

VIGILIA



1 9 7 5
m á j u s

FERENCZY BÉNI MUNKÁJA
(Vattay Elemér reprodukciója)

5

* * *	Számunk elé...	— — — — —	289
VÁRKONYI NÁNDOR	Misztika és misztikusok	— — — — —	289
GRÓF JÓZSEF	A sikoly (vers)	— — — — —	299
BÉKY GELLÉRT	A fényes éjszaka. Keresztes Szent János	— — — — —	300
NAGYMIHÁLYI GÉZA	A Jézus ima	— — — — —	305
RADNÓTI SÁNDOR	A szenvedő misztikus. Misztika és líra	— — — — —	317
BABITS MIHÁLY	Térítők (vers, közli Gál István)	— — — — —	327
MEZEI MÁRIA	Bujdosó lány (3)	— — — — —	328
TOLDALAGI PÁL	Versei	— — — — —	337
GYÉRESSY BÉLA			
ÁGOSTON	Czestochowa magyar emlékei	— — — — —	338
HOLTSÁG ALBERT	A déli ébredés (vers)	— — — — —	357

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

Gál Ferencsel (<i>Hegyi Béla</i>)	— — — — —	308
-------------------------------------	-----------	-----

NAPLÓ

Szabó Ferenc SJ: A mai teológia útjai (Alszeghy Zoltán: Bevezetés a teológiába című könyvéről) — 340; Siki Géza: Könyvek között (Vas István: Arckép a hetvenes évekből) — 342; Nádas Péter: Színházi krónika (Witkiewicz Szegeden) — 344; D. I.: Képzőművészet (Két jelentős kiállításról, Művészeti irodalom) — 347; Tóth Sándor — R. L.: Zenei jegyzetek (A Bartók Béla Kamarazenekar koncertje; Egyházzene húsvétkor; Lemezfigyelő; Zenei könyvek) — 352; (—): Képernyő-Rádió (Michelangelo) — 356; Idegen nyelvű tartalomjegyzék — 358; Tájékozódás a hátsó I. borítón.

Felölős szerkesztő: RÓNAY GYÖRGY

Felölős kiadó: VARKONYI IMRE

Laptulajdonos: *Actio Catholica*

Szerkesztőség és kiadóhivatali ügyintézés: Budapest V., Kossuth Lajos u. 1. Telefon: 188-098, 183-414. Postacím: 1361. Budapest, Pf. 111. Terjeszti, előfizetés és templomi árusítás: Vigilia kiadóhivatala, árusítja a Magyar Posta is. A Vigilia csekkszámja száma: OTP 37.343-VII. Hazai előfizetések külföldre: Posta Központi Hírlapiroda. Budapest, V., József Nádor tér 1. Postacím: 1900 Budapest. Külföldön terjeszti a Kultúra Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat, H-1389 Bpest, Pf. 149. Nyugati országokban az évi előfizetési ár: 11,80 USA dollár, vagy ennek megfelelő összegű más pénznem. Átutalható a Magyar Nemzeti Bankhoz (H-1850 Budapest) a Kultúra 024-7. sz. csekkszámjára, feltüntetve, hogy az előfizetés a Vigilia című lapra vonatkozik. A szocialista országokban előfizethető a helyi postahivatalokban is. Egyes szám ára: 12.— Ft. Előfizetés: egy évre: 140.— Ft, félévre: 70.— Ft, negyedévre: 35.— Ft. Megjelenik minden hónap elején. Index-szám: 28.921.

Számunk elé...

Májusi számunk fő témája a misztika. Pontosabban: néhány mozzanata annak a beláthatatlanul terjedelmes jelenségnek, amit misztikának nevezünk, és aminek lényege az önátadó szeretet útján való közvetlen istenmegtapasztalás, illetve az arra való törekvés. Részletesebb, konkrétabb, teológiailag pontosabb meghatározására nem vállalkozhatunk, ez nem is célunk; minden jobb teológiai lexikonban bővebb felvilágosítás található. Félreértések elkerülése végett azt azonban eleve hangsúlyoznunk kell, hogy a misztikus — az „igazi” — minden ellenkező látszat (és olykor terminológia) ellenére végül is nem kiszakad, hanem — Istennel keresztül, a Neki való odaadásban és áldozatban — inkább még mélyebben integrálódik a közösségbe; az istenszeretet, ha valódi, sosem lehet önző: mindig benne vannak a „mások”, a „többiek”, úgy, ahogyan minden keresztény misztika élető forrásában, mondhatni mintegy „prototípusában” is, amit a keresztény misztikus sosem kerülhet meg: Krisztus keresztdozatában.

A misztika természetesen nem csupán keresztény jelenség: az ember minden korban és minden vallásban vágyik és törekszik az Istennel való minél közvetlenebb kapcsolatra, egyesülésre. Az utak itt nem egyformák (még egy valláson belül sem), de mert végül is a maga módján minden út egy Cél felé tart, az utak különféle változataiban éppúgy sok rokonság észlelhető, mint a (végső soron a Csöndre és a Benne való föloldásra és elnyugvásra vágyakozó, tehát ennyiben a költészettől, mint par excellence kifejező művészettől alapjában különböző) misztikus élmény „terminológiájában”.

Nem térhetünk ki költészet és misztika viszonyának elemzésére sem. Minden figyelmes olvasó minden különösebb magyarázat nélkül megállapíthatja, hogy a misztikát, misztikus jelenséget és misztikus élményt mi keresztények másként szemléljük és értelmezzük, mint Radnóti Sándor „A szenvedő misztikus” című nagy tanulmányában; természetes, hogy az ő marxista „alapállása” nem azonos a miénkkel. Mégis örömmel adjuk közre munkáját és köszönjük közreműködését munkánkban (mint mindig, ezúttal is a vélemények kölcsönös tiszteletben tartásával), egyrészt mert úgy véljük, nagyon fontos, hogy a keresztények akár ebben a sok szempontból bonyolult kérdésben is megismerjék a marxista gondolkodók és kutatók eredményeit, másrészt mert fegyőződésünk, hogy Radnóti Sándor tanulmánya mindenképpen úttörő jelentőségű kísérlet.

Reméljük, hogy számunk nemcsak azoknak nyújt hasznos olvasmányt, akik a bensőségebb élményekre hajlamosak, hanem a misztika iránt érdeklődőket is további kutatásokra serkenti, úgyhogy eredményeiket egy idő múlva újabb ilyen „tematikus” számban közölhetjük.

VÁRKONYI NÁNDOR

MISZTIKA ÉS MISZTIKUSOK

A középkorból eredő keresztény (katolikus) meghatározás szerint a misztika Isten tapasztalati megismerése vagyis tudománya, cognitio sive scientia experimentalis Dei. Tudományon azonban inkább megtudást, közvetlen ismeretet kell értenünk, nem értelmi, diszkurzív-racionális vizsgálódás eredményét.

Az emberi lélekben, mindenkiében, el van rejtve a misztika magva, mintegy erők sugárközpontja, vagy inkább talán küszöb, ahol a szellemi régiókkal érintkezik, a test burkába zártnak. A mag nem minden lélekben csírázik ki, a sugárközpont fénye nem mindig gyullad fel, a küszöböt sokan nem lépik át, talán mert túlságos mélyen rejtőzködik, egész valónk gyökerénél, ahová a tudat nem hatol el. Ezért a lélekelemzők a tudattalanban, más szóval a tudatalattiban keresik lelehelyét és magyarázatát. Mi azonban úgy hisszük, hogy tudattalanunknak két övezete van: tudat feletti és tudat alatti, azaz a mag, a sugarak gyűjtő-

pontja a tudat felett van, mert a lélek felülről száll a testbe, a küszöbön át, ahol találkozik. Fölfelé kell hatolnunk, hogy elérhessük, nem leereszkednünk a lét mélységeibe. A fény, a világosság, a léleknek és a szellemnek eme ősi szimbóluma, felülről érkezik, ez a természetes útja, s oszlatja el felszíni tudatunk, értelmünk homályát. Művét megvilágosodásnak nevezzük, munkamódját intuíciónak, közvetlen, gondolkodás nélküli megismerésnek. Ez a megismerés vagy tapasztalat, *cognitio sive experientia*, a misztika lélektanában és tünetsorában is érvényesül, s eredménye Isten szemlélete vagy megtudása, *contemplatio sive scientia Dei*.

A vizsgálódók mindazonáltal megkülönböztetnek bölcseleti és vallási misztikát, sőt ide vonják az okkult jelenségek nagy részét is, minők a gondolatolvasás, tisztánlátás, telepátia, távolba hatás, anyagbontás és -építés, parapszichika, parafizika stb. Ezekkel nincs dolgunk, mert noha nem magyarázhatók sem az érzékelés, az észlelés, sem a pszichikai képességek ma ismert törvényeivel és folyamataival, sőt ellentétben állnak velük, tárgyuknál fogva mégis a pszichofizika *külső* világához kötöttek. Azaz hiányzanak belőlük azok a *belső* lelki folyamatok és tapasztalatok, melyek a tudatfölötti léttel (felsőbbrendű létszférával) való egyesülés bizonyosságát nyújtják. Márpedig a misztikus élet középponti eseménye egy felsőbbrendű léttel való egyesülés átélése, élményszerű megtapasztalása: — *belső* esemény, mely az ember egész valóját az érzékfölötti világba emeli, s erről szilárd, noha fogalmilag meg nem határozható, elemezhetetlen tudatot teremt. E tudat legjellemzőbb vonása, hogy rendíthetetlen, többé ki nem irtható.

A bölcseleti misztika egyes rendszerek, iskolák, irányok által kitűzött utakon akarja megragadni azt, ami spekulatív voltaképpen meg nem ragadható: a legfőbb ismeretet. Eszmeileg szólva: az értelem segítségével kívánja végrehajtani az egyesülést avval, ami az értelem fölött áll: az istenivel. Gyakorlatilag: az értelem módszereivel és eszközeivel törekszik elszakadni az értelemtől. De mint-hogy a cél par excellence lelki, csakis vagy elsősorban lélektani módszerekkel közelíthető meg. Ezek igen sokfélék lehetnek: *akaratmunkák*: szándék, igyekezet, elhatározás, összpontosítás; *érzelmiek*: alázat, vágy, bizalom, szeretet, odaadás; *erkölcsiek*: lelkiismeretesség, önbírálat, önfegyelem, általában minden önkímélet és morális kényelem elvetése, tartózkodás az anyagi javak és érzéki élvezetek hajszájától. Az öngyötrő aszkézis nem okvetlenül szükséges, olykor nem is kívánatos.

A bölcseleti misztika gyakorlatát az útvesztés veszélye fenyegeti. Már a buddhizmus is „a négy nemes igazság” ismerete által kíván eljutni „az ötféle szenvedés” leküzdéséhez a „nyolcas ösvényen”, vagyis a nirvánaához. A nirvána azonban a teljes vágytalanság állapota, a személy megsemmisülése; a nyolcas ösvény célja „az újraszületések fájdalmas kerekének megállítás”, nem pedig az egyesülés az istenivel. Végeredményben a misztika alapelvének megkerülése, céljának tagadása. (Tudni kell azonban, hogy a sokszor hangoztatott misztikus „egyesülés” nem az isteniben való feloldódást jelenti, hanem a lélek teljes önátadását.)

Sokkal következetesebb a bráhmín misztika, mely már Buddha előtt, hosszú évezredek folyamán kifejlesztette rendszerét, a rituális gyakorlatokhoz kötött szemlélődést. Szabályzatát Manu törvénykönyve tartalmazza, a legfőbbek:*

„A tanítvány mindig a szent szótag (Aum, Om) kimondásával kezdje meg és fejezze be a szent írás tanulmányozását; minden olvasmány, melyet nem előz meg az Aum, lassanként elmosódik, s amelyet nem zár le, nyomtalanul eltűnik a lélekből.

Üljön a kúsa-fű száraiból kötött kévére, hegyüket Kelet felé fektetve, s két kezében is fogva e szent füvet, háromszor tartsa vissza lélegzetét öt rövid más-salhangzó kimondásának idejéig, s ekként minden szennytől megtisztulva, ejtse ki az Aum szótagját. (Azaz kezdje légzési gyakorlattal, mint a jóga.)

Az A betűt, az U betűt és az M betűt, melyek egyesülve a szent szótagot alkotják, Brahmának, a teremtmények Urának szent könyvei fejezték ki, épp-úgy mint a három nagy szót: Bhaur, Bhuvah és Szvára. (Ez a három Vjáhriti: Föld, Légkör és Ég.)

A Magasságban Lakó (Paramesthi), a Teremtmények Ura, a Három Védából vont ki versszakról versszakra ezt az invokációt, mely Szávitrinak nevezetik, és kezdődik a Tad szóval.

*A zárójelbe tett szavak és megjegyzések mindvégig tőlem valók. V. N.

Ha reggel és este halk hangon elmondja a szótag és a Szávitri imádságát, kezdve a három Vjáhriti: Bhour, Bhuvah és Szvára szavával, akkor minden bráhman, ki tökéletesen ismeri a szent könyveket, elnyeri a szentséget, melyet a Véda nyújt.

Ha magányos helyen ezerszer elismétli e hármas invokációt: a misztikus szótagot, a három szót és az imát, a Dvidzsa (a megújult ember) egy hónap alatt nagy hibát is levethet magáról, mint kígyó a bőrét...

... A három nagy, változhatatlan szót, az előttük járó Aum szótagot s az utánuk járó három szakaszos Szávitrit úgy kell tekinteni, mint a Véda fő részét, vagy mint az örök boldogság elérésének eszközét.

Aki három éven át minden nap mulasztás nélkül elismétli ezt az imát, a szél könnyűségével és halhatatlan formába öltözve fogja megtalálni a Legfőbb Istenséget (Brahmát)...

... A halkán mondott ima által a bráhman kétségkívül eljuthat az üdvösség állapotába, akár végez egyéb kegyes cselekményt, akár nem; barátja (maitra) lévén a teremtményeknek, kiknek sohasem árt, még ha felhatalmazza is reá a törvény — miután nem mutat be áldozatot —, helyesen mondják róla, hogy Brahmával egyesült." (Azaz bráhmana.)

Következik az érzékszervek begyakorlása, a test levetkezése s a szentség elnyerésének többi módszere. A hatalom, amelyre a bráhman ily módon szert tesz, mindenek fölött áll; közvetlenül, önerejéből, segítség nélkül uralkodik a természetben, s a királyok és harcosok kasztja fölé emelkedik. Legnagyobb jutalma azonban a Brahmával való egyesülés az öröklétben át. A legfőbb boldogság elnyerésének ez a módja vallási misztikának nevezhető tehát, de tanszerű tartalmát a Védák bölcselete nyújtja: a nemtudás leküzdése, a látszatvilág mögött rejlő valóság közvetlen felismerése.

A kínai misztika legjobb kompendiuma az Aranyvirág titka (Tai I Gin Hua Dzung Dzsi) című könyv, a beavatottak számára készült, ezoterikus mű volt, ezért hosszú időközön át titokban, előszóval vagy kéziratosan terjesztették, s a XVIII. században nyomtatták ki először. A munka voltaképp az „arany élelixir” (Gin Dan Giau) nevű szekta tankönyve, e vallás alapítójának Lü Jen taoista adeptust tekintik (VIII. század), ő maga azonban a titkos tanok szerzőjéül Guan Jin Hit nevezi meg. Ez a Jin Hi Mester pedig nem más, mint annak a hágónak az öre, melyen át Laoce a nyugati hegyek közé vándorolt tehén hátán, s akinek kérésére a Tao Te King-et leírta. A hagyomány tehát Laoceig viszi a tan eredetét; a jeles szinológus, Richard Wilhelm szerint Lü Jen csupán megreformálta, beleoltva a mahájána-buddhizmus néhány jóga-gyakorlatát, sőt egyes kereszténységre emlékeztető mozzanatokat is.

A különbség ez: míg a buddhizmus a jelenségek rohanó folyamatában nyugópontot nem ismer, s tagadja a szubsztanciális Én létezését is, az Aranyvirág tana épp azt a szilárd pontot igyekszik megtalálni, ahol az adeptus nyugalmat lel, és az örök élet részesévé válik. János evangéliumára emlékeztet a fénymisztika, Keresztelő Szent Jánosra a megtisztulás víz és tűz által: „A világosság (a fény) az emberek élete; a szem a test világossága.” (Vö. János apostol: „Az élet vala az emberek világossága”, „a test lámpása a szem” stb.) „Az ember szellemileg a vízből és a tűzből születik újjá a gondolat (a lélek) anyaiában.” (Vö. Keresztelő Szent János: „Én ugyan kereszttel titeket vízzel a megtérésre, aki pedig utánam jövendő... megkeresztel titeket Szent Lélekkel és tűzzel”, „hacsak valaki újonnan nem születik vízből és lélekből, nem jut be a mennyek országába.”) Megtaláljuk a testben lakozó világosság eszméjét, a befelé fordulás, a fény felé emelkedés gondolatát, az újplatonizmusból jól ismert „visszavivó mozgás” (metanoia) gondolatát is, továbbá a tisztító fürdőt, a misztikus esküvőt, a lélekben születő gyermeket (puer aeternus, Christus, a lélek vőlegénye). Egyéb-ként az arany és a virág (gin és hua) írásjegye, mint Richard Wilhelm jelzi, bizonyos módon egyberóva, a fény ezoterikus jegyét adja.

Az Aranyvirág tana szerint az ember életét két lelki tényező, a Hun és a Po összjátéka irányítja. Wilhelm, a Jung-féle terminológiát követve, az elsőt animusnak nevezi, a másikat animának, amaz a jang-principium, a férfi-elv képviselője, emez a jin női elv. A tan szerint az animus a szemekben „lakik”, az anima az altestben; az animus világos, fénylő és mozgékony, az anima sötét és földhöz kötött. Röviden: Hun a világos jang-lélek, Po a sötét jin-lélek. Ha az ember átadja magát a jin-lélek impulzusainak, kifelé él, az anyagba hull,

létrejön a lefelé hulló mozgás, melynek vége a halál. Ha azonban sikerül az animust úrrá tenni az animán, az életerők a felfelé emelkedő mozgásba lendülnek, a lélek felszabadul a külső dolgok terhe alól; felismeri őket, de nem vágyik rájuk. Az Én kibontakozik a világi élet kötelekeiből, a halál után is élő marad, mert az életerők „befelé vonása” megakadályozta, hogy elszivárogjanak. Az ilyen Én istenné, sen-né válik. (Szöges ellentétben a nirvánával.) — Mindezt megvilágítjuk néhány idézettel a könyv szövegéből. (A könyv Lü Jent Dzu-nak, Atyának nevezi.)

„Lü Dzu mester mondta: Az önmaga által levőt Taonak (Értelemnek) hívjuk. A Taonak nincs neve (egyéni lénye), sem alakja. Ő az Egy Lény, az Egy Öszellem. Lényeket és életet nem láthatunk; az Ég fénye tartalmazza őket. Az Ég fényét nem láthatjuk, a két szem tartalmazza.” ... „Az Aranyvirág a fény. Minő színe van a fénynek? Az Aranyvirágot hasonlatnak fogjuk fel. Ez a transzcendens Nagy Egynek igazi valódi ereje.” ... „A fény körfutásának munkája teljesen a visszavivő mozgáson alapul, azon, hogy a gondolatainkat összegyűjtjük” (összpontosítjuk). ... „Ennél fogva csupán a fényt kell körmozgásba hoznotok, — ez a legfőbb és legcsodálatosabb titok. A fényt könnyű mozgásba hozni, de nehéz rögzíteni. Ha elég sokáig futtattuk körben, akkor kristályosodik, és ez a természetes lélek-test ... És ez az az állapot, amelyről a Szív pecsétjének könyve mondja: „Némán repülsz fel reggel a magasba”. Ennek a szabálynak végrehajtásához semmi más módszert ne keressetek, hanem egyszerűen csak gondolatokat összpontosítsatok reá. A Leng Jen-könyv mondja: „A gondolatok összegyűjtése által repülni tudunk, és az Égben születünk”. Az Ég nem a kerek kék Égbolt, hanem az a hely, ahol a testiség a teremtés házában létrehozatik... Az Aranyvirág az életelixir. A szellemi tudat minden változása a szívől függ (koncentrációtól). Itt titkos varázs rejlik, amely ... annyira folyékony (megfoghatatlan), hogy a legélesebb értelemre és tisztaságra (világos gondolkodásra) és a legnagyobb elmélyedésre és nyugalomra van szükség (a megragadásához). Akik nélkülözik a lehető legélesebb értelmet és megértést, nem találják meg felhasználásának módját; akikben nincs meg a végső elmélyedés és nyugalom, nem tudják fogva tartani.” ... „Ha a tanulók értenek (már) hozzá, hogyan kell az Öszellemet megragadni, akkor legyőzik a fény és a sötétség sarkalatos ellentétét, és nem időznek többé a három világban (az Égben, a Földön és a Pokolban). De erre csak az képes, aki meglátta (szemlélte) a Lényt a maga eredeti arculatában.” ... „Az egy működő és valódi Lény (a Logos), midőn a teremtés házából alászáll, Animusra (Hun-ra) és Animára (Po-ra) oszlik. Az Animus az égi Szívben van. A világosság a fény természetéből való, ő a könnyűnek és a tisztának ereje... Az Anima a sötétségnek természetéből való; ő a nehéznek, a zavarosnak ereje, fogva van a testi szívben. Az Animus szereti az életet. Az Anima keresi a halált. Minden érzéki gerjedelem és haragos indulat az Anima műve, ő a tudatos szellem (kísértet), mely a halál után vérrel táplálkozik, de az élet folyamán a legnagyobb szükségét szenved. A Sötét a sötétségbe tér, és a (külső) dolgok, fajtáik szerint, hozzá vonzódnak. A tanuló azonban ért hozzá, hogy a sötét Animát teljesen megsűrje, úgyhogy tiszta fénné (Jang) változik át.” ... „A Leng Jen-könyvben írva áll: „A gondolatok összegyűjtése által repülni tudunk, a vágyak összegyűjtése által lezuhanunk”. Ha a tanuló kevés gondolatot és sok vágyat gyűjt, akkor a süllyedés ösvényére jut. Csak szemlélődés és nyugalom által jön létre a valódi intuíció: ehhez a visszafelé vivő módszerre van szükség.” ... „Minden szent (bölc) egymásnak hagyta örökbe, hogy szemlélődés (fa dzsau, kontempláció) nélkül semmi sem lehetséges. Midőn Kungce azt mondja: „Az ismeretet célhoz kell vinni”, vagy Szákja (Buddha) így nevezi: „A szív látása”, vagy Laoce mondja: „Belső látás”, ez mind egy és ugyanaz.”

Igen, minden kor és minden nép misztikusai végső fokon ugyanazt mondják; a bölcséleti misztika és a vallási misztika utolsó szava azonos. Így misztikus bölcselőnek nevezik az újplatonistákat is, noha az etikában a vallás területére húzódnak át, amennyiben az erkölcsi elveket az istenfogalomból (az Isten lényegéből) vezetik le, Isten megismerésének módját pedig az eksztázisban jelölik meg, — misztikus élményben tehát, amely tudvalevőleg „a vallási élet tetőfoka”. Rendszerük voltaképpen szellemtan, teurgia; isten nem egyéb, mint a legfőbb teremtő szellem, s mind az alsóbbrendű szellemek világa, mind az egész érzéki világ az ő emanációja (panenteizmus). A szellemek közvetítők közte és az ember között, ki halhatatlan lelke révén érintkezésbe léphet velük, s a tökéletesedés „fölfelé vezető útján” végül Istennel egyesül.

De az újplatonistákkal korántsem ér véget a misztikus bölcselek sora, az első görög egyházatyák közül többen igyekeznek összeegyeztetni panteisztikus (szempanteista) felfogásukat a keresztény tanokkal, így Origenész, Alexandriai Kelemen, Irenaeus, Hippolitosz, Athanasziosz, s kivált az újplatonista Dionüsziosz Areopagita, ki hatalmas rendszerével majdnem egy évezredre szóló tekintélyt szerez, s hatása alá vonja Johannes Scotus Eriugenát (kb. 810—877) és Eckehartot (1260—1327) is.

*

Midőn azt írtuk, hogy a misztikus bölcsek és szentek végelemzésben ugyanazt mondják, ezen valóban csak a végső, legmagasabb fokot értettük: az átlépést egy felsőbb létformába, az Isten megtapasztalását. E csúcs alatt igen széles a terület, s az egyetemes misztikának jól elhatárolható tartományai vannak. A keresztény misztika legfőbb tárgyi, személyek felett álló különbsége a többitől, hogy a politeizmustól visszatér az ősi, eredeti egyistenhithez. Másodsorban: a Fiúisten emberré válása egyenesen a teremtéshez s a bűnbeeséshez viszi vissza a misztika forrását, s földi élete és önfeláldozása által oly módot nyújt a megistenülésre, aminőt egy más vallás sem tudott megteremteni. Harmadsorban, sommásan szólva, az egyházi misztika a keresztény kinyilatkoztatás hitrendszerének keretein belül, tárgyaihoz tapadva él, s az isten-tapasztalást a Szentlélek adományának, kegyelem művének tulajdonítja. Tárgyai azok a tanok és tételek, melyeknek kontemplációja a misztikus élményt a lélekben felfakasztja. Legfontosabbak: Isten-misztika: egyesülés a legfőbb szellemi lényvel, illetve jelenlétének elnyerése, felsőfoka a Szentháromság titkának megnyilatkozása. — Krisztus-misztika: a Fiúistennel való közvetlen viszony, ezen belül: a szenvedés-misztika (a Passió átélése) és a Szentszív-misztika. (Megjegyzendő: Mária-misztika nincs, minthogy a misztikus tisztelet imádást, latriát is jelent, ez pedig csak Istent illeti meg. A Mária-tisztelet neve: hiperdulia, — több a szentek tiszteleténél, a duliánál, mert mint a Fiúisten kiválasztott, szeplőtlen anyja, különleges adományokban részesült.)

Tárgyi különbségek mellett vannak formaiak is, melyek az Istennel való kapcsolat természetét jellemzik. Legismertebb a jegyes-misztika: a lélek (anima = nőnemű) Krisztussal, mint mennyei vőlegényével érintkezik és egyesül. Más formák: az Isten-barátság, az Isten-gyermekség átélése, vagy általában az Isten-szeretet, végül a prófétai, látomásos misztika.

Mindezeket túl annyiféle árnyalat lehetséges, ahány az ember. Mert emberekről van szó, kik született alkatuk, egyéniségük, hajlamaik, érdeklődésük, tudásuk, műveltségük természeté szerint fogadják be az istenit, s élik át hatását. Ezért lehet Pál apostol misztikája eksztatikus természetű és rabbinisztikus színezetű, János apostolé hellénisztikus, Ágostoné újplatonista, Aquinói Tamásé arisztotelianus és analízis, Bonaventuráé Ágostont követő és szintetizáló.

De minden egyéni árnyalat ellenére vannak a misztikus élet kifejlődésének közös mozzanatai, melyek a tapasztalat és a megfigyelés alapján törvényszerűnek tekinthetők. Az újplatonista Dionüsziosz Areopagita (helyesebb nevén Pszeudo Areopagita, V. sz.) elfogadott rendszerezése és terminológiája szerint a fejlődés három szakaszra, „útra” tagolódik: az elhivatott lélek a megtisztítás, megvilágosítás és egyesítés, a via purgativa, illuminativa és unitiva útját járja meg. Mind a három szenvedések, próbatételek rögzös útja, keskeny ösvény, utasát ritkán deríti öröme a megvilágosodás, a tisztulás, az Istenhez közeledés vígasztaló érzése, s csak a harmadik végén jutalmazza az erőket az egyesülés boldogító élménye, a visio beata, amelyhez, tanúságuk szerint, semmi földi gyönyör nem fogható.

A misztikus élményeket számos és sokféle mellékjelenség kíséri. Okkult, jellegűek, nem magyarázhatók a természet ismert törvényeivel; nem mindig tudjuk eldönteni, melyeket tartunk természetfölöttinek, vagy melyek erednek a szervezet nem ismert, rejtett erőiből, mert a határok elmosódnak. Nem szükségszerűek és nem lényegesek, de igen hatásosak, s ezért néha a kellenél nagyobb súlyt tulajdonítanak nekik. Lehetnek belsők, pszichikaiak: eksztázis, azaz elragadtatás, révület, továbbá látomás, hallomás, tisztánlátás (clairvoyance), jövőbe látás, gondolatolvasás, hirtelenül nyert nyelvtudás, beszéd nem tanult, idegen nyelveken. Lehetnek külsők, testiek: szigmatizáció: Krisztus öt sebének felfakadása a tes-

ten; a testhő izzásig hevülése; a táplálkozás megszüntetése; érthetetlen és gyógyíthatatlan betegségek, érthetetlen és hirtelen gyógyítások; levitáció: levegőbe emelkedés; bilokáció: megkettőződés, láthatatlanság; távolba hatás: cselekvés, látás, hallás, szaglás.

Elméleti bevezetésnek talán elég ennyi. A keresztény misztika abban a pilanatban születik meg, midőn Jézus így szól tanítványaihoz (figyeljünk a kiemelt részekre): „Nem hagylak benneteket árvául: *eljövök hozzátok*. Még egy kevés idő vagyon hátra, azután többé a világ már nem lát engem. *Ti pedig megláttok engem*, mert én élek, és ti is élni fogtok. Azon a napon fogjátok megismérni, *hogy én az Atyámban vagyok, és ti én bennem vagytok, és én ti bennetek vagytok*.” Világosabban már aligha lehet beszélni egy belső „meglátásról”, „megismerésről”, mely Jézusnak és az Atyának azonosságát, s Krisztusnak bennünk lakozását revelálja a Lélek előtt. S nyomban megmagyarázza, hogyan nyerhetjük el ezt a megvilágosodást: „Aki az én parancsolataimat tudja, és megtartja azokat, az szeret engem. Aki pedig engem szeret, az szerettetik az én Atyámtól, és én is szeretem őtet, és *megjelentem néki magamat*.” Azaz megnyilvánítja magát az őt hívó és szerető léleknek, ismét benső és személyes élmény által. Itt nem valamely tant mond ki tehát, nem hittételt nyilatkoztat ki, nem kövendő parancsolatot ad (mint eladdig, pl.: Szeresd a te Uradat stb., stb.), hanem közvetlen Isten-tapasztalást, megismerést ígér. S a tanítványok megértik, hogy valóban új, addig nem ismert kinyilatkoztatást hallanak: „Monda néki Júdás, nem amaz Iskariotes: Uram! mi dolog ez, hogy *nékünk* jelented meg magadat, és nem a világnak? Felele néki Jézus: Ha ki engem szeret, az én beszédeimet megtartja, s az én Atyám is szereti őtet, és hozzá megyünk, és *nála lakóhelyt* szerzünk. (Egyesülés.) Aki engem nem szeret, az én beszédeimet meg nem tartja... Ama Vigasztaló Szent Lélek pedig, kit az Atya az én nevemben elküld, az megtanít titeket mindenekre, s eszetekbe juttat mindeneket, valamiket *néktek mondtam*.”

Jézus búcsúbeszéde ígéret tehát a misztikus egyesülésre Istennel, a vigasztaló Szent Lélek kegyelme által; föltételül a kinyilatkoztatott parancsok megtartását és a szeretet gyakorlását köti ki. Az apostolok megértették ezt, egész életük tanúskodik róla, hogy átérték a belső kinyilatkoztatást is, s az élményt leg-hívebben Pál apostol, az első keresztény misztikus fejezte ki: „Én az új törvény által az ő törvénynek meghaltam, hogy Istennek éljek. A Krisztussal együtt úgyszólván a keresztre feszítettem; ugyan azért noha én is élek, valójában még is többé már *nem én élek, hanem a Krisztus él én bennem*.” És: „A Lélek is esedezik mi érettünk, imádkozik bennünk szóval *ki nem fejezhető fohászkodások által*.”

Az ő-ember a damaszkuszi úton halt meg Szent Pálban, akkor nyerte a bizonyosságot, hogy Istennek gyermekei, Krisztusnak pedig örökös társai vagyunk: „Mert valakik az Istennek Lelkétől vezéreltetnek, azok Isten fiai. Mert nem vettétek a szolgaságnak lelkét ismét a félelemre, hanem a *fiakká való fogadásnak* Lelkét vettétek, ki által kiáltunk: Abba, Atyánk! (Isten-gyermekség). Ezen Lélek bizonyosságot téssen a mi lelkünknek, hogy *Isten fiai* vagyunk. Ha pedig fiai, tehát örökösi is; az Istennek ugyan örökösi, a Krisztusnak pedig *örökös társai*: ha tudniillik *ő vele együtt szenvedünk*, hogy így *ő vele együtt* meg is dicsőíttessünk.” (A Passio átélése, szenvedés-misztika.) A kegyelem sokféle misztikus adomány által munkálkodhat, de mindig a Szent Lélektől ered: „Ámbár különféle ajándékok vagynak, de csak ugyanazon egy Lélek... Kinek-kinek pedig haszonra adatik a Léleknek megjelenése. Némelynek ugyan a Lélek által adatik a *bölcseségnek beszédje*, másnak pedig a *tudománynak beszédje* ugyanazon Lélek szerint. Másnak pedig a *hit* ugyanazon Lélek által; másnak ismét a *gyógyítások* ajándéka ugyanazon Lélek által. Némelynek *csodatévő* erő, némelynek a *jövedőlés* ajándéka, némelynek a lelkeknek megválasztásjokra való tehetőség (a lelkek megkülönböztetése), némelyeknek *idegen nyelvek tudása*, némelyeknek pedig az idegen nyelveken történt előadásnak *magyarázása*. Ezeket pedig mind ugyanazon egy Lélek munkálja, osztogatván különösen kinek-kinek, amint akarja. Mert miképpen a Test egy egész, melynek sok tagjai vagynak; a testnek pedig minden tagjai, ámbár nagy számmal vagynak, mégiscsak testet téznek: *azonképpen vagyon a Krisztussal való egybekötés is*.” „Ti pedig a Krisztus teste vagytok, és részenként annak tagjai.” — A Léleknek ezeket az adományait a szentek élete csakugyan sorra feltünteti, a különös az, hogy Pál előre megnevezi őket.

De mindezek az adományok hiábavalók, ha gyakorlásukban nem a szeretet különös jelességű útját járjuk: „Buzgóskodjatok pedig a hasznosabb ajándékoknak gyakorlásjokban. Erre még különös jelességű utat mutatok néktek. (A jézusi szeretet-parancsát.) — Ha bár az embereknek avagy angyaloknak nyelveiken szólnék is, de ha szeretetemet nincsen: olyá lettem, mint a zengő rez vagy pengő cimbalom. És ha jövődömondóságnak ajándékával bírnék, és minden titokba bétátnék, és minden tudományom volna is; sőt ha oly erős hitem volna, amilyen a hegyek általvitelére is elegendő: de ha szeretetemet nincsen, semmi sem vagyok. És ha elosztanám is a szegényeknek táplálásjokra minden vagyonomat, sőt ha testemet tűzre adnám úgy, hogy elégjék: hogy ha szeretet nincsen énbennem, semmit sem használ nékem... A szeretet mindent elfedez, mindent hiszen, mindent reményl, mindent elszenved. A szeretet soha meg nem szűnik, akár a jövődölésnek végök szakadjon, akár az idegen nyelveken való szólás elműljék, akár a tanulásból szerzett ismeretek elenyésszenek. Mert most csak rész szerént vagyon bennünk az ismeret, és rész szerént a jövődömondás. De minekutána eljövend a tökéletes teljesség, akkor eltörültetik, ami rész szerént vagyon.” — Szent Pál, mint tudjuk, jutalmul elragadtatott az isteni egyesülés révületébe: „Tudok egy embert a Krisztusban (ez ő), ki tizennégy esztendőnek előtte — testben-e avagy test nélkül-e? nem tudom, az Isten tudja — egész a harmadik égbé elragadtaték. És tudom, hogy ezen ember — testben-e avagy test nélkül-e? nem tudom, az Isten tudja — a Paradicsomba ragadtaték el, és ott *titkos ígéket hallott, melyeket nem lehet embernek előbeszélni.*”

Pál apostol kezdí a sort, s a Vértanú Aktáktól Voragói Jakab Aranylegendájáig és Kempis Tamás Imitációjáig apadatlanul tart az áramlás; utánuk még magasabbra csap az újkori misztika hullámverése. Lehetetlen seregszemlét tartani; kire vessünk egy futó pillantást? A berber Ágoston Vallomásai nemcsak első példa a „modern” lélekelemzésre, de remekmű is, a világirodalom kincse. Beda Venerabilis a távoli Ír-szigeten szántja a barázdát, s az első, ki madaraknak prédikál. És maga Assisi Ferenc, Szegénység Úrnő lovagja és trubadúrja, tökéletes vigasságával elbűvölő legendák virágoskertjét fakasztja. Tamás, Aquino grófja, a nagytestű és nagyfejű „hallgatóg ökör”, kiről sorbonne-i mestere, Albertus Magnus megjósolja, hogy bőgése messze földre fog hallatszani. Eckehart mester megistenül, „pantheizál”, határokat nem ismerő hevében úgy hiszi, „Istent legbiztosabban saját bensejében találja meg. S arról, aki idáig eljutott, bizvást el lehet mondani: ez az ember Isten és ember”, mert „a lélek csak akkor képes Istent valóban megismerni, ha maga Istenné válik”. Susóban túlcsoordul az istenszeretet, prózában író Minnesängernek, sváb Assisi Ferencnek nevezik el. A fia- mand Jan van Ruysbroeck „Isten lelkétől megragadva” írja és mondja tollba műveit. — Velük elválhatunk a középkortól.

•

A néhány név, melyet futólag felsoroltunk, legfeljebb ha emlékeztet e nagy korszak misztikájára és misztikusaira. A középkor is a maga hibájából hanyatlott el, mint a többi, de a vele szembeforduló reneszánsz amorális és a hit-szakadás ellenhatásaképpen geizírszerűen szökell fel az újkori misztika. Jönnek a lángoló spanyolok: Alcántarai Péter, Keresztes János, Avilai Teréz, Loyolai Ignác. A XVI–XVII. században a szelíd franciák, az evangéliumi parancs: a felebaráti szeretet megvalósítói, a caritast hirdető, a közjótékonyág egyedüli szervezői és fenntartói századokon át, a szegény- és beteggondozó „irgalmas” rendeket alapítók: Szalézi Ferenc, Páli Vince, Jean Jacques Olier, Françoise Chantal, Marie Accarie; rabszolgákat kiváltó szerzeteké: Jean Mathai, Pedro Nolascus; a pestises betegek gyógyítója: Jean Eudes. Közülük számosan misztikus írók, teodiceák szerzői, keresik a földi bajok, csapások, szenvedések helyét az isteni igazságosság világrendjében.

Nagyjából áttekintettük a misztikus élet gyakorlótereit. Ha krónikába szednők e kétezer éve szakadatlan pergő élet legfontosabb eseményeit, könnyen úgy tetszhetnék, hogy magasztos elmélkedések, boldogító látomások és elragadtatások sorozata. De mondtuk már, hogy a hármast út megvilágosodásoktól fénylő állomásait éppoly sűrűn, vagy még sűrűbben váltogatják gyötrelmek sötétségbe zuhant szakaszai. Nem az anachoréták és szentek önsanyargatásaira gondolunk —

ezek önként vállalt és örömmel viselt szenvedések —, hanem azokra a gyötrelmekre, amikben Isten részesíti a kiválasztottakat, és amelyek a tisztító út, a via purgativa velejárói.

„A lélek sötét éjszakájának” legnagyobb tudósa, *Keresztes János* (1542—1591) a sarullan kármelita rend alapítója. Szegény szülőktől származott, asztalos, szabó, kőfaragó inas volt ifjúkorában, majd a kármelita rendbe lépett, és megreformálta. Noha elvégezte a salamancai egyetemet, nem teoretizál, hanem saját tapasztalatából meríti, amit ír. Műveiben a hármast utat járja végig, s csodálni kell, mily szakavatott nyugalommal rajzolja, rendszerezi a misztikus élet kinszenvedéseit, pedig talán ezek a legnagyobbak, amiket az ember átélhet. János egy perirat száraz, közönyös hangján, ám olyan kifogyhatatlan bőséggel magyarázza őket, hogy csak szemelvényesen idézhetjük. De ismételjük, hideg leírásai közvetlen tapasztalatból erednek, minden szavát értjük szó szerint, s midőn például csontot lágyító kínokról beszél, érezzük át, ha bírjuk. (A kiemelések tőlem. V. N.)

„E sötét éjszaka Isten hatása a lélekre — írja János —, általa megtisztítja balgaságaitól és megszokott tökéletlenségeitől, mind a természetesektől (testiektől), mind a lelkiektől. A szemlélődők belénk öntött kontemplációnak vagy misztikus teológiának nevezik, midőn Isten, szeretetének teljességében, titokzatos módon oktatja és tanítja a lelket anélkül, hogy emez bármi mást tenne, minthogy a szeretet lehelletében Istent figyeli, engedelmeskedik neki, befogadja fényét, noha nem érti, hogyan ömlik belé e kontempláció... Itt azonban feltámad a kétkedő kérdés: miért nevezi a lélek sötét éjszakának az isteni fényt, mely megvilágosítja és megtisztítja tudatlanságát? A felelet így hangzik: az isteni bölcsesség két okból nem csupán éjszaka és sötétség a lélek számára, hanem kín és gyötrelme is. Először az isteni bölcsesség fensége miatt, mely felülmúlja a lélek képességeit, s ezáltal az ő számára sötétség; másodszor a lélek alacsonyrendűsége és tisztátalansága folytán, amely kínos neki, megzavaró és sötét is. Az első magyarázatához a filozófusok egyik tanítását vehetjük alapul, mely szerint az isteni dolgok, amennyire világosak és nyilvánvalók magukban véve, természetes módon éppoly mértékben homályosak és rejtettek a lélek előtt, — ahogyan a bagoly szemét annál inkább vakítja és elhomályosítja a fény, minél erősebb, és ahogyan a Nap, minél jobban beletekintünk, annál jobban homályosítja és elveszti a látóerőt, mert felülhaladja gyöngeségét. Midőn tehát a kontempláció isteni fénye a lélekbe hatol, amely még nem világosodott meg egészen, szellemi sötétséget támaszt benne. Mert nemcsak felülhaladja őt, hanem sötétségbe is meríti, és megfosztja a megértés természetes módjától. Ezért nevezik szent Dionüsziosz (Areopagita) és más misztikus teológusok eme belénk öntött kontemplációt a *sötétség sugarának*, a még meg nem világosult és tisztulatlan lélek számára. Mert nagy természetfölötti fénye által erőt vesz a természetes (racionális) értelmén, és megfosztja a megértés természetes módjától...

És hogy ez a homályos kontempláció a léleknek kezdetben kint is kell, hogy okozzon, világos dolog. Mert miután a belénk öntött isteni kontempláció sok rendkívüli hasznot hoz, a befogadó lélek azonban a tisztaság hiánya miatt számos fogyatkozásban szenved, ebből következik, hogy — két egymással ellentétes dolog nem férhetvén el egyazon alanyban — a *léleknek kínokat kell szenvednie*... Egyik a másik ellen törekszik benne, a tökéletlenségtől való megtisztítás céljából, amely (tisztulás) a kontempláció által megy végbe. Ezt az alábbi hasonlaltal kívánjuk megmagyarázni.

Az elsőt (szenvédést) illetően: Miután ennek a kontemplációnak fénye és bölcsessége nagyon világos és tiszta, a lélek azonban, amelybe hatol, sötét és tisztátalan, következik, hogy befogadása nagy kint okoz, ahogyan a szem, ha rossz nedvesség miatt beteg és tisztátalan, az erős fény behatolása által kint szenved. És a *kín a lélek tisztátalanságának okából mérhetetlen, hogyha valóban az isteni fény járja át*. Mert amikor ez a tiszta fény behatol a lélekbe, hogy a tisztátalanságot kihajtsa belőle, a lélek oly piszkosnak és oly nyomorultnak érzi magát, hogy úgy tetszik neki, *Isten ellene van és ő Isten ellen*. Ez pedig a lélekben oly nagy fájdalmat és bánatot kelt, hogy úgy érzi, *Isten eltaszította őt*... És világosan felismeri, hogy sem Istenhez, sem más teremtményhez nem méltó. A legnagyobb kín pedig ekkor a félelem, hogy sohasem lesz az (hozzájuk méltó), és hogy ami benne jó, teljességgel elveszett. Ez onnan ered, hogy benseje mélyen elmerül rossz voltának és fogyatékosságainak felismerésébe és érzetébe...

A lélek másik fajtájú szenvedésének oka saját természeti és szellemi gyengesége. Mert az isteni kontempláció kellő erővel hatol a lélekbe, hogy megerősítse és megnevelje, azért emennek gyöngesége folytán oly nagy szenvedést okoz, hogy *mintegy elájul*, s ez kivált akkor történik, midőn a behatolás igen erős. Mert akkor a test és a szellem, mint valamely mérhetetlen és sötét súly alatt, annyira gyötrődik és oly halálos kínba esik, hogy a *halált szerencseként és megkönnyebbülésként fogadná*... E teher és nyomás súlya alatt a lélek olyan távol érzi magát minden kedvezéstől, hogy úgy tetszik neki — és úgy is van —: min-dent, amiben addig támaszt talált, és minden egyebet elveszített, és már senki sincs, aki részvétet érezne iránta...

A kín és szenvedés harmadik fajtája, amit a lélek ilyenkor elvisel, okát a két szélsőségben bírja, melyek benne összetalálkoznak, mégpedig az isteniben és az emberiben. Az isteni ama tisztító kontempláció, az emberi pedig a lélek maga, az alany, amelybe az isteni behatol. Miután az isteni avégből hatol be-lé, hogy megérlelje és megújítsa, s ezáltal istenivé váljék, és mert ebből a cél-ból a régi ember megszokott hajlamait és tulajdonságait lehántja róla, azért oly mély sötétségbe süllyeszti, és olyannyira *megőrli és összezúzza*, hogy e nyo-morúság láttára azt hiszi, *el kell pusztulnia, megolvadnia, szörnyű lelki halállal halnia, mintha valamely vadállat nyelte volna el*, és emésztetni látná magát an-nak sötét gyomrában, szorongó szenvedések súlya alatt, ahogyan Jónás szenvedett a tengeri állat gyomrában. Mert ebbe a *fekete halálverembe* kell hullania a lelki feltámadás (elnyerése) végett, mely reá vár. Ennek a szenvedésnek és kinnak fajtáját — mely valójában *felülmúl mindennemű gyötrelmet* — írja le Dávid ezekkel a szavakkal: »Körülvettek engem a halál nyögései, és a pokol fájdalmi körém jöttek; nyomorúságomban kiáltozék.« De a legfájdalmasabb a léleknek az az érzés, hogy Isten eltaszította, és utálatból a pokolba vetette. *Igen kemény és zokogtató szenvedés* a lélek számára hinni, hogy Isten elhagyta őt!... Mert valóban, mikor ez a tisztító kontempláció ostromolja, akkor a *lélek eleve-nen érzi a halál árnyékát és a pokol kínjait és gyötrelmeit*. Ezek pedig abban állnak, hogy azt hiszi, Isten nélkül maradt, hogy megfenyítette és elhajította, hogy haragszik reá és feldühödött miatta. Mindezt átérzi ebben az állapotában, éspedig annál inkább, mert az *az iszonyú képzet jár vele, hogy mindörökké szól*. Ugyanílyen elhagyatottságot érez minden teremtmény részéről, azt hiszi, megve-tik, kivált barátai...

A szenvedés negyedik fajtáját e sötét szemlélődés egy másik vonása okozza: Isten fensége és nagysága. Ebből ered, hogy a lélek átéli a másik végletet, a maga szegénységét és nyomorúságát, s ez egyike a legkiválóbb kínoknak, amiket a tisztuláskor el kell viselnie. Mert mély *ürességet és pőrséget* érez ama há-romféle javakban, melyek a lélek hasznára adtak: a világi, a természeti és szellemi javakban. És úgy látja, hogy ezeknek háromféle ellentéte van meg benne, három rossz: a lelki erők tökéletlenségének, szárazságának és ürességé-nek nyomora, és a szellem elhagyatottsága a sötétségben. Mert miután Isten a lelket ekkor a testi és szellemi lény szerint, továbbá a belső és külső képessé-gek szerint tisztítja meg, azért szükséges a lelket mindezeknek a részeknek üres-ségébe, szegénységébe és elhagyatottságába helyezni; azaz *kiszáradtnak, üresnek és sötétségre taszítottnak* kell lennie. Mert az érzéki részt (testet) szárazság, a lelki képességeket üresség, a szellemet homály és sötétség által szükséges meg-tisztítani. Mindezt Isten eme homályos kontempláció által hajtja végre, amely-ben a lélek nem csupán természetes segítségeinek és képességeinek megvonása és elvétele miatt szenved igen siralmas szenvedést — *mint mikor valakit fel-akasztanak, és a levegőben lóg, és nem tud lélegzeni* —, hanem oly módon is megtisztítatik, hogy minden tökéletlen hajlamát és szokását, amiket élete során fölszedett, mint a penészt és rozsdát, teljességgel megsemmisíti, eltakarítja és fölemésztí (a szenvedés). Minthogy ezek mély gyökereket vertek a lélekben, azért a jelzett lelki szegénységen és ürességen kívül súlyos elgyengülést és belső kint kell elviselnie, úgyhogy beteljesül rajta, amit Ezékiel próféta mond: »Halmozd fel fával a csontokat, hogy tűzzel megégessem azokat, s megemésztettetik akkor a hús, az egész keverék elfő, s a csontok ellágyulnak«...

Isten ekkor nagyon is lealacsonyítja a lelket, hogy aztán igen magasra emel-je, s ha nem gondoskodnék róla, hogy ezek a lelket oly elevenen átjáró érzé-sek gyorsan elszunnyadjanak, akkor néhány rövid nap múltán el kellene hagy-nia a testet. (A test nem bírná sokáig elviselni a szenvedéseket, belehalna.)

Az időszak azonban, mely alatt bensőnk ostroma folyik, meg-megszakad. Mert ezt az ostromot néha oly elevenen érezzük át, hogy a lélek úgy véli, a Poklot látja nyitva, s belézuhan. Ilyenkor az ember *valóban élve száll a Pokolra, és még itt a földön oly módon tisztul meg, mintha a Purgatórium tüzeiben égne.*"

A keresztény misztika zenitjén *Avilai Nagy Szent Teréz* csillaga ragyog (1515–1582). Hasonlattal szólva: zárókövet illeszt a középkor vallás-épületének kupolájába, ám ugyanakkor évszázadokkal előzi meg a mélylélektani kutatások eszközeit és eredményeit, s a tudósok ma is csodájára járnak. Ennek ellenére sohasem elvont, sohasem személytelen, írásaiban — Agostonhoz hasonlóan — mindig ott érezzük egy eleven lélek lüktetését, nyugtalanságát, alázatos kételyeit, gyötrelmeit, majd kiszabadulását a test béklyóiból, és a gyönyörítias boldogság révületeit. Különös adományképpen az eksztázisban is megőrzi öntudatát. Teljesen egyéni rendszert alkot, nem a harmas utat követi, „belső kastélyról” beszél és „hét lakásról”, ezek a misztikus fejlődés magasodó fokait jelzik. A lélek velükjáró, változó állapotait, amiket Keresztes János kontemplációnak nevez, ő imának hívja.

Az istenközelség legalsó, kezdeti foka a „nyugalmi ima”: Isten közvetlenül az akaratot ragadja meg, a gondolat és a képzelet pihen, a lélek kifejezhetetlen megnyugvást, beteljesülést érez, és azt a nem elemezhető tudatot, „benn van a béke és nyugalom országában, vagy legalábbis ama Király oldalán, aki azt (az országot) neki ösztályrésziül fogja adni”. Ez az érzés egyúttal kimondhatatlan boldogságot okoz, s a lélek nem is bírja felfogni, mit kap e pillanatban. „Valami csodálatos illatot élvez, mintha bensejében égő füstőló ontaná magából az illatos füstöt. Nem látni a tűz fényét, sem hogy hol van, de azért melegség áthatja az egész lelket, sőt sokszor a testnek is jut belőle.”

Az „egyesülés imájában” vagyis állapotában a test érzéketlenné válik, elalszik, úgyszólván meghal, a lélek azonban földöntúli örömekben úszik. „Ekkor mélyen alszunk, teljesen elaludtunk mind a világ dolgai, mind a magunk számára.”... „A lélek... még csak azt sem tudja, hogyan szeret, ki az, akit szeret, sem azt, mit akar. Olyan, mint aki teljességgel meghalt a világnak, hogy annál jobban éljen Istennek. Nem képzelhető édesebb halál.” ... „Valami gyönyörűséges megzavarodás, dicső mámor, mennyei örület ez.”

Legfeltűnőbb, maradandó jegye az a föltétlen bizonyosságérzet, amelyről minden misztikus beszámol: bizonyosság, hogy Isten valóban benn volt a lélekben: „Olyan sajátos módon foglal helyet Isten a lélek legbensejében, hogy midőn magához tér, tökéletesen bizonyos, hogy Istenben volt és az Isten öbenne. Ez az igazság oly mélyen vésődik tudatába, hogy ha közben évek múltának is el anélkül, hogy Isten megismételné kegyelmét, sem el nem felejt, sem kétsége nem támad, hogy Istennel volt. Ez a legfontosabb ebben a dologban.”

Az „egyesülés imájának” tetőfoka az elragadtatás, a „lélek röpte”, mint Teréz nevezi. Ekkor Isten az embert „megfosztja őt érzékétől, mert ha eszméletén volna, s oly közel látná magát a végtelen Felsőséghez, nem maradna életben”. Ez azonban kiszámíthatatlan, nem lehet felkészülni rá: „Legtöbbször minden gondolatot és készülletet megelőzve, oly hirtelen és viharos rohammal érkezik, hogy érzed, mint emel föl amaz égi felhő, mint a királysas, megragad és szárnyával továbbvisz.”

Teréz gyakran érte elragadtatás, nemegyszer olyan erővel rohanta meg, hogy teste a levegőbe emelkedett. Félt tőle, megpróbálta elejét venni, de ritkán sikerült: „Ellen akartam állni, berzenkedtem teljes erőmből, kivált mások jelenlétében, de gyakran akkor is, ha egyedül voltam. Néha ellen tudtam állni egy kevésse, de utána oly összetörtnek és fáradtnak éreztem magam, mintha óriással birkóztam volna. A legtöbbször azonban lehetetlen volt. Lelkem elragadtatott, és akkor rendszerint először a fejem s utána egész testem fölemelkedett (i. fektéből) úgy, hogy már nem érintette a földet.” Többször apácátársai jelenlétében esett meg vele a levitáció, ezért, amikor priorissza lett, megtiltotta, hogy beszéljenek róla. De templomban, ahol sokan látták, nem titkolhatta el: „Akkor könyörögtem az Úrhoz, többé ne ajándékozzon meg olyan kegyelmekkel, amik efféle külső jelekkel járnak.”

De mindennél rosszabb volt, ha védekezni próbált: „... lábaim alatt hatalmas emelő erőt éreztem, amit semmi mással nem tudok összehasonlítani. Bármiféle mozgás történjék a lélekkel, ehhez a rohamhoz semmi sem hasonlít. A harc félelmetes volt, úgy éreztem, mintha darabokra szabdálnának, és végül is hiába-

való lett az ellenállás, mert ha az Úr akar, mit tehet az emberi akarat az ő mindenhatóságával szemben?" ... „Midőn az Úr ily módon mutatja hatalmát, az ember hajaszála fölmered a szent borzalomtól, és átjárja a félelem, hogy megbántja a fenséges méltóságot. Csakhogy a félelem izzó szeretettel párosul, mely annál hevesebben lángol, mennél tisztábban látjuk, mily mértékben növekedik Isten szeretete e rút földi féreg iránt, ki magában véve nem egyéb rothadásnál. Mert Isten nem elégszik meg avval, hogy a lelket fölemelje magához, — nem, e halandó, csekély földi porból alkotott testet, melyet annyi folt borít: ezt is magához akarja vonni.” — Ilyenkor néha halálvágy fogja el a lelket, annyira kívánja Isten társaságát. „Nem tudok meghalni, ebbe halok bele” — énekelte sírva Szent Teréz.

✓ Az elragadtatás boldog gyönyörei és a sötét éjszaka gyötrelmei jelentik a misztikus élet tetőfokait és mélypontjait. De az Istennel való összefonódásnak talán jelentősebb és hatásosabb formája, midőn *a test és a lélek* a maga köz-napi életében, szürke munkája során *tapasztalja* Isten jelenlétét, s minden heves emóció nélkül úgy érzi: *kölcsönösen birtokolják egymást*. Már Szent Agoston őt „lelki érzékre” tagolja Isten észlelését, s evvel alapját veti meg a tan későbbi kifejlesztésének: „Nagyon távol vont tetőled az, aminek semmi valósága nem lenne, hacsak benned (Istenben) nem volna. *Hangosan* hívtál és süketiségem megszűnt, *fölvillantál* és világosságot adtál és vakságomat elűzted. Hozzám ért édes *illatod*, beszívtam magamba, és most utánad sóhajtok. *Megízleltelek* és íme éhség, szomjúság epeszt utánad. *Megérintettél* és békédben fellángoltam.” — *Clairvaux-i Bernát*: „Mit gondolsz, honnan árasztotta el a világot a hitnek e nagy és sebes fényessége, ha nem Jézus igéjéből? ... És Jézus nem csupán fény, hanem étel is; vagy nem erősödsz-e meg, valahányszor reá emlékezel? ... Száraz a léleknek minden eledele, ha nem evvel az olajjal öntözött; ízetlen, ha nem evvel a sóval fűszerezett... És orvosság, mert ha van köztetek megszorodott, vegye szívéről nyelvére Jézust...” — *Lucie Christine* naplójából (1874. július 16.): „Ma bizonyos okokból szomorú voltam, és panaszkodtam az Úrnak, hogy annyira távol tart magától. Amíg így tépelődtem, és varrás közben egyedül voltam a szobában, lelkemet hirtelen megzavarta és elárasztotta Isten jelenlétének érzése. Úgy éreztem, mint a valóságot. Az Isten itt volt, közel hozzám; nem láttam, de oly biztosan meg voltam győződve jelenlétéről, mint ahogy a vak biztosan érzi, hogy akit megérint és hall, vele van. És isteni áhitat, béke, öröm volt szívemben.” — Végül Avilai Nagy Szent Teréz után olvassuk el, mit ír *Lisieux-i Kis Szent Teréz* önéletrajzában: „Az isteni Mester hangos szó nélkül is tanítja a lelket. Sohasem hallottam még szent hangját, de erős a meggyőződése, hogy ő a lelkemben van. Minden pillanatban érzem jóságos kezének vezetését és benső, titokzatos ösztönzését. Amikor szükségem van rá, mindig felsugárzik lelkemben a kegyelem fénye, oly tündökléssel, mely eddig ismeretlen volt előttem. És nem is az ima alatt árasztja el lelkemet a fény özöne, hanem gyakran a közönséges munka közepette ragyog föl bensőmben.”

A s i k o l y

(E. Munch képe)

hang indul

hang gyűrűzik

egyre távolabb, ismeretlen

tartományok felé, át az úton

a híd anyagát nem érintve, át a hídon, az öblön

a hajók vitorlái rezegnek csak a hang iszonyatára

micsoda rémület, Istenem, micsoda remegés lüktet a levegőben

a felhők görbülnek, hullámanak, átfúrja a sikoly

a felhők nyugalalmát, ő fölfelé száll

fölfele száll a hang, az ősi félelem hangja

görbe utakon, de célt ér talán, de elér a végtelenig

az utolsó birodalomba, a halál öbleibe...

Csodálatos kékségben nyugszik meg a hang.

GRÓF JÓZSEF

A FÉNYES ÉJSZAKA

Keresztes Szent János

A híres müncheni komikus, Karl Valentin egyik színpadi jelenetében egy utcai lámpa fényénél keresgél valamit. Sűrű sötétség borul a környék házaira, csak a lámpa alatt van egy kevéske világosság. Forog ide, forog oda, lehajol, kezével kapargál, tapogatja a földet. A rendőr először csak nézi, fejtét csóválja: „Mit keres az úr annyira?” — „A kapukulcsot!” — hangzik a válasz. A rendőr megsajnálja; segít neki keresni. Eredménytelenül. Végre elunja a dolgot: „Biztos benne, hogy itt ejtette el azt a kulcsot?” — kérdi homlokát törülgetve. „Dehogy is kérem, amott esett ki” — mutat az ember a sötétbe. „De akkor miért keresi itt a lámpa alatt?” — „Mert itt világos van!” — feleli az ember mentegetődzve.

Sokan keresik az Istent. Nem kevés azok száma, akik szeretnének választ kapni az élet nagy kérdéseire. És úgy vannak, mint a fentebbi példa embere: nem hajlandók elhagyni a világ, a megszokás, a kényelem, a jólét, a szenvedélyek polgári fényeit. Pedig nagyon is jól tudják, hogy amit keresnek, nem a mesterséges fényekben van, hanem a sötétben. Ott kellene keresni.

Keresztes Szent János azoknak a vezére, akik bátran bemennek az éjszaka sötétségébe. Tudják, hogy a megoldás kulcsa nemegyszer az éjszakában, a sötétben rejlik. Ott van az Isten is, aki maga a Fény.

Keresztes Szent János vállalja a sötétséget. És mivel szent, aki a hitből él, akit a remény serkent és aki nem képes nem szeretni: meglátja az Istent a Karmel hegyének tiszta fényességében. Ő maga ábrázolta legkifejezőbbben önmagát két (elég primitív) vázlatos rajzban. Az egyik a keresztre feszített Krisztust mutatja. A Megfeszített valósággal ráborul a sötétségre, a világra az elhagyatottság éjszakájában. Mintha le akarna esni a keresztről. Salvador Dali erről a vázlatról festette meg jól ismert Krisztus-képét.

A másik, szintén elég kezdetleges képen a Karmel hegyét látjuk. A csúcsra a „nada” (semmi) az egyetlen jelzőtábla. Azaz: nincs semmi már a sötétségből, az éjszakából, az árnyékokból, a félelemből, a küzdelemből. A „honra y gloria de Dios” árasztja el az egész mindenséget: a dicsőség fénylő Istene.

A képekhez nem kell magyarázat: a keresztes éjszakája — a „noche” (éjszaka), a „nada” (semmi, üresség), a „desnudez” (meztelenség, önküirités) — vezet el bennünket a legbiztosabban a Fényesség Istenéhez. Szent János azonosítja a keresztes véres, meztelen, elhagyatott Krisztusát a szent Istennel, a tisztaságos Fénynyel. Eppen itt kell keresnünk a nagy, szinte áthidalhatatlan különbséget például Eckhart mester és Keresztes Szent János misztikája között. Nem is szólva az úgynevezett „zen” miszticizmus és a keresztes misztika közti lényeges különbségről.

A KERET. Keresztes Szent János, a keresztesységnek kétségtelenül egyik legnagyobb misztikusa, nem volt se fantaszta, se beteges fakír, még kevésbé fanatikus, babonás látnok. Szentben se túl sok az ennyire kiegyensúlyozott, ilyen tiszta, szeretetteljes lélek. Legjobb ismerője és nagy barátja, Avilai Szent Teréz szerint nem volt akkor nálánál tisztább lelkű keresztes az egyházban.

Szegény szülők gyermeke volt. Apja egyszerű takácsmester; ő maga meg mindenféle alkalmi munkával megpróbálkozott, majd egy kórházban segédkezett a betegek szolgálatában. A tanulásvágya a jezsuiták kollégiumába viszi. Különböleg nem éppen szép jelenség; ráadásul apró termetű is. Szent Teréz tréfásan csak „fél” embernek becézi.

A Karmelbe megy: szerzetes akar lenni. A kolostori állapotok azonban nem tudják kielégíteni. Végül is ott hagyja a karmelitákat és átáll a szigorú kartauziakhoz. Szent Teréznek azonban sikerül rábeszélnie a Karmelbe való visszatérésre. Teréz ekkor már javában dolgozik a Karmel nagy reformján: nőiességének egész varázsát latba veti; törhetetlen akaratát a rendi reform szolgálatába állítja: ír, levelez, imádkozik, beszél, látogat. A diplomácia berkeiben szintén otthonosan mozog: legyen szó a római rendfőnökről, a helybeli püspökről vagy a spanyol királyról (aki nagyon is szívében viselte a szerzetesrendek reformját).

Jánossal beláttatja, hogy szebb is, szükségesebb is a Karmelt, saját rendjét megreformálni, mint egy másik, még ha mindjárt szigorúbb rendbe menekülni. Teréz ekkor ötvenkét éves volt, János még csak huszonöt.

A „kis” szerzetes vállalja az új szerepet. Am a reform útja nem könnyű: keskeny és meredek. Tele van akadállyal, ellenkezéssel, félreértéssel, gyanakvással, sőt üldözéssel. János csakugyan „keresztes” János lett a nagy reform folyamán: börtönbe zárják, megostorozzák, még utolsó betegségében is álszentnek, csalónak tartják. Sőt még a reform ellenségei a rendből is ki akarják dobni.

A kis karmelita azonban nem csüggedt el: csupa jószág, csupa türelem, maga a szeretet. Legszebb verseit a börtönben írja, piszokban, bűzben, sötétben. Ezek a versek mindmáig a spanyol költészet gyöngyei. Az isteni szerelem bámulatosan merész kifejezései. Ha valaki azt hinné, hogy csak a földi, evilági szerelem alkalmas tárgya a költészetnek és méltó a költőhöz, olvassa el Keresztes Szent János *Cantico espiritual*-ját és meggyőződhet róla: a misztikusok is képesek szeretni.

A **FORRASOK.** Szentünk „forrásai” a biblia, Aquinói Szent Tamás, Szent Bernát és a skolasztikus filozófia. Bámulatosan ismeri a szentírást. Még ha nem is értünk vele mindig egyet az egyes szentírási szövegek értelmezésében, el kell ismernünk, hogy egy reneszánsz-korabeli, misztikus Origenésszel állunk szemben. Számára a szentírás valóban élet, világosság, út és a szó szoros értelmében ihlet, inspiráció.

Avilai Szent Teréz a szív, a lélektani elemzések, a fokozatos fejlődés, a tökéletesség grádicsainak utánoszthatatlan ábrázolója: tele tüzes szenvedéllyel, csipkedő humorral és gazdag érzelemláttal. Teréz nem bírná ki a sötétben. Kész inkább magával vinni az utcai lámpát oszlopostul, hogy annak fényében (= vigasztalások, víziók, bizonyosság stb.) tovább keresse a fényt, a Jegyest. Teréz pontosan tudja (vagy tudni akarja), hol, milyen állapotban van, mik a lehetőségek, milyen a kilátás a továbbkeresésben. Keresztes Szent János teológus: magáról nem beszél, nem elemzi érzelmi világát. Teréz könyvei elsősorban önmagáról világosítják fel az olvasót. Keresztes Jánosnál akárkit behelyettesíthetünk a sorok közé. Mégis eredeti, mégis költői. Abban azonban megegyeznek, hogy mindegyikük egyformán bőszavú. Nónél ez kevésbé zavaró, férfinel, főleg ha teológus és költő, nehezebben bocsátjuk meg a gyakori ismétléseket. Keresztes Szent János ugyanis elég sokat ismétli önmagát. Manapság kevés embernek volna türelme és bátorsága ahhoz, hogy a szent összes műveit nyugodtan elolvassa, végigélveze.

AZ **ÉJSZAKA.** Keresztes Szent János — ez köztudott — a „noche”, az „éjszaka” misztikusa. Ez a kifejezés annyira hozzá tartozik, hogy el se tudnánk képzelni nélküle. A „Subida del Monte Carmelo”-ban legalább száztízszer, a „Noche oscura”-ban százötvenszer is találkozunk vele. Viszont az is igaz, hogy a „Cantico espiritual”-ban kétszer-háromszor ha előjön; a „Llama de amor viva”-ban pedig hiába is keresnénk; már nem is említi az éjszakát (vagy ha igen, már nem is éjszaka).

Szent János sokféle „éjszakát” ismer (a passzív és aktív éjszakán kívül): említést tesz az érzékek éjszakájáról, megkülönbözteti a lélek éjszakáját; de beszél a hit, a remény és a szeretet, valamint az értelem, az emlékezet és az akarat éjszakájáról is. A lemondás, az aszkézis útja szintén keserű, sötét éjszaka az érzékek számára. A hit világa az értelmet fogja körül sötét éjszaka módjára. Sőt Isten maga is éjszaka, amennyiben itt a földi életben nem láthatjuk, nem érthetjük őt. Csak hitünkkel tapogatózunk utána. A szemlélődés is lehet éjszaka: Istennek a sötét homályban való megtapasztalása.

Keresztes Szent János számára az éjszaka a lélek tisztulási folyamatának egyik lényeges velejárója, szükséges állapota. A folyamat végén azonban már oszlik a sötétség: Isten jelenlétében, a mindent beragyogó tiszta Fény áraszt el bennünket.

Ez a tisztulási folyamat — az Istenhez való közeledés: nevezzük a tökéletesség útjának, megszentelődésnek vagy ahogy éppen tetszik — az alkonyattal kezdődik. Az érzékek, a szokások, a ragaszkodó szeretet világa lassan a szürkületbe vész: egyik dolog a másik után válik le, szakad el tőlünk. Ez az érzékek éjszakája. A lélek „kiszárad”, üresnek érzi magát; tehetetlen vágy úzi, hajtja az elérhetetlen Isten felé. Nincs biztos, szilárd pont, amin megállhatnánk. A világ elveszti számunkra minden varázsát, vonzóerejét, ízét. Az imádság sehogy sem megy; a képzelet és az akarat felmondja a szolgálatot. Semminek, értelmetlen-

nek tűnik minden Isten végtelen szépségéhez képest. Mást sem tehet az ember ilyenkor, mint csak vár, néz, nyugton marad. Egyesek, talán éppen emiatt, a nyugalom (quies), az egyszerűség (simplicitas) misztikus állapotát vélik felfedezni az érzékek éjszakájában (így Poulain is). Lehoday szerint nem egyéb ez az állapot homályos szemlélődésnél, Isten tapogatózó megtapasztalásánál. D. Knowles úgy gondolja, hogy a sötétség, az éjszaka nem más, mint szeretetből fakadó feladása mindannak, ami nem Isten (The Nature of Mysticism, 136).

A lélek éjszakája tulajdonképpen a misztikus imádság világa. Poulain szerint a lelki házasságot leszámítva az összes többi misztikus fokozat megtalálható benne. Ezeken a misztikus imagrádcsoportokon, fokozatokon az Avilai Szent Teréz műveiben részletesen megtalálható misztikus lépcsőket kell értenünk (affektív ima, kontempláció, az érzékek ligatúrája, megkötöttsége; misztikus szunnyadás; az egyesülés állapota, ekstázis).

Keresztes Szent János maga „contemplacion infusa”-ról, „mistica teologia”-ról, „sabaduria de Dios amorosa”-ról beszél (Noche oscura II/5. 1.): természetfölötti szemlélődésről, amely tisztít és tökéletesít; szerelmes istenvágyódásról, amely megvilágosít és az Istennel való egyesülés munkálója. Ez a fajta szemlélődés, bár természetnél fogva homályos kontempláció, valójában „lumbre divina”, isteni fényesség, fényes világosság. Ez a Szent János-i „noche” misztikus paradoxona: az éjszaka nem más, mint Isten ragyogó világossága. Csakhogy az emberi szem olyan, mint a bagoly szeme a naphoz képest: az isteni fény megvakítja. Innen a „noche”, az éjszaka.

A lélek éjszakája ilyen értelemben a misztikus tapasztalat éjjeli órája: az isteni fényesség hirtelen felragyogása vak sötétségbe takarja a tisztuló lelket.

Hogy mennyire a tisztulás folyamatának szemszögéből kell nézni és megítélni Keresztes Szent János tanítását, az a következő szóhasználatból is kiviláglik: elszakadás, önmegtagadás, szegénység, kiüresedés, lemondás, megkötöttség, semmi (nada), meztelesség (desnudez), tisztulás: mindmégannyi hasonló jelentésű, azonos értelmű, szinonim kifejezés. A „desnudez” (más misztikusoknál a „nudité du coeur”, a „nudité d'esprit”, a „nackte Seele”: Surinnél, Lallamant-nál, Mechtildnél) Keresztes Szent Jánosnál sokszor a szívtisztaságot jelenti és azonos a szabadsággal, fénnel, magánnyal, egyszerűséggel, szeretetből fakadó ragaszkodással. Éppen ez a tisztaság (a sötét, fájdalmas tisztulási folyamat célja és eredménye) az Istennel való egyesülés feltétele.

A Szent igen eredeti és gyakorlati hasonlaltal világítja meg ezt a tisztulási folyamatot: a tűz először kiszáritja a fát. Utána a fa elkezd „könnyezni”, üszkössé válik, nehéz lesz, rossz szagot áraszt, lassan felmelegszik, végre ég. Maga is tűzzé lesz. Így az isteni tűz is könnyeket fakaszt az istenkereső lélekből; feltárja bűneinket, csúnya tulajdonságainkat; lever, nehézzé tesz; rossz „szagúak” leszünk önmagunk előtt. De ha kitartunk, felmelegszik, tűzzé válik a szívünk-lelkünk.

Keresztes Szent János különösen a hitnek tulajdonít nagy jelentőséget ebben a tisztulási folyamatban. Főleg az értelemre van a hit tisztító hatással. Lisieux-i Szent Teréz viszont a reményben látja majd az akarat tisztulásának legfontosabb előfeltételét.

MEZTELEN REALIZMUS. A lélek tisztulása a könyörtelen önvizsgálat, megalkuvást nem ismerő önkritika igazi célja. A Szent kiméletlenül lerántja rólunk a hiúság, öntetszég, kendőzgetés, gőg, érzékiség álarcat. Pőrére vetkőztet, eldobat velünk minden fölösleges sallangot, dísz, rendetlen ragaszkodást. Tökéletes lemondást, feltétel nélküli elszakadást, meg nem alkuvó önkiüresítést követel. Csalhatatlan realizmusát mindenestül a nagy reform szolgálatába állítja: de először önmagunkat kell megreformálni, tisztává mosni, hogy méltók lehessünk mások, a rend megreformálására.

Eckhart mester az értelem, a szellem által próbálja megfogni Istent, akiben az abszolút szellemet (Geist), értelmet látja. Mechtild a szeretet szálaival akarja magához kötni Istent. Számára Isten, a Krisztus a tiszta Jegyes, akit csak szeretni lehet. Avilai Szent Teréz számára az imádság, a kontempláció lesz az út Istenhez, aki egyszerűen a „Senor”, a „Su Majestad”.

Keresztes Szent János útja a tökéletes lemondás, önkiüresítés, a „desnudez”, a minden teremtet dologból való teljes kivetkőzés. Nemcsak a bűnökből, rossz hajlamok béklyóiból kell a léleknek kihántania magát. Tulajdon természetünk-ből, önmagunkból is ki kell vetkőznünk. Ebben teljesen megegyezik Loyolai

Szent Ignáccal és a „Cloud of Unknowing” ismeretlen szerzőjével. Ez utóbbi ugyan mintha inkább a „naked intent of the will”, a „blind stirring”-et hangsúlyozná (az akarat tiszta, meztelen irányítását, vak odatapadást), és a kontemplációban látja az Istennel való egyesülés útját: a lényeges feltétel Isten birtoklására mégis az elszakadás mindentől, ami nem Isten. Keresztes Szent Jánosnál éppen ez az elszakadás, a „desnudez” a lelki élet mérőónya. Ezt alkalmazza radikálisan az „éjszaka” minden állapotára. Ez a radikalizmus inspirálta híres motóját is: nem a könnyebbet, nem a kénye'mesebbet, nem a kellemesebbet, hanem a legnehezebbet, a legkellemetlenebbet... Nem a vigaszt, nem az értékeset, nem a kíváncsiságot, hanem a keserűt, a silányt, a megvetettet stb. stb. (Subida del Monte Carmelo I/13).

A világ fia, az érzéki ember, a tapasztalatlan szellemi-lelki öngyilkosságot gyanít ebben a misztikában. Ne felejtsük el azonban, hogy a „desnudez”, a „nada”, a „noche” mögött Krisztus áll: a világot beborító sötétség fölé hajló Isten Fia. Nem öncélú fakirkodásról, nem voluntarista mutatóványról van tehát szó, hanem a Krisztussal való önkéntes szolidaritás vállalásáról. Nekem még Krisztus se kellene a kereszt nélkül — írja egy szerzetesnek. Egyszerűen azért nem, mert nincs Krisztus kereszt nélkül. Viszont éppen ezért Keresztes Szent János rá se pillantana a keresztre, ha nem Krisztus függne rajta. Ez a szentek dialektikus paradoxona.

AZ EGYEDÜL FONTOS. Az érzékek és a lélek éjszakája tulajdonképpen az érés, a termékenység ideje. Megtanuljuk helyesen megítélni önmagunkat. Kezdjük „fél-ni” az Istent, úgy, ahogy a szentek szokták: csodálkozó tisztelettel, alázatos örvendezéssel, bátor szeretettel. Felfakadnak a szívben a felebaráti szeretet rejtett forrásai. Kibékülünk önmagunkkal. Megköstöljük a Lélek bölcsességét, az igazi szabadságot. Érzelmi világunk, az érzékek birodalma is fény, csendesség, tisztaság, béke színhelyévé lesz. Kezdjük az Istent igazán szeretni, szeretve ismerni. A szeretet pedig tisztává teszi és világossággal tölti el a lelket.

Keresztes Szent János roppant szerepet tulajdonít a lelki életben ennek az „éjszakának”. Kiemeli: nem az ájtatosságok halmozása, nem is a különböző imamódszerek, még csak nem is a „consolación”, a vigasztalások a döntőek — bár ezek is fontosak és sokat segíthetnek az istenkeresés útján —, hanem önmagunk teljes kiüresítése, a tökéletes lemondás, elszakadás mindentől, ami nem Isten.

A Szent könyveink olvasásakor nemegyszer az az ember benyomása, mintha kezdőknek írt könyvet olvasna. Máskor meg az az érzésünk, hogy az író a tökéleteseknek szól. Nincs közép. Avilai Szent Teréz aprólékosan boncolgatja a tökéletesség különböző fokait. Szent János nem sokat törődik velük. Neki csak egy számít: a teljes önátadás, az igazi elhatározás (amiről különben Szent Teréz is sokat beszél). Teréz romantikus természet; hol nekifut az útnak, hol meg visszafordul. Élete első felét ilyen romantikus nekiszaladások, meg-megállások, ugrások, törések jellemzik. Több mint tizenöt évre van szüksége ahhoz, hogy „egyesbe” jusson. Keresztes Szent Jánosnál nyoma sincs az ilyen romantikus „hintázásnak”. Mintha kezdettől fogva egyenesben járna.

ALDOTT ÉJSZAKA. Nehéz lenne két annyira különböző szentet elképzelni, mint Terézt és Jánost, a két jó barátot. Ismerik egymást és mégis úgy írnak, mintha sose beszéltek volna egymással élményeikről. Nemcsak a stílus más: más a világ is, amiről beszámolnak. Rájuk is áll a szentek lélektanának egyik alaptulajdonsága: különböznek, mert mindegyikük valóban szent. Mindketten teljesen önmagukat adják.

Ha Avilai Terézt keressük, be kell járnunk egész életpályáját. Követni kell őt számtalan utazásában; utána kell mennünk a „lelki várkastély” bonyolult labirintusába. Keresztes Szent Jánosnál se könnyű a dolgunk, de elég, ha együtt álljuk vele a strázsát a misztikus éjszakában. A következő találkozás már a Karmel hegyének csúcán történik.

Teréz kényes a kolostor fekvésére, a szép kilátásra, a tiszta levegőre, friss ivóvízre. Szereti a szép képeket, élethű feszületet, a barátokat. Ideges, ha nem jön a várva-várt levél. Szent János boldog az érzékek csupasz világában: a szentképek néha csak zavarják; a zord, pusztá magány gyönyörködteti (bár azért ő is szívesen imádkozik az erdőben); a teológia, a szentírás, a skolasztika világában él, gondolkodik és álmodik.

Annál nagyobb ezért a meglepődésünk, mikor hirtelen a teremtés szívében találjuk őt, mintha Assisi Szent Ferenc támadt volna életre az ibériai félsziget

zordon hegyei között. Barátkozik a „szerelmes” szelekkel; nem tud betelni a vizek zúgásával; boldogan bólogat az útszéli fáknak, virágoknak. Otthonosan mozog az ízek, az illatok, a hangok világában. Bizalmas fesztelenséggel barátkozik Szerelmesével. Az éjszaka tovatűnt, a teremtmények egytől egyig visszajönnek: mosolyog, nevet, dalol a természet. Örül a szív: övé már az egész mindenség; szabadon izleli immár a dolgokat; nyitva az út a tudás fájához.

*Teleszívni a tüdőt a friss szabad levegővel;
hallgatódzni a fülemüle énekére
a kellemes erdőben
csendes, lágy éjszakákon,
lánggal égni és el nem égni... (Cantico, 40)*

A „noche serena, con llama que consume y no da pena”: íme a nagy virradat a Karmel áldott fényességében: égő, lángoló éjszaka.

Az „éjszaka” misztikus élményének csontokat átható megrázkódtatása; az éjszakában visszhangzó éles suhanások metsző kérdései: hogy vajon a halandó ember megigazulhat-e Isten előtt, s hogy Teremtője előtt tiszta-e az emberfia [vö. Jób, 4/13—17]: mindez csak átmenet, nem végleges állapot. Már integet az „Amado”, jön a megpróbáltatások, kínos önlegyőzés rögs útjain felénk, az Énekek Énekének áldott gondtalanságát hozva magával.

A HIT PRÓBAKÖVE. Keresztes Szent János, a reneszánsz szentje, akit az Énekek Éneke inspirált, ebben is hasonló a nagy Origenészhez. Erről írja Szent Jeromos, hogy aki szentírásmagyarázataiban mindenkit fölülmúlta csodálatos kommentárjaival, az Énekek Énekéhez írt magyarázataiban önnönmagát múlta fölül. Keresztes Szent Jánosnál eddig még senki jobban nem tudta leírni a misztikusok éjszakájának fenomenológiáját. Viszont a „Cantico espiritual”-ban (meg a „Llama de amor viva”-ban) mintha önmagát is fölülmúlta volna.

A középkor különös szeretettel olvasta és magyarázta az Énekek Énekét. Isten játszik, Isten a nagy Barát, Isten a tiszta Jegyes, Isten a Szeretet, a Béke és Öröm. A középkor, a babonás és jobbára eretnek mozgalmakat leszámítva, meglepően optimista volt, annak ellenére, hogy az önsanyargatás, az önküresítés, a Krisztus keresztségének és szenvedésének a kora is. Kell összefüggésnek lenni a középkori kálváriázás, keresztútjárás és az Énekek Énekének gondtalan, dalos szerelemittassága között. Aminthogy csodálatosan mély kapocs köti össze Keresztes Szent János „noche oscura”-ját s a „Llama de amor viva”-val, ami nem más, mint az Énekek Énekének misztikus kivirágzása.

A reneszánsz már nem érti, nem érzi át igazán ezt a világot. Luthert az isteni harag, az emberi bukás, a megigazulás drámája inspirálja. Megáll a hit éjszakájában, nem jut el az Énekek Énekének játékos szabadságára. Mások eltévednek a predestináció útvesztőiben. A szentírás a szövegkritika áldozatává lesz. A kommentárok nagyon sokszor csak kívülről feszegetik az Isten Igéjét. Nem mennek be „az Írások Birodalmába” (het Rijk der schriftuur: mint Ruysbroeck mondja). Már nem ismerik annak sötét éjszakáját, éjszakájának sajátos mélységeit. De nem sejtik az Énekek Énekének boldog ígését sem.

Keresztes Szent János — akárcsak Origenész, Nisszai Gergely, Nagy Szent Gergely, Szent Bernát és Lisieux-i Szent Teréz, hogy csak egy pár nevet említsünk — mélyen átélte, személyesen egyesítette magában a hit, remény és szeretet éjszakájának minden győtrelmét. Epp ezért tökéletes érzékekkel, tiszta szívvel tudott gyönyörködni az „Esposo” és „Esposa” gondtalan szerelemjátékában.

Nem túlozunk, ha azt állítjuk, hogy a misztikusok „noche” élménye az Énekek Éneke tiszta szeretetvilágának gazdagságával együtt az igazi istenkeresés csálhatatlan kitérője, próbaköve. Egyik se teljes a másik nélkül; egyik se érvényes és biztos a másik híján.

MIÉRT ÉPPEN MENYÁSSZONY? Avilai Szent Teréz nem ismerte úgy a bibliát, mint Keresztes Szent János. Az Énekek Énekéhez azonban ő is írt egy rövid elmélkedést (Meditaciones sobre los Cantares). Jól tudta, hogy az Írások központja Krisztus, az isteni Jegyes. A Megfeszített Krisztus az ő számára azonos volt a Jegyessel. Krisztusban találkozott Istennel, Akit szintén Jegyesnek neveznek az Írások. Teréz tudatában van annak, hogy ez a beszédmód csak gyenge, emberi, a hasonlat egy kicsit „durva”, de jobb híján ezt kell alkalmaznunk.

A szentírás szívesen hasonlítja az egyházat is a beteljesedés fokán a menyasszonyhoz (és nem az özvegyhez, se nem a meglett férfihez vagy nőhöz). S éppen ezen van a hangsúly, itt van a lényeg: nem a gyerekek, nem is az öreg, hanem egyedül a Menyasszony, ti. a fiatal, tiszta szeretet a remény és a szeretet egyetlen érvényes és valós kifejezője, isteni szimbóluma.

A „noche” ellenpólusa, folytatása nem a nappal, nem is csak a fény, hanem az Énekek Énekének boldog szeretete. Látszólag el sem lehet nagyobb ellentétet képzelni a misztikusok éjszakájánál és az Énekek Énekének szeretetjátékánál. Pedig ez a kettő egy és ugyanazon élmény kettős arca: Krisztus keresztye és a föltámadás fénye csak így, együtt lesz a húsvéti titok örök megvalósulása az istenkeresők, Istent szeretők életében.*

*Mivel ez a cikk nem akar tudományos értekezés lenni Keresztes Szent Jánosról, sem teljes képet adni nem volt szándékomban a nagy misztikusról: csak nagy ritkán utaltam a forrásokra. Alapul a spanyol kiadás mellett (Biblioteca de autores cristianos, Vida y obras de San Juan de la Cruz, Madrid, 1955) az angol (E. A. Peers), német, francia fordítások szolgáltak. Nagy szolgálatot tett L. Guillet „Introduction à saint Jean de la Croix” (L'éveille de l'aurore, Mame, 1971, Paris) című műve is.

NAGYMIHÁLYI GÉZA

A JÉZUS IMA

A keresztyén kelet lelki hagyománya közös kincse az egész keresztyénységnek. Ez azonban a legutóbbi időkig csak elvi megállapítás lehetett, mert gyakorlatilag a nyugati keresztyénységben ismeretlenek voltak még az e témával foglalkozó alapvető munkák is. Ennek az állapotnak nyelvi, földrajzi és más akadályai is voltak. Az utóbbi fél évszázadban, de különösen az elmúlt huszonöt évben a valódi felfedezés erejével hatottak a világnyelveken megjelenő, és a keresztyén kelet lelki hagyományát tárgyaló írások. A II. vatikáni zsinat alatt és után pedig egyenesen fellendült ezeknek tanulmányozása. Legfontosabb volt a Philokália és a nagy lelki írók eredeti műveinek közreadása. A Philokália a keleti keresztyénység nagy aszkétái és misztikusai írásainak monumentális gyűjteménye, a negyedikről a tizenötödik századig terjedő időszakban. Összeállítója Szent Makariosz Notaras (1731—1805) korintusi érsek és Szent Nikodémosz Hagiorita. (Hagiorita: Szent-hegyi, azaz Athos-hegyi.) Először 1782-ben adták ki, egy részét pedig 1951-ben a görög eredetiből fordított orosz szöveg alapján angol nyelven is. Azóta a világnyelveken számtalan fordítása és interpretációja jelent meg. A Philokália jelentős része foglalkozik a Jézus imára vonatkozó elméletekkel és gyakorlati tanácsokkal.

Már a pusztai remeték idejében kialakult a lelki élet három fokozatra való tagozódása, melynek megkapó szimbolikája van a szentírás könyveiben, az egyházművészetben és a templom-építészetben is. A lelki életben fontos a mindenkori aktív magatartás. A három fokozat: a megtisztulás (a metanoia, nemcsak bűnbánat, hanem az élet teljes átrendezése Isten hívása szerint), és az egyesülés (theosis), ami maga a teológia, vagyis Isten ismerete a Logoszban.

A lelki élet tekintélyei sohasem mulasztották el a fenti célok elérése érdekében a Jézus imát, mint eszközt ajánlani. Rendszerint a következő formában használták: „Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam bűnösön”. Ez a rövid ima magán hordja tizenöt évszázad történelmi súlyát, vértanúk vére csillog rajta, kiélezett hitviták, sőt szenvedélyek kavargtak körülötte. Ma már lecsendesedett a vihar, és a történelmi háttér csak segít, hogy a szentírásba mélyen gyökeredzett, teológiailag kimunkált ima, sőt a vele kapcsolatban kialakult mozaik (iszihasztá vagy hezihasztá mozgalom) elérje célját, lehetőséget adjon az állandó belső imára, és az ember lelkébe reményt és kimondhatatlan békeséget ültessen.

Érdemes röviden áttekinteni a Jézus ima teológiai hátterét. Három olyan gondolat található benne, amely hozzásegítette a rendkívüli elterjedéshez és a nagy népszerűséghez.

Az első az, hogy egy rövid mondatban tartalmazza a keresztény lelki élet két lényeges elemét, az imádást és a bánatot. Az imádást az első rész fejezi ki: „Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia...” A bánatot a második rész. Így a dicsőséges Isten és a bűnös ember egyaránt jelen van az imában.

Második az, hogy az ima krisztologikus, és egyenesen Jézus személyéhez címzett, így a megtestesült Ige személyére összpontosít. Egyszerre hangsúlyozza földi életét („Jézus Krisztus”) és istenségét („Isten Fia”). Azok, akik ezt az imát gyakorolják, állandóan azzal a történelmi személlyel vannak kapcsolatban, aki a keresztény kinyilatkoztatás szívében áll. Ez egy olyan hamis miszticizmustól védi meg őket, amely egyébként gyakran jelen van, ha a megtestesülés tényének rovására Jézus életének valamelyik epizódjáról szól a részletes elmélkedés. Elsősorban tehát az intellektuális fogalom hangsúlyozása az erőteljes és fontos. „Kiáltsd szüntelen — tanítja Theofán — az imát anélkül, hogy értelmében megturnél bármilyen vizuális képet.”

A harmadik lényeges vonás, hogy az ima végtelenül egyszerű. Mindenki könnyen megtanulhatja, nem követel meg különleges ismereteket, előtanulmányokat. (Jó tíz évvel ezelőtt a francia munkáspapok egy része is ismerte és terjesztette az imát.)

Történelmileg a Jézus ima gyökerei az Újszövetségben vannak, vagy még régebbre nyúlnak vissza. Az Ószövetségben Isten neve különösen tisztelt volt. A tetragrammatont a későbbi rabbinikus hagyomány szerint senki sem mondhatta ki hangosan. Ezt a hagyományt a keresztények részben átvették, és kezdetül tisztelték a Nevet, melyet Isten megtestesülésében vett fel: a Jézus nevet.

Csak három újszövetségi idézetet említünk:

1. Urunk utolsó vacsorai szavai: „Mindeddig semmit sem kértetek az én nevemben... Bármit kértek majd az én nevemben az Atyától, megadja nektek” (Jn 16, 24, 23).

2. Szent Péter ünnepélyes állítása a zsidók előtt, amikor a Názáreti Jézus nevének említésekor kijelentette: „Nincs más senki az emberek között az ég alatt, akiben üdvözlünk lehetne” (ApCsel 4,12).

3. Szent Pál sokszor idézett szavai: „Azért Isten felmagasztalta, és minden mást felülmúló nevet adott neki, hogy Jézus nevére meghajoljon minden térd a mennyben, a földön és az alvilágban (Phil II. 9—10).

Tehát maga a szentírás állítja előtérbe a szent nevet. De az ima egyéb részei is biblikusan megalapozottak. Két könyörgő embert az evangélium is megemlítt; a vak ember: „Jézus, Dávidnak fia, könyörülj rajtam”, és a vámos: „Isten, légy irgalmas nekem bűnösnek.”

A korai keresztények egészen biztosan tisztelték Jézus nevét. De hogy a folyamatos imát gyakorolták-e, azt nem tudhatjuk. A Jézus ima első fejlődési állomása az egyiptomi szerzetesség negyedik századi kezdeteivel esik egybe. A puszta atyák a folyamatos imában igen nagy kiválóságot értek el. Meghatározásuk a „titkos meditáció”, vagy „Istenről való megemlékezés” volt. Sokfajta rövid fohászt használtak, amelyek között előfordult a Jézus ima is, de nagy előnye volt, hogy tartalmazta a szent nevet. Emiatt egyre inkább ezt alkalmazták. Az első írók, akik kifejezetten említik, Photikai Szent Diadochos és Anchirai Szent Nilus (V. sz.). A teljesen pontos szöveget Philemon apát, egy egyiptomi remete életében olvassuk először. Idővel egyre nőtt a hagyomány tanítása a Jézus imával kapcsolatban, részben írásban, de főképpen szóban, rendszerint iszihazszmus név alatt; akik pedig gyakorolták, azokat iszihazsztáknak nevezték. A VI. századtól kezdve a Jézus ima megszakíthatatlan hagyomány a keleti kereszténységben. Görög misszionáriusok szláv országokba is átvitték, különösen Oroszország gyakorlata jelentett mérhetetlen befolyást a lelki élet fejlődésére.

A Jézus ima gyakorlásának három különösen intenzív időszaka volt. Első az iszihazszmus aranykora a XIV. századi Bizáncban, Palamasz Gergellyel az élen, aki az iszihazszmus legnagyobb teológusa. (Működését kísérték és követték a palamita viták.) Majd az iszihazszta mozgalom görögországi periódusa következett

a XVIII. század végén, melynek vezetője Athosi Szent Nikodémós. A harmadik periódus a tizenkilencedik századi Oroszországban volt, melynek vezető alakjai Szarovi Szent Szerafim, Kronstadti Szent János és az Optina remeteség sztarecei. Legújabbban korunkban kap erőre a Jézus ima gyakorlása a nyugati kereszténység körében is. Elősegítik a keleti lelkiéleti írók szinte követhetetlenül sok nyelven és formában kiadott művei. Az új írások közé tartoznak Anthony Bloom londoni ortodox érsek könyvei, és Bouyer lelki életéről szóló könyve (Louis Bouyer: *Introduction to Spirituality*, Collegeville Minn. 1961).

Ejtsünk néhány szót a Jézus ima végzésének módszeréről. Kezdetben a Jézus ima ajakkal végzett ima, amely hasonlít bármely más imához. Kitartó végzése azonban kimerítő és nehéz feladatnak bizonyul.

Bizonyos idő elteltével azonban az ima mindinkább belsővé válik, és csak az értelem ismételteti azt, a figyelem összpontosítása egyre könnyebb. Az ima fokozatosan felveszi saját ritmusát és majdnem spontánul visszhangzik bennünk. Amint Parthenius szerzetes mondja: csendes morajló áramlat hullámszik bennünk. Mindez már annak a jele, hogy az ember elérte a célul kitűzött állapotot. Az ima uralja az egész személyt. Lelkében együtt él Jézussal, és egy belső tapasztalás folytán tudja, hogy vele van.

A Jézus imáról költői írásmű született, és ma már a világ sok nyelvére lefordították *Egy zarándok útja* címen. A múlt század közepéről származik, névtelen orosz zarándok műve. A nyomorék zarándok bolyongásai során hitelesen tárul fel egy iszihasztal elküldet (The Way of a Pilgrim, London, 1965).

Nagy népszerűsége és széles körű elterjedtsége ellenére a Jézus ima gyakorlásának fellegvárai ma is a kolostorok. Gyakorlását így mondja el egy szerzetes az Athos-hegyi Esphigmenou kolostorban: „Minden szerzetes legalább tizenkét füzért mond el. Egy füzérnek, mint ön is tudja, legalább száz csomója van. Három füzért Jézushoz mond. Minden csomónál ezt mondja a szerzetes: Uram, Jézus Krisztus, Isten Fia könyörülj rajtam. Azután három füzért mond a Szent Szűzhöz: Legszentebb Istenszülő, ments meg minket! A következő füzér a szenthez szól, akinek ünnepe azon a napon van, egy az összes szentekhez és egy az imádkozó védőszentjéhez. Végül még három füzért imádkozik Jézushoz” (*Anchored in God*, by Constantine Cavarnos, Athens, 1959, pp. 146.).

A nem szerzetes imádkozó azonban bárhol, bármikor végezheti, füzér nélkül is. A Jézus ima „olvasót” rendszerint gyapjából csomózzák, 33, 100, vagy ennél több csomót is tartalmazhat, s a legváltozatosabb színekből készül.

A Philokális nagy jelentőségű és óriási gazdagságú anyagából csak egy rövid írást idézhetünk, a legkorábbi írók közül.

Abba Filemon (VI. sz.?) neve alatt olvassuk: „Egy János nevű tengermelékre való testvér eljött szent F. Atyához, átölelte lábait, és így szólt: „Mit tegyek atyám, hogy üdvözüljek?” Az hallgatott egy keveset, és ezt válaszolta: „Az a te bajod, ami a kifelé élő embereké, mert még nem szereztél meg a tökéletes istenszeretetet, még nem kaptad meg az ő megismerésének és szeretetének belső melegségét.” A testvér erre megkérdezte: „Mit kell ehhez tennem, atyám?” „Menj és szerezd meg szívedben azt a titkos tudást, és az mindentől megtisztítja értelmét” — volt a válasz. A testvér, mivel nem értette ezeket a szavakat, tovább kérdezte: „De mi az a titkos tudás?” És az atya ezt mondta: „Menj, virrassz a te szívedben, és gondolataidban józanul és félelemmel mondd: Űr Jézus Krisztus, könyörülj rajtam!” Ezt tanítja a kezdőknek a boldog Diadochos is.” (Photikai Diadochos, V. sz.)

Természetesen szó sincs a Jézus ima kizárólagosságáról a keleti kereszténység lelki életében. Maga a liturgia és a zsolozsma oly bőségben és költői szépségben tárja elénk a keleti egyház liturgikus és imaéletét, hogy az egymaga bizonyíték amellett, hogy a Jézus ima csak egy ága, egy része az összességnek. A Jézus ima gyakorlása senkit sem ment fel az egyház közös imájába való bekapcsolódástól, és különösen nem a keresztény élet aktív, cselekvő felfogásától. A Jézus ima tehát egy módszer a sok között, és nem csodaszer. De a többi jelentős tényezővel együtt nyomot hagyott a keleti kereszténység lelki életén. Egyszerűsége, mély tartalma, ősi mivolta a mai élet felfokozott ritmusában is helyet keres a modern ember lelki életében.

A Vigilia BESZÉLGETÉSE

GÁL FERENCCEL

1915. március 14-én született a Zemplén megyei Pácinban. Iskoláit a sátor-aljaújhelyi piaristáknál végezte, teológiát a római Gregoriana egyetemen hallgatótt. Pappá szentelése után rövid ideig káplán, majd hét esztendeig plébános Göncön. Ezt követően a kassai egyházmegye teológiai főiskoláján, 1954-től az egri Hittudományi Főiskolán tanít. 1959-ben a budapesti Hittudományi Akadémia dogmatikai tanszékének tanárává nevezik ki.

Legtermékenyebb teológiai írónk. 1961 óta tíz könyve jelent meg a Szent István Társulat gondozásában. Teológiai munkáinak zöme a mindig nagy érdeklődést keltő adventi és nagybőjti konferenciabeszédeire épül, azok témáit bontja ki olvasmányos esszéstílusban, de imponáló tudományos felkészültséggel és evangelizációs hivatástudattal. Népszerűségének titka egyszerűsége és őszintesége. A legjobb minőségű puritanizmus jellemzi, már-már protestáns dísztelenség, csupaszság, melynek mindennél fontosabb az érthetőség és élvezhetőség, mint bármiféle látványos írói bravúr. A szakterminológiát csak akkor használja, ha feltétlenül szükséges, hogy a közölhetőséget lehetőleg ne rontsa az avatatlanok számára ismeretlen vagy alig ismert szakkifejezések alkalmazása.

Nem követi a teológiai divatokat, bármilyen tetszetős ruhába öltözködnek is, nem híve a szélsőségeknek. Ezért lépésről lépésre halad előre, következetesen építkezik: a hagyományos és a zsinati szellemű teológia szintézisére törekszik. Annyit „ír le” a klasszikus teológiából, amennyit az új teológiai irányzatok eredményei tartósan igazolnak. A régebbi nézeteket az új gondolatokkal egészíti ki, de a réginek és az újnak összebékítése, házasítása nem hoz minden esetben tökéletes megoldást. Igyekezetét, hogy magasabb szinten foglalja össze az előzőt és a jelenvalót, a már megépültet és az újonnan rakottat, nem valamiféle kompromisszum diktálja, nem is a belső tatarozás, a megkopott máz újrafestésének igénye, hanem annak belátása, hogy csak akkor érdemes a teológia épületének falait kicserélni, átépíteni vagy újrakészíteni, ha azok valóban használhatatlanok és ha helyükbe jobbat, megbízhatóbbat és erősebbet tudunk építeni.

Szolgáló teológia az övé. „Az egyház és a teológia — írja legutolsó könyvében (A teológus az egyházban, 1974) — nem követelheti, hogy az emberek tanulják meg az ő nyelvét. Ha Krisztus szolgálni küldte, a szolgálat ebben a viszonylatban is érvényes... Amikor az egyház a zsinaton kifejtette, hogy nem akar elszigetelődni, gettóban élni, s hogy a kultúra, a technika vagy a társadalmi rendszerek fejlődésében nem látja a hit veszélyét, akkor befelé kötelezte magát arra, hogy a világ minden adottságát megismeri, mérlegeli, s a hitet a mai kor emberének közvetíti.”

Kritikusai szemére vetik, hogy ismétli önmagát. Ha ez így van, akkor a teológia maga is az ismétlések tudománya, mióta csak művelik. A másik kifogás vele szemben éppen erényeiből fakad; azt mondják: könnyed, szinte társalgási modora és közérthetősége engedmény a közönségnek a tudományosság rovására. Holott a teológia ma már nem a „kevesek tudománya”, nem „elit tudomány” — ahogy századokon át hirdették. A zsinat is arra nevelt minket, hogy a magunk hitét magunk harcoljuk meg önmagunkkal. Nem elit rétegnek, nem pusztán néhány szellemi előjárónak a küldetése, hogy a hitet értelmezze, kizárólag tekintélyi alapon magyarázza, hanem mindenkié, mindazoké, akik hinni és a hitben gondolkodni s cselekedni akarnak, saját tapasztalataik és következtetéseik szerint. Akik „metafizikai kiindulópontjukul” a gondolkodási folyamatban feltárt ítélőerővel és átértékeléssel szeretnék a hitüket „képezni”, ápolni és fejleszteni, hogy mindennapi életük legyen, hogy emberségük bőségben legyen és üdvösségük legyen.

— MEGJAVÍTHATJA-E AZ ÉLETÜNKET?

Hogyan járulhat hozzá a teológia a keresztényebb életvitelhez? Előmozdíthatja-e emberségünk folyamatos tökéletesedését?

— A teológia mindig a konkrét embernek szól. Nem maradhat tehát elszáult monológ: párbeszéddé kell válnia a mai emberrel. Tudnia kell kérdezni, válaszolni, tanítani, szolgálni. A teológiát a mai egyházban kell művelnünk. Nem elégedhetünk meg azzal, hogy egyrészt régi tévtanokkal vitázzunk, másrészt meg a realitások tudomásulvétele nélkül kritizáljunk. Isten országa mindig konkrét történelmi helyzetekben épül, ezért a teológiának figyelembe kell vennie mindazokat a problémákat, amelyeket a mai élet felvet, akár mint társadalmi vagy kulturális jelenséget, akár mint világnézeti-filozófiai kérdést. Az ősminta itt is Krisztus alakja: benne az Isten emberré lett, hogy emberi módon nyilatkoztassa ki magát és emberi módon szóljon hozzánk. Problémáinkat belülről és alulról akarta megoldani, nem az égi dicsőségből. Nem felülről „intézkedett”, hanem magára vette az élet minden terhet. Az egyház teológiája így marad mindvégig „theologia crucis”, a kereszt teológiája. Küzdenie kell a feladatokkal, a korok igényének megfelelően kell közvetítenie transzcendens igazságokat, más szóval: ezt a földi történelmi életet kell élnie, mert csak így segíti elő az üdvörtörténet megvalósulását.

Egyes új teológiai irányzatok szociológiai oldalról vizsgálják mindazt, ami az ember tudatában végbemegy, azt kutatják elsősorban, milyen eszmék, nézetek, hatások formálják az ember személyiségét, alakítják az életét. Legtöbbször kiderül, hogy egy túlhaladott szemlélet, egy korszerűtlen vallásgyakorlat játszik szerepet magatartásukban, védekező reflexeikben, amit — neveltetésük vagy műveletlenségük révén — magukkal hordanak. Ez azonban csak formai vizsgálódás, amely megreked a tények konstataálásánál és a múlt vagy a múltból átmentett elvek bírálataánál. És sajnos nemegyszer fordul elő, hogy a múlt vagy a jelen vallási-egyházi praxisát sem teljes összefüggésében, a történelmi-társadalmi ellentmondások rekonstruálásával bírálják, hanem kiragadott részleteiben és megragadva a felületeken. Csupán a *jelenséget*, a negatívumokat mutatják fel, és

nagyon kevés szót ejtenek vagy gyakrabban semmit sem arról, mit is kellene tenni és újragondolni, hogy a hibák ne ismétlődjenek meg, melyek azok a pozitívumok, amelyeknek már most a birtokában vagyunk. Hans Küng az egyike azoknak, akik túlméretezik a mulasztások és a tévedések felsorakoztatását, s lassan-lassan belebonyolódnak a kritika szövevényébe, és már nem a valósággal számolnak, hanem egy általuk rajzolt egyház-ideával. Nem akarják tudomásul venni, hogy az egyház sohasem volt pontosan olyan, mint amilyennek ábrázoljuk, és sohasem lesz pontosan olyan, amilyennek szeretnénk. Ha állandóan csak a hibákat emlegetjük, attól a hibák még hibák maradnak, és az életünk meg nem változik, a gondolkodásunk nem tér új irányba. Félreértés ne essék: nem a bírálat joga ellen beszélek, kritizálunk, ha szükséges, de építsünk vele. Meg kell tehát találunk az az egyensúlyt, amikor a kritika nem öncélú, nem csap át rombolásba, hanem válasz a valóságra, a pozitív tendenciákat hangsúlyozza, azt erősíti, ami továbbépíthető és gyarapítható.

A teológiától azonban nem szabad várni, hogy összes problémánkat és kétségünket megoldja, nem csodaszer a világ számára. Nem feledhetjük el, amire Krisztus figyelmeztetett bennünket, hogy bűn, elesettség, betegség mindig lesz, amíg ember él a földön. Nem zárhatjuk ki soha sem a véletlenek közreműködését, sem a szükségszerűségek jelentkezését. A teológiának is viselnie kell a történelem terhet, a teológust is saját korának kérdései gyötörik, akárcsak kortársait, de a teológia nem eszköze a világ megváltoztatásának, nem a világ átalakításának *igényével* lép föl, de mégis — hitet ad hozzá. Hitet ahhoz, hogy a világ megváltoztatható, alakítható, hogy ez a világ mozgásban van, amely mozgás Isten felé tart. Reményt ad hozzá: ez a világ szüntelenül jobbá válhat. Szerepet ad hozzá: ezt a világot szeretni kell, mert itt váltott meg minket Krisztus, mert ez az emberiség az övé. A keresztény hit az általános emberi feladatokon kívül új hivatást jelent: Krisztus tagjaként beleállni a világba, a tőle kapott hittel, reménnyel, szeretettel vállalni az életet és Isten megdicsőítését.

A világ változik, de a szent és a profán, a jó és a rossz, az élet és a halál stb. között a szembenállás érvényben marad. Ezért a hívó ember élete

különösképpen együtt jár az áldozat-vállalással, a napi erőfeszítésekkel: add oda a köntösödet is, ha másnak szüksége van rá; bocsáss meg ellenségeidnek; ha megütnék, tartsd oda a jobb arcodat is, tehát legyél könyörületes mindenkivel szemben, legyél türelemmel, megértéssel mások gyöngéi iránt; legyél elnéző az étellel szemben — a keresztény számára állandó dialektikus feszültséget jelentenek. Bennünket az élet, ami hozzájárul a tökéletesedéshez, és minden tökéletesedés lemondások, áldozatok és vállalások árán érhető el. A mindennapi létezés is tele áldozatokkal és megfeszített vállalásokkal, amiket a munkában, a közösség javára, a család fenntartásáért teszünk, mert jól tudjuk, hogy ezek a sikerek előlegei, feltételei az eredményeknek. A keresztény szemében mindez kétszeresen fontos, mindez kétszeres kötelezettséggel bír, mert ami itt elkezdődik, nem itt fejeződik be, mert Isten országa nem itt valósul meg a maga egészében, hanem odaát. Itt az ellentmondások jegyében tevékenykedünk, amelyek hol ösztönöznek, hol visszahúznak, hol lendítenek, hol tartóztatnak, de itt-létünk mindenképpen csak kezdete, előkészülete egy hosszabb, konfliktus-mentes, a földi életet követő folyamatnak, amire viszont itt, ezen a földön kell felkészülni, itt kell arra érdemesnek lenni éppen emberségünk példájával, tisztességünk vonzásával és szeretetünk egyetemességével.

A teológiának tehát nem az a dolga, hogy a világnak kész megoldásokat javasoljon, eszméket vagy mozgalmakat befolyásoljon. A teológia *segíthet az embernek*: azzal, hogy több reményt táplál, több szeretetet gerjeszt kifelé és befelé — az egyházon belül és az egyházon kívül — egyaránt, Krisztus követésére vezeti mindazokat, akik fáradnak és felüdülést keresnek. Amikor a világban egyre szaporodnak a morális gondok, amikor a feszültségek egyre mélyülőbb lelki válságokba sodorják az egyént s okoznak nem egy helyütt társadalmi méretű pszichózist, akkor a teológiának az ember etikai magatartását kell igazítania, Krisztus felé fordítania az ember arcát.

— A teológiában jelentkezett olyan irányzat is, amely programként a társadalmi cselekvés igazolását tűzte ki.

— A magát „politikai teológiának”, „a forradalom teológiájának” vagy „társadalmi teológiának” nevezett irányzat

alap gondolatát a marxizmustól kölcsönözte. A politikai harcot ajánlja, az aktív társadalmi ellenállást hirdeti mindenfajta elnyomás és nyomor ellen. Abból indul ki, hogy a kereszténységnek jogot kell adni a forradalmi cselekvésre, a küzdelmet a más világnézetet valló embertestvéreinkkel együtt kell megvívnia egy tarthatatlan helyzet megváltoztatásáért. Ezt az igazságot *elvileg* könnyű felvetni, de nagyon nehéz összeegyeztetni a kereszténység alaptételeivel, amelyek nem pártok és eszmék szolgálatára születtek, hanem *minden emberért*.

— De a kereszténység nem lehet *közömbös a társadalmi igazságtalanságokkal szemben, mindenkor kötelessége szót emelnie a többség érdekében és mindenkor kötelessége támogatni a közjót érvényesítő, pozitív tendenciákat. A forradalom fogalma különben sem csak a fegyveres felkelést jelöli, a békés formákra éppúgy vonatkozik: egy, a társadalom tudatában létrehozott, minőségileg új gondolatra, egy gyökeres társadalmi-gazdasági reformra, az egész szociális organizmust átfogó fordulatra, a társadalmi élet néhány szférájának döntő változására.*

— A gyakorlatban természetesen másként vetődik fel a kérdés: ahol olyan kiáltóak a társadalmi igazságtalanságok, olyan brutálisak az uralkodó osztályok intézkedései, mint például Dél-Amerikában, ott a kereszténység sem maradhat tétlen, tiltakoznia kell és segítenie az előrehaladó, progresszív folyamatokat.

— Ha jól értem, akkor a részvétel módja az, ami végül is az elhatározást szüli. A hogyan a belső parancsa az, ami az aktivitást irányítja.

— Igen. Mindig az adott helyzet, az adott körülmények döntenek el, miként kell helyesen cselekedni. Mindenkinek a saját hite, a saját lelkiismerete az irányadó. Mert arról sohasem felejtkezhetünk el, hogy a forradalom viharának az ártatlanok is áldozatul esnek, a harc kimenetele pontosan meghatározhatatlan, senki sem tudja előre kiszámítani, hogy a forradalomból mennyi haszon és mennyi kár származik, hiszen a rombolást ugyancsak a közöségnek, a társadalom dolgozó tagjainak kell megfizetniük. Krisztus megszállt országban tevékenykedett, a római birodalom törvényei rá is érvényesek voltak, mégsem indított mozgalmat,

nem szervezett vezető testületeket az ellenállás véghezvitelére. Ha ezt tette volna, nem a küldetését teljesíti. Ő nagyon jól tudta, hogy mozgalmak, intézmények, eszmék — éppen természetükénél fogva — előbb-utóbb túlhaladtakká válnak, a történelemben mindig újabbaknak kell átadniuk a helyüket, nem rendelkeznek a stabilitás és a véglegesség követelményeivel.

— *Eszerint a kereszténység igazi tevékenységi területe a termékeny béke időszak, az építés évtizedei, amikor a konszolidáció a nyugodt, az egész népet-nemzetet tömörítő alkotómunkához kedvező lehetőséget teremt.*

— Pontosan. A forradalom nem végleges állapot, de a megújulás, az átalakulás örök törekvés. A tökéletesedés folyamata pedig elképzelhetetlen az ember belső megújulása, lelki-szellemi reformja, morális növekedése nélkül. Építeni csak állandó belső telítkezéssel lehet, alkotni csak az egyetemesség igényével és engedményével.

— BESZÉLHETÜNK-E PLURALIZMUSRÓL

az egyházon belül? Lehetséges-e hatékony párbeszéd a papság és a világi hívek közt? A zsinat nem ház választ-falat pap és hívő közé, „Isten népéhez” szól, melyben különbség csak a szolgálat milyensége, a kapott karizmák szerint van, szemben a régi nézettel, amely az egyházat a klérussal azonosította. E két felfogás együttélése ma is egyik akadály a párbeszédnek, sok emberben okoz konfliktust, az alá-és fölérendeltség gátjait emeli. Hogyan valósítható meg e közösség közösségi-sége?

— A pluralizmus fogalma sokkal szűkebb annál, semhogy beleférne az egész élet, az élet minden jelensége. Az emberi lét és az egyházi lét gazdagabb, sokrétűbb, és bonyolultabb valamennyi terminológiánál és determinációnál. Az egyházon belüli pluralizmust csak úgy tudom elképzelni, mint egy nagy család beszélgetését, ahol a problémák megvitatásánál nem széthúzásra, megosztottságra törekszenek a család tagjai, hanem a vélemények egveztetésére, a harmónia kialakítására. Ahogy a társadalom lelkisebb egységénél, a család működésénél látjuk: a család tagjai — férj és feleség, szülők és gyermekek — bár megőrzik egyéniségüket, sajátos vonásaikat, nem egymás ellen fordulnak, hanem egyetértés a céljuk, nem a ma-

guk javát keresik külön-külön, hanem az összességét, vitáikat a szeretet összhangjában kívánják megoldani.

Magyarországon az egyházon belül csak a papság körében, a teológia területén beszélhetünk pluralizmusról. Ami fontosabb: a hívek és a papság közt jelenleg nincs, de nem is fejlődhet ki dialógus. A múltból olyan hívő közösséget örököltünk, amelynek vallásos műveltsége, teológiai érdeklődése minimális volt, mert általános szellemi színvonala is alacsony volt, hiszen kulturális felemelésére a régi rendszer jóformán semmi gondot nem fordított. Ez a szellemi elmaradottság szinte megbénította a papság és a hívő közösség együttműködését, közeledését. Franciaországban, Németországban, Belgiumban a teológiai irodalom és a hitélet azért virágozhatott, mert a szellemi élet is nyitottabb volt és a világi hívők műveltsége, teológiai jártassága dinamikus párbeszéd lehetőségét teremtette meg. Ha mi is olyan helyzetben lennénk, mint most Nyugaton, ahol a hittudományi főiskolákon több a világi hallgató, mint a papnövendék, akkor hamarosan nálunk is megindulna a papság és a hívek párbeszéde, a világiak teológiai munkája. Ez persze nem jelenti azt, mintha behozhatatlan lemaradásban volnánk, csupán késésben vagyunk, amelynek felszámolása már a küszöbön áll. Az elmúlt évtizedekben ugyanis a művelődés terén is alapos változást tapasztalhattunk. Megnövekedett az emberek szellemi igénye, fokozódik érdeklődésük a tudományok iránt, az értelemnek becsülete van. Lassan-lassan annak tanúi leszünk, hogy szemben a múlttal, amikor a pap a szellemiség megbecsült képviselőjének, a tudás birtokosának számított, a pap elveszíti monopolhelyzetét, szellemi kiváltságait, mert most már neki kell az emberek megemelkedett műveltségéhez alkalmazkodnia és lépést tartania az általános szellemi fejlődéssel. A világi hívők műveltségének, szélesedő látókörének csak örülni lehet, mert ők világosabban és átláthatóbban fogják megfogalmazni az emberi élet problémáit, a keresztény magatartás revízióját és a szolgálat mindennapjait. Talán egy még tisztultabb, még kristályosabb egyház-képhez visznek el, amely mindannyiunkat a tolerancia példájára nevel, egymás gondolatainak még nagyobb tiszteletére indít s megoszt bennünket minden gőgtől, hiúságtól és felsőbbrendűségtől. Ugyanakkor azonban a hi-

vő közösség új feleleteket vár majd a papságtól és a teológiától. Ez a párbeszed tenát nemcsak a hívők és a papság, hanem a világi tudomány és a teológia párbeszéde is lesz.

— *Hogyan hat vissza a teológia, a hittannus elmélete, amely a megválaszoltasra váró kérdéseket az egyház elevev életéből meríti, az egyház életére, a hit gyakorlatára új keletű válaszai-val?*

— A napokban beszélgettem egy idős hívővel, aki összehasonlítva a tizenöt évvel ezelőtti és a mai igehirdetést, határozott fejlődésről, észrevehető haladásról tett említést. Vannak tehát kedvező változások: a liturgia, az igehirdetés közelebb került az élethez, az emberekhez, de a dolgoknak még csak az elején tartunk. A teológia új válaszait eredményesen közvetítheti a sajtó, a könyvkiadás, a rádió havonként sugározott katolikus félórája, a már világi hallgatókat is fogadó Hittudományi Akadémia, a korszerű hitoktatás stb. Egy valamiről azonban meg szoktunk feledkezni: a lelkipásztor személyes felelősségéről. Ahogyan a plébános és a káplán viselkedik, amilyen kapcsolatot létesítenek az emberekkel, úgy hitelesítik az egyházat, akképpen hirdetik a tanítás igazságát és életrevalóságát. Az emberek nyelvén kell beszélni, meg kell találni a hozzájuk vezető utat és mindenikben a saját természetén keresztül kell felkelteni a hit igényét. A közösség tanításának legbensőségesebb helyévé az egyházközség válik: az aktív hívők száma idővel összezsugorodik, közösségibb, családiasabb lesz a légkör, s egyre kevésbé tekintik az egyházközség keretét jog és kötelesség statuálásának, hanem mindinkább az egyház testéhez való intenzív kapcsolódásnak, ahol a gondolatok kicserélésére is adódik lehetőség. Itt tudnának együttműködni legjobban a papok és a hívek, kölcsönösen kiegészítve egymást. A jövőt felmérve látnunk kell, hogy az egyházban csak a tudatos hívők maradnak, akik valóban a kovász és a só szerepét fogják betölteni. Ez egyúttal magával hozza az egyházközségi élet elevenességét és gyarapodó tartalmát.

— *Vajon a pluralizmus az egyazon hiten lévő bűlső demokráciájának biztosítéka is?*

— A keresztény közösség sohasem lehet olyan demokratikus, mint egy képviselő-választás vagy egy nagygyűlés. A hit kérdéseit nem lehet szavazással

vagy közfelkiáltással eldönteni. A hit dolgában mindig marad tekintélyi jelleg, hiszen az isteni kinyilatkoztatás értelmezését nem bocsáthatjuk vitára és nem ítéltjük meg tetszési alapon. A múltban előfordult, hogy a tanítóhivatal jogkörét kiterjesztettük azokra a területekre is, amelyek például a szabad teológiai eszmecsere területei voltak. Ez súlyos félreértésekhez, hibákhoz vezetett, akadályozta az egészséges vitát és korlátozta a szó- és véleményszabadságot. De ugyanakkor az a törekvés is helytelen, ami ma egyes teológusok részéről nyilvánul meg, akik a tanítóhivatal tekintélyét szeretnék megnyirbálni, hogy helyébe a saját tekintélyüket ültessék. Jóllehet eddig a tanítóhivatal hatalmától féltették szabadságukat, most ők akarnák a tanítóhivatal szabadságát megszabni. A tanítóhivatal nélkülözhetetlen szabályozó, szükség van rá, de minden túlzás — akár az egyik, akár a másik oldal irányába — veszélyeztetné a teológia egyenletes fejlődését. Itt is a kellő egyensúly-érzék, a korrekt arányok megtartása hozhat csak megoldást közmegelegedésre. Az egyház bűlső demokráciájának, a papság és a hívők közt feltételezett párbeszédnek az lenne a leghatékosabb biztosítéka, ha a hívők köréből kiinduló, életrevaló kezdeményezéseket megvalósítanánk, az egyház egészének életébe, minden mozzanatába bekapcsolnánk a hívők aktivitását, megosztanánk minden érdemes munkát. A közös feladatvégzésnek egyik reális terepe az egyházközség.

— *Az első keresztény gyűlekezetek tagjai között nem volt semmi különbség: bármelyik férfi vagy nő felszólalhatott az összejöveteleken. Csak a karizmatikusok (a Lélek kegyelmi ajándékában részesültek) örvendtek különleges tiszteletnek: az apostolok, a próféták és a tanítók.*

— A kérdés az, hogy melyik gyűlekezetben? A Korintusiaknak szóló első levelében Szent Pál azt írja, hogy „amikor egybegyűltek, akinek csak van dicsőítő éneke, tanítása vagy kinyilatkoztatása, nyelvadománya vagy magyarázata, az mind épülésekre szolgáljon. Az elragadtatás nyelvén kettő vagy legföljebb három szóljon csak, mégpedig sorjában, és valaki magyarázza meg... A próféták közül is kettő vagy három beszéljen, a többi pedig bírálja meg... Egymás után mind prófétálhattok, hogy mindenki tanuljon és felbuzduljon. A prófétaág lelke alá

van vetve a prófétáknak. Isten ugyanis nem a zűrzavarnak, hanem a békeségnek az Istene. Mint a szentek minden közösségében, az asszonyok hallgassanak összejöveteleikben... Ha tudni akarnak valamit, kérdezzék meg ott-hon a férjüktől, mert az asszonynak nem illik az összejöveteleken beszélnie... Törekedjetez tehát a prófétálásra, testvérek, s ne akadályozzatok meg az elragadtatás nyelvével szólást..." Ebből a szövegből félreérthetetlenül kiderül, hogy az apostoli tekintély mindenek fölött állt, mert Istenünk a rend Istene, nem a rendetlenségé. Volt tehát irányítás, szabályozás az őskeresztények közösségeiben is, az apostol szava pedig döntő módon érvényesült.

— *A nőkkel szemben alkalmazott megkülönböztetés azonban teljesen korszerűtlen, ma már az egyház közösségének egységét osztaná meg.*

— Az apostol saját korának szemlélete szerint intézkedik. A nők helyzetét is a megörögzött zsidó hagyományoknak megfelelően — amikor is a nők a férfiakhoz képest alávetett, elnyomott csoportot alkottak, akiknek alig voltak jogaik — ítéli meg, az akkor még szokásos módon. De már maga Krisztus is felemeli az asszonyt, hiszen örömet vesz a környezetében az asszonyok állandó jelenlétét és kíséretét. Azzal, hogy egyszerre szól nőhöz és férfihez, egyenlőnek tekinti őket az élet minden területén. A férfinek nincsenek kiváltságai: Jézus több ízben is a nők védelmére kél, ahogy ezt az evangelisták tanúsága bizonyítja, és igazságot szolgáltat nekik a férfijogú társadalommal szemben. Kezdetben azonban nagyon nehéz volt érvényt szerezni ennek az első keresztény közösségekben. De meg kell mondanunk, hogy még ma sem tartunk ott e téren, ahol a nagykorú kereszténységnek illenék: még mindig hátrányos a nők helyzete az egyházban, még mindig nincsenek tökéletesen „felszabadítva” — hitünk élő tanítása szerint. Jóllehet a nők papságának lehetősége napjainkban is fennáll, sőt, egyre időszerűbb. A nők hit hirdető tevékenysége tehát nem lezárt ügy, mindmáig nyitott dogmatikai kérdés.

— *Professzor úr sokat utazik, sokfelé tart előadást, vezet lelkigyakorlatokat, így bizonyára hiteles képet alkothat a mai egyház közösségének belső gondjairól. Véleménye szerint milyen problémák foglalkoztatják a magyar papságot?*

— Nyugodtan bevallhatjuk, hogy a papság egy részét semmiféle kérdések nem foglalkoztatják. A többségben azonban óriási s ki nem elégített igény él a mai teológia mélységeinek, a szentírástudomány eredményeinek elsajátítására és hasznosítására. Megértették, hogy a hívő közösségnek nem lehet másként szellemileg imponálni, csak tudással, okossággal és megértő közlekedéssel. Hálásak azért, ha e törekvésekben segítséget nyújtunk nekik; a legtöbb lelkigyakorlat, információs jellegű előadás vagy hittételeket elemző meditáció után általában az a véleményük, hogy érdemes volt összejönni, érdemes volt megbeszélni a korszerűen megformált mondanivalót. Ezek az összejöveteleken nem a megélhetési gondok, az anyagi viszonyok megvitatása a fő téma — ez magánbeszélgetések tárgya —, hanem az, hogy az elhangzottakat miképpen tudják saját lelkipásztori gyakorlatukban megvalósítani, itt vagy ott a körülményekhez adaptálni. Hogyan lehet a mai világban eredményes lelkipásztori munkát végezni? — erre a kérdésre várnak állandóan feleletet. Érdeklődésükben, fogékonyságukban a magyar papság nem marad el a világ bármely papságától. Higgye el, aki ma megtanít 30–40 gyereket imádkozni, az felér egy szakavatott teológussal. Ön-bizalomra, megbecsülésre van szükségük.

A másik tapasztalatom az, hogy kevés visszhangot keltenek az egyébként érdekes szakteológiai témák. A könyveink mintha a teológusok kölcsönös véleménycseréjéhez biztosítanák a nagyobb nyilvánosságot, és eközben megelégednek arról, hogy a gyakorló lelkipásztorokhoz is szóljanak, útmutatást adjanak a hittanítás elveire és módszereire, hiszen lassanként az emberek alapvető hitműveltségének pótlására, a legegyszerűbb kérdések megválaszolására kell berendezkedniük. Hogyan lehet hitre tanítani az embereket? — ez a mindennapi élet kérdőjele. A papság ott is igyekszik megfelelni hivatásának, ahol nem kap elegendő tekintélyi irányítást, nem vár mindent felülről, noha sokat küszködik az időszerű, hívós igehirdetés kialakításával. Talán elmondhatjuk most, hogy a papság több segítségre számítanak a hit kifejtése dolgában előjáróiktól: ha a püspökök adminisztratív teendői csökkennének, vagy ha azokat másokkal végeztetnék el, az oly fontos és valódi püspöki tevékenységekre, az igehirdető működésére bővebb idő jutna.

— *És milyen problémák foglalkoztatják a fiatal nemzedéket?*

— Az első és legfontosabb, hogy a kereszténység mennyiben tudja megvilágítani előtte az élet értelmét és megnyíval járul hozzá szellemi gazdagodásához. Egy alkalommal előadást tartottam az örök élet problémáiról, az előadás után az egyik résztvevő felkeresett s elmondta, hogy ők néhányan minden beszédem meghallgatása után beülnek a közeli eszpresszóba és folytatják a témát. Vitatkoznak rajta, mert a hit igazi tételei érdeklik őket, tudni akarják, mi az a többlet, amit a kereszténység ad hozzá az élethez, mivel több vagy kevesebb a kereszténység, mint más világnézet. A fiatal nemzedék igénye, hogy azt az Istent mutassuk be, aki szereti az embert gyarlóságai ellenére is, aki a miénk akar lenni, így akar üdvözíteni. A szentírás tanúsítja, hogy maga az élő Isten így viselkedik az emberrel; megbocsátó, segítő, együttérző, mérhetetlenül szerető lény, akit a mai ifjúság is keres, mert mérhetetlen szeretetre vágyik.

Mindannyian tapasztaljuk, hogy növekszik a közömbösök, a nihilisták száma az ifjúság körében. Ha csökken is, nem kevés még a fiataalkori bűnözők és az öngyilkosok száma. Jézus szavai szerint: azért teszik ezt, mert nem ismerik az Istent, engem. Nemcsak hogy nem ismerik, nem is hallanak róla. Pedig nemcsak az örök élet igéi, az élet igéi is nála vannak! S ha az a fiatal hall is róla valamit, eleve tartózkodó, bizalmatlan, mert a kereszténységről, az egyházzól annyi rosszat, annyi kiábrándítót hallott már, hogy vagy semlegesé vált, vagy ellenségesé vele szemben. Ez a bűn titka: a gyűlöletnek készített fészket a tudatlanság, a butaság, az ismeretek hiánya, a rosszakarat. Sajnos, a nem vonzó keresztényi példák is vétkesek ebben: a képmutatás, a szemforgatás, a szavak és a cselekedetek különélése, a világ megvetése, a műveletlenség, az elzárkózás stb. Isten országát cselekedni csak úgy lehet, ha az evangéliumi dialógust beszélem: nyitott vagyok a világnak, az embereknek, a rosszat is jóval viszonzom és szeretetet közvetítek. Nem felejtsem el Szent Pál figyelmeztetését: „Testvérek, értelem dolgában ne legyetek gyerekek. Csak a gonoszság terén maradjatok kisgyermekesek, gondolkodástokban azonban legyetek felnőttek.”

— *Azt írja „A hit ébresztése” című könyvében, hogy a világ szinte az egy-*

ház üdvrendi társa. „Az egyháznak szüksége van szembenálló közösségre, amelyekkel dialógust folytathat, felmérheti szellemi értékeit, tisztázhatja a világnézeti kérdéseket s az erkölcsi állásfoglalást”, hiszen egyre nyilvánvalóbb, hogy „a kívülállóknak is van mondanivalójuk az egyház számára... s közös alapokon könnyebb eljutni az igazsághoz”.

— Az egyház tagadhatatlanul vallja, hogy a közömbösök is lehetnek „névtelen” — anomin —, tételesen nem elkötelezett keresztények, a nem-hívőkben is munkálnak olyan emberi motívumok, olyan lelki értékek, amelyeket mi keresztényeknek tartunk. Isten mindenkit a lelkiismerete szerint ítél meg, és a nem-hívők vagy a közömbösök szívébe éppúgy beleírta a törvényt, mint a keresztényekébe. A hívő azért kapja pluszként a hit világosságát, hogy tudatosan szolgáljon vele, több szeretetet, több megértést tanúsítson, mélyebb erkölcsi alapokról nyújtsa segítő kezét. Ahogy az egyház a világért van, ugyanúgy a hívők a nem-hívőkért is vannak.

— MIT ÉRTÜNK MISZTIKÁN?

— Kettős értelmezése van: a hagyományos teológia és a biblikus. A hagyományos felfogás szerint a hitbeli tapasztalás különleges adomány, olyan kegyelmi ajándék, amit csak kevesek kapnak, a bensőség nagyobb átélése csupán a kivételezettek osztályrésze. Ezzel a merőben szubjektív állítással szemben ma visszatértünk a biblikus alapokhoz, Szent Pál és Szent János apostolok tanításához, akik olyan misztikát hirdettek, amely minden hívő számára nyitott és megismerhető, a hit kegyelme mindenki számára megtapasztalható. A misztika gyakorlata és elmélete, a misztika és a misztikus teológia között egyre inkább elmosódik a határ, a teológiai dogmatikát is igyekezünk úgy továbbadni s úgy beleszőni a papi munkába, hogy a misztika annak szerves alkotója legyen, a hívő ember átélhesse azt a kegyelmi tartalmat, amit a szentírás „a Szentlélek jelenlétének”, „Krisztusba való beöltöztetésnek”, „Krisztussal való egybetartozásnak” vagy „a Szentháromság lélekben lakásának” nevez. A hit stabilitása, fénye és ereje nem attól függ, mit mond az elmélet, hanem attól, mit ad az átélés, személyesen vallott valóság. Ez nem elképzelés, fantazmagória: Szent Pál ki-

jelentette, hogy a Szentlélek maga győz meg arról, hogy Isten gyermekei vagyunk, tehát feltételezte a kegyelem tapasztalhatóságát. Óvakodnunk kell azonban attól, hogy a misztikus élményt pusztán érzelmi síkon vizsgáljuk, mert a misztika mindig a hitbeli tartalom élményszerű tükröződése. Tudatos reakció is: az érzelem és az értelem szférájának együttes reflexe. Amikor arra törekszünk, hogy a hívő emberben mind tudatosabbá váljék a hit, a misztika kérdései elől sem szabad kitérni. A hit nemcsak a bűnök bocsánata, hanem a Krisztussal való egység élménye is, amely arra a többletre döbbsen rá, amit az emberi megigazulás hozott.

Az élményszerű vallásosság terelte a figyelmet kelet misztikája felé is, annak nagyobb megismerését és felhasználását szorgalmazza. Különböző kísérletek történtek már a zen-buddhizmus imaformáinak, szemlélődésének stb. átültetésére, amiket mi igaz emberi értékeknek tekintünk, és megfelelő tudományos vizsgálódás után salakmentesen tudjuk áttemelni a keresztény praxisba. Az egyházi racionalizmus, szűklátókörűség hosszú ideig elzárta az utat a misztikus szerzők, a nép egyszerű karizmatikusai előtt, mert a tekintélyre, a magasabb érdekekre, a törvényre hivatkozott. Ma már nem kétséges, hogy Isten gyermekeinek szabadsága ott kezdődik, amikor ezt a gyermeki kapcsolódást, ezt az én-te viszonyt saját élményemmé tudom tenni.

A misztika tehát a személy intim, egyéni vállalásából fakadó jótétemény. Mindenkié lehet ez az öröm, ez a természetfölötti párbeszéd. János evangélista így ír a Jézus szabta feltételeiről: „Aki ismeri és teljesíti parancsaimat, az szeret engem. Aki szeret engem, azt Atyám is szeretni fogja. S én is szeretni fogom, és kinyilatkoztatom magam neki... Aki szeret engem, az megtartja tanításomat, s Atyám is szeretni fogja. Hozzá megyünk és benne fogunk lakni. Aki nem szeret, az nem tartja meg tanításomat” (Jan 14, 21–24). A tudatos, józan és tevékeny vallásosság megtermi a szeretet kinyilvánítását Isten részéről is. Ha Isten akaratát cselekszem, Isten ígérete, hogy kinyilatkoztatja magát nekem, benső párbeszédet folytat velem a misztikus testen keresztül, a Krisztussal való szeretetkapcsolatban. Erről beszél Szent Pál, amikor arra biztat, hogy Krisztussal együtt dolgozzunk, együtt örüljünk és együtt szenvedjünk: osszuk meg min-

denünket, egész életünket vele. Mindenki tehát lépéseket a misztikában, különböző lépcsőfokaira juthat fel. Mert ahogy „a lelki adományok különfélék”, különfélék az emberi természet nehézségei, felkészültsége és teherbíróképessége. S a Krisztussal való misztikus együttlét nem jelent „kilépést”, eltávolodást az élettől, hanem éppen ellenkezőleg: azzal, hogy az ember az irodában, a gyárban helytáll, Krisztus vele van; hogy a közösséget szereti, Krisztus vele van; hogy a házastársak egymást szeretik, gyermekeiket gondozzák, Krisztus velük van.

— *Az ember lelkébe a teremtés beoltotta az Isten közelségére vágyást, az Istenhez való hasonulás kívánságát. Az ember tudja, hogy „mással” kell válnia, amikor a létmisztérium benső átélésével kitárja magát Istennek és kifejezi ráutaltságát.*

— Az emberi természet személyességében ott munkál a misztikus tájékozódás, az Istenhez vezető út keresése. Az embert mindig a titok megfejtése érdekli, a még nem ismert foglalkoztatja. Ahogy ez két ember kapcsolatában is megnyilvánul: a szerelem természetes misztika, két embernek kölcsönös kitárulkozása, két idegenség feloldódása egymásban. A vallásos misztika Isten és ember kölcsönös, önkéntes kitárulkozása. Az ember természetes érdeklődése a De Lubac-i „surnaturel”, „surnaturaliser” jelzése, amiről Szent Tamás azt írja, hogy az emberben benne van annak természetes vágya, hogy Istent meglássa. Aztán az emberi szétszórtság megköveteli az összpontosításra való törekvést. A nyugtalanság után nyugalomra, csöndre vágyunk, hogy magunkba szálljunk, elmélkedjünk, mielőtt folytatnánk mindennapi tevékenységünket. A misztika tehát természetes igény, nem beképzelt, irracionális sugallat, mert az értelmes hit követelménye az összeszedettség, az erőforrás megtalálása és a Krisztussal végzett tanúságtétel. Hogy mennyire természetes igény a misztika, mi sem bizonyítja jobban, minthogy ma már nincs egyetlen olyan szervezet, mozgalom vagy közösség, amely ne teremtené meg a maga ünnepélyes aktusait, kultikus előírásait, az emberi magatartást szabályozó törvényeit és rendezvényeit.

— *Milyen lényeges különbséget lát a keleti misztika és a keresztény misztika közt?*

— A hindu misztika fogyatékosága, hogy hiányzik belőle a személyes istenfogalom, bár az emberi kitárulkozást szinte a tökéletességig vitte. A keleti misztika tulajdonképpen csak Mohamed fellépése után fejlődött erőteljesen, mert Mohamed — egy keresztény aszkétának, Bahirának a hatására — Allah személyes valóságáról prófétált, az Allahhal való egyesülés fontosságát hirdette. A keresztény misztika Jézusban eleven, reá összpontosít. Számunkra Isten személyes jelenvalósága; ezért első misztikusainknál, Szent Pálnál és Szent Ágostonnál tehát nem volt elmosódott kép, absztrakció, hanem közvetlen istentapasztalat, istenkapcsolat Jézusban.

— *Mit nyer a misztikával keresztény hitünk?*

— Rendkívüli stabilitást. A hit nemcsak tudattartalom lesz, hanem személyes kapcsolat, minden az én-te viszonyba torkollik. Amikor imádkozom, amikor élem az életem, Krisztus mellett áll, mint testvér, mint hűséges barát, akiben sohasem csalatkozhatom. Isten a jó atya, az aggódó, szerető szülő, a jóságos támasz. A mai világban egyre nagyobb veszélybe kerül az emberi személyiség. Mind a technika, mind a sokkoló pszichológiai és információs hatások örlik a lelkét, zúzzák idegrendszerét. Az ember csak akkor tud önmagának megfelelni, ha Istennek is, ha a lelkének is, ha a hitének is. Csak akkor tud a világé lenni, ha tud túltekingeni a világon, ha észreveszi törpeségét a kozmoszhoz képest.

— *Melyek a korszerűen értelmezett misztika jellegzetességei? Mennyiben szolgálja a misztikus élmény a keresztény közösség életét?*

— A korszerű misztika a szentírássra épül. Krisztocentrikus. Minden bensősége, személyessége mellett is a külső aktivitásban akarja igazolni magát, az aktivitás állandóságában kíván tanúságot tenni. A középkorban a misztika egyoldalúan az istenszeretetet hangsúlyozta, ma az emberszeretetet, ami az istenszeretetből táplálkozik. A misztika nem egyénieskedő, nem individualista tan, akkor igazi, ha az ekklesiára irányul, a misztikus test összefogását, összetartozását segíti, a küldetés tudatát erősíti. A misztikus nem öncélú, nem a saját hasznát keresi, kifelé akarja hasznosítani, nem félti a világtól, a világ elé akarja tárni. Téves az a nézet, hogy a misztikus élmény csak remete-

ségben születik, a szerzetesi életben, az elvonultságban. Nem! A misztikus kegyelem szemléletet, óriási belső energiát, óriási szeretet-bázist ad ahhoz, hogy az ember a másik emberben meglássa a szenvedő Krisztust, a másik emberben a beteget, a részvétre, segítségére szoruló, a gondozást remélő, az elesettet észreveggye és aktivitásának további lendületet kölcsönözzön. Az egyház természetesen tisztában van azzal, milyen nehéz különválasztani, mi kegyelmi adomány és mi egy felfokozott érzelmi folyamat kivételése, vagyis hogy mi a hitelesen misztikus élmény s mi a fantázia játéka. Ezért az egyház mindig óvatos volt a megítélésben, várakozó az elfogadásban, s természetfölötti eredetüket csak akkor volt hajlandó minősíteni, ha különleges (pl. a lourdes-i, fatimai stb.) jelek bizonyították, illetve kísérték. Magát az élményt szavakban megfogalmazni, teológiai leírást adni róla — lehetetlen vállalkozás. Isten közeledését nem lehet érzékelteni, annyira más minőség, hogy minden emberi eszköz csak dadogás, ferdtetés és suta hasonlat lenne.

— *A misztikus élmény tehát az egyes emberekben a közösség javára működik, nem magánjellegű kinyilatkoztatás, hanem sokak megerősítését szolgálja. A misztika aszerint ítélandó meg, mennyire van az egész közösség hitének hasznára.*

— Zárjuk most beszélgetésünket Szent Pál szavaival, nála többet erről a témáról aligha mondhatunk még. Így ír a korintusiaknak: „A lelki adományok ugyan különfélék, a Lélek azonban ugyanaz. A szolgálatok is különfélék, de az Úr ugyanaz. Sokfélék a jelek is, de Isten, aki mindenben mindent véghezvisz, ugyanaz. A Lélek ajándékait mindenki azért kapja, hogy használjon vele. Az egyik ugyanis a bölcsesség ajándékát kapja a Lélektől, a másik a tudás adományát ugyanattól a Lélektől, a harmadik a hitet kapja ugyanabban a Lélekben vagy pedig a gyógyítás adományát szintén ugyanabban a Lélekben. Van, aki csodátevő hatalmat kap, van, akinek a prófétálásnak vagy a szellemek elbírálásának képessége jut osztályrészül. Más különféle nyelveket vagy pedig a nyelvek értelmezését nyeri el ajándékol. Mindezt azonban egy és ugyanaz a Lélek műveli, tetszése szerint osztva kinek-kinek” (1 Kor 12,4–11).

HEGYI BÉLA

A SZENVEDŐ MISZTIKUS

Misztika és líra

Tiszteletadás

Lukács György *A tragédia metafizikája* című művének.

1. AZ ELKÜLÖNÜLŐ MISZTIKA ESZMÉJE

Születhet-e művészi forma misztikus eszméből? A kérdést marxista és nem misztikus teszi föl, s ebből következik, hogy a kérdésre adható egyik lehetséges választ eleve el kell utasítanunk; azt, amely elválaszthatatlan összefüggést tesz föl misztika és művészet között s misztikus üzenetet keres minden alkotásban. Nem vitatom semmiképp, hogy lehetséges ilyen befogadás, mégpedig minél távolabb kerülünk a művészetekben valamely különválasztható tartalomtól, minél távolabb valamely külön is elemezhető „nyelvtől”, minél közvetlenebb s ezért intellektuálisan meghatározatlanabb műről vagy művészetről van szó, annál inkább. De a lehetséges semmiképpen sem szükséges. Éppily kevésbé állítható bármely világnézetéről, hogy bármilyen garanciát adhatna valódi művészi formák teremtésére. A világnézet ugyanis, mint a művészi forma alapja, majd mint a forma révén, attól elválaszthatatlanul befogadott, sajátos transzformáción megy keresztül. Ha valóban formává válik, kiszabadul az eszmék tárgyi kötöttségéből, autonóm világgá lesz, amely igen különböző világnézeti előfeltevésekkel befogadható. Ha nem úgy volna, egyszerűen nem létezne régi művészet a mai műélvező számára. Természetesen ez a kiszabadulás nem a konstituáló világnézet egyszerű megsemmisülése, hanem a műalkotás világnézeti alapjává való átfarmálása, illetve átfarmálódása. Formateremtő világnézetéről, művészi eszméről csak post festa lehet beszélni, a forma megszületése után. Meg lehet azonban fogalmazni bizonyos világszemléletek művészi termékenységevel kapcsolatban kételyeket, még-hozzá nem azok helyessége, „előremutató volta”, vagy helytelensége, hanem magához a művészet fogalmához való viszonyának alapján.

A művészet fogalma a történelem és a történelemtől elválaszthatatlan érték-választás terméke. Hogy térben, időben s áramlatokban elkülönülő világszemléletek *világa* a művészetben ma egyként befogadhatóvá válik, egyként a művészet autonómiájáról tanúskodik, az éppúgy történelmi fejlemény, mint az, hogy — széles befogadói rétegekkel szembesítve — ez csupán posztulátum, s valójában soha nem látott mértékben uralkodott el a befogadáson az álművészetek manipulációja. A művészet tehát maga is ideologikus fogalom, hiszen nem támaszkodhat sem valamely minden egyes műalkotásban benne rejlő objektív és állandó mércére, sem a művészetek adott befogadásának tapasztalati tényére. De úgy gondolom, leírható olyképpen, hogy ne kívánja meg a műalkotástól le-választott, abból kiszakított ideológiák értékelését, ha a műről beszélünk. Ugyanakkor, mint mondtam, sejtethő bizonyos eszméknek a művészettől eleve idegen volta. Hogy a leegyszerűbb, a legkevesebb ideológiai implikációt tartalmazó, s a misztikával is mindjárt összefüggő példát említsem, elképzelhető magukat az objektivációkat elutasító gondolat, s az nyilvánvaló ellentétben állna a művészettel, amelynek fogalmába legalábbis nagyrészt műalkotások, objektivációk tartoznak. (Aligha kell bizonyítani, hogy még ez a szerény állítás is a művészet egy választott fogalmát tükrözi, amellyel szemben elvben föl lehetne vetni valamely kifejezetten objektiváció-ellenes művészet-fogalmat, amely bizonyos esztétikai szükségletek kielégítését nem-objektívált formákban, vagy ideiglenes objektivációkban — például happeningekben — képzelné el, s ugyanakkor régi korok ránk maradt művészetét teljesen elutasítaná.)

A kérdés — születhet-e művészi forma misztikus eszméből? — első dilemmája, hogy a misztikának nem egy olyan jellegzetessége van, amely — úgy tűnik — eleve akadályt állít a művészi formálás útjába. Ilyenek: a misztikus idegenkedése az objektivációktól, a misztikus élmény kontemplatív jellege, teljesen egyedi s végső fokon közölhetetlen volta, ugyanakkor személytelensége. Mindezek a misztika *formátlanúságára* utalnak. A megvilágosulás nem cselekvés, hanem történés, s a misztikus kontempláció tulajdonképpen a várakozás ideje. Cselekvése: várakozás — előkészület. Amire a misztikus vár s amiből táplálkozik, a megvilágosulás, a misztikus élmény, lényege szerint elmos minden határt, minden formát. A legtisztább véletlen és a legtisztább szükségyszerűség, a legszemélyesebb és a legáltalánosabb itt közvetlenül egybeesik s a legszemélyesebb véletlen oly magasságba emel, amelyben a személyiség s egyáltalán minden életegység megsemmisül, beleolvad a mindent átfogó egységbe. Az idő, amely az emberi életnek és gondolkodásnak általában határt szab, akár mint a történelem ideje, akár mint életidő, a misztikus számára nem töltheti be ezt a szerepet: időbeliség és időtlenség közvetlen egységre lép, akár az isteni terv teleológiájába, akár az ismétlődés kozmológiájába ágyazva. Az időn kívül való az Isten vagy istenség, s az én vele való egysége, egyesülése egyszerre kiindulópontja és végcélja a misztikus gondolatmenetének s életútjának. Nincs tehát megtett út és hátrahagyott kilométerkö, múlt és jövő egymásba fordul, a misztikus tapasztalat maga időtlen. Nem egy nagy misztikus beszélt az „örök mostról”. A misztikus unió és annak akadályai váltakoznak csak szüntelenül, de a váltakozás, ez az időbeli lét elmúlik az időben és ezzel megsemmisíti önmagát. A halál csak ennyiben határ: az akadályok elhárulnak, az ember végleg leveti időbeliségének kötelékét, s az unió örökké válik (vagy — mint a lélekvándorlásban — új ismétlődés kezdődik).

A közvetlenség, a közvetlen egység minden misztika lényege, s kérdés, hogyan szakítható ki bármilyen forma ebből a közvetlenségből. Napjaink tapasztalata, a misztika problematikus és keverék gondolati formái, életformái és művészeti formái kísérik ezt a kérdést. Mindegyikükkel szemben a bizonytalanság és a felelőtlenesség vádjá vethető fel, erkölcsi vád, amely a formát is kétségessé teszi. Valóban kevés gondolat élt át a kultúra történetében oly viharos és változatos szintkülönbségeket a tiszta s mély spekulációtól a zavaros és felszínes frivolitásig, a tiszta erkölcsi emelkedettségétől a mindent egybekeverés, a mindentől elzárkózás szennyes alantasságáig. Mert a misztikus gondolat komolyságát nem szavatolhatja semmi, hiszen kiindulópontja valamely tisztán szubjektív élmény evidenciája s hogyan ítélessék meg a misztikus élet, amelynek teite ez az élmény? Az igazán nagy európai misztikusok — ha nem mentek ki a pusztába — mindig számoltak ezzel a kérdéssel, s ahogy a magasabb tudatlanság ellenére nem vetették el a tudást, úgy az életszentség meta-etikája nevében nem utasították el eleve azt a jogos igényt, hogy megfeleljenek az emberek közötti, társadalmi élet etikájának. Kettős okból. A misztikus is az életben áll s passzív szemlélődésének sáncait minduntalan ostromolják, képzeletét kihívják az élet nyomorúságai, a világ szűgyenei. Nem állhat ellent, mert éppen védekezése tenné védtelenné s védhetetlenné. Bebizonyosodna, hogy a misztikus kontempláció személyes gyávaság vagy léhaság-lepel ott, ahol mindennek leplezetlenné kellene lennie. Az elszenvedést tehát az igazi, gondolatait véres és szenvedélyes következetességgel végiggondoló misztikus sem takaríthatja meg életében. Tudta ezt Meister Eckhart, amikor a benső élettel párhuzamosan egyenesen a szeretet *tetéről*, a „külső művekről” beszélt. *Önmagában a benső élet jobb — mondta —, de jobb annak gyakorlásánál enni adni az éhezőknek.* Másodszor éppen mert a misztikus az életben áll, ezért az életben kell megteremtienie istenlátásának, elkülönülésének feltételeit. Ezek azonban etikai (és meta-etikai) feltételek: az embernek meg kell szabadulnia partikularitásától, gyarlóságától, amely a keresztény misztikában egybeesik az ember *természetével*, s végül, a legmélyebb önismeret útján el kell távolodnia egész személyiségétől is, hiszen közvetítés nélküli egységre törekszik. Eckhart mester, a legmélyebb misztikusok egyike — okkal maradok az ő példájánál — a következő hasonlattal él: „ha valamely művész képet farag fából vagy kőből, nem viszi be a képet a fába, hanem csak a forgácsokat hasítja le, amelyek rejtették és takarták a képet. Ő nem ad semmit a fának, hanem elvesz tőle, kivési, ami túl széles, elveszi, ami fölösleges s aztán végül kivilágosodik, ami alatta rejtve volt.”

E hasonlat története s funkcióváltozása Plotinosztól Michelangelóig és tovább maga is nagyon érdekes. Számunkra azért fontos, mert megmutatja — s éppen a művészetből vett példán mutatja meg —, hogy a várakozás, a kontempláció tevékeny mozzanatokot foglal magába (s ennek gondolati következményeként a minden közvetítés megsemmisülésének, illetve megsemmisítésének filozófiája szükségképp tartalmazza a közvetítést, a közvetlenség elérésének fokozatait).

Ez az esszé, amely *aktuális* választ keres a misztikus *forma* lehetőségére, nem kíván sem a különböző misztikák tipológiájával, történeti elemzésével foglalkozni, s nem áll középpontjában a misztikával való elméleti konfrontáció sem. *Keresztény* misztikáról szeretnék beszélni, méghozzá annak is viszonylag kései korszakairól. Amiről beszélek, azt megkülönböztetésül a közösségi misztikáktól, *elkülönülő* misztikának nevezem. De mielőtt rátérnék, magyarázatot kell adni az előbbi, levegőben lógó jelzõre, a forma aktuális voltára. Aktuálison a történelmi és az érvényes mai egységét értem — akár az alkotásban, akár a befogadásban —, amelyet azért lehet közvetlenül posztulálni, mert a *művészi* forma, amelynek lehetőségét keressük, éppen ezt az egységet teremti meg. A forma történelmi képződmény és maradándósága révén kiemelkedik a történelemből. E paradoxon miatt állította oly sok esztétikus szembe a társadalommal, mint „természetet”. Valójában e látszat kialakulásának, a mű történelemfelettsége megszületésének is a történelem, a történelmi tudat a feltétele.

A polgári társadalom előtti művészi öröklét ugyanis elvileg különbözik a műalkotás halhatatlanságának újkori fogalmától. A régi korok művészetének állandósága magával a társadalmi képződmény állandóságával, örök, történelmietlen fennállásának képzetével függött össze. A szép forma saját történelmi és társadalmi határai közé maradt bezárva, s a Marx által említett vend isten nemcsak mint isten-képzet, hanem mint művészi tárgy is megtalálhatta a régi görögöknél nem-létezésének bizonyítékát. Azt a dűnamiszt, amelynek eredményeképp a kultúra számtalan, addig diszparát emléke számunkra az ember nembeli küzdelmeinek egységes emlékezetévé válhatott, s ezáltal történelmi és érvényes egysége a *kultúrában* közvetlenül posztulálhatóvá vált, az európai fejlődés indította meg, amelynek hosszú korszakon keresztül egyedüli rendező ereje, szervező központja a kereszténység volt, s tovább él ma is, részben mint az egész emberiség közös kultúrkincse, részben, mint emberek tömegeinek ható, noha már nem az élet egész területét átható hite, hitvilága.

Minden fantasztikus történelmi átalakulásán, számos engesztelhetetlenül ellenséges változatán keresztül, amelyekben fölszívott magába új vallási és profán formákat, alkalmazkodott és revoltált, megtestesült racionális teológiában éppúgy, mint misztérium-liturgiában, megtestesített intézményeket éppúgy, mint az evangéliumi magatartást, megőrizte legeredetibb és leglényegesebb eszméjét, a Krisztus-dogmát, az Isten fiát, az emberré vált Istent, a testet öltött Logoszt, a *közvetítőt*: a cselekvés és áldozat példáját s emberek elvileg egyenlő etikai mértékét. (Megőrizte, s ez gyakran azt jelentette, hogy megcsúfolta. Ez azonban olyanira közismert, hogy nem vesztegetünk rá szót, annál kevésbé, mert valamely eszme akár képmutató fenntartása is annak történelmi erejét, hatékony szimbolikáját bizonyítja.) S ha az evangéliumi Krisztus-kép maga is nem kevés változáson ment keresztül, s egész óriási történelmi folyamatokat, alakzatokat idézünk föl, ha a megváltás múltba vagy jövőbe helyezésének, a krisztusi birodalom az egyházzal megvalósult vagy követelmény-voltának különbségére, a harcot hozó és a világ bűneit elszenvető Fiú különbségére utalunk, mégis minden formában megmaradt a krisztusi út erkölcsi példája. Példa ugyanis az isteni és emberi természet aktív egyesítésére. Ennek minimuma a „keresztényi”, a testvéri együtt-szenvedés. A közvetlenség e korlátját még a misztikusok sem hághatják át s ez eszméik végső, a teljes közvetlenség teljes mozdulatlanságára és magányára kárhoztatott következményével ellentmondásba kerül. A keresztény misztikus sohasem lesz jógivá.

Az *elkülönülő* keresztény misztikának, amelynek az előzményei megvannak az európai fejlődésben — a késői római korban és a korai kereszténységben — nem lehetett helye a középkor fokozatosan racionális kozmoszá szerveződő világ-poliszában, a Civitas Dei-ben. A középkori világot, amelyben a társadalmi élet berendezkedése azonos volt a vallási szférával, Marx a „*szabadságnélküliség demokráciájának*” nevezte, amelyben a túlvilággal meghosszabbított emberi és

társadalmi létben kibontakozik evilág és túlvilág, anyagi viszonyok és berendezkedés, test és lélek, a földi ország és Isten országa nagy dualizmusa, amelyben a rendek, a hűbéri lánc tagjai, a céhek, mint a társadalmi hierarchia zárt és szilárd közösségei szabadságnélküliek, míg az egész társadalmi architektúrát megalapozó hit közösségében egyként Isten gyermekei, spirituálisan egyenlőek. Egységes és egymástól elválaszthatatlan az élet és gondolkodás rendszerében a dualizmus két oldala, azért nevezi Marx valóságos dualizmusnak a modern idők *elvont* dualizmusával szemben.

Ez az egység — mondani sem kell — nem jelent valami feszültségektől ment világot s a nagy tömegvallásból újra s újra kiszakadó és a dualizmust megtagadó szektamozgalmak új közösségtípusai példázzák — többek között — e feszültségeket. Másodszor maga a misztikus közvetlenség, amely nem különül el, hanem akár e kísérletekhez társul, akár a vallási élet szerves részeként jelentkezik, annak misztériumaiban (például a liturgia egyes mozzanataiban, a szentségek szimbolikájában), mindenképpen a hitélet spontánná, közvetlenné, szubjektívvá tételére törekszik. Sok vallástörténész mutat rá, hogy a misztikus *mozzanatok* előtérbe nyomulása koronként már a spontaneitás hiányának, a közvetítések elmélyülésének visszahatása, s egyben persze egy kicsiny és spontán vallási mozgalom világvallássá növekedésének komplementer kísérőjelensége. Ernst Troeltsch egyenesen a dogma és a vallási gyakorlat közötti úr betöltéseként jellemzi a misztikát. Ezzel azonban a valláson belüli, *nem elkülönülő* misztikus *mozzanatok*at jellemzi. Jóllehet a patrisztika kutatói joggal fedeznek föl feszültséget például Dionüsziosz Areopagita, a keleti és nyugati kereszténységben évszázadokon keresztül egyként a legnagyobb tekintélyként tisztelt korai misztikus teológus elméletében az egyházi hierarchia közvetítő jellege és a személyes jámborság a hierarchiát átugró, Istenhez az eksztázisban közvetlen utat találó karaktere között, mégis ez a lappangó feszültség azokhoz a nagy teológiai paradoxonokhoz tartozik, amelyek — a dualizmus elméleti visszfényeként — szilárd, illetve megszilárduló közösségekben és hatalmi képződményekben, az egyházban, illetve az egyház égisze alatt az életvitel egészét átható tanítás kiegészítő részeként funkcionáltak szinte ezer évig.

A komplementaritás természetesen semmiképpen sem jelent föltétlenül mindig és szükségszerűen kibékítést, hanem gyakran hatalmas küzdelmeket. Hadd emlékeztessék például a XII. századi egyház két nagy szembenálló alakjára, a „racionalista” Abélard-ra és a „misztikus” Clairvaux-i Bernátra. Legyen bármilyen éles vagy elkeseredett a harc, az ellenfelek *egy* Istent szolgálnak. Abélard nem töri át a vallás szakrális kereteit, Bernát misztikájának pedig racionális egyház-szervezői feladata is van. A korai teológiában kegyelem és természet ellentétének univerzumába, a skolasztikában pedig egy nagyszabású fejlődéseméletbe illesztett gondolat, az ember Istennel való misztikus egyesülése csak az adott, az isteni főhatalom, az egyház, a vallás által garantált objektív totalitás fölbomlása idején vált — illetve vált újra — elkülönülő kérdéssé, amelynek közössége és ezzel közölhetősége, a szubjektív élmény objektíválása, megalapozása, és univerzalizálása, életformává alakítása adottból feladattá — részben megoldhatatlan feladattá — vált. Gyakran nem is elsősorban a gondolati anyag különbözteti meg a létező vagy éppen születő közösségek misztikáját a fölbomló közösségek e bomlást reprezentáló misztikájától, hanem az akcentus megváltozása.

Isten az elkülönült, hívó individuum elválaszthatatlan függvényévé lett. „Ha nem volnék, nem volna Isten”. Eckhart mester elképesztő spekulatív merészségről tesz tanúbizonyságot ezekkel, az újkor egy egész hatalmas szólamát intonáló szavakkal. Közösségnélküli — mondják gyakran az elkülönülő misztikáról, s ez annyiban tökéletesen helytálló, hogy alapképlete, az egyén közvetlen megvilágosulása az istenség, a transzcendencia által, nem szükségeli a közösség impulzusát az egyéni élményben. Csakhogy éppen ezzel maga válhat egy más típusú — meglehet lazább és bizonytalanabb — közösség ösztönzőjévé, a spirituális közösségé, amelynek objektívítása virtuális s alapja radikálisan a bensőségbe zárul. E bensőségre való rátalálásnak — a fölfedezés vagy kidolgozás helyett szándékosan használom ezt a szót — két nagy, bár újra és újra összefonódó útja van: az En és a személytelen Isten, és az En és a Másik egyesülése. Tudás-misztikának nevezhetjük az egyiket, szeretet-misztikának a másikat. A megkülönböztetés rugalmas, hiszen a keresztény lélek-misztika két, utóbb gyakran összefonódó ágáról van szó, s lelki képességek egyikének vagy mási-

kának erősebb hangsúlyáról. Mégis jelentős. A szeretet-misztika lényegében az érzés közvetlenségére tör. A személyiség egy másik — spirituális — személyiséghez való közvetlen viszonyában épül föl. A hit plasztikus személyeivel (első sorban Krisztussal és Máriával) való egyre személyesebb s magas érzelmi hőfokú azonosulással a bensőség új típusa született — jóval Eckhart tudás-misztikája előtt. Az egyházi keret, az egyház mint közvetítő gyakran belülről is érintetlen maradt, de mellette a csak személyes érzelmi kultúrának, a szeretett személyhez való kizárólagos viszonnak, a hozzá repítő és vele egyesítő misztikus elragadtatásnak olyan önálló súlya támad, amelyben joggal ismerhetjük föl a modern szerelem egyik — még spiritualizált — nagy kezdeményét. Szépségét éppúgy, mint betegségét, a hisztérikus rajongást. Az analógiát ők maguk is ismerik: a misztikus unió földi házassággal vagy jegyességgel való allegorizálása közismert. Régi igazság, de igazság, hogy a misztikus eksztázisnak számos erotikus vonása van. Az elsősorban nő-misztika e sajátos útját markáns és megragadó személyiségek járták Hildegard von Bingenről, Mechtild von Magdeburgtól Avilai Terézig.

A szeretet-misztikával szemben a tudás-misztika a vallási közvetlenségből következő világ végiggondolására vállalkozott. Spekulatív küzdelmének eredményeképp az Atya személytelensége és az Én személyessége föltételezi egymást a kettő közvetlen egységében, a misztikus unióban.

A modern individualitás megszületésének számos útja van. Az elkülönülő misztika útjai ezek közé tartoznak. Korántsem fölfedeznek vagy fölepítenek, hanem lebontanak, lemeztelenítik a lelket. A rönknek a kikerekedő szobrot rejtő forgácsai, hogy Eckhart allegóriájánál maradjunk, egyszerre jelentik az ember partikularitását s a konvencionálissá merevedett, s mint ilyen, a partikularitást szolgáló hit-közösséget. Az ember érezheti úgy, hogy nem tesz egyebet, mint elhatol lélekalapjái, de mi tudjuk: a szobor nem rejtőzik az anyagban, hanem az ember teremti, s a bensőség nem sejtett, tudva-tudatlanul jórészt maga teremtette tartományai tárulnak a gyanútlan jámbor elé, amikor hirtelen, tökéletes magányban szembesül, azonosul Istennel, amikor egyre inkább maga és csak maga konstruálja meg hitéletét a világban, amelyben az élet és a hitélet közötti szakadék — most már antinómia, elvont dualizmus — egyre növekszik.

Az élet és a hitélet közötti szakadék több száz évig tartó föltárlása természetesen csak egyetlen eleme annak a fölszabadító és elidegenítő folyamatnak, amelyben a zárt történelmi komplexumok s közösségek elpusztultak, amelyben kialakult a nyitott, közösségmentes, az általánossá váló árucserén alapuló polgári társadalom, amelyben kibontakozott a szubjektum-objektum viszony antinomikus szerkezete, de amely — ha ugyan egy máig tartó világkorszakban csakis ebben a szerkezetben — lehetővé tette a minden korlától ment dinamikus individualitás, az individuális szabadság kibontakoztatását. Nyilvánvaló, hogy ennek a szellemi előkészítése, ha most nem is számítjuk a megszakadó antik kezdeményeket, mélyen visszanyúlik a középkorba, s nemcsak a profanizálódás illeszkedik be ebbe a folyamatba, hanem a vallási szféra belső átalakulása is. Már a profanizálódásra adott válasz a megélenkülő s gyakran eksztatizálódó hitélet a késő középkorban, a rajongás és fetisizmus az egyházi ellenőrzés alól kibúvó formái és a nagy kiliasztikus szekta-mozgalmak. Maga az egyház végül a hitújítással s másrészt a katolikus reformokkal kísérte meg az élet és a hitélet utolsó nagyszabású, tehát közvetítések teljes rendjét kialakító vagy megújító újraegyesítést, s megteremtette ezzel új struktúráit. Max Weber, Troeltsch kutatásai, Bloch Münzer-könyve óta világosan látjuk azt a szoros kapcsolatot, amely a reformáció és a születő polgári világ szelleme között fennáll. Akár újrakonstruált kompromisszumokkal, akár új dualizmussal, akár a dualizmus radikális felmondásával, új individuális vallásosság született.

A misztikus — maga is új vallásosság-típus tevékeny kialakítója — egyszerre élezi ki, teszi elvonttá és mondja fel a dualizmust. Ennek a folyamatnak az a háttere, hogy a dualizmus két oldala fokozatosan antinomikussá válik. Az egyik oldalon állnak a lét föloldhatatlan ellentmondásai, amelyeket a misztikusok a Jó és a Gonosz, a Fény és a Sötét, a Szeretet és a Harag, a Szükségszerű és a Kegyelem nagy teológiai ellentétárjaiban mondanak ki, a másik oldalon pedig — nem föloldásként! — az egygyválás, a titokzatos egység, azonosulás. Ebben a kettős szerkezetben válnak az ellentétpárok elvont ellentétekké. Egyetlen lélek a harctere ennek a csatának, még akkor is, ha a vívódások kör-

nyezete alkalmasint a kolostor marad. Az elkülönült misztikus nem a „Birodalom” ideológusa, nem Isten Országának földi, „külső” megvalósulásában reménykedik, nem küzd azért. Az antinomikus dualizmus és a misztikus megvilágosulás közötti feszültséget az igazi misztikusok sohasem tudják megszüntetni, sőt, legnagyobb filozófiai teljesítményeik a középkor utolsó évszázadaiban és az újkor elején éppen ebből a feszültségből nyerik az energiát a kategóriáikért és szimbólumokért vívott drámai harcra. A kettősség a legáltalánosabb, s bizonyos mértékig meghatározatlan formában veti föl a szubjektum-objektum viszony kérdését, és az élet, a világ totális voltát.

Ez az általánosság és meghatározatlanság, amelyre ismételten utaltunk s utalni is fogunk, röviden összefoglalva azt jelenti, hogy az elkülönülő misztikus elvonatkoztat az *objektívációktól*. Történelmi és társadalmi értelemben egyaránt a közvetlen utat keresi Istenhez, a totalitáshoz s elveti az objektívációk lehetséges közvetítését. Ezért szorítkozik üzenete és küldetése az individualitás, az interszubjektív kapcsolatok és a minden tekintetben e kapcsolatokat előtérbe helyező közösségek területére. Általánossága, elvont meghatározatlansága az oka a misztikus problémakincs egyedülálló kontinuitásának is, annak, hogy misztikus gondolkodók évszázados örök fölött foghatták egymás kezét. Abban az általánosságban, amelyben a misztikus gondolkodik, a kereszténység létrejötté óta az európai fejlődés egyetlen döntő — természetesen sokáig nem tudatosított — fordulata a vallásos közeg fokozatos elvesztése, Simone Weil-lel szólva a „begyökerezettség” megszűnte.

Minden funkcionáló közösségben — függetlenül attól, hogy minden eddigi megszilárdult, tartós és mindenoldalú történelmi közösség-képződmény bornírt volt a marxai értelemben — a szubjektum-objektum viszony totalitás. A nagy misztikusok a történelmi fordulat hű megsejtőinek bizonyultak, amikor teológiai — nem történelmi, vagy allegorikus, pseudo-történelmi — formában a késő középkortól kezdve a totalitás felbomlásáról adtak számot. Indirekt formában tették ezt, fenntartották — egyre inkább mint csak személyes evidenciát — a totalitást, amely számukra Isten, s megpróbálták benne újrakonstruálni a nélküle — a maga immanenciájában — végleges ellentmondásokra szakadt világot. Ez a misztika nagy megfordítása (megfordítás a mi szemünkben), nem Istent konstruálják, mint a polgári világ istenkeresői, hanem az antinomikus világot Isten ellentmondásmentes evidenciájában. Eckhart mester kísérlete, hogy Isten és ember ellentmondását egy nem objektívált *istenségben* megszüntesse („amikor az ember még Isten örök természetében élt, akkor nem volt benne még egy másik: ami élet, az mind saját maga volt”), Jakob Böhme szüntelen törekvése, hogy a gonosz Istenben ragadja meg (a világ két alaprincipiumát, jót és gonoszt, a Szentlélek és a Sátán által uralt embert, „egyetlen lény örökös ellentétében”), Keresztes Szent János a lényeg megosztásával szembeszegezett uniója a lélek és Isten között: ezek mind nagy s elűtő történelmi típusokban a misztika szerkezetét képviselik.

Erről a szerkezeetről még többet is mondhatunk annál, mint hogy fölsejlett benne a történelmi fordulat: nagyfokú általánosságának és teológiai keretének segítségével anticipálta ezt a fordulatot. Anticipálta, mindenek fölött *negatív* karakterének segítségével. A misztika általános jellegzetességéhez tartozik a negativitás: a negatív teológia örökségét veszi át és saját helyzete — ez a történelmileg új helyzet is — negatívra rajzolódik ki a misztika alkotásaiból. Az újért való évszázados harcokban a misztikus ugyanaz okból nem vehetett részt tevékenyen, ami miatt már igen korán anticipálta annak a jövőnek néhány nagy, általános vonását. Helyzetét bizonyos mértékig a múlt határozta meg — negatív: a totalitás elvesztése. Saját személyiségébe, saját lelkébe sűrítette ezt a totalitást, Isten birodalmát ott építette fel, s ez az, amit mi fordulatnak látunk. Ő legtöbbször — kivált a kezdetekben — nem tudatosította a változást, hiszen ugyanazokból a gondolati téglákból építkezett, formálisan ugyanazt a hitet vallotta, mint a hívek, az atyák és doktorok az évszázadok előtte soroló rendjében. A tanítás, az exegézis, az allegória maradt a gondolkodás formája, és az élet formája is látszólag a régi maradhatott (természetesen akár lelkiismereti küzdelmekkel, akár a régi formák elragadtatott utánzásával — mindkét esetben gyakran az eretnekség vádjának terhével). Ugyanakkor a látszólag érintetlen formákban már a misztikus élmény — a misztérium — minden addig objektív alapja, minden közvetítője, a dogma és a kultusz erőteljesen relativizálódott.

A Szentírás-magyarázat elszabadult kötöttségeiből, az imádság a misztikus élmény nézőpontjából már-már fölösleges, és egyáltalán Istenhez való minden objektív közvetítésnek legfőbb pedagógiai és misszionárius tiszte lehet, Isten valódi lényétől azonban idegen.

A középkori kozmosz felbomlásában keletkeztek, illetve támadtak új életre a modern individualitás csírái. Említettem azt a paradoxont, hogy az elkülönülő misztika olyképpen részese a folyamatnak, hogy látszólag éppen az ellenkező irányba fordul. Kétségtelenül ennek is a misztika negativitása és objektíváció-ellenes jellege a kulcsa. A hívó vagy még inkább „látó” individuum negatív meghatározásai a konvencionális és a partikuláris elvetésére készítetnek. A hithez való új, elkülönült viszony az új személyiség legfőbb jegye. Eckhart, a maga rendkívül határozott módján emeli az elkülönülést, a leválást — *nem mint életformát, hanem mint látásmódot* — minden erények fölé, a szeretet, az alázat, a könyörületesség elé is. Az elkülönült lélek magához kényszeríti Istent — mondja.

A misztika igazi személytelenje ugyanis nem az ember, hanem az Isten. A nagy barokk misztikus költő, Eckhart és Böhme tanítványa, Angelus Silesius, a *Cherubinischer Wandersmann* (Keruli vándor) egész ciklusában variálja ezt a problémát és fogalmazza meg a legtömörebben: „In Gott wird nichts erkannt: er ist ein einig Ein, / Was man in ihm erkannt, dass muss man selber sein.” (Istenben semmi sem ismerszik meg: ő egyedüli Egy, Amit az ember megismer benne, az saját maga kell legyen.) „Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinem Strahlen / Das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.” (Szabó Lőrinc fordításában: „Úgy kell, hogy én legyek a lángsugár, a fény / az egész istenség színtelen tengerén!”) Isten személytelensége mindent egyesítő, közvetlen egységet teremtő voltának következménye. A misztikában lefoszlik az istenfogalomról minden személyes vonás és ezzel a személyre szóló gondviselés objektív képzete is. Simone Weil szép gondolata, hogy a *személytelen* gondviselés a maga könyörtelen világ-reguláló voltában az emberi lélek tökéletesedésének modelljévé válik. Olyan modellé, amellyel a modern kereszténység majdnem minden érintkezést elveszített. (A konvencionális vallásosságban a gondviselés teljesen személyessé és személyre szólóvá válik, a mindennapok töredékes kauzálisát betetőző homályos és pragmatikus teleológiává.)

Isten személytelenné válása tehát bizonyos mértékig a gondviselés fölmondása, Isten személytelensége teszi az *istenképzetet* szubjektívvá. A személytelen transzcendenciához fölötte személyes viszony alakul ki. E viszonyt éppen ezért az elmélet csak nagyon általánosan írhatja le, s a teóriának immár nem tárgya, a gyakorlatnak nem része a legtöbb közösségi misztika velejárója: a misztikus élmény előállításának technikája. Az ilyen technika lehetősége maga is az individualitás kidolgozatlan voltára, vagy új primitivitásra utal. Másodszor a személytelen Isten és az ember tökéletesedésének összefüggése a fordulat újabb következményét jelzi: személyes etosz kialakulását. Elsősorban a szemlélő és a cselekvő élet értékkülönbsége, egy a középkorban is kedvvel taglalt — gyakran Máriával és Mártával, vagy Rákhellal és Leával, a Lukács-evangélium, illetve Mózes I. könyvének alakjaival allegorizált — dilemma kerül új megvilágításba: nem végül is egymást kiegészítő magatartások immár a szolgálatban, nem az egységes világba illeszkedő jobb vagy rosszabb, de szükséges rész, hanem annak a személyes moralitásnak a kérdése, amellyel a tökéletesedés, s ezzel az egygéválás megalapozható.

A misztikus eszménye a legvégső értelemben passzív, s éppen ezért válik a passzív vagy aktív életvitel s erkölcs mérlegelése mintegy a misztikus etika foglalatává. Itt is Eckhart a nagy történelmi kezdeményező, ő ugyanis a misztika elkülönülésének első gesztusaként elutasítja az elkülönült misztikus *életforma* lehetőségét s magasabbra tartja a világon belüli, *ható* misztikus életet, Mártáét, akinek a cselekvés, minden véges dolog csak eszköz, de *elengedhetetlen eszköz*, mint az elragadtatással és a szép érzelmekkel megelégedő életet, Máriáét. Tauler, Eckhart tanítványa pedig a legnagyobb gyanúperrel viseltetik a *vita contemplativa* minden látványos megnyilvánulásával, az eksztázissal, a csodákkal szemben.

Az eksztázis jelentősége csökken az elkülönülő tudás-misztikában, e magányos misztikusok nem a hit artistái. A *vita activa* és a *vita contemplativa* viszonyának eckharti meghatározása, az, hogy (a misztika sajátos kettős szerkeze-

tének megfelelően) az ember a hatás állapotában is — *Isten szempontjából* — a kontempláció állapotában leledzik. Hatás a kettéhasadt világban és a meghasadt egység kontemplációja Istenben, az egység ismeretlen szimbólumában: ez az a misztikus magatartás, amelyet vizsgálunk. Simone Weil is ebben a kettősségben képzelte el és valósította meg az autentikus vallási életet élő ember magatartását. Radikális társadalomátalkító erővé ez az attitűd nem válhat, mert az antinómiát feloldhatatlannak tudja. Ezért gyakorlati tettei a szolidaritás és a szeretetszolgálat körébe tartoznak, s az elkülönült misztika *visszatérései* konkrét közösségépítő feladatokhoz ezen alapulnak. Az elkülönült misztika egész problematikája az elveszett közösség élményéből nő ki. A megvalósult misztikus közösségek és mozgalmak azonban — a devotio modernától a pietizmusig és tovább — mindig szembetalálkoznak azokkal a közvetítő feladatokkal, amelyek pozitív meghatározásokra kényszerítenek, s ez szükségképp kivisz a misztika köréből.

Hogy a közösségek ideológiai törekvései végül is a szekta-képzés, a primitív — technikai eszközökkel és objektív hiedelmekkel támogatott — misztika, vagy pusztán a misztikus eszmék ellaposítása, s ugyanakkor a nagyfokú tolerancia és ezek legkülönbözőbb keverékeinek irányába mutatnak, az minden esetben újra vizsgálat tárgya lehetne. De az a közösség, amelyet virtuálisnak, a bensőségbe zárulónak neveztünk, nem ilyen természetű. S ha a misztika üzenetét, misztika és művészet lehetséges összefüggését akarjuk vizsgálni, akkor éppen erre a virtuális közösségre, a „láthatatlan egyházra” kell figyelnünk. A *megszólaló misztikus* — akár gondolkodó, akár művész — nyilvánvalóan meghallgatásra és megértésre számít. A misztikus eszmék artikulálása, művészi földidézése — az egész következő fejezetben ezzel foglalkozom majd — természetesen *közvetítés*, s ennnyiben a pusztá megszólalás már önmagában ellentmond a misztikus közvetlenségnek. Ez az ellentmondás nem vezet föltétlenül az elhallgatáshoz, hanem termékeny módon — mind a gondolkodás, mind a művészet formájában — a kifejezés *redukciójához*. Redukcióhoz, amely nem értelmezhető másképp és másutt, mint az együttérzők és együttgondolkodók láthatatlan közösségében, ahol titkos hurokon az elhallgatott és a kimondhatatlan is megrezeg. Láthatatlan és titkos ez a közösség, de semmiképpen sem ezoterikus, mert a beavatottak száma elvileg végtelen, a misztikus számára lehetőség szerint minden ember. Végtelenség, amely egyetlen lélekben épül föl, közösség, amelynek nem lehetnek garanciái, amelynek egyedüli építőeleme egy tisztán szubjektív feltételezés: a közös élmény. Azt, hogy ez a virtuális közösség áttörheti-e egyetlen lélek falát s a szó kettős értelme szerint látszólagosból lehetőségessé válhat — (mert a befogadás is virtuális közösség) —, csak a következő fejezetekben bizonyíthatjuk részletesen.

A misztika legfőbb és mindent magába foglaló gondolati nehézsége totalitás-igényének és abszolút közvetlenség-igényének ellentmondása. Mert az *ÉN* és az *Isten*, az *ÉN* és a *Másik* közvetlen egységébe mindenkor belejátszik egy harmadik unió s ezzel válik teljessé a misztika szentháromsága: az *ÉN* és a *Mindenség* közvetlen egysége. A régi — a közösségi és a nem keresztény — misztikák panteisztikus hagyományai rejtve tovább élnek az elkülönült misztikában is. De a beleértés nem azonos a kifejtéssel, s az individuális misztika összeegyeztetése a mítosszal vagy a reneszánszban a természetfilozófiával mindig is kivezette a gondolkodást a misztika szférájából, vagy fordítva, a misztikus *lezárás* egy rendszer hierarchiájának csúcsára került és ezzel is elveszítette önállóságát, elkülönülését.

Egyetlen nagy gondolkodóban élnek még együtt — először és utoljára — a szétágazó tendenciák, Jakob Böhmében. Wentzlaff-Eggebert, aki nagy monográfiát írt a középkor és újkor közötti német misztikáról, helyesen állapítja meg, hogy Böhménél természetmisztikává válik a természetfilozófia. Ő valóban össze tudta kapcsolni különleges, átmeneti helyzete erejével a misztikus önismeretet a természeti világ önismeretével, amelyben a jó és a rossz küzdelme minden természeti és természetfölötti szférára kiterjeszkedik. Az ember *Istenben* jelszava helyére a természet *Istenben* jelszava kerül — régi misztikus tradícióknak megfelelően. A természet *Isten* máslettévé válik. S ugyanakkor mindez az individuális önismeret és az akarat nagy természeti és vallási mitológiája — naiv-közvetlen, allegorikus értelemben. Azt az egyszeri egységet, amelyet Böhme megteremtett, a gnosztikus mítosz és a már individuális misztika újraegyesítését, utóélete, hatásának divergenciája, látványosan szétvetette. A későbbi teozófiák — állandóan szembesülve a természettudományokkal — egyre alacsonyabb szín-

vonalon *objektív* bázisra igyekeztek hozni a misztikus élményt s kapcsolták ezért össze a csak személyes benyomások ebben az összefüggésben menthetetlenül lapos empiriáját egy mágiikus, babonákkal teli természet-misztériummal. A misztikának ez az ága ekképp elsorvadva visszavedlik a misztikus élmény és szemlélet előállításának mesterkelt technikájává.

A misztika elkülönülése fokozatosan felbomló, de még erősen ható, még szerves és közös tapasztalatot jelentő vallási közegeben indult meg. Még *valamiről* vált le, amely kézzelfogható volt, s épp ezért leválásának jelentése is. Ezért lehetett a kései középkorban nagy filozófiája, s a felbomlás előrehaladtával ezért vette át utóbb — mint látni fogjuk — a filozófia funkcióját a líra. Mindkettő — bár gyökeresen eltérő módon — a misztikus tapasztalatra támaszkodik, amelynek legáltalánosabb társadalmi alapját megpróbáltam vázolni, s amelynek megvannak a maga ontológiai alapjai is az egyedi emberi életfeltételek megváltoztathatatlan természeti korlátaiban.

De ha aktualitásról beszélünk, az előbbire gondolunk. Közismert a misztikus tapasztalatok léte, sőt újra megnövekedése korunkban. Ez a tanulmány azonban nem azok misztikus tapasztalatait kívánja elemezni, akik valójában csak a rájongástól a csillagjósolásig számos bizarr és gyanús ösvényen keresik saját szerencsétlen és megoldatlan életük enyhéjét. Hanem egy más típusú tapasztalatot, amely — szimbolikusan — tartalmazza az elvont dualizmus, a polgári világ antinómiáinak megszüntetését. S ha az elkülönülő misztikusok megsejtették az elvont dualizmus világát, ma támadt egy valóban misztikus (tehát nem pusztán misztikus megoldásokkal, miszticizmussal experimentáló vagy misztikus hagyományból merítő) filozófus, Simone Weil, aki a kifejezett polgári világ új tapasztalataira támaszkodva gondolatilag újra általánosítani tudta a misztikus uniót, s akinek egyre növekszik a hatása azok körében, akik vallásos meggyőződésüket baloldali progresszióval akarják összekapcsolni. Ahhoz, hogy a misztikának újra jelentékeny elméleti objektívációja szülessék, újra valami tömbyszerű, teljesen általános tapasztalatra volt szükség, amelynek pusztá tagadása, tehát egy negatív gesztus kirajzolja az álláspont és a magatartás durva körvonalait. Ilyen tapasztalatokat jelentettek a XX. század „metafizikai botrányai”. Nem is véletlen, hogy Weil működése a spanyol polgárháború és a II. világháború befejezésének időpontja közé esik, s hatását e botrányok folytatódásai táplálják a világban.

Ebben a fejezetben még csak célozhattunk a „tisztá” misztika és az istenkeresés különbségére, s e tanulmány III. fejezetében, a művészet anyagának vizsgálása után részletezhetjük majd e különbségeket. Mindeddig az elkülönülő misztika látásmódjának szerkezetét vizsgáltuk s a kiinduló kérdésre csak részleges választ adhatunk.

Hogy foglalthatók össze — ideiglenesen — a misztikus látásmód valódi aktualitását? Úgy tűnik, korunkban omlanak össze végérvényesen a polgári világ racionalista és liberális utópiái, azok az illúziók, hogy e polgári világ végtelen fejlődésében a világ antinómiái olyannyira kifinomulnak, hogy végül eloszlanak. A lázadóktól a szenvedőkhig széles front alakul ki azokból, akiket nem közvetlen politikai célkitűzések s nem is világnézeti egység fűz össze, hanem az, hogy nem tudnak vagy nem akarnak berendezkedni az adott szerkezetben. A világnak való ellenállás különböző formái — legyen az radikális cselekvés, az utópisztikus közösségi mérték fenntartása, valamely dialektikus közvetítés-elmélet, vagy a követelés akár transzcendens szimbóluma — természetesen maguk is annak a világnak a termékei, amely megnyomorítottaságuk, szerencsétlenségük okozója, felháborodásuk, szenvedésük, vagy küzdelmük tárgya. Különböző módokon ezek is alá vannak vetve a polgári világ antinómiáinak és sikerük, hogy formára tudják-e hozni ellenállásukat, jórészt azon múlik, számot vetnek-e gondolkodásuk és életük e kényszerű belső problémájával, vagy pedig elleplezik azt. A misztika e kettősséget *közvetítés nélkül* tartalmazza. Közvetítés nélkül és ezzel a jelen és a jövő lényegi szétválasztása nélkül. Ez a misztika — éppen a legkövetkezetesebb és a saját, igen általános szintjén maradó misztika — kritikája. De ugyanakkor a közvetlenség, amellyel a misztikus a szépség, jószág eredeti egységében fogja föl, annak ellentétét, nem jelenti, de szimbolizálja azt a jövőt, amelytől az emberi viszonyok tekintetében a defetiszizációt várjuk, azt, hogy a közvetítések ne váljanak áthatolhatatlan falakká, elidegenedett struktúrákká, s a valódi közvetlenség ne legyen attól a világtól idegen.

Ezt a jövőt a misztikus nem a fennálló transzcendálásának perspektívájába helyezi, hanem a transzcendenciába, Istenbe — nem történelmi folyamatba, hanem saját szubjektivitásába. S ezzel minden *történelmi* útkereső titkos esélyének is szimbólumává válik, annak a fenyegető lehetőségnek, hogy önnön pusztta vágyai szilárdulnak úttá és csak szektákba kapaszkodik ott, ahol közösséget vél megragadni. A szférákat nem lehet összekeverni, aki történelmi megoldásokban gondolkodik, nem lehet misztikus. Aki pedig misztikus — utat csak a segítségére s nem a megoldásra keresve — elkerüli a hitegetés e veszélyét, de azért súlyos árat fizet. Nem szabad azt hinnünk, hogy istenfogalma, a transzcendencia valahogy is megkönnyíti számára az élet terheit. A misztikus ugyanis nem ismer evilági, messianisztikus próféciaát s nem is menekül vissza a régi egyházak objektív Istenéhez. Ha következetes, kíméletlen és tisztánlátó — ami nehéz és ritka, de most csak róluk beszélünk — Simone Weil-lel vallja: „Isten lehet illúzió a lét szempontjából, de a jó szempontjából az egyedüli realitás.” Vigasz, remény, illúzió nélkül rejti egyetlen individuumba egy megteremtendő közösség legáltalánosabb értékeit, de ezzel azoknak az értékeknek szerencsétlen és állhatatos őrizőjévé formálja magát. S ugyanakkor szeretet-elve, az a vallásos feltevézése, hogy *minden* emberi létben megvan a jó utáni csillapíthatatlan vágy, kizárja, hogy magatartását embermegvető, arisztokratikus módon fordítsa szembe a világgal.

Simone Weil az, aki reprezentatíven valósította meg a modern misztikus magatartását és teremtette meg elméletét. Ő dolgozta ki a legkövetkezetesebben és legmélyebben az emberi világ ellentmondásait, a világban, tér és idő koordinátaiban uralkodó szükségszerűség, és a minden emberi vágy centrumában megbúvó és a világ mögött, a természet fölött összerendeződő jó (szép, igaz) antinómiáját. Ő az, akit nem lehet rajtakapni valami felelőtlenségen, amit minden örök és emberi erővel megváltozhatatlan sors sugall, mert szigorú maximája ugyan abszurd hipotézisnek tartja, hogy bármely társadalom megszüntethetné a szerencsétlenség, a „kereszt” *condition humaine*-jét, de hozzáteszi: nincs joga teremteni sem azt. S az ember teremtette kereszték jelentik azt a mértéket, amelynek alapján megítélhetővé válik az emberi társadalom, történelmi érték-hierarchia s történetfilozófia keletkezhet. Ezzel, ha másodlagos értelemben is, gondolkodásában fölmerülnek az objektivációk közvetítései. Filozófiája és társadalomelmélete sokszor megfigyelt kettősségének — tulajdonképpen fokozati különbségének — ez a magyarázata. Weil történetfilozófiai értéke a funkcionáló emberi közösség, az emberek mai nemzedékeinek gyökértelenségével szemben a begyökerezettség a lélek számára lényegi történelmi múltba és kultúrába, amelyben az ember szüntelenül kapcsolatban marad élete egész értelmével és értékével. Társadalmi életforma, amelyet az emberiség ismert már a hellén világ és Jeruzsálem közösségeiben, a XII. századi Languedoc és Katalónia elpusztított civilizációjában, s amelyet újra kell teremteni. S újra kell teremteni benne az emberi szabadságot, Krisztus eredeti koncepcióját, azt, hogy az ember nem személyes hatalmak akarattalan rabszolgája, hanem saját akarata révén szolgálja a magasabb akaratot. Monoteizmus a modern világ eluralkodó politeizmusával szemben. A megkülönböztetés nem pusztán teológiai, hanem az egymástól elkülönült, egymással nemritkán elvont ellentétben álló, önálló öncélok: a számos jó tagadása s az egyetlen jó állítása, amelyben, mint totalításban, nem válhat öncéllá az intézmény, a nemzet, a művészet, a tudomány, a munka, a tradíció, a személyiség.

Ezek az általános, itt teljesen vázlatosan ismertetett követelések nem társadalmi végkifejlet, vagy megoldás előkészítései, hanem olyan világé, amelyben a lét adott és feloldhatatlan mechanikus szükségszerűségeivel szembeállítva állandósul és gyakorlativá válik az Istennel (jósággal, szépséggel, szeretettel) való közvetlen érintkezés, unió érzéke és hajlandósága, amelyben olyan emberek élnek, akik szabadok, mert mindenben keresztül Isten felé fordítják tekintetüket, mert szabad akaratukból vágnak az engedelmisségre.

Simone Weil filozófiája azokat az emberi szükségleteket ragadja meg és fogja össze misztikus vízióba, amelyek létükkel tiltakoznak a polgári világon belül kielégíthető szükségletek ellen és e világ szükségleteket kielégítő rendszere ellen. Misztikája kettős értelemben szimbolikus. Isten szimbolizálja az ebben a világban kielégíthetetlen szükségleteket, amelyek ugyanakkor alapvető értékek, (lemondani róluk önmegsemmisülés, Weil-lel szólva „spirituális öngyilkosság”). Szim-

bolizálja a *misztikus számára*, de ez nem jelenti azt, hogy felvilágosító módon megfejtett titokkal, a probléma ateista levezetésével dicsekedhetnénk. Mert való igaz, hogy a misztikus Istene csend, hiány és vágy — senki nem látta ezt tisztában Simone Weil-nél —, de az a csend nem-racionalizálható módon Isten szava: evidencia, benne épül a világ. Válasz nemcsak az elidegenedett társadalmi mechanizmusok más világnézetek hite szerint felszámolható uralmára, hanem az emberi lét adott s megváltoztathatatlan természeti kereteire is, amelyek minden lehetséges társadalomban feszültségek forrásai, ha a feszültség jellege már nagyon is társadalmi. „A végtelen téren és végtelen időn túl Isten végtelenül végtelenebb szeretete jön, hogy birtokába vegyen bennünket.” Másodszor *számunkra* is szimbólum a misztikus Istene, uniója, transzcendenciája, szeretet-elve, számunkra is alapvető értékek szimbóluma. De — egyelőre csak hasonlatképpen mondom — mint a művészetben: nem *jelenti* tárgyi megfontolások és konkrét választások sorát, mert nem keresi azokat a közvetítéseket, átmeneteket, amelyeket keresünk, nem számol azokkal az objektívációkkal s önerejükkel, amelyekkel számolnunk kell, hanem sokértelműen *jelképezi* értékvesztés és értékrombolás tagadását s a folyamat nagy, szimbolikus általánosságban fölfogott értékekkel való szembesítését. Persze a filozófia nem művészet: szimbólumai értelmét kifejti s — még ha misztikus is — tárgyi-fogalmi apparátussal közvetíti. Meghatároz és nem megformál. Olvasóinak nemcsak a sokértelmű szimbólumot, hanem az egyértelmű jelentést is végig kell gondolnia: immanens világnézet igényével a transzcendenciából következő problémákat. Ezúttal azonban a misztikus *művészi* forma lehetőségével foglalkozunk s a konkrét filozófiai kérdéseket is csak abban a vonatkozásban érinthetjük.

BABITS MIHÁLY KIADATLAN VERSE

T é r i t ő k

*Kiket a jó vetést a vad világban
szétszórni vitt a jámbor indulat
Amerikába sötét Afrikába
hol nyomotokban új szellem gyuladt*

*Ti fogtatok minden nyelvet igába
hogy minden nyelv dicsérje az Urat
arcát a föld előttetek kitárta
tiportatok nem sejtett új utat.*

*Volna csak bennem is hit oly erős
mint bennetek, erősítő varázsként,
lehetnék én is nagy miként ti hős.*

*Kit a kétség hitétől messze vitt el
nem kaphat új célt? S nem lelhetni másként
új földeket, csupán a régi hittel?*

(1903—1905)

Közlő GÁL ISTVÁN

BUJDOSÓ LÁNY (3)

AZ EGYSZEMÉLYES SZERETET-SZÍNHÁZ

Manapság — a gombamódra szaporodó önálló estek idején — nehéz elképzelni, milyen meghökkentő, merész, formabontó, forradalmi s főként kockázatos vállalkozás volt 1959 tavaszán azzal az elhatározással kilépni a Bartók-terem (mai Pesti Színház) szürke körfüggönyös kopár színpadára, hogy megkísérlejem a tizenöt esztendeje bennem épülő Szeretet-színház álmát egyedül megvalósítani. Igaz szóval, verssel-dallal-muzsikával s átfogó, általános érvényű mondanivalóval „útbaigazítani” a hallgatókat úgy, hogy a fejkendős nénitől az egyetemi tanárig mindenki megkapja azt, aminek örülhet, amitől kicsit boldogabb lehet.

Az „Életem története” című önálló estem életem legnagyobb sikere lett. A Bartók-terembeli sorozat után tíz esztendeig — összeroppanásomig — a nagy színházak nagy szerepei mellett változó időtartammal s változó illusztráló opuszokkal — de mindig azonos mondanivalóval — megfordultam vele Párizsban és Debrecenben, a pesti Tiszti-klubban, Hódmezővásárhelyen, Torontóban, Montrealban és New Yorkban, ifjúsági eszpresszókban, Győrött, Szombathelyen, az újvidéki rádióban s a kolozsvári Magyar Színházban.

A hallgatóság felelete fokozati különbségekkel, de mindenütt azonos volt.

Egyetlen egyszer rikoltott bele a moccanás nélküli nézőtéri csendbe egy dühöt kiáltás: „Kommunista propaganda!”

A New York-i rendzavaró nem kiáltott elég nagyot. Itthon a Szabadság téren ezt sem hallották meg.

A Magyar Televízió kapuja — hiába kopogtam, zörgettem, dörömböltem rajta 1960-tól 1971-ig — mondanivalóm „idealista világszemlélete” miatt zárva maradt.

A „polgári, formalista, összeférhetetlen, klerikális reakciós” táblával a nyakamban, évek óta számúzva a nagy prózai színpadokról, 1953-ban a Vidám Színpadon kinlódtam.

Vigasztalásomra s a maguk örömeire Tamási Áron és Lajtha László akkor álmodták meg a versből és népdalból szőtt, fénylő tisztaságú madéfalvi kis székelényt — a „Bujdosó lányt”.

Ő az én legkedvesebb gyermekem.

Soha képernyőre nem kerülő televíziós estémet, soha el nem készülő könyvemet, de még ezt a sok földet bejárt, most közlésre szánt színpadi „Életem történet”-ét is 1972-ben bizony átkereszteltem az ő nevére.

Félve indítom papiros útjára, hiszen pontosan azt nem viheti magával, amivel győzött: a saját vérrrel színezett színészet varázslatát — az élő lélek sugárzását.

— Indulnod kell mégis leánka. Látod, fáradt-öreg vagyok. Se veled menni, se téged újra fogalmazni már képtelen vagyok. Vigyázz hófehér redőkben omló görög ruhákra: hivatásod jelképére s világoskék, vörösbéléses hosszú ujjú, földig érő bő útiköpenyedre.

— Jaj, emlékezz a bemutató előtti fáradt délutánra, mikor fájó foggal gyalog indultál varrónődtől a fogászatra s a Szentkirályi utca sarkán egy ismeretlen kápolnába pihenni betértél.

— Emlékezz a rémült boldogságra, mikor a félhomályban felismerni vélted magad tervezte jelmezedet Azon, akinek üzenetével indulni készültél.

— Hajtsd le a fejed és fohászkodj, mint minden színrelépés előtt. Figyeld, a végszó: Debussy „Lenhajú lányá”-nak utolsó hangja is elszállt...

Lépj ki a fényre és mosolyogj, hiszen jó hírt hozol.

Budakeszi, 1975 február

I. rész KÉSZÜLŐDÉS

Jó estét kívánok! Amikor ezt mondom, valóban szívből kívánom, hogy Önöknek, akik eljöttek ide, jó estéjük legyen. De ez a kívánság rám is vonatkozik. Szeretném, ha nekem is jó estém lenne, talán olyan, amilyen hosszú pályám alatt sohasem volt még. Milyen a jó este egy színész számára? Amikor belebújik egy szerep bőrébe, vagy átéli egy vers, egy dal lelkét, s a szerzővel egygyé válva adhat, ajándékozhat: igaz gondolatokat, könyvet, nevetést, s viszonzásul a hallgatóktól csak azt kéri, hogy fogadják el és örüljenek neki. Ezt az örömet a hallgatóság tapssal szokta kifejezni. Ilyen egy jó színházi este. Nekem is, Önöknek is, már sokszor volt részünk benne.

Én ma valami másra készülök. Mert amellett, hogy szeretnék átadni a színeszet minden ágából: drámából, versből, dalból egy-egy gyöngyszemet — saját magammal is szeretném megajándékozni Önöket. Furcsán és beképzelten hangzik ez a mondat, ugye? Pedig, ha őszintén, önmagába néz bármelyikük, el kell ismerje, hogy saját magát tartja a legérdekesebb lénynek a földön. Hát még egy színész! Egy színész — egy művész, alapérzése szükségképpen a saját léte fontossága. Enélkül nem is akarná kifejezni magát. De hiszen minden, ami él, kifejezi önmagát: a virág ahogy kinyílik, egy fa, ahogy felnő és lombot hajt, a hegyek fensége és a madarak éneke mind-mind művészi kifejezése az Életnek. S amikor én ma este megpróbálom elmesélni az én kis életemet, úgy érzem — kötelességet teljesítek. Az ember kötelességét, aki színésznek született, bejárta már életútjának bizony a lényegesen nagyobbik felét, s nehéz batyuját, amiben az úton összeszedett kincsek és kacatok szoronganak, most leteszi és szétosztja Önöknek. Hiszen ennyi egy művész életének értelme. Válogassanak belőle, fogadják el vagy dobják vissza, az én kötelességem és egyben örömöm csak annyi, hogy odaadhatom.

Hogy is kezdődött? Úgy, hogy Kecskeméten egy fekete, mongolszemű zselérfiú elhatározta, bármi áron, de tanulni fog. Az elemiben nyári pásztorkodással, a gimnáziumban téglahordással, az egyetemen házitánítóskodással szedte össze a tandíjakat, míg végül ügyvéd lett belőle. Egész életén át védte „az Ügyvet”, minden igaz ügyet, s meg is halt korán egy kopott kabátban. Élete egyetlen eredménye én vagyok, mert ő volt az Apám. Az Igazságot szerette és az Anyámat, egy szegény szabómester szelíd tanítónő lányát, aki akkor halt meg, amikor boldog volt, mert én megszülettem. Nagy árat fizettek ők ketten érettem. Az egyik az életét, a másik a boldogságát. Jó lenne tudni, hogy ezt az útiköltiséget nem kaptam hiába.

Első emlékeim a szegedi Ipar utcai földszintes ház nagy udvaráról villanak elé, ahol kocsiszn állt s benne sok kocsi, kölépcső kövér patkányokkal és az udvar egyik sarkában a csodálatos Kőrakás. Abból építettem magamnak először színpadot, úgy hároméves koromban, s a szomszéd bérház gyermekei előtt alakítottam a Huszárt és a Gésát is, akit a huszár elrabol. Már akkor minden szerepet én akartam játszani, akár csak most. Az ember lényegében — úgy látszik — nem sokat változik. Emlékszem az óvodai nyilvános előadások Nyuszi és Szitakötő szerepei sokkal kevésbé tettek boldoggá, mint az otthoni, saját kitalálású szerepeim.

Az Ipar utcában közel a Tisza-parthoz, lakott Juhász Gyula az édesanyjával. A szakállas Juhász bácsitól féltünk, mert égő szemével maga elé meredve folyton futott... —, de Juhász nénit imádtuk. Kiskontyú, szelíd arcú, puha hangú mama volt, mindnyájunk mamája, aki ha éhesen bekéredzkeztünk hozzá, mindig adott zsíros kenyeret. Én pedig folyton éhes voltam. Ötkilós fekete újszülöttként indultam s rendkívüli falánkságomat csak tizennégy éves koromban kezdtem fékezni, mert összeegyeztethetetlennek találtam hatvanöt kilós bakfisalakomat az álmaimmal. Magas, karcsú, sápadt, szőke idegen szerettem volna lenni, de a tükör kicsi, kövér, pirospozsgás fekete kislánynak mutatott.

Kegyetlen fogyókúrába kezdtem, semmit sem ettem. Mert hiába osztották rám a gimnáziumban a szakállas egyetemi tanár szerepét, amit apuka sarkig érő zsakettjében nagy sikerrel el is játszottam, sőt Mira a kis cigányleány énekes-táncos szerepe sem elégített ki, pedig főszerep volt, — én Monna Vanna akartam lenni! A szőke, a karcsú csodálatos asszony, aki meztelenül, egy szál köpenyben megy az ellenséges hadvezér sátorába... S egy téli délután, amikor senki sem volt otthon, nekiláttam a szerepformálásnak. Levetkőztem teljesen, csak fekete patentharisnyámot s körharisnyakötőmet hagyva dundi lábamon, cínóber gombvízfestékekkel kifestettem a számat, hófehérré pudereztem magam, felvettem a nővérem nagy piros kalapját, három számmal nagyobb magas sarkú cipőjét s az én kinőtt, alul kecskeszőrrel megtoldott télikabátomban elindultam a szegedi Kálvária utcán fényes nappal, vonagló csipőekkel, sejtelenesen lehunyt szemekkel, furcsa mosollyal ajkamon — az ellenség táborába... Csodálatos élmény volt, mindenki engem nézett! Nézhettek, gondoltam, hát ha még tudnátok, hogy ez alatt a kecskeszőrös kabát alatt nincs semmi!...

Végtelen boldogsággal, a siker mámorában értem haza. Apám elsötétült arcával már várt rám. Egy barátja meglátott, s telefonon érdeklődött kíméletesen, hogy vajon Macsika (mert így hívtak otthon) nem bolondult-e meg? S ekkor megtörtént a nagy leszámolás! Bejelentettem Apámnak, hogy igen, színésznő leszek, bármi történjék is. Abban az időben a színészet nem volt olyan rangos foglalkozás, mint ma, s Apám ki akart gyógyítani. Először is, hogy mérhetetlen hiúságomat letörje: nullásgéppel kopaszra nyíratta a fejemet. Rettenetes volt. Azután, hogy levizsgáztasson, ismeretlenül százpengős pályadíjat tűzött ki az iskola legjobb szavalójának. Lázasan készültem, s Juhász Gyula *Testamentom* című versével indultam.

*Szeretnék néha visszajönni még,
Ha innen majd a föld alá megyek,
Feledni nem könnyű a föld ízét
A csillagot fönt és a felleget.*

*Feledni oly nehéz, hogy volt hazánk,
Könnyeik vizét és a Tisza vizét
Költők dalát és esték bánatát:
Szeretnék néha visszajönni még.*

*Oh én senkit se háborítanék,
Szelíd kísértet volnék én nagyon
Csak megnézném, hogy kék-e még az ég
S van-e még magyar dal Váradon?*

*Csak meghallgatnám, hogy sir-e a szegény
Világárváját sorsa veri még?
Van-e még könny a nefelejts szemén?
Szeretnék néha visszajönni még!*

*És nézni fájón, Léván, Szigeten
Szokolcán és Makón a hold alatt
Vén hárs alatt az ifjú szerelem
Még mindig boldog-e és hallgatag?*

*És nézni: édesanya alszik-e
S álmában megcsókolni a szívét
S érezni most is rám gondol szíve:
Szeretnék néha visszajönni még.*

Elhangzott a döntés. A díjat egy Cilka nevű lány nyerte, valami Végvári verssel, én a harmadik lettem, s Apám lezárta a problémát. De én nem. Én tudtam, hogy színésznő leszek, csak ki kell várni az idejét. Ady, Babits, Kosztol-

lányi, Juhász Gyula verseket tanultam, s pár József Attilát is, akit futólag ismertem, de mert pattanásos volt s izzadt a keze, nem hittem róla, hogy igazi költő. Ő, buta-butá fekete kislány-kortársa a Csodának! De sok mindenen kellett keresztülmennem, amíg megérttem ehhez a legnagyobb Testyérhez.

Közben eljött értem az első komoly szerelem. Kicsi volt, sovány és szomorú, de a Muzsikát hozta s én megbűvölten mentem utána... Szinte az érettségi padból mentem hozzá férjhez, feladva saját terveimet, hogy neki, a „jövő nagy pianistájának” legyek csupán segítőtársa, s akkor két évig házasságosdit játszotunk. Hónaposszobában laktunk, egyetemre jártunk, szép könyveket olvastunk, muzsikáltunk és szerettük egymást.

De egy életveszélyes műtét után, amikor kiderült, hogy soha többé nem lehet gyermekem, s a fiúról kiderült, hogy soha nem lesz belőle igazi művész — búcsú nélkül elhagytam, s elindultam Pestre. Sápadt voltam és sovány, vékony karjaim voltak és karikás szemem, — pontosan olyan, amilyenek tízezer éves koromban megálmodtam magam. Úgy éreztem, most már valóban itt az ideje, hogy színészni legyek...

Ablaktalan, keskeny ágyú szobában laktam, és Rózsahegy Kálmán színésziskolájába jártam. Az egész olyan valószínűtlennek tűnik, ahogy botladozva jártam a pesti utcákat, ahogy senkit sem ismertem, ahogy értetlenül ültem az iskolában a sok hangos és viccelődő társ között — mint egy furcsa álom. Csak a versekre emlékszem, Kálmán bácsi ezüstös fejére, és a tudatra, hogy minden sikerülni fog, amiről álmodom.

Jött a vizsga, s a vizsgán egy lelkes-kedves szuszogó ember, Sebestyén Mihály, aki elvitt magával Miskolcra drámai hősnőnek. Tőle tanultam meg, hogy a színház nemcsak álom és révület, hanem komoly munka és fegyelem is. Hitt bennem, és én kinyíltam ettől a hittől. Mindent játszottam: hősnőt, anyát, primadonnát, naivát, komikát. Minden nap új hangom, új arcom, új kezem és lábam született, s Misi mint jószágos, zsörtölődő baba, lelkesen segédkezett a szerepszületek körül. Néha úgy érzem, mindent neki köszönhetek.

Mégis elhagytam őt húszpengős gázsidifferencia miatt — mert ilyen az ember —, és átszerződtem Pécsre. A városból semmi sem maradt, csak a régi utcák kedves-otthonos illata, a sok munka, s a nagy-nagy szegénység emléke. Mert akkoriban nagyon nehéz volt ám vidéki színésznek lenni. A 220 pengős havi fizetésből heti két premier ruháit kellett kiállítani, s ennivalóra bizony nemigen maradt. Vass Irma barátnőmmel, aki akkor ott anyaszínész nő volt, bizony sokszor ettünk egy tányér levest ketten — két kenyérrel. Irigylem a mai fiatal vidéki színészeket.

De akkor a pestieket irigyeltem, fel akartam kerülni minden áron. Csontos Gyula, akivel együtt játszottam vendégszereplésekor a *Naplementében*, felhívta a figyelmét rám Harsányi Rezsőnek, s ő szerződtetett Paulay Ede utcai Kamaraszínházába. Két dráma főszerepét játszottam ott el, mindkettő megbukott, rólam azt írták: „Mezey Ilona nevét jó lesz megjegyeznünk”, s engem ez is boldoggá tett. De a soron következő „120-as tempó” című vígjáték főszerepét már nem osztották rám, mert úgy találták, hogy én csak a legsötétebb drámákba vagyok való — nincs humorom. Vannak ilyen félreértések az életben.

Ekkor következett eddigi életem legsötétebb hónapja. Tarján, a New York-bár tulajdonosa, felfedezte egy fellépésen, hogy „én vagyok a világ egyik legjobb dizőze”, s szerződtetett a bárjába, hihetetlen magas fellépti díjjal, esti 30 pengővel. Szentül hittem, hogy valami csodálatos művészi munka vár ott rám, s áhítattal énekeltem el a két francia dalt. Első este valóban nagy sikerem volt. De mert nem voltam hajlandó a szám után a gróf urak asztalához leülni, a bár kiközösített magából. Számom alatt a pincérek felszolgáltak, csörögtek, villanyt gyújtottak, a zenekar készakarva hamisan játszott, s ők jót mulattak a „felvágós művész” leégetésén, én viszont megalázottan sírtam otthon minden éjjel hajnalig.

Egy nap azután nem bírtam tovább, s berohantam a Belvárosi Színház igazgatói irodájába, Bárdos Artúrhoz — akiről hallottam, hogy szenvedélyes színészfelfedező — s felszólítottam, hogy azonnal fedezzen fel engem! Bárdos mosolygott s egy kottát nyomott a kezembe. Az „Esernyős király” című zenés játékot próbálták, s egy szerepre, illetve egy dal és táncbetétre nem volt színésznőjük. Bárdos meglátott valamit — valószínűleg azt, ami akkor már készen volt bennem. (Nem hiszek az esetlegességben és a véletlenben. Hiszem, hogy mindig a kellő pillanatban, a felkészültségnek éppen esedékes pillanatában jön el a szükséges szerep — s a szükséges ember.) Elénekeltem és eltáncoltam tehát hang- és tanc tudás nélkül Margot, a francia sanszonnét kánkán-kuplóját, ami valahogy így kezdődött:

*Mi franciák a föld legelső népe,
Mi gazdagok és boldogok vagyunk,
Hogy háború lesz vagy pediglen béke,
Eldönti azt egyetlen kis szavunk.
Hirt és hatalmat sohse nélkülöztünk,
Csak egy hiányzott irgalmatlanul,
De végre-végre ő is itt van köztünk,
A várva várt nagy Percy D'Avancour.
Balommal őt üdvözlöm,
Ó, D'Avancour, köszönöm, köszönöm
nöm, nöm, nöm stb.*

Óriási sikerem volt, a lapok hosszúkat írtak rólam s megszületett a „franciás Mezey”, aki — ahogy írták — „kizárólag könnyű kokottokat játszhat ugyan, de azt aztán remekül”. S jöttek a szerepek egymás után — a kokottok és ledér asszonykák hosszú sora, s a franciás Mezey álmatag szemmel, érzéki szájjal, furcsa kalapokkal sétált Pest utcáin — majdnem úgy, mint valaha a szegedi Kálvária utcán —, de már egyáltalán nem boldogan, hanem görcsösen vigyázva, hogy jaj, csak ki ne derüljön, hogy ő se nem franciás, se nem álmatag, se nem démoni, hanem valami más. Titkolnivalóan, igen, szégyellnivalóan más, mint aminek látják. De néha a görcsös igyekezettől rettenetesen elfáradtam, s csak ültem idegenül és dideregve gyönyörű, selyemtapétás bélelt-dobozszerű lakásomban, s abba szerettem volna hagyni az egészet.

S elkövetkezett a pillanat, amikor mint a lefojtott gőz a kazánt, szétvágtam magam körül a kóccokat és tollakat, a hazug díszeket, a megunt és kinőtt álruhát. Ekkor született kis könyvem, a *Névjegy*. Egyed Zoltán kényszerítette ki belőlem. Nem tudtam jó lesz-e, hasznos lesz-e, csak egy volt fontos: igazat mondani, végre-végre nem hazudni tovább. Megmutatni magam olyannak, amilyen vagyok, nem többnek vagy másnak lenni.

A *Névjegyet* átadtam Jób Dánielnek, a Vígszínház igazgatójának, s ő ideadta nekem Sommerset Maugham „Színház” című darabjának főszerepét, Júliát, a „világ legnagyobb színésznőjét”. Ez volt az első igazi szerepem. Ekkor éreztem először azt a boldogságot, hogy valami dolgom van a világban, nem vagyok felesleges, hogy értelme van az evésnek és alvásnak, a nappali nevetésnek és szomorúságnak, mert mindez azért kell, hogy este, ha felmegy a függöny és csend lesz, elmondhassak valami *lényegeset*, valami *fontosat* embertársaimnak.

Hallgassák meg hogyan is vall Júlia a színházról:

Júlia zárómonológja

(Ford. Zágon István)

Ó, ha tudnád, milyen nagy érzés, milyen óriási! Egyedül lenni — magammal és nem szorulni senkire. Ezeresztendős lettem, vagy tizenhat. Örök és egyforma, mint a művészet. Mert mérnök, orvos és autószerelő, királyi herceg vagy kirakatrendező — az mind, mind csak illúzió! Alom. Közönség. Lenn ül a nézőtér és azt se tudja, hogy él, hogy mit érez, mit gondol, és ekkor jövők én, a

művészet és... formát adok mindennek, ami a lelkekben kavarg. Szenvedek és mindenkinek eszébe jut a bánata. Nevetek és felszabadítom a nevetésüket. Megcsókolok valakit a színpadon és egyszerre a nézőtérben két kéz összesimul. Talán két olyan kéz, ami én nélkülem nem is találkozott volna soha. Egy kicsit azt csinálom, amit a jó Isten!... Az Igét testté alkotom és Igazsággá!... Tudod mi az igazság? Csak az, amiben hinni tud az ember. És én most már a jó Istenen kívül csak egyetlen egy valamiben hiszek — és ez a színház... A színház...

S jöttek-jöttek a drámák végre! Keith Winter: *Tűzvész*, Illés Endre: *Méreg*, Ibsen: *Rosmersholmja*, de hát színész vagyok, s bizony néha örömmel játszottam közben pihenésül egy kis operettet is mindenestre.

*Mondja Mici, mi a titka? hogy csinálja ezt?
Percek alatt meghódítja, akivel kikezd.
Tény, hogy van a modorában eredetiség,
Már az, ahogy csókra nyújtja azt a kis kezét.*

Mert a színész színes lény, csak akkor egyensúlyozott, ha minden színét ki játszhatja.

De eljöttek a sötétség évei, s 1943 nyarán kioltottam én is magamban a reflektorokat. Felhúzódtam a Tátrába, ahová a háború kitörésétől kezdve mind sűrűbben és sűrűbben menekültem lelki tartást, ellenállást, harci kedvet, egészséget gyűjteni a tisztaságban és szépségben, ami ott a Hegyek közt körülvevett, az itthon mindjobban ránk nehezedő, fullasztó emberietlen és művészietlen áramlatok ellen. Amikor 1944 áprilisában a vonat elindult velem, a fülemben még ott dörömbölt az idegen tankok dübörgése, az idegeimben ott reszketett a szírének sikoltása, a bombák robbanása, a szememben ott szegyenkezett megalázott barátaim megkínzott tekintete. S mialatt itthon tovább robbantak a bombák s a pincékben reszkettek a lelkek, én fenn a békés hegyek között nyolc hónapig fekvtem egy ágyban, és már alig éltem, mert állandóan félttem. Az egész világgal együtt félttem. Már enni nem tudtam, aludni nem tudtam, járni nem tudtam, de mégis mindig vártam — valamire vártam... A Csodára vártam, ami meggyógyít és lábra állít, ami megvigasztal és erőt ad, ami világosságot gyújt a sötétségben és Célt mutat a jövőendő életben.

S én nem vártam hiába. Megkaptam a Csodát: *Hitet kaptam*. Én a református, de ateista apám hit nélkül felnőtt színésznő lánya — hívő lettem.

És most hadd beszéljek az én hitemről, ami az életem igazi tartalma és értelme azóta, ami miatt annyiszor néztek rám ferdén s amit annyiszor magyaráztak félre. Tisztán szeretném végre megfogalmazni, miben hiszek: *hiszek a Világmindenségben: a csillagokban és a porszemben — tehát az emberben lakó — Szeretetben*.

A Szeretetnek sok arca van, s én mindegyikkel személyesen találkoztam, kezdet fogtam ott fenn a Hegyekben s hazafelé való vándorlásom alatt. A könyörülő Szeretet egy lengyelországi kis faluban várt rám, ahová két koffer ruháért az irigység és kapzsiság juttatott, s mint afféle Mata Harit — mint német kémét — adott a katonai biztonsági szervek kezére. A Szeretet ott állt a frontmögötti falusi fogda lépcsőjén — idegen egyenruhában s csodálkozó hangon magyarázul megszólalt: — „Hogy kerül maga ide, Mezey Mária?”

Igen — a tolmács, egy pesti zsidófiú felismert és ismert, tudott egy pár segítő tettemről, amit sorstársaival itthon cselekedtem: igazolt és megajándékozott az életemmel. Csoda! *Ha „véletlenül” nem ő áll ott — akkor én ma nem állhatnék itt*. Mert az olyan váddal terhelteteket, mint amivel a gyűlölet engem megvádolt — háborúban — idegenben bizony nagyon röviden szokták elintézni.

Az *önzetlen Jósággal* a tatár öröm ajándékozott meg, aki tüzet rakott miattam — a fogoly miatt —, hogy jaj csak meg ne fázzam. A *testvéri egyenlőségre* egy sovány hollóarcú, polgári ruhás tiszt tanított meg a rabszállító nyitott teherautón, amin visszafelé hoztak Lengyelországból. Hosszú és hideg volt az út

Poprádig. A hollóarcú egyszerre csak elővett egy kicsi darab szalonnát, egy darab kenyeret, s a két fegyveres őrnök s nekem, a fogolynak, szépen szétosztotta. Az *üldöztetváltás* a poprádi utcasarkon várt rám. Vadidegen, haláltáborból szabadult vidám kis ember volt Léderer úr, aki önként és vidáman vállalta, hogy engem, az akkor és ott üldözött magyart, a szlovák katonai kocsiukon elszállít Kassára. Az *önmagát felejtő munkára* a kassai kórházban kicsi parasztszorongó ágyoszomszédom, a szívbeteg és terhes Boriska tanított meg, aki négy gyermeke és rengeteg munkája mellé még engem is el akart vállalni vendégnek, mert meg-sajnálta, hogy fáradt és egyedül vagyok. S másik kis testvére, Rozika, szeretetből s nem pénzért fogadott be a radványi hegyek között, ahová hontalanul és nyugtalanul gyalog érkeztem meg kényszerítő vággyal a szívemben, hogy szavakba rögzítsem életem legnagyobb élményét: találkozásomat a Szeretettel.

Ott, az erdészházban libagágogás közt született meg az írás: a „*Hoztam valamit a Hegyekből!*”. Mit mond ez a kis írás? Egyszerűen fogalmazva annyit: hogy a jók, tiszták és szegények többen vannak, mint a rosszak, szennyesek és gazdagok. Hogy a Szeretet erősebb a Gyűlöletnél, s az élet célja nem lehet más, mint magunk felejtő szeretettel telve dolgozni a másikért is, a közösségért, s tisztá fegyverekkel harcolni az igazságos, békés, boldog jövőért.

Mikor elkészültem vele, és búzában fekvé egy tehervonaton elindultam Pestre, olyan boldog voltam, mint még soha életemben, mert úgy éreztem, végre elmondtam embertársaimnak a lényegeset, a fontosat — talán azt, amiért megszülettem.

Pesten házalni kezdtem vele, de nem kellett senkinek. S akkor elhatároztam, hogy nem leszek tovább színész. Visszamegyek Sárospatakra, ahol a vár már úgyszólván nagyon megtetszett, beiratkoztam a teológiára és pap leszek.

S most elmesélem önöknek eljövendő könyvemnek azt a fejezetét, aminek a címe:

Amikor én három kiló juhtúróért várat restauráltattam.

Gyermekkoromban mindig szerettem volna várúrnő lenni. Úgy képzeltem, hogy a vár feltétlenül hegytetőn áll, tornya van és bástyái, mint a meséskönyvben. Igazi várat azonban sohasem láttam. Sátorlajuhelyen, ahová végül is megérkeztem Tátrából való hazafelé vándorlásomból — hallottam, hogy a szomszédos Sárospatakon van a régi Rákóczi-vár. No ezt megnézem, gondoltam. Bakancsban és nadrágban, egy Bibliával és egy vajás kenyérrel a zsebenben bevágtam magam egy rozszalt fiakkorba, s átkarikáztam Patakra. Valóban ott állt a Vár! Nem volt ugyan hegytetőn, de volt régi tornya, bástyái, boltívei, kikopott lépcsői, s Rákóczi lakott benne valaha!... Nagyon tetszett: s mikor Budapest nem fogadott be, a kis írással — életem főművével —, elhatároztam, hogy nemcsak pap, hanem várúrnő is leszek mindenestre.

A Rákóczi-szárny összelőtt falakkal, lehullott tetővel, széttépett falambériával üresen állott s a subrosa rondella freskójára — a legrégibb magyar freskóra — becsurgott az eső. Szörnyűség, gondoltam, ezt is meg kell menteni! Meg-egyeztem azon nyomban a falu hivatalos embereivel — akiknek 1945 nyarán más gondjuk is volt, mint egy műemlék —, hogy saját költségemen rendbe hozatom a Rákóczi-szárnyat, s cserébe ők bérbe adják nekem annyi időre, amíg a befektetett összeget lelakom. A falu legjobb mestereit összehívtam, s kiderült, hogy a restaurációs költség bizony jó sok pénzt igényel: tizenkét Napóleonom árát. Körülbelül ez volt az egész vagyonom. *Negyven évre* szólt hát a bérleti szerződés, ma is megvan az írásom róla. Lázasan munka következett! A stílusban fontos hódfarkú cserepeket a tetőfedéshez én szedtem össze, szekéren járva a környéket, — cseréltem ruháért. Mellesleg persze cseréltem én tyúkot, mézet, lisztet, fát, mindent, amire egy várúrnőnek szüksége lehet. Windischgrätz hercegnő a vár régi tulajdonosa mint egy őrültet nézett, de megkért, őrizzem meg muzeális értékű bútort, képeket, szőnyeget, csillárjait — én vállaltam...

és ő berendezte a három Rákóczi-szobát csodálatos, számomra sohase látott holmikkal. Isteni érzés volt Rákóczi mennyezetes ágyában aludni (ma a múzeumban látható), s én hosszú, lenőtt fekete hajammal, nadrágban jártam-keltem, intézkedtem, s csak Erzsi, a régi szakácsnőm — aki ide is utánam jött megmaradt lábasaikkal — figyelmeztetett, hogy már egészen olyan vagyok, mint Rákóczi Ferenc, csak kár, hogy a bajuszom még nem nőtt ki. Hát igen, az ember beleéli magát a szerepbe.

Óránk csak egy volt, egy nagy vekkeróra. S így ha lementem a Bodrogra úszni a tehenek közé, nagyúri gesztussal meghagytam Erzsinek, hogy őt órákor húzza fel a lobogót. S Erzsi a drága, pontban őt órákor meg is lengetett a toronyban egy seprőnyélre tűzött rózsaszín nadrágocskát. Jaj, de szép szerep volt ez a Rákóczi!...

Egyszer aztán elkezdtem álmodozni a várudvaron... A gyönyörű loggiás lépcső, a vadszőlős őrtoronnyal, a nagy bronzkapu tőkéletes színpadi díszlet... Milyen gyönyörű kamara szabadtéri előadásokat lehetne itt játszani... S elképzeltem, hogy a várban nyaranként minden hónapban egy másik színház üdülne s tartana ott a díszletnek megfelelő előadásokat. Hiszen Sárospatak lehetne a magyar Salzburg!... Na, ezt megcsináljuk!

Fellelkesítettem a hivatalos embereket s a magas galléros helybeli urakat, kicsoda jövő a városnak!... Kihirdettük dobbal a környéken, hogy jelentkezzen mindenki, aki tánchoz, zenéhez, színjátszáshoz tehetséget érez magában. Festettük a plakátokat, padokat cipeltünk, autóreflektorokkal világítottunk — és egy este valóban megvalósult az álom. De hogyan!

A várudvar zsúfolásig megtelt, hiszen mint később hallottam, éppen akkoriban ment a környéken egy amolyan csavaros derekú régi démon-filmem, s a jó vidéki atyafiak eljöttek megnézni közelről azt a fránya bestia pesti színésznét! En természetesen el akartam mondani végre a *Hoztam valamit a Hegyekből*-t, hiszen ezért volt talán az egész. Festék nélkül, egyszerű ruhában, sima fekete hajjal léptem ki a dobogóra, s elkezdtem beszélni embertársaimnak a szeretetről, a jóságról, az igazságról... Egy ideig némán hallgatták, nem hittek a fülüknek. Aztán zajongani kezdtek. Közbeszóltak, fütyültek. Rettenetes volt a csalódásuk. Ki ez a csúnya nő? Mit prédikál ez itt nekünk? Az eső is eleredt, s végigfolyt az arcomon a könnyeimmel együtt, mert az én csalódásom is rettenetes volt. Dadogva, átugorva részeket siettem, hogy legyen már vége ennek a szörnyű kinnak, s szólaljon meg legalább a toronyban a szép Rákóczi nóta, az talán lecsendesíti, megfogja őket... Mert a toronyban várta a végszót a szakállas tárogatóművész, akinek a névjegyén ugyan az állt, hogy „patkányirtó és tárogatóművész”, de olyan öntudatosan viselkedett, hogy még próbálni se akart. Elhangzott végre a végszó, s a toronyban felharsant a megváltó tárogató. De Úristen, hogyan! Reszketőn és rekedten, de mégis ordítva, nem, egyáltalán nem meghatóan, s ami a legszörnyűbb volt, minden mély hangnál iszonyú hamisan felbődült. Kétségbeesve rohantam fel-fel a torony lépcsőin, hiszen minden elveszett! „Mit csinál maga szerencsétlen, hiszen ez elviselhetetlen!” S ő vérig sértve válaszolt: „Mit tetszik itt engem idegesíteni, hiszen nekem csak egy billentyűm hiányzik.” (Még egy kereke.) Olyan elmondhatatlanul tragikomikus volt az egész, hogy ki-tört belőlem a nevetés, s gyorsan leszaladtam a színpadra magyarnótát énekelni, hogy legyen végül egy kis siker is.

Hát így valósult meg az én magyar Salzburg-álomom. Pedig de szép, de igaz álom volt. De hát rosszul fogtam hozzá, ezt megértettem.

Ami utána következett, azt viszont nem értettem. Másnap ugyanis megjelent nálam két magas galléros úriember s számonkérték tőlem a három kiló juhtúrót, amit az est büféje részére rendelkezésemre bocsátottak! Nem is tudtam a túróról! Még a büféről se nagyon, az a nőgyelet üzlete lett volna, ha nem lett volna eső. Nagyon dühös lettem. Főlkutattam a túrót s kijelentettem, hogy márpedig azt megtartom magamnak, Sárospatakért tett fáradozásaim jutalmául. Es-

te pedig a szép reneszánsz íróasztalnál fájó szívvel, de megírtam Bárdosnak a levelet, hogy egyelőre lemondok Rákócziról, Salzburgról, papságról, s mégis vállalom az „Egy pohár víz” őszi felújításán régi szerepemet.

Megértettem: ha meg akarom őrizni a hitemet, jobb lesz talán visszatérnem mégis a színpadra.

Becsomagoltuk Erzsivel a lábasokat, a tyúkokat, a lisztet, a fát, és egy tehervagonban visszautaztunk Pestre, a „bűnös” városba.

És én újból játszani kezdtem...

Szép évek és szép szerepek következtek: Csehov, Priestley, O'Neill, Szomory, Molnár, Illés Endre. Szép, nemes szövegek, remek figurák, de folyton azt éreztem, ez még mindig nem az én hangom. Hol a forma, amiben végre én is megszólalhatok maradék nélkül és teljesen? El kellene találni indulni megkeresni a hangomat?... — gondoltam. S milyen furcsa és tökéletes az élet rendezése. El is indítottak nemsokára az Útra, amit azt hiszem, minden művésznak végig kellene járnia. Az útra, ami csuszamlós lejtőn, félelmetes erdőkön, mocsaras tájakon, szelíd dombokon át vezetett a tiszta Csúcsok felé. A batyum: a vagyonom jó nehéz volt már, hiszen minden emberi érzés élménye s a mesterség minden kelléke benne szorongott. Útravalóm is volt bőven, hiszen bennem élt már a Szeretet. Indulhattam hát...

S most engedjék meg, hogy elmondjam a „Szeretet dicséretét”. mint ennek az egész eddig elmondott történetnek s az ezután következőnek is sűrített értelmét. Ez egy levél. Kétezer évvel ezelőtt írta egy Pál nevű ember Korinthusban. Foglalkozása sátorkészítés volt, a hivatása apostol, ma költőnek hívnánk, mert az volt — nagy költő

A szeretet dicsérete

1. Ha embereknek vagy angyaloknak nyelvén szólók is, szeretet pedig nincsen énbennem, olyanná lettem, mint a zengő érc vagy pengő cimbalom.

2. És ha jövődőt tudok is mondani, és minden titkot és minden tudományt ismerek is; és ha egész hitem van is, úgyannyyira, hogy hegyeket mozdíthatok ki helyükről, szeretet pedig nincsen énbennem, semmi vagyok.

3. És ha vagyonomat mind feléitetem is, és ha testemet tűzre adom is, szeretet pedig nincsen énbennem, semmi hasznom abból.

4. A szeretet hosszútűrő, kegyes; a szeretet nem irigykedik, a szeretet nem kérkedik, nem fuvalkodik fel.

5. Nem cselekszik éktelenül, nem keresi a maga hasznát, nem gerjed haragra, nem rója fel a gonoszt.

6. Nem örül a hamisságnak, de együtt örül az igazsággal.

7. Mindent elfedez, mindent hiszen, mindent remél, mindent eltűr.

8. A szeretet soha el nem fogy; de legyenek bár jövődömondások, eltöröltetnek; vagy akár nyelvek, megszűnnek, vagy akár ismeret, eltöröltetik.

9. Mert rész szerint van bennünk ismeret, rész szerint a prófétálás:

10. De mikor eljő a teljesség, a rész szerint való eltöröltetik.

11. Mikor gyermek valék, úgy szóltam, mint gyermek, úgy gondolkodtam, mint gyermek, úgy értettem, mint gyermek: minekutána férfivá lettem, elhagytam a gyermekhez illő dolgokat.

12. Mert most tükrő által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; mert rész szerint van bennem ismeret, akkor pedig úgy ismerek majd, a mint én is megismertettem.

13. Most azért megmarad a hit, remény, szeretet, e három: ezek között pedig legnagyobb a szeretet.

(sötét, miközben felhangzik Bach Orgonafantáziája)

(Vége az első résznek)

(Folytatjuk)

TOLDALAGI PÁL VERSEI

Ma nyugton vagyok

Most azt kérdezem, hogy mi a valóság?
A szélhámosok, gyilkosok, a rózsák
mélytengeri vizekben úsznak együtt,
nem értem már a ruhát és a kesztyűt,
a módszereket; egy paradicsomban
hiszek, ahol a nyári napnál jobban
ragyog az általános és szemérmes
szeretet, amely egy családot képez
mindenből és mindenkiből. Ne törj be,
mit magam köré rajzoltam, a körbe,
itt nyugton vagyok és megmentve attól,
hogy valaki követel és parancsol.

Örök szemrehányásaink

Az éhenhalók milliói
örök szemrehányásaink,
de ki az, aki erre gondol;
a kéz bársonyos bőrt tapint,

a fogak örölik az ételt,
a test puha ágyban pihen,
öntudatlanul alkuszik meg
az embertömeg, azt hiszem;

mindenki önmagára gondol,
élvez, ahogyan csak lehet
és nem gyászolja semmiképpen
a sok megdermedt tetemet.

Minden elmaraszt

Az álomba menekülés
maradt számomra, semmi más,
nem akartam én lenni és nem
voltam sohasem messiás,

de káprázatok lendítettek
magasba engem, láttam ott,
hogy vágyaim tornyokká válnak,
most minden, minden elmaraszt,

nem hallgatnak rám, hogyha szólok,
kit szeretek, az is süket.
Öreg kezem reszketve rója
a papírra a betűket.

Éjszakai jajgatás

Az emlékezés, feledés
sajátja lett. A napjai
elkezdtek sárga levelek
módjára sorra hullani,

mind meztelenebb lett a szó.
mind idegenebb lett neki,
tett-vett, botorkált, nem akart
talányokat megfejteni,

de némely éjszakán, mikor
kitekintett az ablakon,
jajgatva tört belőle ki:
Többé miért nem hallhatom

szelíd madárka hangodat?
Olyan nagy a csend és magány,
észrevétlenül pusztulok,
anyám, anyám, anyám, anyám!

DOKUMENTUM

CZESTOCHOWA MAGYAR EMLÉKEI

Czestochowát (ejtsd Csensztohova, vagy ahogy „eleink” mondták: Csesztokó) magyar pálosok alapították. 1382-ben telepíti őket Nagy Lajos királyunk lengyel nádora, Opuliai László herceg Márianosztráról a csodáktól „Fénylő Hegyre”, lengyelül Jasna Górára, hogy őrizték az ősi Mária-ikont, melynek eredetét a vallásos nép a bibliai időkig vezeti vissza, de a legújabb művészettörténeti kutatások is eljutnak az első keresztény századokig, miután a többszöri átfestés alatt az ókeresztény ikonfestészet stílusnyomait fedezték fel. Bár a kolostor többször is elpusztult, és a primitív bájú Madonna-ikon is súlyosan megsérült, a kegyképet ma is milliók tisztelhetik, mert a lengyel pálosok megőrizték a rájuk bízott kincset. Amikor 1655-ben tekintélyes számú svéd sereg vette ostrom alá a várrá épített kolostort, P. Kordecki Ágoston perjel szembeszállt a túlnyomó erővel s több heti véres ostrom után elkergette az ostromlókat. Ugyanez a P. Kordecki később, mint a lengyel provincia delegátusa, majd provinciális perjele a rendi nagykáptalanokon többször is sürgette a vértanú P. Csepellényi György, pálos „misszionárius” szentté avatását, s barátja lévén P. Skotniczky Alfonz sátoraljaújhelyi perjelnek, támogatta őt a Rákóczi-ház lengyel kapcsolatainak fejlesztésében. Amikor pedig 1728-ban, a töröktől elpusztított Márianosztra csaknem régi fényében újra felépült, Czestochowa az egyik ottani ikon-másolatát küldte a magyar pálosoknak egy értékes miseruha kíséretében. Ez a kép ma is megvan külön oltáron Márianosztrán.

Megrendítő olvasni a kolostor archívumában a rendi Évkönyvek kiadatlan kéziratát (III. kötet), mely Czestochowa mélységes fájdalmát és megdöbbenését örökíti meg a magyar rend közelgő (1786) eltörlése és a lengyel provincia erőszakos elszakítása miatt. De II. Józsefet, tudjuk, a pápa is hiába kérlelte. A lengyel pálosok szinte megsiratták az anyarend pusztulását, s gondosan vigyáztak a mai napig is az ottmaradt magyar emlékekre.

Mindenekelőtt arra az ősi magyar nyelvemlékre 1501-ből, melyet Domokos Pál Péter talált meg egy czestochowai Cantionale kottáinak szélén, a kolostor könyvtárában:

„O édességes ziz Maria, az vylaghnak megh velágosithoya. velágosichad megh az en lelkemeth és esmerthes megh engemeth az the szenth fyaddal, jesussal...” (Lásd: A Magyar Nyelv, 1966, 489—492 és Vigilia, 1970, 92-93).

A kolostor-templom kincstárában is számos magyar műkincs található. Így Nagy Lajos király lányának, Hedvig lengyel királynőnek saját kezűleg szőtt selyem miseruhája a XIV. század végéről; 1522-ből egy csodálatos, dombormívű aranyhímzésekkel borított kazula a Homonnay család címerével; a XVI. század közepéről Báthory István lengyel király, erdélyi fejedelem díszkardja, drágakövekkel borítva.

Az archívum egy értékes magyar kódexet is őriz: Remete Szent Pál Konfraternitásának albumát, melyet talán a Mohácsi vész után mentettek ide a magyar pálosok, mert az első lapokon a konfráterek közt II. Lajos magyar király és számos magyar főúr nevét olvashatjuk: Rozgonyi, Újlaky, Balpataky... Homonnay is köztük van, ő Czestochowában egy Szent Anna oltárt épített.

A kolostor folyosói szinte tömve vannak magyar vonatkozású festményekkel. Mindjárt a bejáratnál a lépcsőházban Szent István és Szent László két méternél magasabb képei fogadnak, bár a lengyel művészettörténészek ezekben a lengyel Wasa-uralkodók arcvonásait látják. Ugyancsak a lépcsőházban van a lengyel királyok arcképei mellett a magyar királyok arcképe is mind. Az előcsarnokban pedig Fráter Györgynek, a hagyomány szerint

czestochowai perjelnek öt képe is látható: az elsőn imára kulcsolt kézzel hermelin gallérral, vértess öltözetben, Izabella kiráynő, egy királyi koronát nyújtó püspök és allonge-parókás udvari emberek társaságában; a harmadikon III. Gyula pápa ünnepélyesen adja át Fráter Györgynek a bíborosi kalapot, Károly császár és több bíboros jelenlétében; a negyedikén íróasztalra föl hajol, hogy egy eléje terjesztett iratot aláírjon, amikor többen hátulról törrel leszúrnák; az ötödiken egy pálos atya misézik ravatala előtt. Mind az öt kép egyenként több mint 3 méter széles.

A pálos rend szentéletű tagjainak egész galériája látható a további olajfestményeken. Mindenekelőtt Szent Zoerard (András) és Szent Benedek remeték képe külön-külön. Bár mindkettő lengyel bencés szerzetes volt, aki a Vág völgyében remetéskedett, a rend mégis mint a magyar remeteség előfutárait, Remete Szent Pál szerzete tiszteletbeli tagjainak tekintette őket és mindig fehér pálos ruhában ábrázolta. Ugyancsak fehér pálos ruhában térdel bakonybéli remeteségében Szent Gellért, eredetileg bencés szerzetes, majd püspök és vértanú, de a kép felirata szerint „a pálos remeteséget Palesztinából elsőnek ő hozta be, és művelte Magyarországon”.

Aztán következnek az első magyar remeték: Boldog Vác, aki Szent László király korában vonult a pilisi erdők magányába, „Boldog” Salamon király, aki Szent Gellért példáját követve szintén remetének ment vezekelni országos bűneiért, ott is halt meg ismeretlenül egy sötét erdő mélyén, 1106-ban. 1225-ben Bertalan pécsi püspök megalapítja az irwghi Szent Jakab remete-kolostort, mellette térdel Fr. Antal, az első perjel. A következő kép a rendalapító Boldog Özséb esztergomi kanonokot ábrázolja, aki IV. Orbán pápától a Remete Szent Pálról nevezett magyar szerzetesrend jóváhagyását kéri, kérését a mellette álló Aquinói Szent Tamás támogatja; a felirat szerint ez 1261-ben történik. Külön kép mutatja Remete Szent Pált és társát, Remete Szent Antalt. Boldog Özséb társa, Boldog Benedek, szintén provinciális perjel (1270–90) egy kolostor-templomot tart a kezében, talán Pilisszentkeresztet, melynek perjele is volt. Boldog Lőrinc, az első generális perjel XXII. János pápa előtt térdelve veszi át hivatalosan Szent Ágoston püspök reguláját: 1319-ben.

A rend nagyjai között látható Boldog Báthory László, az első bibliafordító (+1484), Boldog Szombathelyi Tamás rendfőnök, aki Mátyás királynak megővendőlte bécsi győzelmét és halálát, Boldog Lukács, Márianosztra perjele, kezében a tisztaság liliumával, mert teste halála után romlatlan maradt. A rend szent püspökei sorában Martinuzzi Fr. György külön portréja mellett találjuk Boldog Dénes kalocsai érseket (+1370), egy másik Dénes argeni püspököt (+1576), Péter nyitrai püspököt (+1405), Ternavai István szerémi püspököt (+1577), Boldog Zákoly János csanádi püspököt (+1494), Domonkos nyitrai püspököt (+1730), Fr. Mihály, Ágoston és Farkas zágrábi püspököket (évszám nélkül), mindegyik szentéletű főpásztor volt.

A lengyel Művészettörténeti Intézet (Varsó) most készül ezeket a czestochowai szent képeket albumban kiadni. A festmények 1680 és 1730 között készültek, többé-kevésbé ügyes piktorok munkái, de inkább kultúrtörténeti, mint művészi jelentőségűek. Bár e sorok írója elég járatosnak hitte magát a pálos hagiográfiában, meglepődve fedezett föl előtte ismeretlen „szenteket”.

De nemcsak a múlt, a jelen szakrális művészete is képviselve van a csaknem hatszázéves kolostorban: a társalgó falán láthatjuk Feszty Masa szép olajfestményét: Boldog Özséb, a rendalapító fehér ruhában áll, ősz szakállal, könyvvel kezében, mögötte háttérben a vadregényes pilisi táj. Boldog Özséb, a rendalapító neve és emlékezete a rend legújabb Törvénykönyvében (Constitutiones) is meleg szavakkal szerepel, s a lengyelek nem félnek a magyar remeték „szervezőjét” (collector) a rend „fundátorának” mondani.

GYÉRESSY BÉLA ÁGOSTON

A MAI TEOLÓGIA ÚTJAI

ALSZEGHY ZOLTÁN, A GREGORIANUM PROFESSZORA
A MAI MAGYAR TEOLÓGIÁRÓL

A II. vatikáni zsinat csodálatos teológiai megújulás gyümölcse volt, főleg az egyháztan területén. A Zsinat tanítása az elmúlt évtized során tovább serkentette a teológiai kutatást, amint ezt a zsinati okmányokról megjelent kommentárok tömege tanúsítja. De az eredmények nem kendőzhetik el a teológia mai nehézségeit és nem feleltethetik a sürgető feladatokat. A legutóbbi szinodus is figyelmeztetett arra, hogy ha az egyház meg akar felelni evangelizáló küldetésének, teológiájának is a mai ember problémáira kell választ keresnie, értékek kell lennie, és a cselekvéshez kell eligazítást adnia.

Kétségtelen, ma megvan annak a veszélye, hogy túlságosan az „ortopraxis”-t hangsúlyozzuk az „ortodoxia” kárára — átesve így a másik túlzásba: a zsinat előtti elvont, iskolás teológia ellenpólusára. Ez nemcsak abból a tényből magyarázható, hogy az egyház élete ma is, mint általában, megelőzi a fejlődésben a reflexiót (a sürgető gyakorlati problémákat meg kell oldani, mielőtt még alaposabban és véglegesen tisztázhatnánk az elvi kérdéseket), hanem következménye a ma tapasztalható igazság-válságnak is. Egész mai kultúránk az igazság-válság jelenségéről árulkodik; ezt szükségképpen megérzi maga a teológia is, amely a hit (kinyilatkoztatás) mélyebb megértésére törekszik. A modern természettudományos gondolkodás szétfeszítette a régi filozófiai-teológiai rendszereket: a taaszatalon túl eső (metaempirikus) vallási, erkölcsi, filozófiai igazságok devalvációjának lehetünk tanúi korunkban. Az előttünk lévő (vagy az isteni világban meglévő) igazságfogalom helyébe az ember által megteremtett igazság fogalma lép. Megrendülnek az igazság racionális alapjai; mindenfelé az emberi igazságok értelmezését és igazolását keresik. A nyelvelemzés (a strukturalizmus különböző kísérletei) és általában a hermeneutikai értelmezési probléma előtérbe kerül.

Ezzel a kis bevezetővel éppen csak érzékeltetni akartuk azt, milyen nagy nehézségekkel kell megküzdeniök azoknak a magyar teológusoknak, akik a „Teológiai Kiskönyvtár” tavaly megkezdett füzetsorozatában be akarják mutatni a magyar papságnak és a világi értelmiségieknek a jelenkori teológia helyzetét, nagy problémaköreit. (x) A munkatársak jó része különböző egyetemeken tanít: naponta szembe kell nézniök az említett nehézségekkel. P. Alszeghy Zoltán magyar jezsuita, aki 1939 óta Rómában él és 1946-tól kezdve a Gergely Egyetem hittudományi karán a dogmatika tanára, vállalta a füzetsorozat szerkesztésének irányítását. Most megjelent füzete: *Bevezetés a teológiába*, egyben a „Teológiai Kiskönyvtár” sorozat bevezetéséül is szolgál. P. Alszeghy az utóbbi években több módszertani tanulmányt adott ki olaszul. Legutolsó könyve (Maurizio Flick közreműködésével) *Come si fa la teologia*. Ennek rövidített változata a most ismertetett kis könyv. De rögtön tegyük hozzá: a magyar jezsuita egy egészen új fejezetet csatolt mostani tanulmánya végére a magyar teológiáról. Erre mindjárt visszatérünk, lássuk azonban most röviden a könyv tartalmát.

(x) *Teológiai Kiskönyvtár*, szerkesztőbizottság: Alszeghy Zoltán — Nagy Ferenc — Szabó Ferenc — Welssmahr Béla; mintegy harminc munkatárs közreműködésével. Eddig megjelent kötetek: Nemeshegyi Péter SJ: *A Szentháromság*, Róma 1974, 112 lap; Alszeghy Zoltán: *Bevezetés a teológiába*, Róma, 1975, 104 lap. A megjelent és a készülő kötetek megrendelhetők a következő címen: PP. Nagy F. — Szabó F. SJ Via del Penitenziari 20, I-00193 ROMA.

Mindjárt megjegyzem: a szerkezet jól áttekinthető, logikus felépítésű; a stílus tömör, de mégis világos. A szerzőnek — ez hosszú tanári tapasztalatának is köszönhető — megvan az az adottsága, hogy plasztikus példákkal, képekkel emlékezetünkbe rögzítse az elvont fejtegetések lényegét. A bevezetés meghatározza a hittudomány fogalmát és röviden kommentált könyvészeti tájékoztató kapcsán jellemzi a mai teológia módszertani törekvéseit. A II. fejezet alaposabban megvizsgálja a teológia mibenlétét, a teológia és a hit, a teológia mint tudomány, a teológia és az egyház kérdését. A III. fejezet a teológia alapvető kérdésének „alanyával” és „állítmányával” foglalkozik, mindig a mai nyelvelmezés szempontjait tartva szem előtt. Előbb megmutatja, hogy a teológiai tudomány kiindulópontja az egyház közösségi hitélete. A teológia alapkérdésének „alanya” az egyház közösségi hitéletének kifejezése, az a sajátos kultúrvalóság, amely — Alszeghy jellemzése szerint — önformáló, szimbólumokban és történeti formákban nyilvánul meg. Az „állítmány” ennek az összetett valóságnak értelmét világítja meg, magyarázza; e magyarázathoz hozzátartozik az érvek feltárása, továbbá a közösségi meggyőződés és intézményes eljárások bírálata. Mindez az egyház életén belül történik két kritérium alapján: az egyik az Isten ígéje, a másik az emberiség mai gondolkodási módja. A IV. fejezet (*Útban a válasz felé*) bemutatja, hogy a teológia a gyakorlatban hogyan valósítja meg az előző leírást. Két fontos kérdéssel foglalkozik: a források és az „idő jeleinek” vizsgálatával (itt szól többek között a teológiai pluralizmusról). Az „Egybefutó vonalak” című, V. fejezet a teológia rendszerezésének kérdését tárgyalja, majd a hittudomány és a hitélet szerves összefüggésének követelményére mutat rá.

Magyar szempontból igen jelentősnek tartom az utolsó fejezetet; címe: „Magyar teológia”. Magyarországon is jól megfigyelhető az a jelenség, amelyre a bevezetőben utaltam: az egyház élete megelőzi a végleges teológiai válaszadást. De tény az is, hogy az utóbbi évtized magyar teológiája igyekszik válaszolni a sajátos magyar valóságra — az „idő jeleit” figyelve aktualizálja a keresztyén üzenetet és asszimilálja a zsinati teológia időtálló értékeit. Erről az érdekes „aggiornamentó”-ról tesz néhány érdekes megjegyzést P. Alszeghy, hivatkozva a *Teológia* című folyóirat tanulmányaira és a jelentősebb magyar teológiai munkákra. Többek között ezeket olvassuk e fejezetben: „A magyar teológia sajátos önállósága már abban is megnyilvánul, hogy a magyar szerzők a magyar temperamentumnak megfelelő módon nézik a külföld nemegyszer lázasan hanykolódó tépelődését. Jellemző a magyarosan kiegyensúlyozott ítélet, a szélsőségektől való idegenkedés, az arany középút kedvelése... Jellemző a magyar teológiára annak a kérdésnek a hangsúlyozása, milyen követelményeket támaszt a mai magyarországi lelkipásztori helyzet és a magyar társadalomban uralkodó világnézet a hit korszerű tolmácsolása szempontjából... A teológia azonban csak akkor tudja igazán feldolgozni egy részleges egyház egész életét, ha nem marad „papos tudományossággá” (ahogy Szennay András fejezte ki magát „a Teológia számvetésében”). Folyóiratunk hasábjain örömdetes példáit látjuk annak, hogy hogyan kezd hazánkban csírázni a világiak teológiája...”

P. Alszeghy a továbbiakban szól még a papság teológiai képzésének követelményéről, megemlítve több magyar kezdeményezést (a papnevelés reformja, a sokszorosított jegyzetek, továbbképző előadások; ez utóbbiakról Gál Ferenc, Szennay András és Nyíri Tamás könyvei is tanúskodnak). Végül a szerző hangsúlyozza, hogy a teológia (a magyar teológia is) csak akkor menekül meg az „elidegenülés” veszélyétől, ha a teológusok tudatosítják a közösség vallásos élményének alapvető fontosságát a teológiai munkában, és ha igyekeznek beleilleszkedni a társadalom kulturális életébe. „Lehetséges — írja kis könyve végén P. Alszeghy Zoltán —, hogy a közösség mély és intenzív lelki élménye és a társadalomban folyó kulturális fejlődéssel való rokonszenv jegyében a magyar teológia olyan módszertani meglátásokra bukkan, amelyek az egész világ teológiája számára is példát adhatnak.”

SZABÓ FERENC SJ (Róma)

KÖNYVEK KÖZÖTT

ÖNARCKÉP A HETVENES ÉVEKBŐL

„Micsoda erő és nyugalom, / játékos kötekedés a pusztulással / és egyetlen szó sincs felelőtlenül, / hiszen egyre kifosztottabb a környék, / egyre meredekebb a kaptató, / de micsoda opálos derengés kísér / ahogyan emelkedsz.” — Parancs János írja e sorokat Vas Istvánnak ajánlott, a költő kötetének címe* utaló *Arckép a hetvenes évekből* című versében. Parancs, a költőtárs, természetesen „arcképet” lát maga előtt. Vas István „önarcképét” rajzolja meg, de olyan pontosan, olyan hitelesen és olyan elhithető erővel, hogy kötetét az utóbbi évek legnagyobb eseményének érezzük, s benne a költő — hadd kockáztassuk meg ezt — mai liránk legnagyobb teljesítményét alkot-ta meg.

Milyen is ennek az öregedő férfinak az önarcképe a hetvenes években? (És egyáltalán nem elhanyagolható, hogy ez a fénykép a hetvenes években készült, Vas István ugyanis azok közé a poéták közé tartozik, akik mindig koruk közvetlen valóságából merítik azt az ihletanyagot, melyet azután költészetük szűrőjén átlényegítenek s a maguk képére és hasonlatosságára formálnak.) Talán kicsit kesernyésebb, kicsit rezignáltabb, mint korábbi kötetekben. De nem keserű. Nem kiábrándult. Sarkig tárja a budai Dunapartra tekintő ablakot, és kifigyel a zúgó városba. Aztán lejegyzí benyomásait. Mintha azok közül mondaná el valaki gondolatait, akik az újságok „Az olvasó írta” rovataiba írják leveleiket. Am Vas István levelei utolérhetetlenül költőiek. Mert a tények kérlelhetetlenül pontos rajza mögött ott vibrálnak az ironia és önironia játékos fényei, s valami szavakkal szinte kifejezhetetlen nosztalgia is, melyet a kényszerű és elkerülhetetlen elmúlással való tudatos szembenézés csíhol ki a költőből:

Alkonyi

Izgalmas szürkéségből csak az új híd —
Akaratunk halvány ezüstje villog
Sejtelmesen a híd a híd. Medárd
Szele borzong az ónszínű folyón
És esőt jósol mélyebb szürkéséget
Es van akinek ónszínű folyót.

*Vas István: *Önarckép a hetvenes évekből*

Majd elvonul, ahogy szokott. De ha
Betelik Medárd magánjósolata,
Kinek sütnek ki majd a hónapok?
Már nem vagyok kíváncsi. Nem vagyok.

(Medárd)

Szinte észrevétlen az átváltás. Az imént még az új híd ezüstös fényét csodáltuk az ablakban könyöklő költővel, s míg tekintetünket magába szívta a látvány, alattunk elkomorodott a folyó, „ónszínű” lett, mint a Styx, melynek ez eposzi állandó jelzője; s talán valahol már ott készülődik az a sajka is, mely a túlsó part-ra röpi a halandókat. S a költő, ott fenn, az ablakban, rezzenéstelen tekintettel várja végzetét. „Senki se mondja: a szegény süket” — írja *Beethoven öregkora* című remek versében. Nem vár szánalmat, nem keresi a sajnálatot. Mert tudja azt, amit csak a költők tudnak: hogy a végzet úgysem tudja legyűrni hatalmukat, a „régí szekeret” a bármily sebesen robbogó gépkocsi sem érheti utol:

Most érik a birsalma
Roskadozó almafa
Régí szekér most robot
Csak előre két pihent ló
Kis idő kevés idő
Gépkocsi sem ér utol
És legyűrve elfogadva
És eltűrve és lemondva
Lepöckölve félretolva
Sűrűsödő szürkéségben
Így lesz kerek a világ.

(Finis)

„Legyek hát könnyed? Költői legyek?” — veti fel egyik versében a kérdést. Nem, a könnyedség nem az ő sajátja. S az a fajta költőiség sem, melyet azok tartanak költőinek, akik nem szívesen vesznek észre, hogy a modern lírában az érzelem, a szubjektum szinte maga alá temeti a formákat, pontosabban: új formákat keres a minél teljesebb önkifejezésre. Vas István, aki a *Mért vijjog a saskeselyű?* című, a Kortársban folytatásokban közzétett lírai regényében oly sok teret szentel a költészet mindig izgalmas formai kérdéseinek, s nyomon követi, hogyan dolgozta fel, hogyan tette magáévá egyik motívumát József Attila, vagy miképp termékenyítette meg a fiatalabbak szabadabb rímkezelése akár

(Szépirodalmi, 1975)

Babitsot is, *Önarcképében* maga mutat példát a formai elemek szabad kezelésére. De ez a szabadság nem szabadság, nem az unt kötöttségek ellen való lázadás, vagy a kényelem sugallata. Mert verseinek dallamában ugyanúgy ott lüktetnek az antik metrumok, mint költészetünknek az a csodálatos belső zenéje, mely már az *Ómagyar Mária-síralmat* is olyan felejthetetlené teszi. A költő magától értetődő természetességgel asszimilálja őket, többnyire következetesen ragaszkodva a rímelés adta lehetőségekhez is — Vas István ironiájának fontos eleme a rímelés dialektikája —, s így teremti meg azt a versmodellt, mely csalhatatlanul az övé költészetünk zenekarában.

Mit jelent költőnek lenni a huszadik században? — ezt a kérdést is újra meg újra felveti Vas István: s felvetődik olvasójában is. Mit jelent a „költő-sors”? Mit adhat a vers abban a században, mely elsodorta Garcia Lorcát éppen úgy, mint a költészet leglényegét *Második eklogájában* oly tökéletesen kifejező Radnóti Miklóst? Voltaképp ezt a *Második eklogát*, ennek vezérmotívumát — / „Írok, mit is tehetnék? A költő ír, a macska / miákol és az eb vonít s a kis halacska / ikrát ürit kacéran. Mindent megírok én, / akár neked, hogy fönns is tudd, hogy élek én, / mikor a robbanó és beomló házsorok / között a véreres hold fénye tápolyog...” — folytatja alakítja *Kalligráfia* című versében Vas István. A huszadik század emberének szorongását, rémületét, vízióit saz ezek felett győzedelmeskedő reményt fejezi ki ebben végtelen egyszerűséggel, de épp egyszerűsége okán a kordokumentum hitelével és erejével:

Széthull a gipsz, az üveg eltörik,
Idővel paloták, házak, erős
Várak, városok elromolnak, egyszer
Párizs, New York és Mucsá semmivé lesz.
A vasbetont a szupertermeszék
Szétrágják, a műanyagok piszokkáá
Rohadnak, az égitestekre fellőtt
Szerkezetek homokba, kráterekbe
Merülnek, el nem állnak államok,
A diktatúrák, demokráciák,
Titkárok, elnökök, igazgatók,
A tábornagyok és a társulások,
Junták, hippik és halálos hatalmak,
Egybeolvad a tömeg és elit,
Kihálnak a normatív kritikák,
De ameddig világ van valahol,

El nem felejtí, felszökell szívéből
A világ talányos titkosírása,
Rejtjeles rúnák rendszere, amit mi
A nyári égre ketten följegyeztünk.

Vas István költészetének talán az az igazi varázsa, hogy betegen, rosszkedvűen, morgolódva, aztán kiengesztelődve, az őszi ég kékjébe figyelve, a cikanó madarak rőptébe feledkezve úja begyével mindig a történelem pulzusára figyel. A múltat is megvallatja *A harmincas évek mítoszai* című verse például nagyon is kérlelhetteenül ítéli el a „mitikust”, a „mágikust” és a „kultikust”, a harmincas éveknek ezeket az olyan jellemző „Sziget-fogalmait”, melyeket végül ugyanúgy elporlasztott a világégés, mint a kultúra oly sok többi termékét), a jelennek pedig majdnem minden fontos kérdése felvillan költészetében. Ugyanazt a fajta harcós közéletiséget vallja lírai ideáljának, melyet egyik fiatalokri versében is a magáénak vallott, amikor azt szerette volna, bár golyók lennének verssorai, sziszegve szállók. Most az *Allendéről* írt kitűnő versében fogalmazza újra ezt az eszményt, de sokkal egyetemesebben, egyszerre fejezve ki az erőszakkal való szembenállás forradalmi és költői ideálját:

Es akkor majd az ágyúk, bombák, repülők,
rakéták

Világvégi zajában messzehallhatóan
Megszólal egy elcsöndesült országban tétova,
De kitartó kattogással egy rég elhallgatott
Gépfegyver: tam tata tam tata
tamtadaramtam.

S a versben is ez lesz a korszerű ütem:
Klasszikus és magától értetődő.

De nemcsak a közéletiség kezdettől fontos eszményét fogalmazza újra *Önarcképében*, s nemcsak az ember és a világ kapcsolatteremtési lehetőségeiről vall, hanem új szavakkal tud szólni a szeretetről és a boldogságról is. Amit és ahogy ő elmond ebben a kötetben, az mintha egyenesen folytatása volna annak, amit Babits mondott el. S hogy mennyire együtt van ebben a magasra szárnyalt lírában minden nemes eszmény, hogy mennyire szintetizálni tudta az égit és a földit, annak bizonyításául hadd idézzük mintegy összefoglalásául az elmondottaknak — hiszen ki lehetne jobb összefoglalója egy nagy költő világának, ha nem ő maga? — hadd idézzük teljes egészében egyik legújabb versét, a *Jelrendse-*

reket, mely ugyan már nem ebben a kötetben van, de egyenes folytatása mindannak, amit már eddig is megvalósított:

Mit is mondott róla Fülöp, aki

Betszaidában született?

Hogy akiről Mózes írt a törvényben, meg a próféták,

Megtalálták a názáreti Jehosua ben Jaszefet.

És mi mást mondhatott volna? Ez is csak egy jelrendszer

Ti hogy is nevezték az ilyesmit? Bárki összevetheti

Mit helyettesít be — kimutathatja egy jól betáplált komputer —

Melyik szemnatikában a názáreti.

És monda erre Nátánél, aki Betszaidából való:

„Ugyan már, Názaretből jöhet-e valami jó?”

És mi mást mondhatott volna ez az igazi, Ez a hamisság nélküli Izraelita? —

Mert így nevezte Nátánélt, amikor meglátta, az, aki

Maga volt a rejtőző Isteni Irónia.

„Honnan ismersz te engem?” „Hiszen láttalak,

Még mielőtt Fülöp elhívott, a fügefa alatt.”

Mellesleg a ti becsléstek szerint hány Fügefa állhatott akkor a Jordán keleti partján?

„Rabbi, te Isten fia vagy!” — így erre Nátánél.

„Izrael királya te vagy!” Mire ő: „Azért hiszel,

Mert azt mondtam, hogy láttalak a fügefa alatt.

De te is fogsz látni majd, és ennél nagyobb dolgokat.”

Elhallgatott. Aztán folytatta mosolyogva a hitet:

„Mondtam tinektek, ettől fogva az is lesz még,

Hogy látjátok, amint megnyílik az ég,

És föl- és alá szállnak Isten angyalai

Az Ember Fia előtt.”

Ezt nyilván megértette az az igazi Izraelita. Mert Jákob létrájára gondolt, Melyen a sok angyal föl és alá sétált. Ez a jelrendszer érvényben volt.

És mire gondolt ő? Aki nagyon szeret, Mit számítanak annak a jelrendszerek?

Honegger Johanna a máglyán című oratóriumának utolsó szavai alatt elhalkul a zene. Csak a szó szárnyal tovább érintetlen tisztaságában: „Nincsen hatalmasabb a szeretetnél”. A jelrendszerek valóban végesek. De az igazi eszmények öröktől valók.

SÍKI GÉZA

SZÍNHÁZI KRÓNIKA

WITKIEWICZ SZEGEDEN

„Amikor az ember kijön a színházból, az az érzése kell hogy legyen, hogy valamilyen furcsa álomból ébredt, amelyben még a legköznapibb dolgoknak is különös, kifürkészhetetlen varázsuk volt, ami álmainkra jellemző és semmihez nem hasonlítható.” Ezt kéri Witkiewicz a színházról. Álmodt-e?

És a színház főbejárata sötét. Oldalt kell bemenni, mintha pincébe mennénk, s mindenütt sötétlila drapériák. A szegedi Nemzeti Színház esetén hatalmas épülete alszik, de itt, lenn, a sötétlila vászon-drapériák labirintusában érezni az omló díszekre, komód-formájú hasára, bádogkupolájára büszke, ám ezen az estén fölöslegessé tett századfordulós monstrum súlyát. És a labirintus sötétlila bugyorba vezet. Nincsen ablak, nincsen ajtó, irá-

nyokat meghatározni nem lehet, nincsen elől és nincsen hátul, csak bejárat van, de kijárat nincs, a dobogó alaktalanul szétfolyik, s a tapintható formák, a tárgyak vonalai is céljukra nem látó vakként kanyarognak a szecesszió belső ritmusára. A legbiztosabb pont egy kopott, fehér, konyhai hokedli. A hokedli előtt, kosárban, kötőtűvel átszúrt színes pamutgombolyagok, de a tűre fűzött pamutszemekből nem pamutkötés láncolódik, hanem csipke, olyan ócska, barokkot blöffölő csipkehorgolás, ami bármely idillikusan családiás otthon ablakát függönyözhetné, ám itt a csipke a padlón kúszik végig, nagyra növeszti mintáit és felmászik, szétterül a lila drapérián. Ott-hon vagyunk. Minden poros. A tükör kerete romantikusan nagyzol, de az üveg csak vaksn ver vissza a dobogó képét: a kanapét, a két oszlopot, amely mintha azért támasztaná alá a földemet, hogy a háromemeletes színház ránk ne omljon, a rongyosságu-

kat leplekkel takaró századfordulós karszékeket, a léptektől elkoszolódott csipkeösvényt, s a folyékony színpad öbleibe terelt ücsörgők várakozásteljes arcát. Mire várnak? A kakukkos óra alatt, kalitkában, papagáj. El. De néma. A labirintusból idesodródik egy öregasszony is, matróna-termete sujtásoktól terhes fekete ruhába szorítva, sápadt, szája vértelenre festve, sárgásan ősz haja széthullott az örületben, feketén árnyékos szemében a fény megtörik. Egy illedelmesen öltözött fiatalember lép a dobogóra, óvatosan körülnéz a fényben, s átsiet, mert a túloldalon van még egy üres műanyag-szék, ahová leülhet. Néző. Az öregasszony a hokedlire ül. Újjára rendezi a kötést és a kakukkos órára pillant. Mint aki már senkire és semmire nem várhat, de remél, habár reménysegit gyűlöli. Köt. Rosszul lát, de élvezi saját szenvedését. Köt. Az órára néz. Csend van. Különös hangszínya van a csendnek. Kivételes. Nyúlik.

A csend kivételességét minden szer-tartás ismeri: a közösen pergetett csend előbb hőkkenetet okoz, majd a figyelem befelé fordul, s eltölt a meditáció méltóságteljes nyugalmaival. De a színházi csend demonstratív. A színházi csendben — ha valódi — a koncentráció kétfelé bomlik, alanya én vagyok, de tárgya a színész, s ezért a színész csendjét a saját csendemként élhetem meg, figyelmem még jobban birtokba veheti, azonosulhatunk.

Az előadás első pillanata az azonosulás. S amikor vége a csend pillanatának, amikor az öregasszony kinyitja a száját, hogy aljas vérszopónak nevezve a fiát, végtelennek tűnő színdalomáriába kezdjen, amely bizonyos pontokon üvöltő énekbe csap, látni, hogy a fogában több a plomba, mint az igazi csont. Erőfeszítése, vaksága, pusztulása, menekülése undorítóan közel van. Közönségessége megkapóan visszatartó. Az előadás második pillanata az eltávolítás. S az eltávolításnak és azonosulásnak e hirtelen váltásával — ami már ezekben az első percekben Barta Mária kivételes színészi teljesítményét ígéri. Az anya címszerepében —, az előadás a Witkiewicz-dráma lényegébe talál.

Stanislaw Ignacy Witkiewicz, akit az irodalomtörténet a modern lengyel irodalom nagy hármásának tagjaként — Bruno Schulz és Witold Gombrowicz mellett — tart nyilván, de aki számára az irodalomelmélet már nem talált ilyen biztos helyet, mert egye-

sek szerint korai abszurd, önmaga szerint formista, mások viszont hol katasztrofizmusáról, hol szürrealizmusáról beszélnek (talán magyar fordítója, Kerényi Grácia találta meg az ideális terminológiai kulcsot, amikor „szecessziós abszurdnak” nevezi), s akit hol a hízeglően hangzó zseniális dilettáns, hol a kevésbé hízeglő grafomániás minősítéssel illetnek, bizonyára nem véletlenül, hanem — életművének zavarbাহozó lényegét tekintve — szükség-szerűen csúszik ki az ízléslételek törvénykezéséből éppen úgy, mint a stílárius minősítések csapdáiból. Witkiewicz határterületen mozog. Korának egyik legérzékenyebb alkata. S mert érzékenysége nyitott, szinte válogatás, és főleg rangsorolás nélkül befogad, hatni enged magára mindent — az orosz októberi forradalomtól a freudizmusig —, amit kora újdonságként produkál. Mindent befogad, de semmit nem fogad el. Mindent hatni enged, de semmi mellett nem képes végletesen elkötelezni magát. Minden jelenséget kifordít, s elégedetlen a visszájával is. Egyetlen eszmét sem ismer el olyan-nak, amilyennek az látni szeretné magát, s ezért kelepécet állít, de foglyát már nincs ereje megölni. Mert hagyományra vágyik. De pusztít. S mert elfogadható hagyományt nem talál, önmaga akar hagyományt teremteni, ám, minden, ami mégoly ártatlanul is, de egyeduradalomra tör, fennakad és kimúl iróniájának hegyén — a saját gondolati teremtményei is. Witkiewicz stílusából sem az avantgarde, sem a realizmus nem tud dogmatizmust gyártani! Végletes nyitottságával, örült szabadságvágyával, ösztönös imitativ érzékével egyszerre forradalmasítja és demokratizálja a színpadot — kibékíthetetlennek tűnő ellentéteket rántva össze. Forradalma szétveti az egyenesen célratörő cselekmény zárt formáját, demokratizmusa az egyszempontú gondolkodásmód helyett bevezeti a többszempontú gondolkodást, ami azt jelenti, hogy nem egyetlen eszme nézőpontjából épít egyetlen kataritikus dramaturgiai cél felé törő cselekményszerkezetet, hanem egymással ok-okozati összefüggésben nem álló cselekménylehetőségeket állít az asszociatív gondolkodás rendjébe.

Witkiewicz azon a határterületen mozog, ahol a belső, pszichikus és külső, filozofikus magyarázatoknak még egyenrangú esélyük van, azon a határterületen, ahol a jelenségek az eltávolítás és azonosulás között irizálnak,

azon a területen tehát, ahol sem a külső, történelmi-társadalmi rendnek, sem a belső, egyéni-pszichológiai rendnek nem kell elköteleznie magát, ahol azonban a szabadság mégis egyfajta természeti rend képében jelenik meg — az álom dramaturgiai törvényeiben. Nem eszmékben demonstrálja tehát szemléletét, hanem fordítva, szemléletének embrionális síkja demonstrál lehetséges eszméket. Talán ezért kér Witkiewicz — nem illúziót, hanem az eldöntetlenség állapotát — álmat a színháztól. Talán ezért csúszik ki Witkiewicz a stílári meghatározásokból — szürrealistának túlságosan ideologikus, abszurdnak túlságosan történelmi —, s talán ebből következik az is, hogy nem egyetlen lehetséges Witkiewicz van, hanem annyi, ahány értelmezője, s végezetül talán éppen maszszív képlekenységénél fogva oly színpadszerű: variábilis szövege csak a lehetségest kínálja, nem nehezkedik rá a színházra.

Az anya szegedi előadása olyan, minden részletében átgondolt egész, hogy nehéz lenne eldönteni, vajon Gyarmathy Ágnes — a tárgyszerűség és főleg az anyagszerűség szintjén maradó, mégis absztrakt asszociációkat kínáló — lengyeles térberendezése teremtet-e Sándor János rendezői szemléletét, avagy fordítva, Sándor János szemlélete határozta-e meg a térnek ezt a parodisztikusan nyomasztó hangulatát. De nem is kell eldönteni. Szemléletük közös. És kiindulópontjuk végletes. Nem követik, helyesebben a saját elképzelésükre torzítják Witkiewicz szcenikai utasításait. Witkiewicz a játék első felvonásának realizitikus hangulatából lépcsőzetesen építkezik a harmadik felvonás klausztrofóbiás terébe, Gyarmathy Ágnes díszlete egyenesen ebbe a térbe vezet, s a játék belső lépcsőzetességét a rendező nem a térformák felvonásközi változtatásával, hanem gondosan felépített belső arányokkal éri el. Ez a megoldás azért végletes, mert talán a legerőkenyebb stílári pontján érinti Witkiewiczet, ott, ahol a legszorosabban kapcsolódik az egyetlen helyszínre zárt naturalista családi dráma hagyományához (Ibsenhez, Strindberghez, vagy akár Gabriela Zapolskához), de ahol ez a kapcsolat rögtön paródiába is fordul, mert a naturalista dráma lényegét, az egyszempontú, zárt cselekményvezetést és a fejlődés elvét nem fogadja el. Sándor János ezen a ponton indul el, s a fejlődésnek még azt a tárgyi környezet-

ben mutatkozó minimumát is elveti, amit Witkiewicz még megtartott. Am a torzitással a lényegert érinti. Ebben a porosan sötétlila, kicsipkézett bugyorban, ahol sem ablak, sem ajtó nem nyílik a külvilágra, a figyelem csak és kizárólag a környezetét és önmagát pusztító ideológiai bűnözés belső drámájára irányul, arra a drámára, amit a rendezés Az anya réteges szövegtextúrája által kínált több lehetséges Witkiewicz közül érdekesnek érez. A külvilágtól hermetikusan elzárt térben az emberi viszonylatok elszakadnak az éber lét illedelmes logikájától, álomszerűen illogikus formát öltenek, s ez az állapot az emberi gondolkodás egyezményes eszméit is kitéritheti az egyenesvonalú, egyszempontú útról. Ebben a térben minden pozitív eszme negatívvá, s minden negatív eszme paródiává válik. Nincs többé stílus, csak stílusparódia. A külvilággal kötött egyezségeitől megfosztott tudat zsákjában vagyunk. A pusztulás lejtőjén. Az örület szeánszán. A színészekkel egy térbe zárva.

Nincs idő és nincs tér a realizitikus szövegrágásra; a szöveg támpont, asszociációs bázis, s nem egyetlen lehetősége a színészi megnyilvánulásnak; még csak nem is vezérfonala; a tartás, a hangsúly, a gesztus, a mimika elválhat a szótól, alá-, fölé-, mellé-játszhat a szónak. Az előadás szemléleti kerete zárt, s ezért megengedheti magának, hogy a legtrivialisabb színészi eszközökre támaszkodjék — bohóckodásra és ripacskodásra. Az egész végletessége a részletek hajlékony végletességére épül. Dorota, a szolgáló, Egervári Klára, olyan nagy léptekkel jár a foszló bugyorban, mintha mezőn járna, s úgy tapasztja testére a fekete berliner-kendőt, mintha fázna; ha megszólal, törzsét előredönti, nyaka megmered és állati ártatlanságú szemet nyit, de ahhoz, hogy elérje azt, akihez beszél, a holtak birodalmából kell visszahajolnia a haldoklók közé. Ő már nem él. Ő is anya volt, de most már boldogabb, mert a fia elesett a háborúban. „Komisz gazember volt, így viszont legalább tudom, hogy hős, és kész.” Nincs mit várnia. Ezért olyan közönyös minden iránt, ami itt még megtörténhet. S Leon, a fiú, Csernák Árpád, olyan illedelmesen érkezik, mintha egy polgári képeskönyvből vágta volna ki, de infantilis halotthalványsága mögött a legpusztítóbb dilettáns becsvágy tombol — egy egész világot akar a pusztulástól megmenteni

az ideáival; mélyen ülő szeme még mélyebbre süpped, mert kifelé néz, de csak befelé lát, s mert az értelemnél fontosabb a fröcsögés, nem veszi észre, hogy lába nem a világban, hanem csak a családi lavórban ázik, és beletekeredett az anyai fonalakba és behálózta velük az egész teret. A világmegváltás hamis ideológiája oidipuszi ponton nyugszik! Ez az egyetlen, az utolsó kötés, amit még meg kell oldania, s mert pusztító ösztönei tökéletesen működnek, magával cipeli Lompus Zofiát, Martin Mártát, aki kisollóval vagdosza a színes anyai fonalakat, s inadekvát mozdulataival, váratlanul kinyíló és becsukódó vigyorgásával, fogcsattogatásaival, feketére festett ajkáról elröppenő gerlebúgásaival, visításával, túlzóan gyönyörű szemével, kacarászásával és néma bambaságával — a közönségességnek eme túlmozgásosan nyomorék arzenálját átlengő, kielégíthetetlen, fasiszta erőszakra váró perverz erotikájával — megnyitja a kaput Leon előtt, ami mögött az igazi próféciaikat tartalmazó ideológiai halandzsza a cél elérése érdekében mocskos eszközöket választhat: a pusztulás ellenében a pusztulást. Barta Mária matróna-termete lassan elfogy. Vakuló szemével kötésebe feledkezve menekül a tények tudása előtt: „Ölelj meg. Borzasztó félreértés az egész. Az emberek fiúk, anyák, apák és testvérek, és muszáj szeretniük egymást, a különbözőségük ellenére is muszáj. Tompítaniuk kell a különbözőségüket, hogy kibírják egymást.” De már ez is csak szó, szó. A különbözőség itt csak a hazugság árán tompítható, s a hazugság éppen a szeretet kisollóval elvágthatatlan szálaira

épül. A megbékülésnek e látszatzpíllanatában, amikor a hazugságokat az anya faktumként, mint a szeretet fel-tételét, végleg elfogadja, amikor kokainmámborban lebegve a térbe árad a lelki alvilág, az előadás csúcspontjára érkeznek: álomszerű pantomimba, a minden pozitívumából kiforgatott világ fényébe, s ebbe a fia által felidézett negatív fénybe az anya belevakul. Halála már csak ráadás. A paródia ráadása. Mert ebben a hazug térben, igazi, méltóságteljes emberi halál sem létezik.

És mint egy nyomasztó álom utáni ébredésben, nyílik meg a lila labirintus kijárata. Az utca sötét és néptelen. Egy varsói utcát idéz, ezerkilencszázhatvannyolc emlékezetes tavaszáról, amikor a Teatr Współczesny színpadán Mrozek Tangóját játszották, s Artur, a csodálatos Wiesław Michnikowski, aki nem bírt „ilyen világban élni”, aki hagyományt akart, rendet, de szorgos rendteremtésében megnyitotta Edek nyílt önkényuralma előtt az utat, hullaként fekszik a színpad közepén, s Eugeniusz nagybácsi Edek karjába zárva, a La Cumparsită dalmára áttáncol a tetem fölött. És ott is ez a családi zűr, ezek a poros drapériák! Ahogy Witkiewicz kezét nyújt Mrozeknek, ahogy az önnön hazugságaiba belepusztuló Leon harminc év múltán Arturban hal meg ismét — ilyen természetességgel kapcsolja Sándor János a magyar színházat egy eddig ismeretlen, csak lehetőségként lap-pangó, de most már magyar nyelven is beszélni tudó világhoz.

NÁDAS PÉTER

KÉPZŐMŰVÉSZET

KÉT JELENTŐS KIÁLLÍTÁSRÓL

A felszabadulás 30. évfordulója alkalmából — *Köszölgön 1945—1975* címmel — kiállítás nyílt a budapesti Múcsarnokban. A tárlat az 1945-ben megszületett új Magyarország köztéri szobrászatáról, valamint a középületeket, üzemeiket, lakótelepeket, tudományos, kulturális és egészségügyi intézményeket (egyetemek, színházak, szanatóriumok, laboratóriumok, stb.) díszítő murális alkotásokról (freskók, szekkkók,

pannók, mozaikok, textíliák, kerámia-kompozíciók stb.) ad áttekintést.

A múcsarnoki kiállítás igen sok nagyméretű fotót (pl. Szőnyi István csepeli — a posta történetét ábrázoló — falképéről, Schaár Erzsébet Dérynéjéről, Megyeri Barna földre roskadó „Spartacus”-áról), továbbá egyes falfestményeknek — így pl. Domanovszky dunajvárosi freskójának — kartonvázlatát és több köztéri szobornak (Somo-gyi József: Szántó Kovács János, Varga Imre: Radnóti, Makrisz Agamemnon: Mauthauseni mártíremlékmű stb.) kisplasztikai fogalmazványát tartalmazza.

A művek egy része üres, bombasztikus vagy banális (Szomor László Szolonokon felállított „Kígyóölő”-je, Huszár Imre Kazincbarcikán elhelyezett „Dianá”-ja, Várady Sándor egri hősi emlékműve stb.), a felszabadulás óta eltelt három évtized folyamán azonban testet öltött jó pár olyan nagy lélegzetű alkotás, amely művészettörténeti rangú, amely a magyar festészet és szobrászat büszkeségei közé tartozik.

Ilyen remekmű *Ferenczy Béni* gyönyörű ülő női aktja a budai Horváth-kertben, ugyancsak *Ferenczy Béné*től az 1949-ben mintázott *Petőfi* (amelynek egyik bronzba öntött példánya Gyula főterén áll, a másik pedig a Borromeo bíboros által alapított világhírű milánói kép-, kézirat- és könyvtár, az *Ambrosiana* udvarán), *Kondor Béla* „Árpád-házi Szent Margit legendája” című pannója a margitszigeti Nagyszálló halljában, *Barcsay Jenő* „Beszélgető asszonyok” című mozaikja a miskolci Nehézipari Egyetem aulájában, *Kerényi Jenő*nek keselyűvel küzdő férfit ábrázoló sátoraljaújhelyi partizánemlékműve vagy *Borsos Miklósnak* — *Babits „Jónás könyve”* című költeménye által ihletett — esztergomi reliefsje.

De a pár hónappal ezelőtt elhunyt Csorba Géza talán kissé túl patetikus — Adyja a budapesti Népköztársaság úton, Szöllősi Endre melegséggel teli „Mackócsalád”-ja Miskolcon, Bálint Endrének a Palatinus strand medencéjét borító, játékos-fantasztikus motívumokban bővelkedő mozaikműve, Varga Imrének a hajdani nagytudású debreceni professzornak, a fekete mágiaival is megvádolt Hatvani Istvánt megidéző invenciózus és bravúros szobra a debreceni egyetem parkjában, Szántó Piroska „Cantata Profana” című gobelinje a szombathelyi zeneiskolában, Vilt Tibor hatalmas lendületű, rohanó női figurája — az elektromos energia szimbóluma — Tiszalökön vagy *Kerényi Jenő* Csontváry porai fölé emelt sír-emléke mind-mind jelentős, hiteles, gondolatilag-érzelmileg gazdag, formai eszközeiket tekintve magasrendű munkák.

Szóvá kell azonban tennünk a kiállítás címének — *Köztulajdon 1945–1975* — pontatlan és csalóka voltát... A „köztulajdon” fogalmába ugyanis nemcsak azok a — valóban monumentális vagy pszeudomonumentális — művek tartoznak bele, amelyek (fotó, makett, vázlat vagy kispasztikai változat formájában) e kiállításán szerepeltek, ha-

nem minden olyan művészeti alkotás (táblakép, kisbronz, akvarell, grafika, iparművészeti munka stb.), amely *közüintézmény* (múzeum vagy más állami szerv, közület) *tulajdonában* van...

•

Március elején zárult be a Szépművészeti Múzeumban megrendezett *Képzőművészeti törekvések Olaszországban 1930–1968* című tárlat. (Sajnos, a múzeum nem adott ki katalógust, így a kiállítás rendezőjét — vagy rendezőit — nem tudjuk megnevezni; de egyébként is kíváncsian lett volna egy — bármily szerény — prospektus vagy leporelló közreadása, műtárgyjegyzékkel, a művészek leglényegesebb életrajzi adataival és e négy évtized olasz művészeti élete tendenciáinak, erővonalainak tömör ismertetésével.)

A mintegy negyven művet bemutató tárlat — amelyen olyan fontos alkotók, mint Carlo Carrà, Casorati, Campigli, De Pisis, Sironi, Reggiani festők, Marino Marini vagy Emilio Greco szobrászok egyáltalában nem voltak képviselve — természetesen csak vázlatos képet tudott nyújtani az olasz képzőművészet e szakaszáról, a szobrok és képek maroknyi együtteséből mégis kiviláglott a XX. század második harmada olasz művészetének változatossága, vitalitása, az olasz festők és szobrászok legkülönbjeinek a Mussolini-rezsimmel és a meddő akadémizmussal való szembenállása s jó pár modern mester kiemelkedő talentuma.

A budapesti kiállítás legidősebb művészei *Alberto Magnelli* (szül. 1888-ban), *Enrico Prampolini* (1894–1956) és *Atanasio Soldati* (1896–1953). Mindhárman konstruktivista festők, az első világháború körül kialakult geometrikus absztrakció követői. Színeik derűsebbek, formaviláguk kevésbé feszes, mint a konstruktivizmus nagy holland és orosz úttörőié. Magnelli, Prampolini és Soldati az olasz festészetben körülbelül azt a szellemet képviselik, mint a mi művészetünkben Kassák Lajos. *Mario Nigro* (szül. 1917-ben) az olasz nonfiguratív festészet fiatalabb nemzedékéhez tartozik. Matematikai tanulmányokat folytatott, mint képzőművész — autodidakta. Munkáiban a ráció, a logika és a technikai virtuozitás dominál. *Giuseppe Capogrossi* (szül. 1900-ban, jogi egyetemre járt ifjúkorában) is elvont festő, de ő nem mértani formákról építkezik; különös, hieroglifa-szerű jeleket ró a

vászonra, s e titokzatos jelek ritmikus ismétlődése misztikus hangulattal telíti képeit.

Lucio Fontana (1899—1968) — akitől behasított vásznakat láthattunk — és **Alberto Burri** (szül. 1915-ben) — aki az ún. „informel” irányzat reprezentánsa — a neo-avantgarde iskolák élharcosai. **Pietro Manzoni** (aki egy — zsineggel átkötött és spanyolviaszkkal lepecsételt — csomagot állított ki), **Giulio Paolini** (aki egy üres — azonban gondosan üvegkazettába rakott — festődeklit nyilvánított műalkotásnak) és a valódi szeneszsákokat a legvalódibb feketeszénnel szoborműként bemutató **Janis Kounellis** a pop-art hívei. Manzoni, Paolini, Kounellis ötleteit kár lenne felháborodással vagy gúnyolódással fogadni; nyilvánvaló, hogy esztétikai szemléletünk, ízlésünk, gondolkodásunk megkövesedett konvenciói ellen opponálnak e művészek, akikben az egykori dadaisták attitűdje él.

A kiállításon néhány figuratív művel is találkoztunk. **Arturo Martini** szobrász (1889—1947) a klasszikus hagyomány szellemében alkotta meg kicsit hideg, de nagy mesterségbeli tudásra valló aktszobrát, a „Szappho halála”-t. Az 1908-ban született **Giacomo Manzù**-tól — aki „nem utánoz senkit, nem követi a jelenkor egyik vagy másik mesterét vagy irányát, nem tartozik semmiféle mozgalomhoz” (Németh G. Béla) — egy kisbronzot (a Kardinális-ciklusból) és a „Keresztrefeszítés Katonával” című domborművet láthattuk.

Giorgio Morandi festő (1890—1964) — aki alig mozdult ki Bolognából és műveinek tematikája igen szűkös — csendéletének halk, melankolikus színeivel és egyszerű, szerény motívumaival nagyon mély érzéseket képes tolmácsolni. A fiatalon meghalt **Scipione** (1904—1933, a művész eredeti neve **Gino Bonichi**) vizionárius festő. Művésze a Gulácsy Lajos világával áll valamegyes rokonságban; bíboros-kompozíciója szuggesztív felkavaró mű. Az 1912-ben született **Renato Guttuso** 1973-as budapesti tárlatának monstre-vásznai csalódást okoztak, e mostani kiállításon azonban két kvalitásos művével találkozunk: **Eugenio Montale**, a hermetikus lírikus portréjával (1938) és egy palackos, fekete férfikalapos enteriőrrel. Úgy látszik, **Guttuso** tehetséges — bár ingadozó színvonalú — mester.

„Mednyánszky László élete és művészete” című szép tanulmányában (1943) **Dési Huber István** arról elmélkedik, hogy valamikor az olasz volt „a művé-

szet vezető népe”, majd a hollandok és a spanyolok léptek az olaszok helyére, kétszáz év óta pedig a francia művészetben van meg az „a kifürkészhetetlen tulajdonság, amely — furcsa módon — egyszerre csak egy népnél jelentkezik” (**Dési Huber István**: „Művészeti írások”, Bp., 1975. Kossuth Kiadó). **Dési Huber** szavaiban sok az igazság, mégis: megállapítása túl sommásnak tűnik. Hogy a festészet művelése iránti „megmagyarázhatatlan készség” és „csalhatatlan ösztön” nem kizárólag a francia alkotók kiváltsága, erről a Szépművészeti Múzeum olasz kiállításán — **Morandi**, **Soldati**, **Scipione** és **Capogrossi** munkái előtt állva — módunkban volt megbizonyosodni.

MŰVÉSZETI IRODALOM

Januárban töltötte be élete hetvenötödik esztendejét **Barcsay Jenő**, az egyik legkiválóbb élő magyar festő, a budapesti Képzőművészeti Főiskola nyugalmazott professzora, határainkon túl is jól ismert és becsült könyvek („Művészeti anatómia”, „Ember és drapéria”, „Forma és tér”) szerzője.

A jubiláló mesterről a közelmúltban több magvas publikáció látott napvilágot; kiemelkedik ezek sorából **Németh Lajos**, **Csorba Géza**, **Pap Gábor**, **Beke László** és **Szentágotthai János** orvosprofesszor cikke a *Művészet* című folyóirat 1974 februári *Barcsay-különszáma*-ban s **Petényi Katalin** művészettörténész *Barcsay-albuma* (*Corvina*, 1974; készült a Kossuth nyomdában).

Petényi Katalin adatokban is, gondolatokban is bővelkedő munkája az eddigi legátfogóbb, legtartalmasabb áttekintés **Barcsay Jenő** munkásságáról... **Petényi Barcsay** művészetszemléletének: „emberközpontú, drámai konstruktivizmusának” kiformalódásáról elmondja, hogy az erdélyi születésű festőt — aki a Képzőművészeti Főiskolán **Rudnay Gyula** növendéke volt — előbb az alföldi mesterek, majd — párizsi tanulmányútján — **Pissarro**, **Cézanne** és a kubisták, itáliai tartózkodása folyamán pedig **Giotto**, **Masaccio**, **Piero della Francesca** és **Mantegna** művei igézték meg. **Barcsay** már a 20-as évek végétől kezdve nagyerejű, egyéni arculatú művész; „Munkáslány” című olajfestménye (1928), „Szentendre” című rézkarca (1931), „Dombos táj”-a (olajfestmény 1934-ből) és „Három munkásnő” című kompozíciója (1938) a korszak

magyar képzőművészetének jelentős alkotásai.

1945—46 körül a mester közel kerül a geometrikus absztrakcióhoz, s ettől kezdve természetelvű (figuratív, ábrázoló) és nonfiguratív (nem-ábrázoló) periódusok, ciklusok váltakoznak munkásságában.

Petényi Katalin könyvének túlnyomó részét a művész 1949 utáni működésének vizsgálata tölti ki; Barcsay ebben az évben — 1949-ben — készítette el azt a nagyméretű szénrajzát, amelyen hét — három csoportra tagolt — álló nőalak látható, s amely a művész monumentális-murális kompozícióinak nyitánya, kiindulópontja.

Petényi Katalin a miskolci Nehézipari Egyetem, a budapesti Nemzeti Színház és a szentendrei Művelődési Ház részére tervezett mozaik-művek mellett kellő súllyal tárgyalja Barcsay olajfestményeit („Barna fej”, „Szentendrei templom keresztel”, „Figura festőállvánnyal”, „Gyász” stb.) és rajzművészetét is, — azonban mintha kissé mostohán kezelte volna a művész remekművű csendéleteit („Csendélet korsóval és kenyérrel”, „Csendélet kenyérkosárral” stb.)... A reprodukciók sem adnak fogalmat (még csak ízelítőt sem...) Barcsay Jenőről, a csendéletfestőről...

Egy-két apróbb tévedés (ilyenek pl. a Kernstok, Márfy és Pór Bertalan „megvalósulatlan falképeiről” írott mondat; e falképek ugyanis elkészültek, kivitelezésre kerültek 1910 körül) és egy-két — lényegesnek tűnő — életrajzi adat mellőzése (így pl. Petényi nem szól Barcsaynak az „Európai Iskola”-hoz való csatlakozásáról...) alig csökkenti a magas színvonalú, művészetelméletileg is jól megalapozott, egy majdani részletes Barcsay-monográfia körvonalait sejtető tanulmány értékét.

A könyv szövege is, képanyaga is Pap Gábornak, a Művészet Barcsay-különszáma cikkírójának véleményét igazolja: „Barcsay Jenőnek van jó pár lenyűgöző, megrázó, az emberlét mélységeire ablakot nyitó alkotása... Hiába erőlködne, képtelenség bármit is higgadtan, tárgyyszerűen írni e művekről, amelyek túl fognak élni mindannyiunkat.”

Az 1901-ben született és 1966-ban meghalt Czimra Gyula festő munkássága — a mester életében — csupán igen szűk körben volt ismert. Halála előtt két évvel, Rákosligeten kiállítás rendeztek ugyan munkáiból, a kis tárlat azonban nem keltett nagyobb

visszhangot. A művész neve nem szerepel a Zádor Anna és Genthon István által szerkesztett Művészeti Lexikon 1965-ben kiadott I. kötetében, sőt még Németh Lajos „Modern magyar művészet” című monográfiájának 1968-as első kiadásában sem...)

A Pest határában — Rákoshegyen — visszavonultan élt művész alkotásaira 1967-es emlékkiállítás (Fényes Adolf-terem), majd 1969-es debreceni tárlata (Kossuth Lajos Tudományegyetem), mindenekelőtt azonban két év előtti életmű-kiállítása (Magyar Nemzeti Galéria, 1973) hívta fel a figyelmet. Az 1973-as gyűjteményes kiállítás rendezője, a szentendrei piktúra történetének kutatója, *Haulisch Lenke* műtörténész-kandidátus most kis monográfiát adott közre a Paizs Goebel Jenő és Barcsay Jenő baráti köréhez tartozott mesterről, aki a 20-as és 30-as évek fordulóján Szentendrén dolgozott. (A könyvecske a *Corvina* kiadónál jelent meg 1974 karácsonyán, „A művészet kiskönyvtára” sorozatban.)

Haulisch Lenke könyvének reprodukcióiból kitűnik, hogy Czimra már a két világháború között önálló hangú művész volt; „Turbános önarckép”-ét (1928), „Szentendrei táj” című élénk színvilágú festményét (1930 körül) és „Szalmakalapos önportré”-jét (30-as évek) ennek az időszaknak legjava magyar festményei között kell számon tartanunk, — mégis: a mester azokkal a munkáival vonult be a művészettörténetbe, amelyeket élete utolsó hét-nyolc esztendejében festett...

Az 50-es évek végén és a 60-as évek első felében sorra születnek jórészt kisméretű főművei, amelyeknek legtöbbször enteriőr („A művész szobája” 1957, „Műterem” 1960, „Piros bútorok” 1965), csendélet („Konyhai csendélet” 1962, „Halak sárga asztalon” 1965) és városkép („Charentoni részlet” 1960, „Párizsi háztetők” 1964). A szobabelsők, egyszerű, hétköznapi motívumokat ábrázoló csendéletek, táj- és városrészletek sorát nagyrítván megszakítja egy-egy figurális mű („Beszélgetők” 1960, „Kettős portré” 1961, „Ülő női akt” 1964).

Czimra egyike volt kora legszükszevűbb, legtomörebben, legökonomikusabban fogalmazó művészeinek; e tekintetben méltó társa volt Nagy Balogh Jánosnak, Czigány Dezsőnek, Kmetynek vagy Barcsaynak. De — a jelenségek lényegét megragadó, szilárd és nyugalommal teli komponálásmód mellett mestere volt a színeknek is. Festményei — amelyeken a vörös, melegsárga

és kék színek dominálnak — Szinyei Merse „Majális”-ának, „Hintá”-jának és „Ruhaszárítás”-ának, „A taorminai görög színház romjai” című Csontváry-tájképnek, Czóbel 1906-os „Szalmakalapos férfi” című művének, Rippl-Rónai ún. „kukoricás” periódusának, Egry József „Szicíliai szamaras ember”-ének, Korniss Dezső „Kántalók”-jának és Martyn Ferenc „Kakas”-ának, vagyis a békanyálás, színszegény „antikolorit”-tal szakító, eleven és tüzes színhangzatokat megzendítő festészet hagyományait folytatják. Czimra — munkái erről tanúskodnak — maradéktalanul egyetértett a nagy holland konstruktivista festővel és teoretikussal, Piet Mondriannal: „Ahogy a vonalnak nyílnak, egyenesnek, — ugyanúgy a színnek is nyílnak, tisztának, világosnak kell lennie. Ekkor sugározza az élet-erőt magából...”

Czimra egyike volt azoknak a XX. századi magyar művészeknek, akik a legfogékonyabbak voltak a fény tolmácsolása iránt. László Gyula szépen ír erről a debreceni emlékkiállítás katalógusának előszavában: „Czimra Gyula minden képét belső fény járja át... Nem ábrázolja, hanem *megvalósítja a fényt*... Nagyon szereti az egymásbanyíló, majdnem üres szobák kapcsolását, s ezáltal valami „nem e világból való” hangulatot teremtet... A művész rokonabb az olasz *metafizikus festőkkel*, mint azokkal a franciákkal, akikkel össze szokták hasonlítani.”

Visszatérve Haulisch Lenke tanulmányához: sok finom, találó megállapítás van abban, — így amikor a szerző arról beszél, hogy a művész munkáit „áhitat és őszinteség jellemzi”, s a Czimra-oeuvre-nek „a rend, a tisztaság, a fegyelem és az egyensúly” a fő vonásai... Kár azonban, hogy a szövegben túl gyakran bukkannak fel ködös általánosságok (pl.: „Czimra a dolgok mibenlétével gyűrközik...”), kellőképpen alá nem támasztott, ily módon nem meggyőző kijelentések (pl.: „Czimra a maga letisztult eszközeivel művészi érvényt szerzett a szocialista realizmus elméletének...”) és szükségtelen belemagyarázások, politikai frázisok. Abból az életrajzi adatból például, hogy a fiatal Czimra 1919-ben pár hétig román hadifogságban volt, Haulisch azt a rendkívül erőltetett következtetést vonja le, hogy a leendő művész „ekkor képet alkothatott magának arról az egyre eredményesebbé váló harcról, amelyet a kizsákmányoltak folytatnak a kizsákmányolók ellen”. Feledékeny-

ség is akad a tanulmányban; Barcsay Jenő nevének említés nélkül hagyására gondolunk például. Barcsay és Czimra közeli barátok voltak, festői munkásságuk is több ponton érintkezik, hiszen mindkettőjük munkássága sok szálal kapcsolódik a konstruktivizmus-hoz... Úgy tűnik, kíváncsok lett volna utalni a két művész szoros személyi kontaktusára, még inkább azonban a két életmű rokon jegyeire.

Haulisch Lenke kis könyve így is értékes munka persze, — valamivel több koncentrációval és egy kicsit nagyobb lektori odafigyeléssel azonban még sikerültebb, még hitelesebb lett volna a Czimra Gyuláról készült pályarajz.

A magyar művészetbarátok már hosszú évek óta haszonnal és élvezettel forgatják a párizsi *Hazan* kiadó „Nouveau dictionnaire de la peinture moderne” című kézikönyvét vagy ennek német nyelvű változatát, a „Knaurs Lexikon mederner Kunst”-ot. Igaz, e lexikonok reprodukciói korántsem kifogástalanok (nagy példányszámú, olcsó, a kisemberek számára készült kiadvány a „Nouveau dictionnaire” is és német ikertestvére is), viszont a nyomatok bősége és a kiváló műtörténészek, esztéták (P. Courthion, B. Dorival, M. Raynal, J. Rewald, M. Seuphor, Ph. Soupault stb.) által írt tanulmányok, cikkek tartalmassága és stíláris fordulatossága kárpótlást nyújt az illusztrációk szerényebb nyomdatechnikai kiviteléért.

Kitűnőek, érzékletesek az egyes mesterekről (Manet, Cézanne, Van Gogh, Picasso, Rouault, Chagall, Kokoschka stb.) szóló pályaképek is (amelyek nem egy esetben sűrített monográfiák) és a festészeti irányzatokról, művészcsoportokról, művészeti folyóiratokról (szecesszió, naiv piktúra, „Párizsi Iskola”, „Der Sturm” stb.) tájékoztató cikkek is.

A lexikon — azon túlmenően, hogy megbízható ismereteket nyújt — életközelbe hozza a művészettörténet egyik legváltozatosabb, legbonyolultabb korszakának, az 1850 és 1950 közötti száz esztendőnek törekvéseit és alkotóit, az impresszionizmus, a posztimpresszionizmus, a fauve-izmus, a kubizmus, a szürrealizmus, a konstruktivizmus és a lírai absztrakció nagyjainak küzdelmeit és munkásságuk masasba ívelését.

A lexikon munkatársaiból a humor-érzék sem hiányzik... Az egyik cikkíró idézi Ferrier-nek — egy jelentéktelen, konzervatív századvégi festőnek

— Henri Matisse-hoz intézett szavait: „Amit csinál annyira rossz, hogy meg sem merem mondani, mennyire...” A francia műtörténész nem fűz semminő kommentárt e citátumhoz, amely éppen ezáltal kell ellenállhatatlanul mulatságos hatást.

Az Hazan-enciklopédia — Veressné Deák Éva és Csorba Géza fordításában, valamelyest bővített szöveggel — ez év elején magyarul is megjelent (Corvina). A magyar kiadás a század-vég és a XX. század hazai festőinek

legjobbjaírói (Csontváry, Gulácsy, Ferenczy Károly, Egry, Kassák, Derkó-vits, Czóbel, Barcsay, Amos Imre, Vajda Lajos, Bálint Endre, Kondor Béla stb.) szóló kis, tömör cikkekkkel egészült ki.

A modern festészet lexikonának magyar kiadását örömmel üdvözljük. A zömök kötet ideális útikalauz azok számára, akik az elmúlt száz év művészetének tájait kívánják bejárni...

D. I.

ZENEI JEGYZETEK

A BARTÓK BÉLA KAMARAZENEKAR KONCERTJE

Márciusban a Hotel Duna Intercontinental kongresszusi termében a modern amerikai zene két neves képviselőjének, Walter Pistonnak és Leonard Bernsteinnak három, nálunk ismeretlen művét vezényelte Géczy Olga. Mint az elmúlt évi Cimarosa-bemutató az Olasz Intézetben, ez a koncert is zenei életünk eseménye, hiszen a kiváló karmesternő nem csupán a művek megválasztásában, hanem a magas színvonalú muzsikálásban is remekelt együttesével. Legutóbb arról írtunk, hogy Géczy Olga stílusérzéke főleg a barokk-rokoko szerzők műveire kötődik. Ezúttal be kell vallanunk: érző ő mindazt, ami jó zene, s így meggyőződött bennünk a korábbi sejtés: fogékonysága „a lélek dolgai iránt” egészen rendkívüli. Magasrendű zenei kultúráltság társul itt szuggesztivitással, lírai alapérzés intellektuális indulattal.

Piston Divertimento-ja valóban a „lélek dolgai” közé tartozik, ahogyan Copland jellemzi a szerző műveit, aki a neoklasszicista irányt követve európai módra alkotott. Lényegretörő kompozíciói talán szükséztűnnek tűnnek (általában 3 tételben építi fel hagyományos műfajait), s ezért is mondják sokan száraznak. Ha azonban a részletek zenei megoldására figyelünk — mint a Divertimento esetében is —, gazdag líra váltakozik bennük humorral, meditatív bölcselkedés álmodozó poézissal. (Prokovejet érzem Piston közvetlen rokonának.) Feszés, de mégis kötetlen, szigorúan szerkesztett és köny-

nyed mű a Divertimento. S talán az utóbbiban rejlik legfőbb értéke. A zeneszerző a legbonyolultabb harmóniakat is „félkézzel” rakja fel. Ez a könnyedség volt érezhető a Kamarazenekar előadásában is. A Divertimento magas színvonalú kompozíció. A potpourri szalon jellegét felváltja benne a komoly zenei alapgondolat, amelyre ráépül egy gyönyörű fantázia, vagy ha úgy tetszik: szerenád. Mindehhez járul még az ügyes hangszeresítés, amelynek minden lehetőségét igyekezett kihasználni az együttes.

Bernstein Serenade-ja nemcsak műfajilag áll rokonságban az előbbi művel, hanem a kifejezés mód közvetlenségével, könnyedségével is. A jeles karmester-komponista jellemeket ábrázol egyszerűen, sokszínűen. Stílusa eklektikus, a „zenei helyzeteknek” megfelelő. A stíluskeveredés azonban nála nem az eredetiség hiánya, hanem eszköz. Bernstein zenéjében ugyanis sok a hangulatfestés, a genre-kép. Mélyen mindig a zene lényegét érinti, s elég számára egyetlen akkord, hogy abból egy teljes orkesztert építsen. Néhány hangban teljes világot sűrít. „Telitalálatait” azonnal plasztikusan szövegeztet meg néhány jellemző hangszeren. (És ebben rejlik másik érdeme: a zenekari instrumentumokat, mint élő személyeket kezeli, amelyek lelki tulajdonságokat hordoznak.) Elég csak a Serenade első hangjaira gondolnunk. S ha Bernstein megtalálta egy-egy művének alaphangját, azonnal „pozícióba” kerül: a kevésbé kidolgozott részletek szinte észrevétlenekké válnak. Kicsengő egy-egy ékezetek uralják kompozícióit. Különösen érezhető ez az 1954-ben komponált alkotásában, amely 19—20. századi értelemben szerenád, tehát a szórakoztató műfaj legmagasabb szintre való emelése

se. „Témája” Plátón: Symposion című filozófiai munkáját követi, s talán nem túlzunk, ha azt mondjuk, remekbe szabott szimfonikus költemény. A költészet ősi tárgya a szerelem (Erósz) filozófiai értelmezése az attikai bölcsélet nyelvén, elsősorban Szokratész felfogásában kerül a középpontba úgy, hogy Bernstein zenéjével jellemeket és zenei miniatűröket fest. Végső soron az etikai szép és jó, a harmónia nyer itt zenei megfogalmazást olyan formában, hogy egy-egy jellemfestés mellett a ki-mondott gondolat is plasztikusan „meg-jelenik” (pl. ritmusváltásokkal, ideális és torz zenei motívumok egymás mellé rendelésével stb.). Talán nosztalgia a Serenade? Inkább a mindennapok harmónia-keresése, a civilizált ember kapcsolatot kereső egzisztenciális kiáltása. A karmester a mű mértéktartó arányait együttesével jól érzékeltette.

A „Trouble in Tahiti” Bernstein koncertoperája. Találójában koncert-musicalnek nevezhetnénk. Mintha itt is harmóniát keresne a szerző, hogy aztán egy ironikus vállrándítással operettes happy end-et alkalmazzon. Persze, csak a szövegben. A zene „túléli” a banális történetet. Ha jól megnézzük, Bernsteinnek tulajdonképpen esze ágában sincs ironizálni. Egyszerűen szórakoztatni akar. De milyen jó zenével! Utcái dalok, dzsessz válnak nemmes zenévé, s így a komoly muzsika és az operett határán műveli azt a műfajt, amit a romantika korában talán E. T. A. Hoffmann valósított meg legjellemzőbben. A szerző felhasználja a hagyományos operai formát. Ariákat, duetteket, kórusokat alkalmaz (itt trió helyettesíti). A cselekmény: vidéki kisvárosban él Dinah és Sam, a házaspár. Mindennapjaik gondjait sohasem tudják közösen megoldani, mert már nem találhatnak igazán egymásra. Nosztalgiával fordulnak a múlt felé, amikor még „értették egymás nyelvét”. Bernstein nagy érdeme, hogy karakter-szerepeket formált a primitív „szöveg-környezetben” (mint Mozart Schikaneder szövegéből). Dinahot László Margit énekelte sokszínűen, fölényes technikával. Sam szerepében Űtő Endre jeleskedett, aki meglepett kitűnő dzsessz-érzékelével. (Az ötödik Scene „utcai dala” hitelesebben már aligha szólalhatott volna meg.) A hatodik rész árid-jában László Margit a „csodálatos sziget” angol akcentusát, hangképzését mesterien utánozta, míg „visszaemlékezésében” hangjának koloratúr finomságaival tűnt ki. Az utcai találkozáson

elhangzott duett széles dallamívével, az egyes motívumok összefonódásával a két énekes előadásában a mű egyik legsikerültebb részlete volt. Ami kifogásolni való, a trió (Bordás György, Takács Tamara, Kovács Zoltán) meglehetősen erőtlén éneklése. „Több” hangra van szükség, még ha legtöbbször idilli hangulatot is idéznek. A zenekar játéka a legbonyolultabb szinkópákban is remekelt. Géczy Olga „győzte” humorral, muzikalitással, tempóval az igényes darabot anélkül, hogy egyetlen pillanatra is elfeledkezett volna annak szórakoztató jellegéről.

EGYHÁZZENE HÚSVÉTKOR

A nagybőjt és a nagyhét — az egyházi évnek, a liturgiának ez a kincsesháza — régóta legbővebb forrása a zeneszerzőknek. Így fokozottabb figyelmet érdemel az is, hogy évenként hol, milyen templomban mi hangzik el ebben az időszakban. Van-e új az elmúlt évekhez képest, hallunk-e eddig ismeretlen vagy ritkán előadott egyházzenei művet. Egyetlen figyelő keretében nehéz lenne évekre visszamenően számvetést készíteni vagy a már többször (esetleg több helyen is) elhangzott azonos kompozíciók előadás-beli különbségeit számbavenni. Nem is célunk, hiszen tudjuk: énekkaraink discséretes munkát végeznek évről évre. Észrevételeket tenni azonban úgy gondoljuk: kötelességünk, minden sértő szándék nélkül, csupán a zenei jó ügy érdekében. Ezúttal inkább a tényállásra szorítkozva mondjuk el azt, ami megfontolás tárgya lehet a jövőben. De kezdjük a pozitív észrevételekkel. Azzal például, hogy a Szent István bazilikában a nagybőjt folyamán hangzott el Gabrieli F-dúr miséje. A kitűnő olasz barokk mester néhány motettán kívül alig szerepel mással énekkaraink repertoárján. Szép gesztus volt a pesti ferencesek Liszt Ferenc Kórusától, a Mátyás-templom énekkarától a magyar származású angol zeneszerző, egykori Kodály-növendék Seiber Mátyás Missa brevisének előadása. A kitűnő komponista születésének 70., halálának 15. évfordulójára emlékezzünk ebben az esztendőben. A Mátyás-templom hagyományává kezd válni Schütz passióinak másorra tüzése. Tavaly a Lukács passiót hallottuk, az idén a Mátét. (Ügy véljük, Schütz reneszánsza ezután kezdődik, amennyiben a városmajoriakat, budaváriakat mások is

követik.) Újdonság volt az A. C. Kapisztrán Kórusának Rossini előadása (Stabat Mater), valamint a Bosnyák téren Vivaldi hasonló művének megszólaltatása és Biber: Krisztus az Olajfák hegynén című műve. (A 17. századi salzburgi udvari zenész megérdemli, hogy gyakrabban játsszuk.)

Bach passiói minden évben elhangzanak. Ezúttal a belvárosi plébánia-templom énekkarának János passió előadására figyeltünk fel. Virág Endre muzsikusi kvalitásai a karmester posztján, alapossága, az ének- és zenekar szép hangzása méltán érdemelnek dicséretet. Örömmel hallottuk a város-majori plébánia-templom egyházzenei műsorában Kósa György „elfelejtett” gyönyörű motettáját, a Balassi szövegére szerzett „Istenes éneket”. A szegedi dómban Tartini Stabat Mater hangzott el.

Ami a hiányosságokat illeti, akad néhány. Például a székesegyházak latin gregorián éneke (de nem csupán a nagybőjtben!); kíváncsún lenné a régi népénekek felújítása legalább a kórusok részéről; a magyar mesterek műveinek még mindig nem elégséges ismerete (Bárdos Lajos szerzeményei közt is akad néhány, amit alig énekelnek!). Kifogásként merül fel egyes misék, motetták stb. sűrű előfordulása. Húsvétvasárnap például „csak” 5 Mozart Koronázási misét hallhattunk, 6 Händel Halleluja-t. Ezek a remekművek természetesen semmit sem veszítenek ezáltal tekintélyükből, de veszít a kórus, amelyik mindig ugyanazt éneklő — jól, rosszul. Így vagyunk Schubert G-dúr miséjével is. Ha egyszer megszólalna már az Esz-dúr, Asz-dúr, F-dúr, C-dúr! Olykor hallani a B-dúrt, mint ezúttal a Miskolci Nagyboldogasszony templomban. Természetesen a legfontosabb: a templomi kórusok adottságait figyelembe véve megválasztani a repertoárt. Hál'Istennek lenne miből.

TÓTH SÁNDOR

(LEMEZFIGYELŐ) Aligha akad a gyűjtők között, aki örömet lelné abban a rapszodikus detektívtörténetben, amelyben az új lemezek megjelenésének — illetve meg nem jelenésének — folyamatát követheti nyomon. Még a nagy Sherlock Holmes is alaposan felsülne, ha egy új lemez nyomába eredne. Hiszen az egyik bolt kirakatában hetek óta ott látható az, amiről a mellette lévőben még csak nem is hal-

lottak. A prospektusokban oldalakat olvashatunk olyan kiadványokról, amelyek egyszerűen elenyésznek, viszont megjelenik helyettük olyan, amiről egy sor sem volt olvasható. Karácsony táján pedig egyszerűen áttekinthetetlenül válik a helyzet, balettet járnak a vásárlók, s még az avatatlanok is sejteni kezdik, hogy a magyar hanglemegyártás jelenlegi technikai lehetőségei a minimumot sem érik el, s látszólag még az olyan apróságok is teljesen áttekinthetetlenek, mint a lemezek a boltba való eljutása.

Mindezt azért kellett előre bocsájtanunk, mert lehet, hogy a mi kezünkbe is olyan lemez került, amit olvasóinknak nem sikerült megszerezniük. Elnézést kérünk tehát azért, ha közkézen forgó lemezhez a recenzensnek nem sikerült hozzáférnie, pedig meg kell vallania, hogy kutató és felfedező munkájában a Hanglemesztalon kedves munkatársai mindig nagy készséggel és jóindulattal segítettek.

A „Kortárs magyar zene” sorozatban négy lemez jelent meg az utóbbi időben. Kocsár Miklós, Papp Lajos, Sári Tibor és Sárközi István művészetét ismerhetjük meg alaposabban, egy lemezen pedig a Magyar Fúvósötös játékát csodálhatjuk meg négy mai szerző fúvósötösében (Hungaroton LPX 11630, 635, 636 és 667). Egy-két hallás után természetesnek korai volna végérvényes ítéletet formálni művekről, még inkább alakuló, forrongó pályaszakaszokról, az azonban nyilvánvaló, hogy a mai magyar zenében egyre nagyobb teret hódít az avantgárd, a modernség, és a magyar zene jövőjét talán az fogja megszabni, miképp sikerül ezt a hatást összeegyeztetni egyrészt a kodályi, másrészt a bartóki örökséggel. Az utóbival könnyebb lesz a szintézis, hiszen az avantgárd legnagyobbjai őt tekintik egyik ősüknek. Jóval nehezebb a helyzet a Kodály Zoltán továbbadta hagyatékkal. Azok mindenesetre nagyon rossz úton járnak, akik szimultán igyekeznek megvalósítani a magyar zene és az avantgárd összeházasítását, hiszen ilyen módon forma nélküli konglomerátum keletkezik, amely lehet, hogy részletzsépségeket kínál, de meghallgatásra aligha csábít. (Még akkor sem, ha e sorozat mindegyik lemezének rendkívül szép a kiállítása.) Az újonnan megjelentek közül maradandó alkotásnak ígérkezik Papp Lajos Füst Milán emlékezetére szentelt meditációsorozata, amely úgy indult ki — és a

mű folyamatába úgy illeszti — a hagyományból, mintha tétélesen is igazolni akarná, hogy az igazi modernség mindig a múltra épül.

Bizonyára ismétlés volna azzal előhozakodni, hogy a Bartók-összkiadás tempója meglehetősen vontatott, de a bevezetőben elmondottak után ezen aligha csodálkozik bárki is. Újabbban a két zongorára és ütőkre írt Szonáta jelent meg a hegedűre írt Szóló-szonáta kíséretében (Hungaroton SLPX 11479). Mindkettő remek felvételben szólal meg, bizonyítva, hogy igenis van, létezik magyar Bartók előadást hagyomány. A zongorás ütős szonátánál az a legmegragadóbb, ahogy a felszíni dzsessz-elemek mellett érzékeltetik az előadók azt a szigorú strukturáltságot, ami a kor nagy Bartók-műveire is jellemző, a Szólószonátában pedig újra megcsodálhatjuk a pályája csúcán álló Kovács Dénes precíz, ám ugyanakkor színes, minden hangot a helyére tévő előadásmódját. Az összkiadás mindegyik lemezén ott ékeskedik a Francia Lemez Akadémia nagydíjának jelzése. Ezen gógon.

(ZENEI KÖNYVEK) A Zeneműkiadó munkájáról épp az ellenkező bevezető méltatást kellene írunk, mint az előbbiekben. A rendelkezésre álló kitűnő technikai lehetőségek és a kitűnő szakember-gárda jóvoltából rendkívül alapos, jó munkát végeznek itt, s ha valahol, hát a zenei könyvek területén nem maradtunk le az európai fejlődés mögött. Még el sem halkult a tv, még mindig Leonard Bernstein magával ragadóan szellemes és tanulságos zenei előadásainak hatása alatt vagyunk, s íme, már kezünkbe is foghatjuk az egyik sorozatot, a Hangverseny fiataloknak című kötetet, bevezetésében Juhász Előd izgalmas interjújával, amely más vonatkozásban ugyan, de szintén személyes közelségünkbe varázsolja ezt a nagy karmestert, akit talán azért érzünk olyan nagygnak, mert újra és újra a zene erkölcsi tartományára irányítja a figyelmet. S ha a következetes erkölcsiségről beszélünk, aligha hagyhatjuk említés nélkül az Arnold Schönberg levelei című kiadványt, Tallian Tibor kitűnő fordításában. Egy mélyen sérült egyéniség tragikus életútjából tanulhatjuk meg, hogy igazán magasra csak nehéz kapaszkodókon lehet eljutni, önmagunk legyőzése árán, s nagy célokra és nagy összefüggésekre figyelve.

S ha már az európai színvonalú zenei könyvkiadásról szoltunk, hadd szoltunk röviden egy könyvészeti remekről, Bartók Béla Cantata profanájának szövegkiadásáról Réber László remek rajzaival, a román gyűjtés facsimile közlésével és Kroó György kitűnő bevezetőjével. Nem szeretnénk abba a hibába esni, hogy minden áron újat mondjunk egy közismert remekműről. Beszél az maga helyett. És az valószínűleg a nyomtatás és az ízlés csodája, hogy így is beszél. Könyvalakban.

A zenei könyvek gazdag választékában is figyelmet érdemelnek a kitűnően kiválasztott és a templomi kórusok számára is hasznosnak ígérkező kotta kiadványok, melyek a Zeneműkiadó különböző partitúra-sorozataiban jelennek meg. Sokszor ezekből is felfedezhetjük a zenetörténetet — legfeljebb annak kevésbé ismert részét. De tán épp az ilyen felfedezések hozzák olykor az igazi revelációt. Guillaume Machaut „Missa”-jából (Editio Musica) a középkori templomi zene formai fegyelmét, a kifejezés hitelére törekvő pontosságot ismerhetjük meg. Obrecht „Missa caput”-ja (Editio Musica) már néhány századdal odább vezérel, olyan korokba, amikor megkezdődött már a hagyományos és végérvényesnek hitt formák fölbomlása, és a kifejezés új lehetőségei kerültek előtérbe, köztük olyanok is, melyek majd a barokkban nyerik el betetőzésüket. Orlando di Lasso kettős karra komponált Stabat Mater-e és Pergolesi „Salve Regina”-ja (Editio Musica) a jól ismert mesterek alig-alig ismert alkotásai, melyek bizonyára megtérítik a megtanulásukba fektetett fáradozást. Donizetti „Misere-re”-je (Editio Musica) az új kiadványoknak talán a legizgalmasabb darabja, ugyanannak a vonulatnak híradása, melynek legmagasabb csúcsa Verdi Requiem-je lesz. És végül egy valódi „felfedezés”: C. Ph. E. Bach „Jézus feltámadása és mennybemene-tele” című oratóriumának partitúrájából a Bach után következő korszak egyik remekművét ismerhetjük meg, mely bizonyára állandó és sikeres előadási darabjává válhatnék az igényesebb kórusoknak. (Csak futólag, de érdemes megemlítenünk az Elektromos-orgona album című gyűjteményt, hiszen nagyon sok templomban ilyen hangszer van. A zongorairódalom népszerű darabjait dolgozta át Várhegyi Antal, s gyűjteményét alighanem érde-

mes lesz folytatnia arra is figyelve, hogy az elektromos orgonák nagy többsége istentiszteleti célokat is szolgál.) Az Ecclesia Kiadó is érdekes kotta-újdonsággal szolgált: Horváth Cirill „A virágvasárnapi passió tömegénekei” című művét jelentette meg. A sorozat

érdekessége, hogy mind a négy evangélium szövegéhez megfelelő, könnyen elsajátítható, de nem népszerűsködő énekeket ad, melyek még színesebbé és dinamikusabbá tehetik a nagypén-teki szertartásokat.

(R. L.)

KÉPERNYŐ — RÁDIÓ

MICHELANGELO

Michelangelo születésének ötszázadik évfordulóját mind a TV, mind a Rádió méltóképpen megünnepelte. Az előbbi egy háromrészes olasz filmet mutatott be, az utóbbiban valóban hozzáértő tudós, Timár László mutatta be e szobrásznak, festőnek, költőnek, építésznek egyaránt kivételesen nagy mester egyéniségét, pályáját, munkásságát. Hallgatók, nézők, olvasók (mert hiszen a sajtó is bőségesen kivette részét a jubileumból) többé-kevésbé minden tudnivalót megtudhattak Michelangelóról; semmi értelme sem lenne, ha megpróbálnánk most más fogalmazásban megismételni azt, amit elmondtak, megírtak, elénk vetítettek. Talán érdemes viszont néhány megjegyzést tenni arról, amit nem mondtak el, illetve mutattak be; vagy ha igen: úgy tették, hogy a közönség valószínűleg nem egészen értette, vagy nem egészen értett egyet vele.

Nem egészen értette: ez elsősorban a filmre vonatkozik. Bármilyen remekül alakította is Michelangelót a kitűnő Volente (és hangjával nem kevésbé remekül Latinovits Zoltán), és bármilyen tökéletesen sikerült a szinkronizálás: ez a film egy kicsit ösztövérenek hatott, kivált a nemrég bemutatott Leonardo filmhez képest. S talán mert nem akarta megismételni annak pompás (és pompásan kivitelezett) leleményét, menthetetlenül hiányzott belőle a megfelelő kommentátor, vagy narrátor: egyszóval valaki, aki a dolgokat értelmezi, megmagyarázza, összekapcsolja. Így aztán ez a helyenkint (elsősorban a színészek jóvoltából és a kinagyított arcok fényképezésének magas művészete folytán) szép, sőt megrendítő, helyenkint viszont közhelyes, sőt majdnem giccses film elégé szétesett, s néhol nem volt több, mint (olykor a naivságot sem nélkülöző) történelmi illusztráció. Az „igazi”

Michelangelót, Michelangelo igazi művészi és emberi nagyságát, sajnos, nem sikerült ábrázolnia. Egy kommentátor beiktatása sok mindenben segíthetett volna. Megvilágíthatta volna például mindazt, ami Tommaso Cavalieri alakja körül megvilágításra szorul; egy kis magyarázatot fűzhetett volna Aretino nevéhez, akiről ma már bizonyára nagyon kevesen tudják, ki és mi volt; és — még egy kiragadott példának a sok kiragadható közül — megértethette volna, miért beszélnek annyit Vittoria Colonna társaságában Szent Pálról. Ezt a mai közönség végképpen nem értette és furcsa aránytalanságnak érezte, szükségtelen teologizálásnak egy életrajzi filmben; holott az alkotók itt éppen Michelangelo „szituálásának” egyik alapkérdését érintették. Azt ugyanis (csakhogy kommentár híján ez sehogy sem „jött ki”), hogy az érett, az idős Michelangelo abba a „paulinianus” szellemiségbe kapcsolódik, amelynek olyan fókuszai voltak Európában, mint Navarrai Margit udvara Franciaországban, Renée királynő Ferrarában, Vittoria Colonnáé Rómában, illetve Orvietóban: elégedetlenül az egyházi viszonyokkal, reformot kívántak, de belsőt, szakadás nélkül, s elsősorban lelkit: a bensőség, elmélyülés, meditáció irányában, és legfőképpen Szent Pál szellemében.

Így aztán mindjárt érthetőbb lett volna az öreg Michelangelo is: mind talányos magánya, mind (Savonarola nyomait viselő) vallásossága, mind pedig elszigeteltsége a — most már bizony a legkevésbé sem reneszánsz — Rómában. Ami persze nem azt jelenti, hogy egy reneszánsz ember lett idegenné a kezdődő barokk Rómában. Michelangelo ugyanis éppenséggel nem nevezhető reneszánsz embernek, s itt már a rádióelőadások némely tételét kell kétségbe vonnunk. A Test, a Forma, az Ember diadalmas kultusza: mindez a maga módján majdnem mindenestül áll esetleg Raffaellóra; semmiképpen sem áll ilyen egyszerűen,

árnyalás nélkül Michelangelóra. Samit még bizvást elmondhatunk a Dávid-ról, már nem mondhatjuk el a későbbi művekről. Nem még a Medici síremlék alakjairól sem. A Sistina freskói-ról persze még kevésbé. A reneszánsz derűnek, s diadalmas Embernek itt már szinte nyoma sincs; a szépség talányossá vált, minden csupa töprengés, rejtély, mindennek a mélyén, a nyugalom mélyén is (maga Michelangelo megvallja!) van valami meghasonlottság. A reneszánsz, ha minden áron merev dátumokhoz akarjuk kötni a dolgokat, gyakorlatilag véget ér a reneszánsz Rómát legázoló, kifosztó, meggyalázó Saccóval. Utána már valami más következik; ha valahová, hát ebbe a „más”-ba sorolható be Michelangelo. Ami pedig a vallásosságát illeti (és vallásos költészetét): a rádió-előadást jól helyreigazította volna (kel-lő kommentárral) a TV-film. A „beszűkült tudat” álmagyarazatára majd-nem elmosolyodott a hallgató; bizonyára sokan kívánták maguknak, bár szűkülne be életük alkonyára a tudatuk legalább csak egy Szent Péter templom kupolatervének az erejéig (hogy egyebekről ne is beszéljünk). Nem, Michelangelo vallásossága és vallásos költészete nem pusztán öregkori elbizonytalanodás, vagy éppen kezdődő elmeegyöngeség. Egyébként sem csak öregkori tünet: kezdettől fogva épp-úgy vallásos zseni (ha nem is konfesz-szionális értelemben), ahogyan Leonardo és a reneszánsz fogalma közé; s ezért alkalmazható Michelangelóra legföljebb — Henri Thode régi könyvének alcíme szerint — a „das Ende der Renaissance” kitétel: a reneszánsz vége. Ami persze nem mérték, csak szituálás.

A közönség természetesen mind a filmből, mind a rádióelőadásokból so-

kat tanulhatott. Sajnos, a tájékozottab-bak sokat bosszankodhattak is. Bár-mennyire megszokhattuk már a ma-gyar nyelv s még inkább az idegen szavak kerékbetörését a TV és a Rá-dió előadói részéről: ezúttal alighanem a szokásos normákat is túlteljesítették. Íme néhány szemelvény: Tomasszó a helyes Tommázó helyett, Vittori Colonna Vittoria Colonna helyett, Pier Paulo Verdzsiero a helyes (egyébként magyar vonatkozásai miatt is ismere-tes) Verdzsério (Vergerio) helyett; és így tovább, sorozatosan minden adás-ban. De még hagyján az olasz nevek siralmas eltorzítása és hangsúlyok el-csavarása. A szereplők, gondolhatjuk, nem tudnak olaszul, s nem vettek ma-guknak annyi fáradságot, vagy nem becsülik annyira a közönséget, hogy amit nem tudnak, azt előzőleg annak rendje és módja szerint megkérdezzék. Mit szóljunk azonban ahhoz a hajme-resztő magyar versmondáshoz, amit Ti-már László sorozatának utolsó adásá-ban egyik-másik nagynevű előadó pro-dukált? Jó, tudjuk, Michelangelo ver-sei olaszul se, tehát magyarul se tar-toznak a gyermektegyű könnyű szöve-gek közé. De azért, vagy éppen azért, fokozott figyelemmel kell elmondani őket, szótagok lenyelése, szavak kifa-csarása, rímek összezúzása, ritmus láb-bal tiprása nélkül. Igaz, mint mond-tuk, megszokhattuk már az effajta ké-születlenségeket, „blattolásokat”, és — hogy divatos szóval éljünk — a „hang-vétel” modorosságait, néha egyenesen nyegleségeit, a szöveg iránti „haknizó” tiszteletlenséget. Azt is tudjuk, hogy színészeink elfoglaltak, nem érnek rá elmélyedni a kapott mellépföladatok-ban. De akkor vagy ne vállalják őket, vagy legalább tűrhetően olvasni tanul-ják meg a szövegeket. Ez a minimum, amivel a hallgatóknak tartoznak.

(— —)

A déli ébredés

lassan jöttek
nagyon lassan megindultak
a hegyeken túlról
ébredésem után a déli tűző napban
megszállták a falut
(mi maradt)
előket látok és
hegyek lábánál betemetett sirokat
és látom a Napot
fejem fölött a déli tűzben

megszülettem az éjszakából
újszülött álmodtól rettegettem
a nap közepébe robbantam
Jöttek Nagyon Lassan
feltámadtak a hegyekből
valahonnan az álmok mélyéből
akkor reggel nagyon lassú remegéssel
tudatom úttalan partjai alól
megindultak felém az ágrólszakadtak

HOLTSÁG ALBERT

Revue mensuelle — Monatschrift Rédacteur en chef — Chefredakteur: György Rónay —
1053 Budapest, Kossuth Lajos u. 1. — Abonnements pour un an — Abonement für das Jahr: 11,00 US dollars

SOMMAIRE

Nándor Várkonyi: *La mystique et les mystiques* — Gellért Béky S. J.: *La nuit lumineuse (Saint Jean de la Croix)* — Géza Nagymihályi: *Prière à Jésus (Supplication des grecs unis)* — Béla Hegyi: *Entretien avec le Prof. Ferenc Gál* — Sándor Radnóti: *Mystique et poésie lyrique I* — Mária Mezei: *La Fille errante (Journal intime)* — Poème inédit de Mihály Babits, poèmes de Pál Tol-dalagi, József Gróf et Albert Holtság — Béla Agoston Gyéressy: *Monuments, objets d'art et documents conservés à Czeszochowa et se rapportant à la Hongrie* — Ferenc Szabó S. J.: *Les chemins de la théologie d'aujourd'hui* (Compte rendu de l'ouvrage de Zoltán Alszeghy édité à Rome sous le titre: *Introduction à la théologie*)

Notre numéro est centré sur un thème majeur: la mystique. C'est là une question extrêmement complexe que nous n'avons pas la prétention d'examiner sous tous ses aspects. Réduite à sa plus pure essence, la mystique naît de l'aspiration de l'âme à l'union avec Dieu, par la voie de l'amour. Nous n'avons pas lieu ici de donner une définition plus concrète, plus précise du point de vue théologique: à ce sujet, les encyclopédies théologiques donnent les éclaircissements voulus. Nous ne pouvons cependant ne pas souligner ici que quelque ésotériques que paraissent les termes employés par les mystiques, un vrai mystique — précisément grâce à sa communion avec Dieu — loin de se détacher de l'humanité, s'y intègre davantage. L'amour de Dieu, s'il en est un, ne peut jamais réduire l'expérience mystique au „moi” seul: les „autres” doivent nécessairement y retrouver leur place, tout comme dans le sacrifice de la Croix, source suprême de tous les mystiques chrétiens.

La mystique n'est nullement un privilège exclusif du christianisme: chaque religion, à chaque époque, recherche l'union intime avec Dieu. Les chemins de cette recherche ne sont pas identiques (dans une même religion non plus); toutefois, conduisant vers le même But, ils s'apparentent sur plus d'un point, tout comme les termes employés par les mystiques pour exprimer leurs expériences.

Il ne nous est pas possible d'entreprendre ici une étude comparée de la mystique et de la poésie lyrique. Le lecteur averti se rendra compte tout seul que nous autres chrétiens donnons une tout autre interprétation de l'expérience mystique que Sándor Radnóti dans sa grande étude. Il va de soi que sa prise de position marxiste n'est pas la nôtre. Toutefois, nous sommes heureux de publier son étude dans notre revue et nous lui savons gré de son concours (dans le respect mutuel de l'avis d'autrui), d'une part parce que nous attachons une grande importance à ce que les chrétiens fassent la connaissance de la prise de position des penseurs marxistes dans cette question complexe qui est la mystique, d'autre part parce que nous sommes convaincus qu'en l'abordant, Sándor Radnóti a, de toute façon, réalisé une entreprise de pionnier.

Dans notre numéro, on pourra lire l'interview que Béla Hegyi a eue avec le Professeur Ferenc Gál, titulaire de la chaire de dogmatique à l'Académie de Théologie catholique de Budapest. Parmi nos auteurs théologiens, le Prof. Ferenc Gál est le plus fécond. Depuis 1961, on lui doit dix ouvrages parus dans les éditions de la Société Saint Étienne. Le secret de sa popularité réside dans sa simplicité et sa sincérité. Pour faciliter la compréhension de ses ouvrages aux non-initiés mêmes, il ne recourt aux termes techniques de la théologie qu'en cas de nécessité. Se gardant de tout excès des nouvelles théologies à la mode, il s'attache à opérer une synthèse entre la théologie traditionnelle et celle du Concile.

— Peut-on parler de pluralisme dans l'Eglise? Un dialogue fructueux est-il possible entre le clergé et les fidèles? — Dans sa réponse, le Prof. Gál précise

qu'en Hongrie, on ne peut parler de pluralisme en matière de théologie qu'au milieu du clergé. Ce qui a plus d'importance: à présent aucun dialogue n'est engagé entre le clergé et les fidèles, à défaut des conditions requises. Sous le régime d'avant 45, le niveau intellectuel des fidèles était bien bas; aussi leurs connaissances en matière de théologie étaient-elles minimes. Ce manque d'instruction n'a pas permis aux fidèles d'avoir des échanges avec le clergé. Au cours des dernières dizaines d'années, on a pu noter des changements importants aussi dans le domaine de la culture: un intérêt accru pour les sciences, le prestige dont bénéficie la pensée. En comparaison du passé lorsque le prêtre comptait parmi les représentants honorés de l'esprit, les possesseurs du savoir, de nos jours on voit le prêtre perdre peu à peu sa situation privilégiée. Dans les conditions actuelles, c'est à lui de se mettre au courant des progrès intellectuels.

— Qu'entend-on par mystique? — se pose la question suivante de l'interview.

— La mystique qui correspond aux nécessités de notre temps doit se fonder sur l'Ecriture Sainte. Elle est christocentrique. Tout en ayant un caractère fortement intériorisé, elle tient à se traduire sous forme d'activité incessante dans le monde. La mystique du Moyen Age a mis l'accent unilatéralement sur l'amour de Dieu; de nos jours, c'est l'amour du prochain qui est mis au premier plan, l'amour du prochain qui procède de l'amour de Dieu. La mystique n'est pas synonyme d'individualisme; bien au contraire, elle ne se réalise pleinement que si elle se donne pour objet l'Eglise, corps mystique du Christ et en oeuvre l'union. La grâce accorde d'immenses énergies d'amour à l'homme pour qu'il puisse reconnaître le Christ souffrant dans l'autre, tous ceux qui sont infirmes ou déçus, qui ont besoin de compassion, de soutien, qui demandent d'être entourés de sollicitude et pour que ces rencontres donnent à l'homme des impulsions toujours nouvelles pour son action.

I N H A L T

Nándor Várkonyi: *Mystik und Mystiker* — Gellért Béky: *Die glanzvolle Nacht (Der Heilige Johannes vom Kreuz)* — Géza Nagymihályi: *Das Jesus-Gebet* — Béla Hegyi: *Vigiliagespräch mit dem Theologieprofessor Ferenc Gál* — Sándor Radnóti: *Der leidende Mystiker; Mystik und Lyrik* (I. Die Idee der sich absondernder Mystik) — Mária Mezei: *Das verborgene Mädchen (Memoiren)* — Ein nichtpubliziertes Gedicht von Mihály Babits, Gedichte von Pál Toldalagi, József Gróf und Albert Holtz. — Béla Ágoston Gyéressy referiert über die *ungarischen Denkmäler in Czeszochowa*. — Ferenc Szabó S. J.: *Die Wege der heutigen Theologie* (Eine Besprechung des in Rom erschienen Buches von Zoltán Alszeghy: *Einführung in die Theologie*).

Das Hauptthema unserer Mai-Nummer ist die Mystik. Genauer gesagt: Einige Teilerscheinungen dieses unübersehbar breiten Phänomens, das wir als Mystik bezeichnen und dessen Wesen eine unmittelbare Gottes-Erfahrung, bzw. das Streben nach derselben, mittels einer sich übergebenden Liebe ist. Eine ausführlichere, konkretere und theologisch genauere Definition wollen wir hier nicht geben; in jedem besseren Theologischen Lexikon ist sie leicht zu finden. Um jedes Missverständnis zu vermeiden, müssen wir aber gleich betonen, dass der Mystiker — nämlich der „richtige“ — trotz jeden widersprechenden Anscheins (und manchmal auch Terminologie) am Ende sich nicht von der Gemeinschaft entfernt, sondern — eben durch Gott und durch seine Hingabe und Selbstopferung an Gott — immer mehr sich in die Gemeinschaft integriert; die Gottesliebe, wenn sie echt ist, kann nie selbstsüchtig sein: in dieser Liebe sind die „Anderen“ immer inbegriffen, ebenso wie in der Urquelle jeder Mystik, die der christliche Mystiker nie umgehen kann: im Kreuzopfer Christi.

Selbstverständlich ist die Mystik nicht nur eine christliche Erscheinung: der Mensch sehnt sich und strebt in jedem Zeitalter und in jeder Religion nach einer unmittelbaren Verbindung nach einer Einigung mit Gott. Die Wege sind verschieden (selbst innerhalb einer Religion), da aber das Ziel für jeden Weg dasselbe ist, kann man zwischen den verschiedenen Varianten der Wege ebenso eine Verwandtschaft feststellen, wie zwischen der „Terminologie“ des mystischen Erlebnisses (das letzten Endes nach Stille und nach einer Selbstauflösung in Gott strebt, und in dieser Beziehung sich wesentlich von der par excellence nach Ausdruck strebenden Poesie unterscheidet).

Wir konnten auch nicht auf eine Analyse des Verhältnisses zwischen Poesie und Mystik eingehen. Jeder aufmerksame Leser kann auch ohne besondere Erklärung feststellen, dass wir Christen die Mystik, das mystischen Phänomen, das mystische Erlebnis anderswie betrachten und deuten als Sándor Radnóti dies in seinem grossen Essay „Der leidende Mystiker“ tut; es versteht sich von selbst, dass seine marxistische „Grundstellung“ nicht mit unserer identisch ist. Doch veröffentlichen wir mit Freude seine Arbeit und wir danken für seine Mitwirkung in unserer Arbeit (wie immer, auch diesmal im gegenseitigen Respekt den verschiedenen Auffassungen gegenüber), einerseits weil wir der Meinung sind, dass es sehr wichtig ist, dass die Christen selbst in dieser in vieler Hinsicht komplizierten Frage die Ergebnisse der marxistischen Denker und Forscher kennenlernen, andererseits weil wir der Überzeugung sind, dass der Essay von Sándor Radnóti zweifelsohne einen bedeutenden Versuch darstellt.

Béla Hegyi führt ein Vigiliagespräch diesmal mit Ferenc Gál, Professor der Dogmatik an der Budapester Theologischen Akademie. Ferenc Gál ist einer unserer produktivsten theologischen Autoren. Seit dem Jahre 1961 sind 10 Bücher aus seiner Feder bei dem Verlag Szent István Társulat erschienen. Einfachheit und Aufrichtigkeit kennzeichnen seine Schriften. Eine Fachterminologie gebraucht er nur, wenn es unbedingt nötig ist. Er folgt keiner Mode in der Theologie und ist kein Anhänger von Extremitäten, schrittweise geht er voran und baut seine Ideenwelt mit grosser Konsequenz aus. Er strebt nach einer Synthese zwischen der traditionellen und konziliaren Theologie.

Auf die Frage ob wir innerhalb der Kirche von einem Pluralismus sprechen können und ob ein Dialog zwischen Klerus und Laien möglich ist? — antwortet er, dass wir in Ungarn innerhalb der Kirche nur in den Reihen des Klerus und nur auf dem Gebiet der Theologie von einem Pluralismus sprechen können. Zwischen Laien und Priestern gibt es keinen Dialog und es könnte sich auch nicht einer entwickeln. Von der Vergangenheit haben wir ein Laien Publikum geerbt, dessen religiöse Bildung und dessen Interesse für die Theologie minimal, und sein allgemeines geistiges Niveau sehr niedrig war, da das frühere Regime für seine kulturelle Erhebung beinahe nichts tat. Die geistige Zurückgebliebenheit legte die Zusammenarbeit und die Annäherung zwischen Klerus und Laiengemeinde beinahe lahm. In den letzten Jahrzehnten dagegen kamen auch auf dem Gebiet der Bildung grosse Änderungen. Die geistigen Ansprüche der Leute erhöhten sich, sie interessieren sich immer mehr für die Wissenschaften, der Intellekt hat grossen Respekt. Langsam werden wir so weit sein, dass im Gegensatz zu der Vergangenheit, als der Priester noch ein geachteter Repräsentant der Geistigkeit, ein Inhaber des Wissens war, verliert der Priester seine geistige Sonderstellung und nun ist er jener der sich an die erhöhte Bildung der Menschen anpassen und mit der allgemeinen geistigen Entwicklung Schritt halten muss. Über die Bildung, dem immer breiter werdenden Horizont der Laien können wir uns nur freuen, da sie vielleicht die Probleme des menschlichen Lebens klarer sehen und eine Revision des christlichen Verhaltens konzipieren werden. Vielleicht führen sie uns zu einem reineren und kristallisierten Kirchenbild, das uns zur Toleranz, zur gegenseitigen Achtung der gedanken erzieht, und uns von jeder Selbstherrlichkeit und Eitelkeit befreit. Gleichzeitig wird aber die gläubige Gemeinde auch vom Klerus und von der Theologie neue Antworten erwarten. Dieser Dialog wird also nicht nur zwischen Laien und Christen, sondern auch zwischen weltlicher Wissenschaft und Theologie geführt.

— Was verstehen wir unter Mystik? — war die nächste Frage. — Die zeitgemässe Mystik basiert sich auf die Heilige Schrift. Sie ist christozentrisch. Bei jeder Innerlichkeit und Persönlichkeit will sie sich in der äusseren Aktivität rechtfertigen, sie will in der Aktivität Zeugnis ablegen. Im Mittelalter wurde einseitig die Gottesliebe betont, während wir heute die sich aus der Gottesliebe nährenden Menschenliebe betonen. Mystik ist keine individualistische Lehre, und sie ist nur dann echt, wenn sie sich auf die Kirche richtet, der Zusammenfassung des mystischen Körpers dient, und das Bewusstsein der Berufung kräftigt. Der Mystiker hat keine Eigenzwecke, er sucht keinen persönlichen Nutzen, er will seine Erfahrung der Welt vorlegen. Die mystische Gnade sichert eine grosse innere Energie, ein riesiges Liebesfundament, damit wir im anderen Menschen den leidenden Christus entdecken.

Tájékoztató

„Van veszteség, mely már a fájdalom első pillanatai után arra eszméltet, hogy mi is volt a nyereség. Hogy mit is kaptunk úgy, hogy azt semmi nem veheti el tőlünk.” — Illyés Gyula kezdte e sorokkal búcsúztatóját Németh László sírja felett. S alighanem ez az egyetlen helyes alapállás, mellyel e valóban lenyűgöző életműhöz közeledni s belőle meríteni lehet. (S nem azazal a tartással, melyet ugyancsak az *Élet és Irodalom* március 8-ji száma egyik nekrológjának címe sugall: „Utolsó szembenézés”). Mert Németh Lászlótól nagyon sokat lehet és kell is meríteni. Senki sem vitathatja, hogy életműve azoknak a nagy vonulatoknak a sorát gazdagítja, melyekben oly gazdag szellemi életünk története, de amelyekre ritkán kapaszkodik fel a lomha szellem. Németh László gondolatvilágát megközelíteni — és vele mindenütt egyetérteni — igen nehéz feladat. De e rendkívül gazdag életmű annyi szellemi és lelki tanulságot kínál, amennyi bizonyára könnyebbé teheti az író által oly szívesen és sokszor emlegetett önépítés folyamatát. Juhász Ferencnek van igaza, aki az Új Írás áprilisi számában költői szépségű nekrológijában így búcsúztatja Németh Lászlót: „Hatalmas tiszta jellem volt, hatalmas tiszta szellem, még megroppantó tévedéseiben is, összefoglaló akarat, mindig kristályosodási pontot kereső tudat, mindig a kristályosodást, az összkristályosodást szolgáló nagy teremtető szellemiség”. (Az olvasó pedig mint jelképes üzenetet veheti kezébe a *Magvető-Szépirodalmi gondozásában* megjelenő, filológiai-lag szinte hasznavehetetlen összkiadás *Sajkódi esték* című kötetét, benne a vallásos világnézetéről szóló írással.)

Németh László egyike volt azoknak, akik mindig nyitott szívvel és lélekkel állottak minden új irodalmi és szellemi törekvés bölcsejénél. Remek tanulmányaiban ő kiváncsolta annak idején egységbe a Nyugat második nemzedékét, Szerb Antalékát, Szabó Lőrincéket. S azóta is érzékenyen reagált az új jelenségekre, a fiatalok szárnypróbálgatásaira. Ha az ő példájára érzékeny füllel figyelünk irodalmunk híradásaira, észrevehetjük, hogy napjainkban is készülődik — részben már meg is kezdte honfoglalását — egy új írónemzedék, mely (mint Vámos Miklós összefoglalásában olvashatjuk a *Kritika* márciusi számában) nem a mőriczi utat járja, hanem modern, formabontó kísérletekkel is próbálkozik, csak hogy minél teljesebben fejezhesse ki önmagát.

A *Magvető* Könyvkiadó adja ki **Rónay György** *Jegyzetlapok* c. munkájának második kötetét. Az igényes esszéstílusban írt hosszabb-rövidebb reflexiók, melyek az „élet nemes élvezéséről” szólnak, hol irodalmi

csemegékkel szolgálnak, hol emberi s művészi portrékat mutatnak be, vagy éppen az író véleményét közveztik köznapidolgokról, kapcsolatokról. Szellemi „morzsák” ezek a javából, s nem egy közülük eléri a novellaírás magas mértékeit.

Szerkesztőségünkhez beküldött, külföldön megjelent magyar nyelvű kiadványok:

Békés Gellért: Istenkeresés. Az „Új utak a mai teológiában” alcímmel megjelent könyv (Róma, 1974) azt a feszültséget ragadja meg kitűnő írói eszközökkel, mely mai életünket jellemzi, s mely sok helyütt okozza a hit megrázkódtatásait, válságait. S ami különösen rokonszenves és elgondolkodtató gazdag anyagú fejtegetéseiben: újra és újra hangsúlyozza, hogy a teológia nem helyettesítheti, nem pótolhatja s nem küszöbölheti ki az imádságot, Isten és ember e legszemélyesebb kapcsolatteremtési alkalmait.

Vásárhelyi Vera: Fondor magány. (Róma, 1974) Modern hangvételű, a legszemélyesebb emberi problémákra koncentráció elbeszélések gyűjteménye. Két alapérzés körül válik drámaivá a legtöbb novella konfliktusa. Fővérszt azt ábrázolja az író, hogyan próbálja az ember szenvedéséből kikovácsolni a hitet, másrészt újra és újra megzengeti a számkivetettség és otthontalanság (e jellegzetes emigrációs témák) érzését.

A *Magyar Műhely* ezúttal **Szentkuthy Miklós-különszámot** adott ki. Néhány pontosan eligazított tanulmány (pl. Pomogáts Béláé), egy, az író filozófiájába bevezető kitűnő írás mellett egy-két nem egészen kielégítő munka is épp ennek a rendkívül gazdag művészi világnak a nehezen megközelíthető voltáról vall.

A **Szent István Társulat** gondozásában jelent meg a **Szentatyai Apostoli levele az 1975. évi egyetemes jubileumi szentév meghirdetésére.** A könyvecske függelékében Püspöki Karunk **Megtérés és Kiengesztelés** címmel, mintegy magyarázatul, összefoglalást közöl azokról a legfontosabb történeti és lelki tudnivalókról, melyek alapos ismeretében az ideai szentév valóban a lélek gazdagodását szolgálja és valamennyiünket közelebb visz Istenhez.

*

HIBAIGAZÍTÁS. Lapunk áprilisi számában sajnálatos nyomdahiba következtében kimaradt egy sor **Cserháti József** pécsi püspök tanulmányából. A „**Harminc év a hazai egyházszemlélet alakulásában**” utolsó bekezdésének (229. oldal) 17. sora — amely duplán szerepel — helyesen így hangzik: „A józan hívők tudják, hogy a marxizmust nem lehet megkeresztelni, és az igaz marxisták tudják, hogy a kereszténységet nem lehet marxistává tenni.”

Várkonyi Nándor:

Misztika és misztikusok

Béky Gellért:

A fényes éjszaka

Hegy Béla:

Beszélgetés Gál Ferencsel

Szabó Ferenc:

A mai teológia útjai

Radnóti Sándor:

A szenvedő misztikus

Nagymihályi Géza:

A Jézus ima

Mezei Mária:

Bujdosó lány (vallomások)

Babits Mihály kiadatlan verse:

Térítők

Gyéressy Béla Ágoston:

Czestochowa magyar emlékei

Toldalagi Pál és Gróf József versei



MAGYAR GÁBOR MUNKÁJA

KRITIKA

Arckép a hetvenes évekből (Siki Géza), Witkiewicz Szegeden (Nádas Péter), Két jelentős kiállításról, Művészeti irodalom (D. I.), A Bartók Béla kamarazenekar koncertje és a húsvét egyházzeneje (Tóth Sándor), Lemezfigyelő, Zenel könyvek (R. L.), Michelangelo a tévében és a rádióban, Tájékozódás