig új és korszerű értelmezést tud adni. (Emlékezetes marad például, ahogy Bach János-passióját vezényelte az elmúlt években, egy cseppet sem bizonyulva alkalmatlanabbnak erre a mai nagy oratórium-karmesterek olyan kiemelkedő egyéniségeinél, mint akár Karl Richter akár Gönnerwein. S Verdi *Requiemje* igazán olyan karmesteri feladat, amelyen le lehet mérni, ki a mesterember s ki az igazi, elmélyült művész, aki át tudja érezni a zeneköltő szándékát, s bele tud érezni a mű igazi mondanivalójába. A *Messa da requiem* esetében ez sem egyszerű dolog. Keletkezése óta — talán azért is, mert a kor uralkodó műfaja az opera volt — kialakult egy olyan tradíció, hogy ez Verdi legkitűnőbb operája, melyben helyén lévő minden túlzás, el lehet nézni a szólisták bizonyos mértékű szabadosságait, s a tartalomtól elvonatkoztatva csak a kifejezés árnyalására kell törekednie megszólaltatójának. Lehel György azonban nem ezt az utat választotta. Ő a zeneköltő igazi szándékát akarta kifejezésre juttatni, tehát ha nem is szigorú értelemben vett liturgikus rendeltetésű, de mélyen vallásos, a szöveg és zene kölcsönhatásán alapuló műnek értelmezte a *Requiemet*, amelyben a mondanivaló sokkal súlyosabb, mint az érzelmi effektusok. Mondjuk meg mindjárt: merőben talán nem volt új ez a mód, ahogy a

remekműhöz közeledett, hisz a hazai hagyományban is akad egy-két hasonló példa. Lehelnek azonban sikerült olyan egyensúlyt teremtenie a szöveg és az érzelem között, amely csak egyszer és csak ebben a végsőig kimerített előadásban jöhetett létre. Tévedne, aki azt hinné, hogy feszesre fogott liturgikus mű zendült meg keze alatt. Nem, voltak itt operai pillanatok is, de mindig csak akkor és mindig csak ott, ahol a szöveg mondanivalója ezt értelmessé, helyénvalóvá tette. (Ezért is válhatott az előadás egyik fénypontjává a *Dies irae* félelmetes látomása, amely a Verdi operáiból ismert hatalmas zenei freskókat idézte ugyan — és teljes joggal —, de minden idők minden emberének az örök kárhazattól és az elmúlástól való rettegését is.) A szólistákat is úgy válogatta meg, hogy ez az egyensúly lehetőség szerint megvalósulhasson. Leghitelesebben és legteltesebben talán Réti József állt legközelebb ehhez az ideálhoz, de remek pillanatokot szerzett Komlóssy Erzsébet is, aki inkább az operai hagyományokat keltette életre.

A Rádiózenekar jelentős külföldi sikerekkel övezetten tért vissza amerikai vendégszerepléséről, s ezúttal ismét bebizonyította, hogy kellő felkészüléssel legjobb zenekarunk. A Rádiózenekar pedig szokás szerint magas színvonalon szólaltatta meg a művet, amely hatalmas sikert aratott.

(LEMEZFIGYELŐ) Hanglezeggyártásunk kétségtelenül új korszakába lépett. Erre mutatnak az egyre tökéletesedő felvételek, amelyek már szinte természetesen keltenek nemzetközi figyelmet és elismerést (legutóbb a lapunkban már ismertetett Schönberg—Webern—Boulez műveket tartalmazó lemez nyerte el a Francia Nemzeti Hanglezeggyártóakadémia nagydíját), s erre utal az a nagyvonalú kiadáspolitikai is, amely a kockázatokat és a hatalmas munkabefektetést is vál-

lalva olyan területekre vezeti a zene-kedvelőt, amelyeket eddig a hangver-senytermekben sem ismerhetett meg (s hogy milyen sikerrel, arra mi sem jel-lemezőbb, mint hogy a Forrai Miklós ve-zényletével forgalomba került remek Krisztus-felvétel hatalmas példányszám-ban fogyott el ismét, és ki tudja há-nyadszor igazolva az oratóriumok iránt jelentkező különleges igényt). Ebbe a vonulatba tartozik Esterházy Pál Har-monía Caelestis című hatalmas egyház-zenei kolligátumának kiadása is, három nagy lemezen (Hungaroton LPX 11433-5). S ahogy a felfedezés erejével hatnak például a lemezekon megszólaló Liszt-kórusművek, ugyanúgy ez a lemez is hatalmas élményt szerez és bizonyos mértékben zenetörténeti ismereteink át-rétegzésére is készte. Mert hisz a XVII. század végi magyar műzenének ez a dokumentuma jóformán előzmények nél-kül keletkezett, egy sok sebből vérző, a kultúrára már évszázadok óta kevesebb figyelmet fordító, s inkább az önvéde-lem fegyverét forgató hazában, s mégis hibátlanul illeszkedik a kor európai ké-pébe, ugyanaz a szívverés élteti, mint a Schütz és Bach közötti korszak többi műremekeit. (Hogy ez a tény ilyen erő-vel érvényesül ezen a felvételen, az a közreadó Breuer János érdeme is, hi-szen jórészt a szólamanyag és a heve-nyészett megmaradt continuo-kíséret nyomán végezte el a partitúra rekon-struálását).

Esterházy Pál a XVII. század egyik ér-dekes egyénisége volt, aki a nagyszom-bati kollégiumban szerezte meg széles, elmélyült műveltségét, s otthonában nagy zeneszeretetét. Ez utóbbi a Harmonia Caelestis szinte mindegyik taktusában megnyilvánul: szerzője ugyanis érezhe-tő kedvteléssel fogalmazza újra az úgy-nevezett egyházi koncert típusát, s az olasz—német előzmények nyomán tel-jesen egyéni művet alkotott, mely át-fogja a teljes egyházi évet, s megőrizve barokkos pompájú verseiben is a him-nuszok lejtését (e szövegek eredetére vo-natkozóan Szigeti Kilián kutatásai iga-zítanak el) olyan műformát teremtett, amely szinte magában áll az egyetemes zeneirodalomban is. Ugyanakkor átmen-tette azokat a korábban teljesen újsze-rű, az ő korára azonban már zenei köz-nyelvűvé egyszerűsödő fordulatokat is, amelyeket Monteverdi és Schütz kezde-ményeztek. Így válnak egyes kórusai fe-lejthetetlenül dallamos, s egyúttal a bachi ujjongást és meditációt is előlegző vallomássá (eléig csak a 18. számú cso-dálatos altatódalra utalnunk).

A felvétel általában igen szép. Jól játszik a Sándor Frigyes vezette Liszt Ferenc Kamarazenekar, kitűnően éne-kei a Zeneművészeti Főiskola Kamara-kórusa és a Győri Leánykar, megbízha-tóak a szolisták: Laky Krisztina, Ádám Anna, Kocsis Katalin, Fülöp Attila és Supala Kolozs. Külön is ki kell emelnünk a népes kísérő gárdából az Őrgonán köz-reműködő Lehotka Gábort.

(ZENEI KIADVÁNYOKRÓL) A hang-versenylátogató közönségnek szánta „út-mutatóul” Bartók-kalauz című könyvét Kroó György. „Módszerünk abból a meggyőződésből fakad — írja a többi között —, hogy minden műalkotás mö-gött egy darab élet áll, hogy minden kompozíció korának és alkotójának ket-tős portréja. Érdekes tájékoztatással szol-gál a művek keletkezésének története, formája, nyelve. Mégis elsősorban a hangjukat keressük, a belőlük foglalt világképet és költői vallomást.” Ezt a meglehetősen összetett programot néhol kitűnően, máskor kicsit iskolásan való-sítja meg a szerző. (Aki Bartók iránt érdeklődik, annak talán felesleges hosz-szú és részletező magyarázatokba boc-sájtákozni Reger személyét és művét il-lezően.) Akadnak a könyvnek olyan pom-pás, költői szépségű, szintetizáló igénynel írt részei, mint a II. zongoraverseny is-mertetése, néhol azonban mechaniku-san érvényesíti Kroó György a maga választotta szempontokat, tehát nem mindenütt sikerül összegeznie, megragad-nia a „világképet” és a „költői vallo-mást”. Pedig például a III. zongora-verseny búcsúmotívumának elemzésekor olyan magaslatra érkezik, mint Tóth Aladár. Innen persze olyan kilátás nyí-lík előtte, amelyet bizonyára hasznosít-hat majd következő műveiben. A le-mezmelléklettel megjelent kiadvány — apró fenntartásainkkal együtt — jelen-tős eredménye a Bartók-filológiának is, népszerűsítésének is.

Mosonyi Mihály Liberáját Bónis Fe-renc adta közre (Editio Musica). Az élet-útja végére ért szerző 1870-ben — több hallgatásban töltött esztendő után — komponálta a Liberát, melyről joggal állapítja meg Bónis Ferenc, hogy „mint-ha Verdi Requiemjének világát idézné”. Reméljük, hogy a jelentős, szép alkotás egyházi kórusaink repertoárjából miha-marább átkerül egy-két hivatásos együt-tesünk műsorára is.

RÓNAY LÁSZLÓ

FILMEK VILÁGÁBÓL

Nyírfaliget (lengyel, színes). J. Iwaszkiewicz elbeszéléséből írta és rendezte: Andrzej Wajda; kép: Z. Samosiuk; zene: A. Kozinski; főszerző: D. Olbrychski, O. Lukaszewicz, E. Krakowska.

A haldoklási jelenetek a *Kaméliás hölgy* óta a későromantikus szemlélet jellemzőiként vonultak be a művészetbe. Olykor még a realizmus is merített ebből a témából, hogy melléfogásainak számát ezzel is növelje. Wajdánál — s számos kortársánál — teljesen más a helyzet: a rég halottnak hitt, s eddig legfeljebb a giccsben utóéletet élő romantika nem forrás, tematikai leőhely, hanem maga az anyag, amellyel újra azonosul. Ami pedig Wajdát különösen jellemzi, az a nyers birtokbavétel; a feltámasztás szándékát ugyanúgy nem leplezi, akár a romantikus eszközöket, melyekkel 1970-ben filmjét készítette. Egyébként is feltűnő, hogy hány jelentős rendező fordult hasonló irányba, elég, ha Viscontit (*Halál Velencében*) vagy Loseyt (*A küldönc*) említjük.

A mogorva, zárkózott erdőszhez — aki felesége halála után emberkerülő életet él kislányával a távoli erdőszházban — megérkezik az öccse. A finom és elegáns, törekény alkatú fiú meghalni jött a nyírfaligetbe: gyógyíthatatlan tüdőbajban szenved. Az erdősz erős, egészséges, de felesége emlékével keserűen vívódó férfi, öccse viszont — megbékélve közelgő halálával — szinte fölszabadult lélekkel keresi a még lehetséges örömöket. Végül meghal, az erdősz felesége mellé temeti a nyírfaligetbe, majd fölkerelkedik a városba, hogy változtatson eddigi életén.

Megérkezés és halál között bontakozik ki a két ember érzelmi világa. Tematikailag a film egyetlen hosszúra nyúlt haldoklási jelenetnek is fölfogható volna, ha Wajda nem kezelné ezt a kérdést olyan magától értetődő, majdnem brutális természetességgel, amely kizárja a színpadias érzélgősséget. Ettől még a *Nyírfaliget* a romantikával való leszámolás lehetett volna. Mégis, a visszatérést az érzelmei belső drámájának kizárólagossága, az egyén boldogságának és boldogtalanságának polarizált kettősége jelenti, és nem kevésbé a szándékoltan kiegyensúlyozatlan színészi játékvitel, a szereplők heves érzelmi ingadozásoknak kitett magatartásformái, s ezeknek a hullámmásoknak az összekapcsolódása a természet különböző állapotaival, amely meglehetősen igénybe ve-

szi a valóságához szokott logikai tűrőképességet. Jellemző példája ennek az a jelenet, ahol az idősebb testvér öccse előtt leleplezi, hogy a szomszédban lakó parasztlány nemcsak a beteg testvérral folytat viszonyt, hanem a találkák után még vidáman bujálkodik a favágóval is. Mikor a fiatalabb testvér — valami-féle karamazov-aljosai alázattal közelítve hátralevő napjaiban a világhoz — közli, hogy mindezt kezdettől fogva tudja, a bátyja revolvért ránt, hogy valamiképpen elégtételt vegyen a családi megaláztatásért, kielégítse saját féltékenységet (mert magára erőszakolt gyászában nem engedhetett utat a vágyának), s nem utolsósorban meghalt feleségével szembeni titkolt lelkiismeretfurdalását (akit ugyanis életében habozás nélkül megcsalt). Már ez is elég volna az érzelmi toluláshoz, de Wajda tovább fokoz! Mintha a realizmus hatalmi rendszereket kiszolgáló kritikái higadtsága és a XX. századi avantgarde új hatalmakat előkészítő dezillúzionált tárgyiassága hatástalanul aláhullt volna a történelem süllyesztőjében: a revolver előrántását hőmpolygó fellegrő égháború, tomboló vihar kíséri, a környező erdő faóriásai fenyegetően dűledeneznek az orkászzerű szélben, s a vásznon csak olyankor válik láthatóvá a jelenet, a színészek dühtől torzult vagy halálsápadt arca, mikor egy-egy cikázó villám világítja meg, fölrepesztő mennydörgéstől kísérve, a kísérteties éjszakát. Ne higgyük, hogy a rendező tréfál, mindent halálosan komolyan veszi. Akárcsak a díszletekből felépített galíciái Potemkin-faluajt és önképzőkori túlhajtottsággal viselkedő lakóit, táj- és természetképeit, melyeket a húszas évek lengyel posztimpresszionizmusának stílusában komponált meg, vagy a főszereplők sarkított tipizálását: a komor bánattól sújtott, érzelmeit vastag páncél mögé rejtő, belső dühtől bármikor robbanni készülő erdősz, aki éjjelente hat éves lányát gyötři kérdéseivel elhalt felesége egykori titkos pástoróráiról, hogy bizonyítékot szerezhesen gyászának feleslegességére, melytől legszívesebben már szabadulna; a nagyvilági életből visszavért fiatalabb testvér, egykor a művészet, most a „halál jegyese”; s a környezet a rousseau-i szemüvegen át nézett természetes, egészséges ösztönöktől hajtott egyszerű emberek — mind a romantikus emberlétás fenotípusai, a „vérnászok” világának szereplői. Ennek a tompított, olykor vadul kitörő emo-

cionalizmusnak szerves következménye a film stílárís arculata is; Wajda nem ügyel a finom átmenetekre, s nem sok gondot fordít az illúziókeltés manipulatív, realista eszközeire, mert anyaga maga az illúzió, hanem mindent az indulati ábrázolás szolgálatába állít. (A világ, mint indulat!) Ezért váltanak képei hirtelenül, szinte iskolás darabossággal, akár valami sematikus műben. Például mikor a két testvér kibékül: az ezt tisztázó párbeszéd után hirtelen megjelenik az egyik, majd a másik férfi mosolygós arca, már-már a giccs határát súrolva. Wajda ugyanis következetesen azonosul tárgyával: a saját önző érzelmeinek, hiú ámitásainak és elfogult vágyainak hálójában vergődő embert ábrázolja az emocionalitás eszközeivel. Nem minden kockázat nélkül! Szerencséjére az érzelmek sokat kibírnak, a melléfogásokat és tévedéseket is, de ugyanezt már a selejtességgel nem tehetné meg; az olcsóságot nem lehetne olcsón ábrázolni.

A filmben minden arra épül, hogy az érzelmeik olykor önpusztító rabságából csak a halál válthatja meg az embert, vagy az őstermészet primitivitása. Az utóbbi azonban csak mint titkolt vágykép húzódik meg (az olyan képek hátterében, ahol a favágók izmoktól duzzadó, fejszés karját látjuk, vagy a parasztlány egészséges, habzsoló érzékiségét), de mint alternatíva megvalósíthatatlan, mert nincs visszatérés, s ezt

Wajda — 25 évvel a fasizmus, az ősiség s a mitikus múltba vesztett irracionális „természetesség” (valójában a bestialitás) egy megvalósítási kísérletének bukása után — nagyon jól tudja. Ezért marad csak az első lehetőség, s ezért a legszabadabb a fiatalabb testvér, mert közeli halálának tudata segíti őt abban, hogy felülemelkedjék önző érzelmein, s elkötelezetlenebbül tud örülni a létezésnek. Lényegében azonban az illúzió szabadságáról van szó.

Az 1926-ban született Wajda ennek az 1932-ben írott elbeszélésnek a megfilmesítésében saját gyermekkorát is szeretné tetten érni. A romantika ebben a formájában a kétségbeesés hangja, mert ez a múlt — ez a kelet-európai múlt, ahol annyi mindent elrontottak a nagy érzelmi tombolásokban (a sok „mindent megfontoltam, mindent meggondoltam” ellenére) —, már „idegen ország”, ahová nincs belépés, akárcsak a *Küldöncébe*. A film utolsó képein, a halotti ének visszhangos dallama után üres marad a szoba, ahol egykor a fiatalabb testvér lakott. Csak a zöld erdő felé nyíló ablak négyyszöge látszik, párkányán az erdész mozdulatlan arcú kislányával. Egy idő múlva a gyerek átveti fehér tédharisnyás lábát a párkányon, s ugyanolyan mozdulatlan — majdnem szomorú — arccal eltűnik az ablakból; az üres keretben a megfoghatatlan marad visza: a melankólia.

UNGVÁRY RUDOLF

KÖVETKEZŐ SZÁMUNKBÓL

A legújabb pápai megnyilatkozás, a *Octagesima adveniens* különleges figyelmet és elmélyedő tanulmányozást érdemel, mert korunk legjelentősebb világnézeti és társadalmi kérdéseivel (kapitalizmus, liberalizmus, szocializmus) foglalkozik és rögzíti a Szentatya velük kapcsolatos állásfoglalását. A nevezetes *motu proprio* ismertetését, elemzését és értelmezését végzi el nagy tanulmányában Pfeifer János, a Hit Tudományi Akadémia professzora. — Milyen középkori eredetű hagyományai vannak a magyar templomi népénekülésnek? Hogyan alakult a századok folyamán, milyen hatások érték, melyek és milyen értékűek legfontosabb gyűjteményei a Cantus Catholicitól Kájonin, s a sokat emlegetett és bírált Zsaskovszkyn s egyéb énekeskönyveken át a *Szent Vagy Uramig*? Az utóbbiban kodifikált ének-reformálás mennyiben volt szerencsés? Mik lennének a még élő, de már kihalóban lévő értékes népi anyag megmentésére a teendők? Ezekkel a problémákkal foglalkozik Kodály szellemében bizvást alapvetőnek mondható tanulmányában a kérdés kiváló szakértője, *Dobszay László*. — Halála ötvenedik évfordulója alkalmából a nagy szlovák költő, Hviezdoslav emberi alakját és költészetét mutatja be élményi melegségű esszéjében *Szalatnai Rezső*. — Közzöljük *Szendí József* tanulmányát a modern teológia személyes jellegéről; irodalmi anyagunkban *Latinovits Zoltán* „Költő versét mondani” című írását, *Major-Zala Lajos* és *Endre Károly* verseit.

SOMMAIRE

Attila Farkas: La sexualité humaine — *Ferenc Tomka*: Famille, divorce, vie solitaire — *Kálmán Dániel Czákó*: L'expérience humaine — *Ferenc Szakonyi*: Le développement de l'idéal de famille hongrois — *Szabolcs Vigh*: La crise de conscience de planer la famille — *Tamás Nyíri*: L'interprétation de la sexualité — *Heinrich Böll*: Les bénéficiaires de la libération sexuelle — Le portrait du grand psychologue hongrois, Sándor Ferenczi, par *Zsófia Dénes*. — L'entretien de *Vigilia* avec Tibor Huszár, sur les principes éthiques fondamentaux (par *Béla Hegyi*) — Poèmes de György Czigány, de Tibor Gyurkovics et de Dezső Keresztury.

SEXUALITÉ, FAMILLE, SOCIÉTÉ

Le premier des titres collectifs lesquels indiquent le contenu primordial de ce numéro, comptait parmi les thèmes à peu près tabous, dans l'époque à peine passée que les historiens de l'Église surnomment de préférence et déjà presque unanimement „l'époque de la bourgeoisie chrétienne”. Des thèmes-tabous n'existent cependant que dans les circonstances où par n'importe quel motif, on feindrait d'ignorer leur existence, ou bien si l'on ne les acceptait pas tels qu'ils sont. Passer les problèmes sous silence, ou les étouffer, ne serait pas une tactique heureuse: d'ordinaire, une telle pratique produirait un résultat tout contraire de ce qu'on attend. Une illustration éclatante en fut „l'explosion sexuelle” partout dans le monde. Elle aurait peut-être perdu de son dynamisme, ne fut-elle pas la réaction vigoureuse vis-à-vis de la mentalité et de l'attitude d'auparavant. Au lieu de discuter donc les réalités les yeux baissés, — lesquelles d'ailleurs sautent aux yeux, — il vaut mieux d'en parler ouvertement, avec toute l'émancipation scientifique et morale. On ne peut changer aux faits qu'à la condition qu'ils soient franchement envisagés. Nos articles font les tentatives d'entreprendre cet envisagement à la façon chrétienne moderne.

Qu'une „question sexuelle” existe, ne peut être niée même par ceux-ci non plus qui adaptent l'attitude plus commode de s'y consterner plutôt, ou qui refusent de se soucier de ces problèmes. Cependant, dès qu'elle existe, on n'y peut pas passer tout simplement, comme si elle n'existait pas. On ne peut non plus en faire un mythe romantique lequel finit par jeter son ombre magique sur celui qui tombe au-dessous. Toute une époque — l'époque mentionnée de la bourgeoisie chrétienne — y était encline; elle a réduit le Diable à peu près à la luxure (c'est-à-dire à la sexualité), et toute son attitude morale (nous la jugeons aujourd'hui plutôt une attitude pseudo-morale), ainsi que sa pratique se cramponnaient au Seizième Commandement, en se souciant fort peu de ce qui était plus important: de la loi personnelle et sociale de la Charité, dont „dépendent la Foi et les prophètes”... Donc le Seizième Commandement aussi bien que toute la complexité sexuelle.

En y réfléchissant, on aperçoit de plus en plus que la question complète ne peut être traitée à part, arrachée au contexte de notre existence personnelle et sociale, dans l'esprit casuistique minutieusement élaboré, avec la rigidité spéculative, comme si le problème, c'est-à-dire les réalités n'avaient pas leur détermination historique et leurs dépendances sociales. Si nous sommes invités à voir et à traiter cette question dans toute sa complexité sociale-personnelle, il faut le faire „hic et nunc", tout en rehaussant l'importance et les difficultés de la démographie hongroise, en voyant en même temps les problèmes individuels de „planer une famille", et ceux de la population nationale. En séparant ces problèmes, autant que possible, de l'attitude casuistique à peu près stérile, nous essayons, en chrétiens émancipés, de les pousser dans l'anthropologie socialement plus engagée, où l'on ressent mieux la responsabilité (où l'on ne finit donc pas par transférer la responsabilité à autrui, au confesseur, aux conseillers spirituels, etc.)

Il est évident pour tous les connaisseurs de ces problèmes, combien ces ambitions sont d'accord avec les points de vue de la théologie et de l'éthique modernes. Il n'importe même pas d'expliquer à nos lecteurs chrétiens émancipés et conscients, et qui veulent s'informer des faits tels qu'ils sont, ne jugeant pas sur des calomnies, des malentendus, n'écoulant pas des passions qui les auraient détournés, combien ces ambitions correspondent mêmes aux intentions ecclésiastiques officielles (*Humanae vitae*), ensuite aux discussions et aux investigations y groupées.

Avec les articles de ce numéro, dont la matière fut tirée des sources bien variées (où des prétentions individuelles les plus différenciées peuvent aussi bien être satisfaites), notre but est d'attirer l'attention surtout de ceux qui souhaitent d'avoir toutes les informations possibles. Cette fois non plus, nous n'avons pu renoncer à négliger l'interprétation des points de vue marxistes pour nos lecteurs. Nous remercions chaleureusement le Professeur Tibor Huszár d'avoir collaboré à cette entreprise.

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Attila Farkas: Die menschliche Sexualität — *Ferenc Tomka*: Familie, Scheidung, einsames Leben — *Kálmán Dániel Czakó*: Das menschliche Experiment — *Szabolcs Vigh*: Die Gewissenskrise der Familienplanung — *Tamás Nyíri*: Eine Interpretation der Sexualität — *Heinrich Böll*: Die Nutzniesser der sexuellen Befreiung — *Zsófia Dénes*: Porträt und Lebenslauf des grossen ungarischen Psychologen Sándor Ferenczi — *Vigilia* geschpräch mit Tibor Huszár über die Grundsätze der Moral (*Béla Hegyi*) — Gedichte von György Czigány, Tibor Gyurkovics und Dezső Keresztury.

SEXUALITÄT, FAMILIE, GESELLSCHAFT

Der erste von den drei Begriffen, die wir als Titel dieser unserer thematischen Nummer gewählt haben, galt als ein mehr oder weniger Tabu-Thema in der nahen Vergangenheit, die von den Kirchengeschichtlern immer eindeutiger als ein Zeitalter des „bürgerlichen Christentums" benannt wird. Tabu-Themen entstehen aber immer nur dort und dann, wo und wann aus verschiedenen Gründen vorgemacht wird, als ob etwas was tatsächlich existiert, doch nicht existierte, oder aber nicht

so existierte, wie es tatsächlich existiert. Dabei ist das Verschweigen oder Vertuschen nicht gerade die glücklichste Taktik und bringt meistens den entgegengesetzten Erfolg, als das was erreicht werden wollte. Deutlich wird das durch diese „sexuelle Explosion“ veranschaulicht, die überall auf der Welt wahrnehmbar ist und die vielleicht nicht so explosionsartig gewesen wäre, wenn sie nicht die Reaktion einer früheren Mentalität und Attitüde gewesen wäre. Wenn etwas vorhanden ist, dann sollen wir nicht, die Augen niederschlagend, darüber schweigen, sondern mit dem ihm gebührenden — wissenschaftlichen und moralischen Ernst darüber sprechen; eine Tatsache kann man nur so ändern, wenn man ihr früher in die Augen schaut. Unsere Nummer ist ein Versuch dieses christlichen „Ins-Auge-Schauens“.

Dass die Tatsache — nämlich die „sexuelle Frage“ — existiert, das wird selbst von denjenigen nicht geleugnet, die die leichtere Lösung wählend, nur Anstoss zu nehmen geneigt sind, und zwar nicht nur über ihre Manifestation, sondern auch darüber, wenn man sich damit beschäftigt. Wenn sie aber existiert, dann können wir nicht so an ihr vorbei gehen, als ob sie nicht existierte. Aber auch so nicht — besonders heutzutage — dass wir sie mitisieren, zum romantischen Ungeheuer machen, das am Ende jeden hypnotisiert, der ihm begegnet. Ein ganzes Zeitalter — das erwähnte „bürgerliche Christentum“ neigte dazu. Der Teufel wurde mehr oder weniger auf die Unzucht (wobei die Sexualität zu verstehen war) reduziert. Die ganze moralische Anschauungswelt und auch die ganze praktische Moral war so sehr sechsten-Gebotzentrisch, dass man dabei beinahe das grösste Gebot, das der Liebe, vergass, samt seinen sämtlichen persönlichen und gesellschaftlichen Aspekten, wobei „das ganze Gesetz und die Propheten“ davon abhängen, und so auch die Frage der Sexualität.

Das bedeutet aber, dass wir auch diese Frage nicht von dem gesamten Kontext unseres persönlichen und gesellschaftlichen Seins herausgerissen behandeln können, und zwar im Sinne eines — leider zu kleinlich ausgearbeiteten — kasuistischen Geistes, mit so einer regulativen Kälte, als ob dieses Problem, oder besser gesagt diese Tatsache, nicht auch ihre geschichtliche und gesellschaftliche Determiniertheit, oder wenigstens Abhängigkeit haben würde. Wenn wir aber die Sache in diesem komplexen Zusammenhang betrachten müssen, dann müssen wir sie hier et nunc betrachten, in der Realität des grossen ungarischen demographischen Problems gleichzeitig wahrnehmend die persönlichen und nationalen Probleme der Familienplanung und der Volksvermehrung. Im Sinne einer verantwortlichen christlichen Mündigkeit müssen wir dieses Problem von der Ebene einer mehr oder weniger sterilen kasuistischen Betrachtungsweise, in eine viel realere und verantwortlichere und auch gesellschaftlich mehr „engagierte“ Anthropologie heben.

Es bedarf keinen Beweis, wie sehr dieses Bestreben mit der Richtung der ganzen modernen Theologie und Morallehre im Einklang steht. Wie auch in früheren Fällen ist auch diesmal unser Hauptziel die Informierung. Und auch diesmal wollten wir auch marxistische Anschauungen unseren Lesern vermitteln und wir danken Herrn Professor Tibor Huszár, dass er die Mitarbeit an unserer Nummer akzeptiert hat.

ECCLESIA SZÖVETKEZET
BUDAPEST, V., KÁROLYI U. 4-8.
LEVÉLCÍM: BP. 5. PF. 599.

RÉSZLETES ÁRAJÁNLATUNK:

Templomgyertyák:

Állami gyertyagyár készítményei különböző nagyságokban kg-ja 39,20 Ft
Kisipari és szövetkezeti készítmények különböző nagyságokban
kg-ja 48,— Ft.

Húsvéti gyertya minden méretben kg-ként 75,— Ft + garvirozás 50,— Ft

Imakönyv: Mihácz-féle imakönyv fekete vászonkötésben 36,— Ft.

Osztrák importból:

Rózsafüzérek alpacca láncra fűzve, elsőrangú kivételben

felnőttek részére

fekete színben	75,— Ft és 105,— Ft.
barna színben	105,— Ft
rózsaszín színben	63,— Ft

gyermekek részére

fehér színben	75,— Ft
rózsaszín színben	40,— Ft

Doublé lánc kereszttel 380,— Ft.

Fafeszületek különböző méretekben, kiváló minőségben
460,— Ft, 515,— Ft, 630,— Ft.

Szt. Kristóf mágneses autóplakett 230,— Ft.

Doublé Szt. Kristóf slusszkulcstartó 230,— Ft

Elsőáldozási, keresztelési, házassági emlékképek 6,50 Ft-tól 9,80 Ft-ig.

OLTÁRGYERTYÁK

**JÓ MINŐSÉGŰ KÜLFÖLDI BÉLLEL MINDEN ALKALOMRA
ÉS SZERTARTÁSRA KAPHATÓK**

NAGY LAJOS

BUDAPEST, IX., TARCSALI U. 19.

TELEFON: 653-949

A MINŐSÉGÉRT GARANCIA!

TEPLOMFÜTÉS OLCSÓN

Jelentős ma még azoknak a templomoknak a száma, amelyekben különböző okok miatt nincs fűtés, bár ebben a tekintetben az igények egyre nagyobb mértékben jelentkeznek. Most elsősorban olyan templomok részére tudunk megoldást ajánlani, amelyekben a fűtés eddig nem valósulhatott meg. Nemrégén kezdtük meg az úgynevezett

OTR — 71/A

típusú berendezések gyártását és máris igen sok pozitív tapasztalat bizonyítja, hogy a fűtőberendezés beváltotta a hozzá fűzött reményeket és a nagy légterű helyiségek olcsó fűtésének igen kedvező megoldása. A készülék ára

25,550,— forint

és viszonylag alacsony építési, valamint szerelési költségek mellett olyan berendezés oldja meg a templom fűtését, amely

2,5—10 liter fűtőolaj

felhasználásával 5500 köbméter levegőt fűj óránként a helyiség légterébe. Kezelése nincs szakképzettséghez kötve és nem igényel állandó, fő foglalkozású személyzetet. Kezelését bárki könnyűszerrel elsajátíthatja és napi munkája mellett végezheti el a beindítás, időnkénti ellenőrzés és kikapcsolás munkáját. A berendezésről az érdeklődőknek készséggel nyújt fel világosítást és tanácsot a

SZELLŐZŐ MŰVEK

Budapest, XI., Építész u. 8/12.

Telefon: 451—720.



ZENEMŰKIADÓ VÁLLALAT

Budapest, V., Vörösmarty tér 1.

Levélcím: Budapest 5. PF. 322.

Telefon: 296-880, 329-580

KÖNYVÜJDONSÁGAINK

Gárdonyi Zoltán: J. S. BACH kánon- és fúgaszerkesztő művészete

Bach orgonafúgáinak monumentális sorozatairól elmondhatjuk, hogy örök mintái mindazoknak a zeneszerzőknek, akik — akár változatosság-képpen, akár zenéjük alapjaként — a polifónia eszközével éltek vagy élnek.

A kötet a Wohltemperiertes Klavier, a Kunst der Fuge, a Musikaliches Opfer, az orgona-oeuvre és a vokális művek fúgáit elemzi.

144 oldal + kottapélida 48 oldal ára: 30,— Ft

Hans Klotz: AZ ORGONÁRÓL (fordította: Gergely Ferenc)

A világszerte ismert szerző több nyelven, számtalan kiadásban megjelent összefoglalása mindarról, amit az orgona szerkezetéről, mechanizmusáról, történeti fejlődéséről és magáról az orgonajátékról tudni lehet.

144 oldal + képmelléklet 48 oldal ára: 35,— Ft

EGYHÁZI KOTTÁINK

		Ára:
Ph. E. Bach: Magnificat (Darvas)	partitúra	80,— Ft
	zong. kiv.	60,— Ft
Liszt Ferenc: Missa choralis vegyeskarra orgonával	kispartitúra	20,— Ft
Liszt: Missa coronationalis (Sulyok) (Koronázási mise)	kispartitúra	45,— Ft
	zong. kiv.	42,— Ft
Liszt: Missa solennis (Sulyok) (Esztergomi mise)	partitúra	60,— Ft
	zong. kiv.	60,— Ft
Liszt: Requiem (Darvas)	kispartitúra	40,— Ft
Liszt: Via crucis (Sulyok)	kispartitúra	24,— Ft

ELŐKÉSZÜLETBEN

G. Dufay: Missa „Caput”	partitúra
G. Dufay: Missa „L’homme armé”	partitúra
J. Obrecht: Missa „L’homme armé”	partitúra
J. des Prés: Missa „L’homme armé” (Darvas)	partitúra