

VIGILIA

2002 / 8



ZLINSZKY JÁNOS: **Választás és etika**
PETE LÁSZLÓ: **A máglyától a glóriáig. Girolamo Savonarola**
KRISTÓFNÉ DULAY MÁRIA: **A kamalduli szerzetesrend**
Magyarországon
SZABADFALVI JÓZSEF: **Neoskolasztikus természetjog**

MÁTÉ ZSUZSANNA: **Sík Sándor tragédiája**
Szent István királyról
CS. SZABÓ LÁSZLÓ: **Olasz művelődéstörténet**

Gáspár Csaba László és Horkay Hörcher Ferenc esszéje

Beszélgetés Varga Imrével

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Derűs öregségért	561
ZLINSZKY JÁNOS:	Választás és etika	562
PETE LÁSZLÓ:	A máglyától a glóriáig. Girolamo Savonarola (<i>tanulmány</i>)	572
KRISTÓFNÉ		
DULAY MÁRIA:	A kamalduli szerzetesrend Magyarországon (<i>tanulmány</i>)	579
SZABADFALVI JÓZSEF:	Neoskolasztikus természetjog a két világháború közötti Magyarországon (<i>tanulmány</i>)	586
GÁSPÁR CSABA LÁSZLÓ:	A gondolkodás zárándoklata (<i>esszé</i>) (I. rész)	595

SZÉPÍRÁS

MÁTÉ ZSUZSANNA:	Sík Sándor tragédiája Szent István királyról (<i>tanulmány</i>)	602
MERÉNYI HAJNALKA:	Cs. Szabó László kiadatlan bökversei (<i>tanulmány</i>)	610
CS. SZABÓ LÁSZLÓ:	Olasz művelődéstörténet (<i>versek</i>)	614
HEGEDŰS ANDREA:	Pierre Étienne	618
PIERRE ÉTIENNE:	A mamrei tölgy; Az akácosház (<i>Hegedűs Andrea fordításai</i>)	619

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

BODNÁR DÁNIEL:	Varga Imrével	623
----------------	---------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

HORKAY		
HÖRCHER FERENC:	Határtapasztalat	630

EGYHÁZ A VILÁGBAN

LUKÁCS LÁSZLÓ:	A Mariazelli Manifestum	634
----------------	-------------------------	-----

KRITIKA

TATTAY SZILÁRD:	Frivaldszky János: <i>Természetjog. Eszmetörténet</i>	636
-----------------	---	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	638
---	-----

Az 578. oldalon Fra Bartolomeo festménye,
az 585., 594. és 609. oldalon Varga Imre alkotásai

Derűs öregségért

Az emberélet három részre osztható: a gyermek- és fiatal éveket felkészüléssel, a felnőtt éveket tevékenységgel, az idős kort „nyugállományban” tölti az ember. A három életszakasz többnyire nem arányosan harmadolja az életet. Sem mennyiségében, sem minőségében. Akik például magasabb tanulmányokat folytatnak, azoknak meghosszabbodik az első szakasz. Napjainkban viszont egyre több az idős ember meg a rokkantnyugdíjas: egy-két évtizedet, vagy akár még többet élnek a hivatalos munkavégzéstől visszavonultan, rokkantan vagy fokozatosan gyengülő egészséggel. (Evvvel ellentétes persze az a statisztika, amely szerint a magyar férfiak átlagéletkora alig több a nyugdíjkorhatárnál: sokan vannak, akik nem élvezhetik a megérdemelt nyugalom állapotát munkás éveik után.)

Bárhogyan alakuljanak is az egyéni életsorsok — az aktív tevékenység idejét a visszavonulás ideje, a keresőképes kort a nyugdíjas állapot, a tevékenységet a passzivitás, az örömet a fájdalom, az életet a halál követi. Ha a világot csak immanens horizontján tekintjük át, akkor az élet halálra van ítélve, sikereinket előbb-utóbb biztosan kudarc követi. Életidegen és pesszimista ez a látásmód? Vagy egyszerűen csak nyersen kimondja az életnek azt az alaptényét, amelyet mindenki takargatni-felejtani igyekszik?

Korunk a teljesítményt díjazza, a sikerre törekszik, a győzteseket tapsolja meg. Mi történik a vesztesekkel, az élet versenyéből kihullókkal, hogyan viseljük el, dolgozzuk fel, ha kudarc ér bennünket? Miért van az élet úgy elosztva, hogy az első fele a tevékenységben fölfelé ívelő pálya, az utolsó harmada-negyede viszont — a legvége pedig bizonyosan — lefelé ível, míg utol nem ér mindnyájunkat a végső kudarc, a halál?

A boldoguláshoz nemcsak arra van szükség, hogy növeljük teljesítményünket, harcoljunk a győzelemért, sikert sikerre halmozzunk; hanem arra is, hogy megtanuljunk veszíteni is, javunkra tudjuk fordítani a kudarcainkat is. Ami a felszínen kudarc, az a mélyben válhat nyereséggé. A nyugdíjas kor nemcsak a visszavonulás, a félreállítottság, a tétlenség fájdalmát hozhatja el, hanem megnyithatja a lélek belső világának új horizontjait, a valódi nyugalom állapotát: olyan derűvel ajándékozhat meg, amely már az el nem múló boldogság előízét hordozza. „Aki elveszíti életét, megnyeri azt.” Ez a törvény azonban csak az evilágon túlnyúló távlatokban, az Örökkévaló szeretetéből nyíló végtelenben érvényesül.

Választás és etika

1928-ban született Budapesten. Jogász, egyetemi tanár. 1989–1998 között az Alkotmánybíróság tagja. 1995 májusában a Pázmány Péter Katolikus Egyetem újonnan alakult Jog- és Államtudományi Karának dékánjává választották.

Az írás annak az előadásnak rövidített, szerkesztett változata, amely a Zrínyi Ilona körben hangzott el 2002. február 14-én.

Bizalmatlanság a politikával szemben

Más a közélet ma — talán tizenkét év alatt rájöhettünk —, mint az a negyven év, amibe előzőleg beleszoktunk. Mégis érthető a negyven év után, ha a társadalom polgári rétegeiben máig van bizonyos húzódozás a közélettől. Sokszor hallani olyan megnyilvánulásokat, amelyek ennek ilyen, olyan, amolyan okát próbálják adni. Nem értjük az egészet, nem átlátható, nem áttekinthető. Honnét tudjuk, hogy az információk, amelyek rendelkezésünkre állnak, valóság-e? Nem tudjuk mi a közéletet igazán ellenőrizni. Nem tudjuk kiszámítani, hogy amikor élünk a nekünk adott hatalomrészsel, mi is lesz abból, amibe beleszólunk.

Egyesek úgy vélik, hogy a politika egésze piszkos ügy, tulajdonképpen jobb tőle távol maradni. (Minden közéleti, minden hatalommal járó foglalkozással, szerepvállalással összekapcsolják ezt a gondolatot, joggal vagy jog nélkül, okkal vagy ok nélkül. Sajnos, nem mindig ok nélkül. Luther tömör mondása szerint: „Juristen schlechte Christen”. Ez ugyan teljesen nem igaz, én ismertem és ismerem ellenpéldákat is, de Luthernek is meglehetett sommás ítélete alkotásához a maga tapasztalata.)

A húzódozók másik gyakori érve: mit számít az az egy ember, mit számít, hogy ott vagyok, vagy nem vagyok ott. (Ez olyan, mint amikor taglalják, mit számít, hogy én rágyújtok, nem gyújtok rá, vagy autón járok, nem járok, ettől a környezet se tisztább nem lesz, se piszkosabb.) Nagy veszélye a demokratikus közéletnek, hogy mindenkinek csak kicsi rész jut belőle, és az emberek szeretik azokat a szerepeket (ha már elvállalják), ahol ők fontosak. Itt nem olyan különösen fontos külön-külön egyikünk se, de amint tömegével kimaradunk a közéletből, akkor mindjárt kiderül, hogy elbillenhet a mérleg nyelve.

Van olyan vélemény is, hogy mindegy, kinél van a hatalom. Aki fenn ül, az úgyis a saját zsebét tömi, mit számít nekünk, hogy ki az. Minden hatalom korrumpál, a hatalom mindenkit korrumpál.

Mindezeknek a kifogásoknak van részigazsága, és a részigazságok veszélyesek. Torzítanak, félreviszik az embereket. A Szentírás szerint még a választottakat is meg lehet tévesztetni, és ez, legalábbis bizonyos erők számára, jó. A bizonytalanok megtévesztésének lehetősége egyenesen kínálkozik. Azok arra valók, hogy megtévezzék őket: „mundus vult decipi” — a világ kívánja, hogy becsapják.

Ebben az országban a felmérések szerint elég sok a bizonytalan ember, sok a keresztények között is. Ezért fontos újra és újra

**Közélet és lelkiismereti
kötelesség**

felemlengetni, hogy keresztény világnézetű ember számára a közéletben való részvétel nem tetszés kérdése, hanem lelkiismereti kötelesség. Minden jognak, minden szabadságnak megvan számköze a felelősség oldala. Nem lehet az egyiket elfogadni és a másikat eldobni, a kettő óhatatlanul összekapcsolódik. Az egyházaknak hangoztatniuk kellene (és jó lenne, ha minél többször hangoztatnák), hogy legalább az a keresztény ember, aki időnként vizsgálja a lelkiismeretét, vizsgálja azt is, hogy ennek a közéleti lelkiismereti kötelességének hogyan is tesz eleget. Az alapvető szuverén hatalomnak mindannyian egyformán részesei vagyunk, ezt jelenti a demokrácia. Mindenki tőlünk kapja a hatalmát, aki kap, és mindenki átruházva kapja, aki kapja. Tartoznak elszámolni róla nekünk, a közösségnek együtt, de külön-külön bármelyikünknek is. Viszont ezzel együttjár, hogy az, aki nem gyakorolja jogát, akinek mindegy, mi történik körülöttünk és velünk, aki a lovak közé dobja a gyeplőt, az utána ne panaszkodjék, ha felborul vele a szekér, mert azt a gyeplőt, legalább amennyire a kezünkben van, fognunk kell. Ez nem csak egyes személyeknek szóló felhívás, nyilván mindegyikünknek előbb-utóbb szembe kell ezzel néznie.

A bizonytalanoknak pedig világitanunk kell. Ha néhány ingadozó embert hozzásegítünk ahhoz, hogy tisztázza a maga nézeteit, kivált a hatalomváltási korszakokban, ha néhány embernek segítünk abban, hogy a mérlegre nagyon is tetszőlegesen rakott súlyok között rendet csináljon, esetleg oda tegye azt is, amit mások elfelejtettek, vagy helyére tegye azt, amit túlértékeltek, akkor ezzel javítunk az ország állapotán, és ez kötelességünk.

**Hajdani pozitív
jelszavak, tartalmas
célok**

Jelszavak hangoznak el, különböző programokban, különböző pártok, különböző jelöltek részéről, ígéretek és kritikák egyaránt. A történész mindig kibújik az emberből: elgondolkodtam rajta, hogy mióta a polgári reformok és forradalmak korszaka Magyarországon megindult — ennek most vagy kétszáz éve, bár azelőtt is voltak nálunk választások —, mivel, milyen érvekkel, milyen jelszavakkal lehetett hatni az emberekre. Kezdetben pozitív jelszavak, tartalmas célok, fölfelé vivő, felemelő gondolatok voltak a nyomósabbak, annyira, hogy még az ellenérveknek is volt értékes eszmei tartalma. Valamikor a 19. század végén ez átbillent a jelszavak, a személyeskedés, a negatív érvelés irányába, ami szomorú.

**A reformkori
eszmények**

Gondoljunk vissza a magyar reformkorra. Máig ható nagy nevek a mozgatói és képviselői. Mik a jelszavak akkor? Köszabadság, egyenlőség mindenkinek, rendi előjogok helyett, egyenlőség, teherhordásban és jogokban. Testvériség, szolidaritás különböző csoportok között. Kossuth-féle védegyelet a hazai ipar támogatására (még ha rosszabb is esetleg a hazai termék, mint a külföldről hozott, illő a magunkét inkább áldozat árán is támogatni, mintsem a luxus révén az ország vagyonát pazarolni). Az a 12 pont, amit 1848 márciusában kihirdettek, a sajtószabadságtól kezdve az Unióig, mind pozitív kívánság volt. Nem sárba húzásról van szó,

nem is alantas ösztönök felkorbácsolásáról, hanem olyan gondolatokról, amelyekért lelkesedni lehetett. Lelkesedtek is érte.

A kor nagy államférfiai különböző ékesszólással, hatással lelkesítettek. Kossuth máig ható briliáns stílusban terjeszti eszméit, Széchenyi tervei mind fogható, országot előrevivő pozitív elgondolások. A nyelv pallérozására akadémiát, az egymással való véleménycserére kaszinót, az állattenyésztés és a mezőgazdaság fellendítésére lóversenyt! A városrészek közötti forgalomra tervezett állóhíd egyúttal a közteherviselés első kis becsempészett darabját valósítja meg. A Tisza-szabályozás országrészek fellendülését, biztonságát szolgálja, a Duna szabályozása országok közt nyit kaput. Sorolhatnám tovább. Egy nagy élet tervei lelkesítettek az országot. Ezek a tervek pénzbe kerültek, ezek a tervek előjogokról való lemondással jártak, és a társadalom mégis mögéjük állt, mert átlátták, hogy szükségesek.

A kiegyezés kora

A kiegyezés gondolatában is ott rejtett egyrészt a törvényesség helyreállítása, másrészt az akár illegálisan elért, de mégis keresett polgári jogok megtartása, és valamilyen módon a megbékélés olyan sérelmek után, amelyek egyértelműen jogtalanul és átfogón érték ezt a nemzetet és társadalmat. Akik ezeket a szempontokat vitatták, ugyan más-más szempontból, vagy más eszközzel vélték elérhetni az eredményeket, de szövetségesek voltak a nemzet érdekében. Határozati és felirati javaslat, a Deák-párt és a vele szemben álló más-más erők nem egymást kérdőjelezték meg, hogy „akkor te most biztos áruló vagy, mert másképp gondolsz”. Hanem megpróbálták megkeresni azokat a lehetséges utakat, amelyek a célok felé vittek, és beállni a mögé a vezető mögé, akiről úgy vélték (és helyesen vélték, ma már tudjuk), hogy alkalmas az elől menetelésre, anélkül, hogy nézgetné, hányan vannak mögötte.

A következő nemzedékek gyakorlatában eltolódott, majd megfordult a helyzet. Jó magyar, rossz magyar, kuruc vagy pécsovics, fajvédő vagy zsidóbérenc, tisztázatlan tartalmú, érzelmekre ható jelszavakként röpködtek. „Kívántuk a szabadságot rend nélkül!” A valódi feladatok helyébe álcélok tolokodtak, a nagyhatalmi álmom, a vele járó felelősség vállalása nélkül, tönkrevitte az ország hajóját. Kis híján el is süllyedt.

Mai tömegmanipuláció

Mivel hatnak ma a tömegekre azok, akik meg akarják mozgatni őket? Az a szomorú — és itt volna szerepe a keresztény egyházaknak, hogy erre rávilágítsanak —, hogy többnyire az ember rossz hajlamaira játszanak rá, rosszra hajló természetünk különböző vonásaira. Előszedtem régi diákkori imakönyvemet, amelyben felsorolták különböző formában csoportosítva a bűnöket és erényeket. Végigolvastam a főbűnöket és az idegen bűnöket. Az elsőkre azt mondták nekünk annak idején, hogy nem olyan nagy dolgok ezek, ám sok minden burjánzik a nyomukban, hajlamok inkább, azért rombolnak, azért kell figyelni rájuk.

„Az embert a
gyengéinél
megragadni”

A másik csoportra pedig, hogy gyáva dolgok. Aki elköveti az idegen bűnt, nem maga áll ki a rossz mellett, hanem másokat segít benne. Nos, mindezeket remekül meg lehet találni a mai politikai szlogenekben, a public relations, a „piár” különböző vonatkozásaiban. Szinte azt mondhatnám, ezekre van szakosodva a „piár” szakma. Az ember gyengéit, rossz hajlamait felkorbácsolja, feléleszti, és ezáltal szerez megbízójának híveket, szavazókat.

Az emberek többnyire nem is veszik észre, hogy erkölcsileg mi a rossz, mi a jó. Pedig ez nem pártfüggő állásfoglalás. Sőt! Az volna fontos, ha elsősorban a magunk háza táján világítanánk rá, mi is a rossz és mi a jó, mert példaszzerűvé, vonzóvá válnék ezáltal a házunk. A többieknek lehetne mutogatni: „Nézétek, ezek milyen rendesek, hogy szeretik egymást, milyen toleránsak és milyen összetartók!” (Nem hiszem, hogy a mai polgári oldalról ez egyértelmű, sajnós.) De akiknek a mesterségük a public relations, jól tudják, hogy lényegesen könnyebb az embert a gyengéinél megragadni. Ott kisebb az ellenállás, és ha még be is beszéljük neki, hogy az a gyenge voltaképpen jó dolog, vagy erre szükség van, vagy ez most hasznos az országnak, akkor szívesen lesz gyenge. Lényegesen szívesebben, mint erős, mert erősnek lenni fáradságosabb.

Gondoljuk végig, hányszor játszik rá a politika a kevélységre, a gögre, a magunkat többre tartásra. Nemcsak mostanában, már valamikor a 19. század végén kezdtek ennek a megerősödő országnak a politikai porondján jelentkezni olyan hangok, hogy „süvegelje meg a magyart mind a német, mind az oláh, mind a tót”. Senkinek különösebben akkor nem ártott, de biztos nem esett jól azoknak, akik magukra vonatkoztatva hallották. Hogy nekünk lett belőle bajunk, ma már eléggé nyilvánvaló. Mára egész közéletünkbe beleépítették — éspedig nem maguk a kiemelt személyek, hanem elsősorban a köröttük lévő apparátus — a „Very Important Person”-nak a nimbuszát, a VIP-előjogokat, az egész szimbolizmust, mert visszaragyog a fény a környezetre. Nem véletlen, hogy szereti a környezetet megszervezni a nagy ember pályáját, tiszteletéből hull rájuk valami. Szeret az ember főrendezni.

Státusszimbólumok

A státusszimbólumok is bonyolítják életünket. Meggyőződésem, hogy a magyar gazdaság lényegesen hamarabb jutott volna ki az adósságcspadából, ha három évet várunk a nyugati autók tömeges vásárlásával, ha nem dobjuk ki szinte az ablakon az ország csekély devizatartalékát bécsi bevásárló turizmusra. Biztos, hogy a levegőn javított a külföldi kocsik számának ugrásszerű növekedése, de kétlem, hogy erre volt-e mindenekelőtt szükségünk. Alig volt közgazdászunk, aki óvott volna ettől, aki az elején takarékossgot javasolt volna ezen a téren. (Szociális téren azért akadt ilyen később.) A néhány józan hang elhalt. Volt az Antall-kormánynak pénzügyminisztere, aki villamoson és metrón járt, de nem sok ilyen minisztere volt és nem sokáig.

Fősvénység

A fősvénységre is sokan rájátszanak. Elhítetik velünk, hogy a pénzen múlik, mik a sikereink, a GDP-n, a társadalmi termelésen. Holott ez a társadalmi termelés, a tartalma szerint, valószínűleg inkább társadalmi pazarlás, könnyen lehet, hogy tönkretesz bennünket, miközben növekszük. Az életnívó hasonlításával ezzel függ össze. Mit mérünk az életnívón? A vásárló kosarat, a piaci értéket? Vagy azt, hogy mennyi nyugalomunk van, hogy mennyi szépség vesz körül? Hogy milyen nem pénzzel mérhető örömök jutnak osztályrészül, azt nem lehet statisztikailag mérni. Arról a GDP nem szól, hogy mennyire elégedettek az emberek. Sőt, szándékosan tesszük őket elégedetlenné, piacon, reklámmal, folytonos újabb kínálattal, mert ez növeli a hasznát azoknak, akik ezeket az eszközöket igénybe veszik.

Nagyon sok okunk van, nem kétséges, bosszúságra. Lehet csendesíteni, vagy lehet a haragot élesíteni. Érdekes a sajtópolemikákat figyelni, mire ugranak, mi az, amit felfújnak. Hiszen „a harag nagyon jó tanácsadó” — az ellenfélnek. Össze lehet veszíteni embereket, akik addig jóban voltak. Szembeállítani olyanokat, akik szövetségesek lehetnének, azzal, hogy ezt ösztönözzük.

Jóra való restség

Ott van a hét főbűn sorában a jóra való restség, a lustaság is. Az elején már utaltam rá, ez sugallja a „miért pont én?” kérdést. „Miért pont nekem kell?” — figyelnem, igyekezni, takarékoskodnom, vagy dolgoznom, hozzászólnom, ha igazságtalanság történik?! Hiszen „ügyse számítok”, vagy „én már eleget tettem”. Éppen a mi korosztályunk mondhatná joggal, hogy eleget tettünk, végigdolgoztunk egy nem túl kellemes rendszert, eleresztettek bennünket nem túl magas nyugdíjjal. Ajándék ez a tizenkét év, amit rátehetünk az életünkre, egy más világot építve, vagy olyan többlet teher, amely miatt nyögnünk kell? Szemlélet kérdése. Nagyon sokszor próbálják elhíttetni velünk, hogy tulajdonképpen itt még egyszer megnyúznak bennünket: nem elég, hogy az a másik rendszer is tette. Az evangéliumi mondás: „mindvégig munkálkodom,” amíg tudok, amíg lehet. Hogy lehet, ez mindenesetre ajándéka a sorsnak. Negyven évet éltünk egy úgynevezett szociális(ta) munkás társadalomban, legalábbis azt mondták akkor nekünk. Másra nem volt jó, de hogy a munkaerkölcsöt és a szociális érzéket kiirtsa, arra tökéletes. A mai fanyalgókkal szemben mind a kettőt ellenérvként lehetne használni, akár a társadalmi együttérzést, akár az örömet azon, hogy munkám van. Öröm, hogy használni tudok, és ez nem azon múlik, hogy kapok-e érte pénzt vagy nem kapok, hanem azon, hogy a magam egyéniségéből kihozhatok-e még valami többletet. Ám ha így érvelünk, értetlenséggel szembesülünk. Kevés a szociális érzés, nincs munka miatti öröm...

Inkább a gazdasági életben lehet találkozni a két utolsó főbűnnel, nevezetesen a torkossággal és a szexualitással, de hát körül kell nézni a plakátokon, azon, hogy mivel próbálják az igé-

**Torkosság
és szexualitás**

nyeket felkelteni az emberekben. Megetetni velük azt, amire nincs szüksége ennek a többségében túlsúlyos társadalomnak. Mert valahol haszon az, ha fogyasztunk. Aki esetleg örülhetett valaha annak, hogy kenyere volt (és úgy vallottuk, ha munkánk és kenyérünk van, akkor már nagy pozitívumok vannak az életünkben), ma a munkáért kevésbé sír, és tulajdonképpen a kenyérért is kevésbé sír már. Valahol ott tartunk, ahol szegény Maria Antoinette, hogy miért nem esznek az „éhezők” kalácsot, mikor annyiféle van. Ha abból nem jut mindenkinek egyformán, akkor baj van a kormányzattal. Volt egy adoma annak idején, a szocialista korszak elején. Amikor a pelikán eteti a gyerekeit, azok nyafognak: „már megint szülőhús van ebédre!” Valahogy így vagyunk mi is elkényeztetve. Az ifjúság körében elnézem, hogy mi valaha örültünk a kenyérnek, és ma már nem nagyon becsülik.

A rendszertelen szexualitásnak minden formáját ugyancsak a gazdaság árverezi. Árverezi azért, mert a szemet vonzza. Olyan dolgokra is vonzza, amiknek semmi köze hozzá, mert hiszen mi mindent reklámoznak ledér női alakokkal. Csak körül kell nézni. De amikor véletlenül megjelenik egy értéket sugalló gondolat ugyanilyen PR formában, mint az a bizonyos „jót tenni jó,” amikor valaki kettőtöri a kenyeret, hogy megossza, akkor azon a sajtó elkezd gúnyolódni. Zavarja a jó gondolatra való rájátszás, a pozitív kampány.

**Az „idegen bűnök”
csoportja**

Az idegen bűnök kis csoportján is hadd szaladjak végig. *Rosszra parancsot vagy biztatást adni.* Ahelyett, hogy a törvény rögzös útjait bejárja, és az eredményét kívárja, akinek van rá lehetőség, az verőlegényeket mozgósít. A pártpolitikai szembenállások éppen frissen adtak erre klasszikus példát (teljesen mindegy, hogy melyik oldalt éri maga a módszer): valaki parancsot kap arra, hogy ilyet tegyen, a parancsot adó a háttérben marad, annak nem derül ki a neve, ő visszahúzódik. Annak idején a kórházakban az abortusz kényszer volt a fiatal orvosoknak — ha nem hajtod végre, kirúgnak — a lelkiismereti parancs és az állami munkalehetőség közötti ingadozás. Az alkotmánybírósnak külön döntenie kellett arról, hogy ez így nem megy.

**„Rosszra tanácsot
adni”**

Rosszra tanácsot adni. Itt szégyenkezve hivatkozom a jogász etikára. Hány törvény megkerülésére adtak ezalatt a tizenkét év alatt jogi tanácsot, csak sejtjük. Valaki megkapja a tiszteletdíját így vagy úgy, és megmutatja, hogyan lehet megkerülni a szabályt, kihasználni a hézagot, a laza ellenőrzést. Bíróságaink pedig nem tartanak még ott, ahol kellene, hogy tartsanak ennek szankcionálása terén. Pedig előrébb tarthatnának, ha az egyházak elég határozott hangon tanítanának arra, hogy rosszra tanácsot adni pénzért se szabad. A törvény tartalmát kell megtartani, nem a betűjét. Szégyen, hogy évek óta folyjék Magyarországon egy per, amelyik azt akarja eldönteni, hogy az erre nem képesített jogász az államtól törvény szerint járó járandóság lealku-

dásáért a törvényt hozó állam szerveitől túl sokat kapott-e vagy éppen keveset. Mikor önmagában a jogász esküje alapján a feladatot nem lett szabad volna elvállalnia. A másik oldalon ide tartozik a sajtó oldalain való izgatás, a szabadság örve alatt. Néha bizonyos irányokban rendkívül érzékeny a sajtó, más irányokban pedig szabadon és gátlás nélkül folytat „izgatást”. Ahol megint nem az vétkezik, aki ír, hanem majd valaki más, aki bedől neki. Akkor az újságíró, akinek szabad a sajtó, mossa kezeit, hogy nem egész így gondolta.

„A rosszban mással egyetérteni”

A rosszban mással egyetérteni. Fehér galléros bűnözésnek szoktuk hívni. A tiszta kezű háttérnek. Ebben sokkal rosszabbul állunk ma már, és ha nem jött volna a szeptemberi amerikai katasztrófa, valószínűleg még mindig úgy állnánk tehetetlen. Hiszen évek, évtizedek óta folynak a világon ilyen vagy olyan elvek kedvéért robbantások, merényletek, ártatlan emberek elpusztítása, és utána büszkén jelentkezik egy társaság, hogy a mi tagjaink követték el. Mind ez ideig eléggé egységes volt a nemzetközi jog abban, hogy csak magát az elkövetőt szabad büntetni. Azokat a különböző néven jelentkező szervezeteket, amelyek a gyilkost esetleg felbújtják, fizetik, kiképzik, vagy erre csak pénzt adnak, vagy egyszerűen egyetértési háttérrel (tudjuk a jogban, hogy milyen veszélyes önmagában az, hogy van csoport, amely jónak látja a bűnözést), ezt nem büntettük. Mi ugyanis humánus jogállam vagyunk, ezt hirdettük. A szabad társulást nem büntethetjük, sértené a politikai alapjogokat. Amikor most a végén nagy baj lett ebből, és a hatalom mégis szembefordul egy ilyen szervezettel, akkor nem a jog útján fordul vele szemben, hanem a hatalom útján, úgy ahogy ez valaha a nürnbergi perekben történt. Valószínűleg nem is fogja elérni azt, amit el kellene érnie, nem igazságot szolgáltat, hanem csak bosszút tud állni.

„Más bűnét oltalmazni”

Más bűnét oltalmazni. Itt egy nagyon érdekes tétel fordul visszajára. Szent Ágoston annak idején azt írta: „inimicus causae amicus rei” — a rosszat el kell ítélni, a bűnösnek biztosítani kell a visszafordulást, a megtérés lehetőségét. Mi fordítva tesszük. Mi a rosszat jónak mondjuk, de aki elköveti, attól elfordulunk, mert nem jó, ha árnyat vet ránk. A bűnt oltalmazzuk, a rossz hajlamot, a társadalomellenességet. Reklámozzuk a házasságtörést, az illegális kapcsolatot, és elfordulunk a megtérő bűnöstől (a házasságon kívül fogant gyermekét megszüülő gyermekanyától, például).

Hallgatni más bűnéhez. Hallgatni ott, ahol társadalomellenes, rossz magatartást észlelünk. „Nem az én dolgom”, „nem az én asztalom”, „nem akarok olyan látszatba kerülni, hogy spicli vagyok”, „még majd rám is visszahárul”. A társadalmi szolidaritás teljes hiánya ott, ahol valakit sérelem ér. Utcán baleset történik. Pillanatokon belül tömeg verődik össze. Megjön a rendőr, és kezdi felírni, hogy ki látta? Pillanatokon belül kiürül az utca. Mert nem a mi dolgunk, nem szólunk hozzá. És a rossz leplező-

se, az elterelő hadmozdulatok a politikában! Hányszor fordul elő, hogy ha valamire esetleg fény derülne, gyorsan valami másról lesz szó. Találunk egy ellenszennációt, ami elnyomja, mert a legbiztosabb védelem a más irányú támadás, az elterelő hadmozdulat... (Mi lett például a jogellenes zsebszerződésekkel szembeni hatósági fellépésből, a régi bűnök feltárásának tervéből?)

Ezeket rosszként valaha a kis katekizmusban tanultuk. Itt vannak a közéletben közöttünk, és nem vesszük őket észre, legalábbis úgy nem vesszük őket észre, mint erkölcsi kötelezettségekkel való ütközéseket. Én biztos nem hallottam az utolsó harminc évben egy templomban sem olyan prédikációt, amely ezekre a gyakorlatban rávilágított volna. Pedig dolga lenne az egyháznak, hogy a gazdasági versenyben, a politikai hatalom megragadásában rámutasson azokra az eszközökre, amelyek nem alkalmasak a hatalom megszerzésére. A rossznak nem kell hatalmat adni még akkor sem, ha ügyesen használják.

Politika erkölcsi alapokon

Mire kellene akkor mozgósítani, ezzel a gondolatsort bezárva? Voltaképpen ugyanúgy össze lehet szedni a legalapvetőbb tételből. Mert az erények, az erkölcsi értékek aprópénzre fölválta igen alkalmasak arra — ahogy alkalmasak voltak a 19. században is —, hogy a politikát azokhoz igazítsuk. Erről igenis szólnia kellene akár a keresztény papnak, akár a keresztény embernek, akár a keresztény mozgalmaknak.

Maga a helyes értéksorrend kérdése is fontos. Előbb jön az erkölcs, aztán a szellem és végén az anyagiak. Ezt úgy mondja a Szentírás a maga ószövetségi nyelvén, hogy ne legyenek magad csinálta isteneid. Csinált isteneink vannak pénzből, gazdasági előnyből, sok mindenből. Azokat imádjuk. Az Újszövetség rámutat, hogy itt sorrendi baj van. Először kell Isten országát keresni, az útját járni, a többi hozzájön, meg fogjuk kapni. Nem kell félni, nem maradunk éhen a valódi értékek keresése mellett.

A család és az élet tisztelete

Az Alkotmány három helyen külön védi a családot. Az Alkotmánybíróság megállapította, hogy alkotmányos értéke van, és ezért a bomlasztása alkotmányellenes. Hogyan folyik a propaganda ezen a téren?! A családdal szemben nyilván mozgósítani lehet azokat, akiknek nincsen. Akár a nincsteleneket, a szegényeket vagy azokat, akiknek már vagy még nincsen. Nagyon jól lehet egy olyan országban, ahol igen magas a nyugdíjasok és gyermektelenek százaléka, arra rájátszani, hogy lám, mindent csak a gyerekes fiatalok kapnak. Azok a „szegény emberek”, akik nem normális heteroszexuális kapcsolatban élnek, azok még gyereket se kaphatnak, hogy netán öneik is jusson az előnyökből, hiszen nem engedik őket egymás közt „házasodni”! Rút dolgok ezek, mondja a politika, negatív diszkrimináció!

Az élet tisztelete az elejétől — az elejét meg kellene határozni — a végéig, az emberi módon való befejezésig. Az élet sohase tárgy. Az erkölcs szemével nézve az élet személyes emberi élet,

de az élet tisztelete több ennél. Méregetjük, mibe kerül nekünk az a luxus, hogy még van hóvirág, lepke és mókus, meg hasonló jelenségek. Mindent pénzre váltunk az életben, holott az élet minőségileg több, mint a pénz.

Az idő megszentelése

Ott van a parancsok között az Úr napja. Az Úr napja azt jelenti gyakorlatilag, hogy a munkának vannak szünetei. Valaha ez is politikai cél volt, a pihenő idő biztosítása, a hasznos pihenés lehetőségének megteremtése. Cél az idő helyes felhasználása, hogy egymásra fordítsuk, és ne csak a képernyőre. Hogy egymás mellett való elbeszélés helyett, valódi párbeszéd alakuljon ki. Hogy ne legyen olyan, aki nem tudja elmondani, amit szeretne, mert nem áll vele szóba senki. Erre is rá kellene irányítani a figyelmet.

A társadalomban elsősorban nem a politikai hatalomnak kell megoldania ezeket a kérdéseket. Ámde a politikai hatalomnak figyelnie kell azokra a közösségi megnyilvánulásokra, ahol az emberek megtalálják egymást, szót tudnak váltani. Az a kaszinó, amit az elején idéztem Széchenyi tervei közül, az nem véletlen ötlet volt, de tudatos jó kezdeményezés. Az olyan körök, amelyekben emberek egymásra találhatnak, és gondolatot tudnak cserélni, adják a társadalom sóját. Pártolásuk biztosítása nem kidobott pénz, hanem célosan felhasznált érték, és persze célosan felhasznált idő.

A tulajdon tisztelete és felelőssége

A tulajdon tisztelete és felelőssége is fontos. Így kiált *Az ember tragédiája* elején Ádám: „Ó élni, élni mily édes, mily szép, és úrnak lenni mindenképpen felett.” Volt egy fél évszázad, amikor megpróbálták bennünket megtanítani arra, hogy úrnak lenni szégyen. Kit hívtunk úrnak elsősorban? Istent hívtuk elsősorban úrnak. Őt is megpróbálták behelyettesíteni valami mással, permanens anyaggal vagy személytelen valósággal. Pedig ez az Isten képére teremtett ember, ez nem úgy úr, hogy önkényúr, és nem úgy úr, hogy tönkretesz és pazarol. Bár a római jog tanárai helyenként vallják, hogy a tulajdon jogában benne van a tulajdon tönkretételének joga is. A rómaiaknál nem volt benne, csak náluk az erkölcs sikerrel tiltotta az ilyen magatartást. Annyira nem voltak ostobák, hogy erre jogszabályt kelljen alkotniok. Mi már ott tartunk, hogy kell rá jogszabály. Hogy vannak földvédő meg növényvédő, állatvédő jogszabályaink. Elfelejtettük, hogy ezekkel úrként kell bánni, hogy ezekért felelősek vagyunk. Úrnak lenni azt jelenti, szabadnak, ezért felelősnek lenni. Ha valamire joggal elmondhatom, hogy az enyém, akkor a másoknak is megvan a joga az övére. Meg kell adni a lehetőséget is, hogy szerezhessen, s végső soron, ha nincs neki, meg kell vele osztani a magunkét. Ez is benne van az Alkotmányban, nem kell okvetlenül a kis katekizmust olvasni hozzá.

Az adott szó tisztelete és felelőssége. Az az „igen igen, nem nem”. Hogy nem az szennyezi be az embert, ami bemegy a szá-

ján, hanem ami kijön rajta. Az embert a szavai, a beszéde jellemzik, de érzékenyek vagyunk-e erre? Nem úgy, hogy a gorombaságot még nagyobb gorombasággal viszonzunk, hanem úgy, hogy elfordulunk a gorombaságtól. Hogy nem hallgatjuk meg a hamis beszédet, nem bukunk a szenzációra, kikapcsoljuk azt a műsort, amelyik nem tartja az igazságot a maga rendjében. Érdeemes a programokban megvizsgálni, hol szólnak az értékek rendjéről, és azt is meg lehet nézni, hogy miután a programokra a választó igent mondott, hogy tartják be az ígéreteket. Mert azért az se mindegy, az is a szavak értékét jelzi, hogy ki mikor miben mond igazat, miben nem.

Tanítás és tanulás

Tanítás és tanulás — a kiművelt ember az igazi érték. Nemrég hallottuk azt a nyugati tanácsadóktól jött szlogent, hogy az iskolákat át kell alakítani. Olyan tudást kell adni, aminek piaci értéke van. Széchenyi szerint a kiművelt emberfő az ország igaz értéke. Önmagában azért, mert tud, művelt, gondolkodni képes. Majd megtalálja a maga feladatát úgy, ahogy szükséges. Korunknak nem ez kell, előttünk a közvetlen hasznot nem hajtó tudás haszontalan, fölösleges. Inkább tanítsunk kevesebb verset, tanítsunk kevesebb elvet, és tanítsuk azt, ami ma, rögtön, piaci értékre fordítható. Holnapután, ha a piac változik, majd kidobjuk az ablakon „a szaktudást”, és akkor vagy visszamegyünk az iskola-padba, vagy nem érünk semmit.

Az együttérzés és az emberi vigasz — a szolidaritás. Shakespeare olyan szépen mondatja Antoniuusszal: „szegény, ha szenved, Cézár sírt vele, a nagyravágyás nem ilyen gyökereken nő.” Az együttérzés persze olyanok felé fordul, akik nem biztos, hogy viszonzni tudják, az elesettek, az elnyomorodottak felé. De valahol „kifizetődik”, ha az erkölcsi érték rendjén gondolkodunk.

A jó tanács, hogy ne engedjük félrevezetni egymást, szintén érték. Adni kell, és élni érdemes vele. A türelem ugyancsak. Türelem az oktalansággal, a tévedéssel és az igazságtalansággal szemben is. De nem közömbösség, hanem a szülő türelme, aki sokszor nekifut, amíg a gyerekének meg nem tanítja azt, ami fontos.

Megbocsátás az ellenünk vétkezőknek

Utoljára (és tudom, hogy ez nehéz programpont, de azért ez is benne van) a megbocsátás az ellenünk vétkezőknek és vétkezetteknek. Azt szoktuk mondani a közélet terén, hogy „igen, majd ha bocsánatot kérnek”. Ám amikor imádkozunk, akkor nem ezt mondjuk. Akkor azt mondjuk, hogy úgy bocsáss meg nekünk, ahogy mi is megbocsátunk — nem azoknak, akik kérik, hanem azoknak, akik bántottak. Tehát azoknak, akik nem érdemlik meg, talán nem is ismerik be, nem is kívánják. Magunk fejére kérjük a veszélyt? A jogállamban is úgy lesz egyszer béke, ha a sértettek tudnak nagylelkűek lenni...

A máglyától a glóriáig

1971-ben született Zalaegerszegezen. Egyetemi tanulmányai a KLTE-n végezte történelem–latin és olasz szakon. 2001-ben PhD-fokozatot szerzett történelemből. Jelenleg a Debreceni Egyetem Olasz Tanészékén tanít. 1997-ben monográfiája jelent meg Savonaroláról: *Girolamo Savonarola, a költő, hitszónok és politikai gondolkodó*.

¹Idézi: Pasquale Villari: *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi I-II*. Firenze, 1898, I. k., Documenti II., V. Magyarul: Barabás Tibor: *Máglyák Firenzében*. Magvető, Budapest, 1967, 50.

Savonarola Firenzében

²G. Savonarola: *Poesie*. (Con introduzione e note di V. Piccoli.) Torino, 1926, 65. Magyarul: Pakocs Károly: *Savonarola versei*. Cluj, 1939, 57–58.

³Idézi: Roberto Ridolfi: *Vita di Girolamo Savonarola*. Sansoni, Firenze, 1981, 247.

1498. május 23-án Firenze főterén, a Piazza della Signorián felakasztották és máglyán elégették Girolamo Savonarola domonkos szerzetest és két rendtársát. Az egyházi bíróság a következő vádakkal adta át őket a világi ítélőszéknek: eretnokség, szakadárság és új dolgok hirdetése. Ötszáz évvel később a katolikus egyház rehabilitálta Savonarolát, és elkezdődött a boldoggá avatási eljárása. A vádak tehát nem bizonyultak időtállóknak, az események hátterében más okok húzódtak meg.

„Amikor nem prédikálok, nem tudok élni”

Girolamo Savonarola 1452-ben született Ferrarában. Nevelője tizenöt éven keresztül valójában nagyapja volt, a padovai egyetem híres orvosa és ünneplélt tanára. Hatására kezdte olvasni Aquinói Szent Tamás műveit, de különösen a Szentírást. A ferrarai egyetemen doktorált a szabad művészetekben, s az orvosi hivatásnak szentelhette volna magát. Tanulmányait azonban félbehagyva, szülei tudtával, egy nagyerejű prédikáció hatására 1475-ben Bolognába ment, ahol beállt a domonkosokhoz. Savonarola a szüleinek írott levelében „a világ határtalan nyomorúságát, s az emberek gonoszságát”¹ jelölte meg váratlanul tűnő lépése indokaként, akárcsak egyik versében: „A nagykort ím' elértem: / Jézus-szolga leszek, / a földdel végezek, / mert bűnösnek érzem. / A világ csábos, bűnös / és csellel van teli. / Éltem' zsoltározásban / szeretném tölteni.”²

A kolostorba vonulást követően lelki és tudományos képzettségét tökéletesítette. Miután egy ideig Bolognában a novíciusok tanítójának feladatát látta el, és Ferrarában további teológiai tanulmányokat folytatott, 1482-ben Firenzébe küldték prédikálni. A későbbiekben a kor legnagyobb szónokaként emlegetett Savonarola első találkozása a firenzeiekkel igen csekély sikerrel járt. Egy időre visszavonult ugyan, de nem hagyott fel véglegesen a prédikálással. Kitartásának meglelt az eredménye: városról városra járva hírneve egyre nőtt. Savonarolának lételeme lett a prédikáció. „Amikor nem prédikálok, nem tudok élni”³ — mondta egy alkalommal. Legalább harminc prédikációs-ciklus kötődik nevéhez, és több mint négyszázötven prédikációját őrizték meg a kódexek és nyomtatott könyvek. 1490-ben Lorenzo de Medici — Pico della Mirandola, a jeles humanista közbenjárására — visszahívta Firenzébe. Ez a város éppen ekkor, a korai Mediciek alatt élte fénykorát: béke és jólét uralkodott, virágzott a művészet. A „reneszánsz fővárosa” azonban nemcsak a művészetek, hanem a fényűzés, a pompa és a — keresztény erkölcsnek nem mindig megfelelő —

Savonarola prédikációi

szórakozások városa is volt. A puritán Savonarola Firenzében olyan életformával találkozott, amely a korban talán nem volt teljes mértékben szokatlan, a krisztusi szegénységhez való visszatérést hirdető Barát szemében azonban felettébb erkölcstelennek és kicsapongónak hatott. Ilyen környezetben ért el hatalmas népszerűséget. Az emberek már hajnalban felkeltek és órák hosszat várakoztak a Santa Maria del Fiore, a firenzei Dóm kapui előtt, hogy hallgathassák tanítását. Nem a kényszer vagy a rábeszélés ereje hatott rájuk. Imák és lázas elmélkedések közepette, néha szinte önkívületben eltöltött éjszakák után Savonarola dörgedelmes beszédeket tartott a fényűzés, az erkölcstelenség, a Mediciek zsarnoksága és az egyház romlottsága ellen. „Ó, ti, akiknek a háza tele van hívságokkal, erkölcstelen szobrokkal és holmikkal, gyalázatos könyvekkel... hozzátok ezeket ide hozzám, hogy egy nagy máglyát, egy áldozatot készítsünk Istennek.”⁴ És valóban: Savonarola és követői, az úgynevezett „siránkozók” (*piagnoni*) a farsangi bálból vallási körmenetté átalakított szertartások után a szigorú erkölcs nevében kártyákat, kockákat, tükröket, ékszereket, luxuscikkeket, erkölcstelennek és bűnösnek ítélt festményeket, szobrokat és könyveket égettek el a „hiúságok máglyáin” (*roghi di vanità*). Arról azonban nincs adat, hogy valaha is tönkretettek volna nagy művészi értékű alkotásokat. Savonarola legindulatosabban a papok erkölcstelenségét ostromozta: „papot látsz, aki nyilvánosan játszik, kocsmába jár, ágyast tart és hasonló bűnöket követ el... Nincsenek derék papok és pásztorok, nincsenek prédikátorok, akik az igazságot hirdetik, az egyházunkba az lép be, aki akar, s így tele van bestiákkal, vadállatokkal... De tudod, hogy mit akarok mondani neked? Az ősegyházban a kelyhek fából voltak, a papok pedig aranyból, a mai egyházban a kelyhek vannak aranyból, a papok pedig fából...”⁵ Éles kritikája nem kímélte VI. Sándor pápát sem, aki szeretőket tartott, gyermekei születtek, s magát a papi címet is pénzért vásárolta meg. „Nézz Rómára: ellepte a góg, a fényűzés, a kapzsóság és a simónia! Nézd, hogy szaporodnak ott a gonoszok!”⁶ — harsogta a szószékről. VI. Sándor megpróbálta elhallgattatni: bíborosi kalapot ajánlott fel neki, ő azonban ezt visszautasította. A pápa nem talált más ellenszert, megtiltotta a Barátnak a prédikálást. Amikor ő azt mégis folytatta, 1497. május 12-én kiközösítette. Ezalatt Firenzében rendkívüli jelentőségű események történtek, amelyekben a főszerepet éppen Savonarola játszotta.

⁴Girolamo Savonarola:
Prediche sopra Aggeo.
(A cura di L. Firpo.)
Belardetti, Roma, 1965,
20. A továbbiakban:
Savonarola (1965).

⁵Girolamo Savonarola:
Prediche e scritti.
(A cura di M. Ferrara.)
Firenze, 1952, 110–114.

⁶Uo., 243.

„Mondom neked, Firenze: itt az ideje újjáépíteni Isten házát és megújítani a várost”

1491-ben Savonarolát a San Marco-kolostor priorjává választották. A kolostor a domonkos rend megreformálásának aktív központjává vált. Savonarola támogatta a görög és a keleti nyelvek tanítását, a vallási ihletettséggű festészetet, valamint nagy könyvtárat alakított

**A firenzei felkelés és
a kormányzat
átalakítása**

ki. 1494-ben megjövendölte egy „Új Kyros” eljövételét, aki megbünteti Itáliát a romlottsága miatt. Néhány hónap elteltével ez az „Új Kyros” VIII. Károly francia király személyében megérkezett, amely tény a Barátot a firenzei nép szemében prófétává emelte. A király megérkezésének híre Firenzében felkeléshez vezetett, ami a Mediciek elűzésével végződött. A firenzeiek Savonarolához fordultak az új kormányzat kialakításának ügyében. Ő a felkérést elfogadta, ugyanis már régóta ellenállhatatlan vágyat érzett, hogy megújítsa a lelkeket, az egyházat, az államot, az embert. Meggyőződése volt, hogy az egyházi reformot meg kell előznie egy politikai-társadalmi reformnak, mivel csak egészséges, emberies államnak lehet romlatlan vallási élete. Savonarola szabad kormányformát akart, hogy előmozdítsa vele az egyházi reformot: alapvető programja a szokások vallási reformja volt — de nem az egyházon, hanem az államon keresztül.

Savonarola javaslatai alapján Firenze kormányzatát gyökeresen átalakították. Velencei mintára létrehozták a Nagytanácsot (*Consiglio Grande*), amely által a hatalomgyakorlást szélesebb alapokra helyezték. Ez a törvényhozó testület választotta meg a kilenc férfiből álló hagyományos szervet, a *signoriát*. Ezeket az intézkedéseket a kortárs Francesco Guicciardini, Firenze nagy történetírója, és a Savonarolával szemben egyébként ellenséges hangot megütő Niccolò Machiavelli egyaránt dicsérték. További fontos intézkedéseket hoztak: bevezették az adófékonyvet, a halálbüntetést a végső esetre szorították, a szegények adósságát elengedték, kiházasítási gyűjtőalapot hoztak létre stb.

**Savonarola államtani
értekezése**

Államtani nézeteit a Barát nem csupán a gyakorlatban valósította meg, hanem „Értekezés Firenze város rendjéről és kormányzatáról” (*Trattato circa il reggimento e governo della città di Firenze*) címmel 1498-ban elméletben is összefoglalta. Gondolatai alapvetően Aquinói Szent Tamásnak „A fejedelmek kormányzásáról” (*De Regimine Principum*) című értekezését követik. Mégsem szolgai utánpótlásról van szó, a Barát több tekintetben is újdonságokat fogalmaz meg. A legfontosabb különbség kettejük között az, hogy míg Szent Tamás szerint a monarchia a legjobb kormányforma, addig Savonarola, jóllehet elismeri, hogy elvontan az egyeduralkodó a legmegfelelőbb, tovább lép, és belátja, hogy a firenzeiek hagyományai és természetük alapján egyaránt alkalmatlanok a monarchiára, ezért „polgári kormányt” (*governo civile*) kell bevezetni.

Az egyik legnagyobb vitát kiváltó kérdés az utókor számára az lett, hogy teokratikus volt-e Savonarola rendszere vagy sem. Az igaz, hogy az egyébként semmiféle közéleti tisztséget sem vállaló Barát a világi részt alárendelte a vallásosnak, de, s ez a döntő, indirekt módon: a polgárok és a kormányon lévők erényén keresztül. Savonarola tehát nem merev teokratikus rendszert, hanem keresztény erkölcsi alapokra épülő köztársasági formát alakított ki Firenzében.

„Ó, Uram, engedd, hogy meghalhassak érted”

Savonarola saját halála megjövendölésében is prófétának bizonyult. Egyik 1494-ben elmondott prédikációjában azt az éjszakai látomását osztotta meg az emberekkel, amikor az Úrral beszélgetett. „Erre én: — És ezen a földön mi lesz az osztályrészem? — Az Úr pedig: *Non est maior servus domino suo*, nem nagyobb a szolga uránál. Bizonyára azt is olvastad, hogy a zsidó népnek mondott beszédeim után az keresztre feszített engem. Ez történik majd veled is, és nem máskülönben! — Erre így szóltam: — Ó, Uram, *da mihi hoc martirium*, engedd, hogy meghalhassak érted, mint ahogy Te meghaltál értem. Látom már a kést, amelyet számomra élesítettek. — Várj még egy keveset — mondta az Úr —, hogy megtörténjenek azok a dolgok, amelyeknek meg kell történniük; azután használd föl azt az erőt, amelyet az Isten megad neked.”⁷

Nem egészen négy évet kellett várnia. Sok régi követője elhagyta, s a pápai Curián és a féltékeny ferenceseken kívül politikai ellenfelei, a „dühösek” (*arrabbiati*), illetve a Mediciek hívei (*palleschi*) is egyre erősebben támadták. Külpolitikailag szintén nehéz helyzetbe került: egyedülként csak Firenze maradt a franciák pártján, miközben a többi itáliai állam franciaellenes szövetséget kötött, s így a város elszigetelődött. Továbbá a rossz termés nyomán éhínség lépett fel, amelynek egyenes következménye a járvány lett. Ráadásul VIII. Károly francia király, ígéretét megszegve, nem adta vissza Pisát a firenzeieknek, hanem a város önállóságát segítette elő. Ekkor háborút indítottak az elidegenített birtokért, a rosszul fizetett zsoldosok miatt azonban a harcok elhúzódtak, ami szintén az elégedetlenséget növelte. Hogy megvédje magát a firenzei nép előtt, a Barát késznek mutatkozott az „istenítélet” (tűzpróba) elfogadására. Ez azonban különböző manipulációk és az esőzések miatt elmaradt, ami a népnek hatalmas csalódást okozott. Ellenségei, kihasználva a közhangulatot, Savonarolát elfogták és kínzások közepette vallatták. Az eredmény nem lehetett kétséges. Közben a pápa is elküldte követeit azzal a megbízással, hogy Savonarolát meg kell fosztani az életétől még akkor is, ha egy Keresztelő Szent János lenne. A három napig tartó egyházi vallatás után a világi bíróság hamar meghozta a halálos ítéletet, amit rövidesen végre is hajtottak.

Girolamo Savonarola a maga lángoló vallásosságával, a keresztény értékekre építő állambölcseletével, a világi megújulásra és az egyházi reformra való törekvésével kétségtelenül egyedül találta magát századában. Magatartása azonban érthető, hiszen egyrészt a kor viszonyai magukban hordozták egy ilyen vagy hasonló szemlélet kialakulásának lehetőségét (gondoljunk csak az alig néhány évtizeddel később fellépő Luther korai egyházreform-elképzeléseire!), másrészt pedig a Barát reformtevékenysége szervesen illeszkedett abba a 15. századi folyamatba, amelynek során a do-

⁷Savonarola (1965), 328–330. Magyarul: Madarász Imre (szerk.): *Az olasz irodalom antológiája*. Tankönyvkiadó, Budapest, 1996, 132–133. (Fogarasi Miklós fordítása.)

Savonarola „bukása”

monkos renden belül az általános vallási megújulásra, elmélyültebb hitéletre való törekvés vált kívánatosná (ami majd a katolikus megújulás idején került igazán a középpontba).

Eretnekből szent?

A máglya tüze Savonarola testét ugyan elégette, tanítását, szellemi örökségét azonban nem tudta elpusztítani. Olyannyira nem, hogy a halálát követő évszázadokban többször is felmerült boldoggá vagy szentté avatásának kérdése. Ez azért volt lehetséges, mivel, noha eretnekség vádjával égették meg, kivégzése nem hitbéli vitának volt a következménye. Az egyház alapelve szerint abban az esetben lehetséges a rehabilitáció, ha dogmákat tagadott vagy sértett valaki. Savonarola esetében teológiai elhajlásnak még a szándékát sem lehet felfedezni.

Savonarola kivégzése után követőit is különböző szankciókkal sújtották. A közéleti vezetőket megfosztották hivatalaiktól, a San Marco-kolostor elveszítette önállóságát, szerzeteseit Firenzétől távoli városokba helyezték. A közép-itáliai domonkos rendházakban Savonarola emléke mégis élénken élt tovább, kivégzése után egy évvel Firenzében kiadták néhány prédikációját. Mindez azonban csak titokban történhetett, mivel a szerzeteseknek még azt is megtiltották, hogy az *Ecce quam bonum* kezdetű zsoltárt énekeljék, ezt ugyanis Savonarola különösen kedvelte.⁸

⁸Roberto Ridolfi:
i. m. 430–434.

Savonarola hatása

Kiváló művészek, akikre Savonarola alakja és tanítása nagy hatást gyakorolt, annyira megrendültek a Barát halála miatt, hogy egy időre félretették az ecsetet, vésőt és kalapácsot. Közülük az egyik legnagyobb, Sandro Botticelli — legalábbis Giorgio Vasari állítása szerint — már Savonarola életében megtette ezt: „Botticelli olyan nagy híve volt az említett szerzetes pártjának, hogy emiatt abbahagyta a festést”.⁹ Vasari még azt is megjegyzi, hogy a nagy művész „manapság látható legjobb saját kezűleg készített metszete a ferrarai Girolamo Savonarola fráter hitének diadala”. Szintén Savonarola hatását vélik felfedezni Botticelli *Keresztrefeszítés* című allegorikus képén. Az igen sérült állapotban fennmaradt festmény szimbolikája a Barát egyik látomásában, irgalom és büntetés szembeállításában gyökerezik: a kereszt jobb oldalán a nap-sütötte Firenze látható, bal oldalán fenyegetően gomolygó sötét felhők között ördögök jelennek meg, amelyek lángoló nyilaikkal elárasztják a földet. Ezek a nyilak talán a bűnös Firenzét akarják elemészteni, a magát a kereszt lábához vető női alak pedig a megtérni vágyó lelket jelképezheti. Többek között datálási bizonytalanságok miatt nem egyértelmű, hogy a *Derelitta* (*Az elhagyott*) című kép, amelyen egy nő három mártírt (?) sirat, Savonarola és társai halálával állna kapcsolatban. A festő művészetének egész 1490 utáni korszakát sokan Savonarola eszméinek befolyásával magyarázzák. Botticelli magyar monográfusa ezt az állítást

⁹Giorgio Vasari:
*A legkiválóbb festők,
szobrászok és építészek
élete 1–2.* Európa,
Budapest, 1983, 2. k. 14.

¹⁰Boskovits Miklós:
Botticelli.
Képzőművészeti Alap,
Budapest, 1963, 53–58.

¹¹Giorgio Vasari: i. m. 402.
¹²Charles de Tolnay:
*Michelangelo. Mű és
világkép.* Corvina,
Budapest, 1977,
274–277.

Az első kísérletek szentté avatására

— érvek felsorakoztatásával — túlzónak tartja, jóllehet magát a befolyás tényét nem vonja kétségbe.¹⁰ Az olasz reneszánsz művészet másik kimagasló alakja, Michelangelo Buonarroti szintén Savonarola hatása alá került. Vasari írja: „Michelangelo mint buzgó keresztény nagy örömet lelte a Szentírásban; fölöttébb tisztelte fra Girolamo Savonarola műveit, ugyanis annak idején hallotta a frátert a szószékről beszélni.”¹¹ Valóban, Michelangelo 1493–1494-ben a firenzei Santa Maria del Fiorében hallgathatta a Barátot, akinek gyűjtő hatású beszédei mély nyomot hagytak az alig húszéves ifjúban, és döntő mértékben befolyásolták vallásos nézetei alakulását. Savonarola prófétikus szelleme fel-feltűnik a *Sixtus-kápolna mennyezetének* prófétáiban és szibilláiban, a *Vízözönben*, II. Gyula pápa sírjának *Mózesében* és az *Utolsó Ítélet* apokaliptikus víziójában.¹²

Alig egy évtizeddel a megégetése után, 1509-ben II. Gyula pápa, aki Savonarolát csodálta, VI. Sándort pedig gyűlölte, Viterbóban néhány szerzetes jelenlétében kijelentette, hogy szívesen szentté avatná a Barátot. Ugyancsak II. Gyula pápasága idején történt, hogy Raffaello Santi a vatikáni Stanzákban Savonarolát az egyház nagyjai között festette meg (*Disputa del Sacramento*, 1508). Két évvel később Pisában — pápai tiltás ellenére — tizenkét kardinális gyűlt össze, hogy egyházi reformokat követeljen. Vezetőjük, Carvaial kardinális megkísérelte megnyerni ügyüknek az egykori firenzei Savonarola-követőket, ezért felajánlotta nekik Savonarola boldoggá avatásának lehetőségét. Ők azonban, hűek maradvá mesterükhöz, aki igyekezett elkerülni, hogy bárki is megkérdőjelezhesse az egyház iránti hűségét, visszautasították a szkizmatikus kardinálisokkal való együttműködést. Amikor aztán 1513-ban egy Medici, X. Leó lett a pápa, a szentté avatás kérdése jó időre lekerült a napirendről. Savonarola kultusza azonban az üldöztetések ellenére sem szűnt meg Firenzében, amit az is bizonyít, hogy 1515-ben fra Gherardo ferences inkvizítort azzal bízták meg, hogy gyűjtse össze a polgároknál féltve őrzött Savonarola-ereklyéket, ami különösebb eredményre még fenyegetések közepette sem vezetett. A Barát kultusza azonban akkor virágzott fel igazán, amikor 1527-ben a firenzeiek ismét elűzték a Medicieket, és három éven keresztül a köztársaságpártiak irányították a városállamot. Az emberek meggyőződéssel hirdették, hogy Savonarola szent próféta volt.¹³

¹³Roberto Ridolfi:
i. m. 437–443.

Savonarola műveinek kiadása

Savonarola tanításának népszerűségét műveinek, elsősorban prédikációinak többszöri kiadása is jelzi. 1523-ban német földön Luther előszavával jelent meg *Miserere* című munkája. Itt kell elosztatni egy máig is élő tévhitet, amely szerint Savonarola a protestantizmus előfutára lett volna. Az egyház romlottságát ostorozó nézetei kétségtelenül rokoníthatók ugyan az egykori wittenbergi Ágoston-rendi szerzetes korai tanaival, ám Savonarola a pápaság intézményét sohasem kérdőjelezte meg.

Igen jelentős eseményre került sor a Barát halálának hatvanadik évfordulóján. 1558-ban, jórészt Néri Szent Fülöp közbenjárá-

Savonarola kultusza

sának köszönhetően, az Index Kongregáció kijelentette, hogy Savonarola írásainak tartalma megfelel a katolikus tanítás szellemének. Ezután jó ideig háborítatlanul virágzott kultusza. Legközelebb VIII. Kelemen pápasága idején, a 16–17. század fordulóján merült fel Savonarola szentté avatásának kérdése. A pápa a domonkosok felvetésére azt felelte, hogy ha bemutatják a bizonyítékokat, tudni fogja a kötelességét. A firenzei érsek, ismét csak egy Medici, azonban közbelépett. Ennek ellenére mintegy ötven év elteltével, VIII. Orbán pápasága idején elkezdődött a szentté avatási eljárás, amelyet aztán ugyanezen egyházfő dekrétumai megakasztottak. X. Kelemen pápasága idején, az 1670-es években újratezdődött az eljárás, s fél évszázad elteltével, XIII. Benedek uralkodása alatt a Barát erényeinek vizsgálatáig jutottak. Prospero Lambertini, a későbbi XIV. Benedek pápa azonban megszakította a folyamatot. Az 1700-as években, az elvilágiasodás századában aztán hosszú időre lehanyatlott Savonarola hírneve.¹⁴

Savonarola meg nem értését századunkig elsősorban írott és mondott szavai behatóbb ismeretének a hiánya okozta. Ahogy művei modern kiadásban sorra napvilágra kerültek, a Barát helyzete is kedvezőbbé vált. A domonkosok 1935-ben, majd húsz év múltán ismét kezdeményezték Savonarola boldoggá avatását. Egyik alkalommal sem jártak sikerrel, de a Nagy Jubileumhoz, Krisztus születésének 2000. évfordulójához közeledve az önvizsgálatot tartó katolikus egyház, többek között Galileo Galilei és Giordano Bruno mellett, Savonarola ügyét is napirendre tűzte. Firenzében az érsekség rehabilitálta a Barátot, majd az 1990-es évek végén megkezdték boldoggá avatásának egyházmegyei eljárását.¹⁵

¹⁴Uo., 453–462.

¹⁵Vértesajai László:
*Elindították Savonarola
boldoggáavatási
eljárását. Távlatok,*
34. sz. (1997/2),
266–267.



Fra Bartolomeo:
Girolamo Savonarola
portréja
(Firenze)

A kamalduli szerzetesrend Magyarországon

KRISTÓFNÉ
DULAY MÁRIA

1945-ben született Budapesten. Az ELTE BTK-n művészettörténeti tanulmányokat folytatott. 1998-tól a Majki Műemlékegyüttes gondnoka és idegenvezetője, jelenleg is ott dolgozik. A majki kamalduli remeteségről írt könyve a közeljövőben jelenik meg a Műemlékek Állami Gondnoksága kiadásában.

A Vértesben levő Majk-puszta Magyarország egyik ritka műemlék együttesével rendelkezik, nevezetesen a 18. században gróf Esterházy József által alapított kamalduli remeteség megmaradt cellaházaival, a templomából megmaradt toronnyal és támpillérrel, valamint a volt *foresteria* (a későbbi vadászkastély) meglehetősen tönkrement épületével. Esterházy József gróf a tatai és gesztesi uradalmak birtokosa, országbíró, horvát bán és egyéb országos tisztségek viselője volt, emellett kiváló szónok és mélyen hívő katolikus főúr. A majki alapítást a Bécs melletti Kahlenberg Szent József remeteség vikárius generálisával, a magyar származású Radossányi Lászlóval való személyes kapcsolata tette lehetővé.

A remetetelep alapítása, az építkezések és adományozások a korábbi kutatások során többé-kevésbé már dokumentálva lettek a korabeli levelezések, egyházi levéltári adatok és az Esterházy család töredékes levéltári anyagai alapján. Azonban a rend egyháztörténeti vonatkozásai kevésbé ismertek, különösen a nagyközönség előtt. Egyáltalán a remetések kialakulása, sajátos felépítésük, szervezeti szabályzataik a misztikum és a népmesei elemek különös világát idézik a köztudatban. Puskely Mária Kordia nővér kitűnő könyve, a *Kétezer év szerzetessége* (1998) jól bemutatja ezeket az úgynevezett ritka rendeket is. Ám sajnós mire könyve megjelent, addigra már a műemléket látogató turisták a korrekt helytörténeti ismertetés mellett, kellő egyháztörténeti ismeretek hiányában a majki atyák életének bemutatása helyett a rend korai szakaszából vett kissé zavaros és misztikus tájékoztatást kaptak. A majki kamalduli atyák életének pontosabb megértéséhez először is a remetések fogalmával, kialakulásuk hiteles történetével kell megismerkednünk egyháztörténeti kutatások alapján.

A monachizmus kialakulása

A görög „monadzein” szó az „egyedül élni” jelentésű ige származéka, és több vallásban is megtalálható jelenségre utal. A kereszténységen belüli monachizmus nagy számú, sajátos célú és életmódú szerzetesrendet és kongregációt foglal magában. Megkülönböztetjük a keleti, majd a 3. századtól a nyugati monachizmusokat. A nyugati monachizmus integráló szellemi atyja Nursiai Benedek volt, aki egységes, elfogadható és megvalósítható Regula alapján teremtette meg a monachizmus szilárd

struktúráját. A keleti monasztikus világ az aszkézisre és a szemlélődésre helyezte a hangsúlyt, míg a nyugati mindezen értékeket megőrizve a kétkezi munkát és a tudományok művelésére. A monachizmus civilizációs szerepe óriási volt. A monachusok és a monachák íróműhelyei (*scriptoriumai*) és könyvtárai mentették át az ókori klasszikusokat a népvándorlások, háborúk és üldöztetések közepette. A középkor számos nagy gondolkodója, művésze, írója és tudósa a monasztikus világ képviselőjeként alkotott. Évszázadokon keresztül monachusok ezrei szarították a mocsarakat, művelték az erdőket, öntözték a puszta vidék egy-egy darabját, termékkennyé tették és megművelték a földeket. Mások csodálatos épületeket faragtak, szobrokat, gótikus íveket, színekben és mozaikkockákban örökítették meg a teremtés szépségeit.

A karthauziak Magyarországon

A különböző monasztikus rendeket gyakran összekeverik, mivel nálunk a remete fogalma leginkább az erdőkben, hegyekben magányosan élő, maga által készített kunyhóban lakó emberrel azonosult. A nagyközönség számára még ma sem egészen világos, hogy hatszáztizenöt olyan, egységes szabályokat követő szerzetesrend létezett, melyeknek tagjai szervezett közösségben, de külön kis cellákban éltek. E rendeket más és más személyek alapították különböző időpontokban, és sajátos statutumaik alapján eltértek egymástól, működési területük is más volt. Például a karthauziak, akikkel a kamalduliakat legtöbbször összekeverik, francia alapítású rend. Alapítója Brunó 1084-ben Grenoble mellett a La Chartreuse völgyben épített cellákat, itt alapította meg az első karthauzi monostort. (A Szentszék 1171-ben ismerte el alapítását.) Brunó nem hagyott hátra írott szabályzatot, a rend statutumait a Dom Guignes által írt *Consuetudines* című alapszöveg alkotja az évszázadok folyamán az általános káptalanok által hozott kiegészítésekkel együtt. Magyarországra közvetlenül a tatárjárás után, IV. Béla hívására jöttek karthauziak. A Szepességben két kolostoruk is létesült, elsőként 1305-ben Lechnic, a Dunajec folyó mellett. Itt először fából építkeztek, a 14. század második felében emeltek csak kőépületeket. 1563-ban Ferdinánd király feloszlatta a lechnici monostort, a megmaradt épületekbe pedig 1705-ben kamalduli szerzetesek költöztek, mint arról a későbbiekben szó lesz. Európában, különösen a Duna-medencében előbb létesültek karthauzi monostorok, és csak később, nem egy esetben az elhagyott épületeket felhasználva kamalduliak.

Szent Romuald

A kamalduli rend Itáliában jött létre, alapítója Szent Romuald volt, aki hercegi család fiaként született Ravennában, a 10. század közepén. Fiatalkorában tanúja volt atyja, Sergio herceg párbajának, melyben atyja megölte ellenfelét, és ezt látva annyira megrendült, hogy atyja vétkéért vezeklésképpen kolostorba vonult. Ám megelégedve a monostor középszerű életét, ahol nem találta meg a kívánt áhítatot és magányt, elvonult, hogy magá-

nyos remeteéletet élhessen. Egy Marino nevű remete tanította meg a zsoldározásra és az aszketikus életre. 978-ban Pietro Orseolo velencei doge lemondott tisztségéről, hogy bűnbánatot tartva monachus legyen, és akkoriban tartózkodott Velencében a cuxai S. Michele monostor híres zarándok apátja, Quarino is. Így Romuald, Marino és Orseolo együtt Quarino apát vezetésével Lombardián és Provence-on keresztül Cuxáig mentek, ahol a monostor közelében remeteségbe vonultak.

A Camaldoli remeteség alapítása

Saját kezük munkájából éltek, művelték a számukra kijelölt földet. Romualdot Cassianus két művének tanulmányozása vezette be a rendszeres remeteélet gyakorlataiba. Két társának is ő lett a mestere az imában és az aszkézisben. 1012-ben a Maldolius gróf által adományozott területen létrehozta a Camaldoli remeteséget (Sacro Eremo di Camaldoli, Toscana). Az adományozott terület neve Campo Maldolo volt, amiből később Camaldolo lett, innen ered a rend elnevezése. A remeteségben a cellák körülvevették a templomot. Magában a cellaházban öt kis helység volt, hálókamra, studium kamra, oratórium, valamint fa- és víztároló. Minden cellához kis kert tartozott, melyet kőfal vett körül. A 11. század közepén alakult remeteközösség (*laura*) ténylegesen I. Rodolfó perjel idején vált monasztikus központtá. A kamalduli rend alapítását II. Sándor pápa hagyta jóvá 1072-ben. Puskely Mária közlése szerint napjainkban tizenkét monostorban százhusz kamalduli monachus él, többségük Itáliában. Római monostoruk és gyógyszertáruk a Coellus dombon található, a kongregáció központi háza: 52010 Camaldoli (Arezzo).

A rend legfontosabb tevékenységei

Sokat tett a rend az erdőgazdaság fejlesztéséért, jelentőssé vált gyapjúfeldolgozó tevékenysége is. Scriptoriumaiból ragyogóan díszített kódexek kerültek ki. Az ősi monostorok mellett kórházak is működtek, hogy segítséget nyújtsanak a környékbeli lakosságnak, a zarándokoknak és a szegényeknek. A kórház és a gyógyszertár őre a *monachus infirmarius* volt. A legnagyobb hírnévre a Camaldoli kórháza tett szert, ami már 1048-ban működött. Rendelkezett orvossal és a monachusok által fizetett ápolószeméllyel. A kórház mellett működő gyógyszertár a szükséges anyagokat Firenzéből és Velencéből szerezte be. Könyvekkel is jól fel volt szerelve: a 16. századtól a 19. századig orvosi, sebészeti és gyógyfüves könyveket őriztek és használtak.

A kamalduliak lelki vonzáskörébe olyan személyek kerültek, mint II. Pascal pápa, Loyolai Ignác, Bellarmin Róbert, Borromeo Károly (a későbbi V. Pius pápa). A rend tagja volt VI. Gergely pápa is, emellett a kamalduli szerzetesek közé tartozott Arezzo Guido zenetudós, Gratianus, a kánonjog megalapítója, Ambrogio Traversari, akit a keresztény humanizmus atyjaként szoktak emlegetni. Az első világtérkép Maurus fráter munkája, akit már kortársai a „cosmografus incomparabilis” jelzővel tiszteltek meg. Kamalduli volt Lorenzo Monaco, korának legnagyobb firenzei fes-

**A magyarországi
kamalduli remeteségek
alapítása**

tője is, valamint Bartolomeo della Gatta, aki részt vett a Sixtus-kápolna freskóinak elkészítésében.

Az eredetileg egységes kamalduli rend a 16. században öt kongregációra bomlott. Ekkor jött létre a Monte Corona Kamalduli kongregáció is, amely átvészelte az itáliai 1866-os feloszlatásokat, mert addigra már volt működő külföldi alapítása (Lengyelországban a Krakkó melletti Bieloban tíz házból álló monostor működött). A magyarországi alapítások a 17. század végén kezdődtek: az első 1695-ben a Nyitra melletti Zoborhegyen Jaklin Balázs nyitrai püspök kezdeményezésére. Ezt követte Lánzsér (a mai Burgenland területén), ami Esterházy Pál alapítása 1701-ben. A fentebb már említett Lehnice, Mattyasovszky László akkori nyitrai püspök alapítása 1705-ben. Itt az elhagyott karthauzi monostor épületeit is felhasználták az újjáépítés során. Majd legvégül Majk-puszta 1733-ban, mint már említettük, gróf Esterházy József alapítása. (Rajta kívül a cellaházak építéséhez más magyarországi főúri családok is hozzájárultak, a cellaházakon ma is látható címerek az adott cellaház építtetőjének családi címere.) Valamennyi magyarországi alapítás a Bécs melletti Kahlenberg Szent József monostorához tartozott, mely a Monte Corona kongregáció tagja volt. Bécsben tartózkodott a magyarországi kamalduli monostorok vikárius generálisa is, aki abban az időben Radosányi László. 1782-ben az Osztrák-Magyar Monarchia területén levő szerzetesrendeket, illetve azok többségét, különösen a szemlélődő rendeket II. József császár rendeletileg feloszlatta, így az összes kamalduli monostort is. Ettől fogva megszűnt Magyarországon a rend léte, azóta újabb alapítás nem történt.

A majki remetetelep

A majki remetetelep épület együttese úgy maradt viszonylagos épségben, hogy a rend feloszlatása után bérlők kezére került Majk-pusztát a volt remetesség épületeivel, majorságával együtt gróf Esterházy Móricz a 19. században visszavásárolta. A volt *foresteria* épületét vadászkastéllá alakíttatta, meghagyva a volt refektóriumot, a cellaházakba pedig a személyzetet költöztette. A II. világháború után a kastély különböző funkciókat töltött be: volt írónök alkotóháza, laktak benne erdőkitermelő rabok, volt betonútépítő munkásszálló, mezőgazdasági szakiskola stb. A cellaházakban többnyire bányász családok laktak. Természetesen a kastély (a volt *foresteria*) állaga egyre romlott a nem rendeltetészerű használat miatt és a kellő felújítás hiányában. Az 1960-as években restaurálták a volt refektórium freskóit, másrészt a cellaházak lakóit folyamatosan beköltöztették az épülő bányászvárosba, Oroszlányba. A cellaházakat az 1980-as évek végén egyes cégek, vállalatok hozatták rendbe a Műemlékfelügyelőség előírásai szerint, majd üdülőház céljára használták. Létesítettek az egyik cellaházban egy kis helytörténeti múzeumot, helyreállították a templom megmaradt tornyát, és az így rendbe hozott műemlék együttest meg lehetett nyitni a nagyközönség előtt.

Rendszeres idegenvezetést tartottak, megismertették az ide látogató turistákat a műemlék együttes történetével és a valamikori remeték életével. Mivel a kamalduli szerzetesek életéről bővebb anyag csak a kezdeti rendalapítás idejéről volt, kizárólag ezek alapján ábrázolták a majki remeteség lakóinak életét, figyelmen kívül hagyva a 10. és a 18. század között eltelt időszakot, amikor is a rend élete jelentős változásokon ment keresztül. Nehezítette a helyzetet az is, hogy a majki kamalduli szerzetesek rendi életéről írásos anyag csak a rendi vizitációs jegyzőkönyvekből maradt fenn, valamint nehezen hozzáférhető hazai és külföldi egyházi levéltárak anyagai között. Természetesen a nép ajkán is számtalan történet keletkezett a világtól elzártan, magas falak mögött élő remetékről. Ezt próbáltam korrekt kutatómunka alapján, a legendát a valósággal helyettesítve kissé módosítani. Ugyanis napjaink emberének a kamalduli szerzetesek élete mindenképpen kurióznak számít, másrészt igen gazdag lelki örökség is.

A kamalduli szerzetesi élet elég szigorú volt. A remeteségre vonatkozó rendi statutumok — amelyek az alapítás kezdetén sokkal szigorúbbak voltak, mint később, a 18. században — magukban foglalták a szigorúan meghatározott napirendet, a cellamagányban eltöltött időt, az étkezések rendjét, a közös imák időpontjait, a szentmisemondások rendjét, a közös bűnmegvallások időpontját. Ezek betartása természetesen hozzátartozott a regula szerinti engedelmességhez. Napjukat a cellaházban töltötték, magányban imádkozva és dolgozva. Kis kertjüket maguk művelték. Istenről, saját lelkiéletük evangéliumi tanítása szerinti fejlődéséről elmélkedtek, Szentírást olvastak. Mindezt szigorúan megszabott előírás szerint. A cellaházuk kiskertjében megtermelt gyógynövényeket a cellaházak padlásán szárították. Feltehető, hogy a *foresteriában* levő gyógyszerárúkból ezekből *medikamentumokat*, azaz főzeteket, forrázatokat és teakeverékeket készítettek. Kézművességgel, például fafaragással is foglalkoztak, valamint írópultjaik is voltak, ahol vallásos kéziratok készülhettek. Erre utal a *foresteriában* levő *sriptorium* és a kor átlagához képest igen gazdag könyvtár.

A remeteség kapuján olvasható felirat, melynek magyar fordítása a következő: „Félre te portánk csöndjét megtörni merészelő”, sok félreértésre adott okot. Az emberek nem azt gondolták, ami a legkézenfekvőbb, vagyis hogy a remeteség elmélyült csendjét kívánták megőrizni a háborgatóktól, hanem a néphit szerint „néma barátoknak” lettek elkönyvelve, mint akik fogadalmat tettek a némaságra. Az igazság azonban az, hogy Szt. Benedek regulájára tettek fogadalmat, ami nem tartalmazza a némasági fogadalmat.

A majki remeték életét nagymértékben befolyásolta az a körülmény is, hogy az építkezések évtizedeken át folytak. Maga a prior atya is először egy cellaházban élt, míg a *foresteria* el nem készült. 1756-ban készült el a remeteséget körülzáró fal. Ekkor

már a templom is készen állott. A *foresteria* egyes részei még 1770-ben is építés alatt álltak, sőt még az 1782-es felosztatáskor is volt befejezetlen része. Ennek az volt az oka, hogy Esterházy gróf nagy összegeket költött tatai kastélyának felújítására és birtokainak korszerűsítésére, így csak részletekben tudta a szükséges anyagokat az építkezéshez biztosítani. Inkább természetbeni adományokkal (építőanyag, élelem stb.) tudott segíteni. Mint azt már említettük, a cellaházak is külön adományokból épültek. A laikus testvérek, sőt egy-két szerzetes atya is részt vett a kétkezi munkában, lévén köztük ács, kőfaragó. Így a remeteség csak 1770-től tudta az atyáknak biztosítani a remeteközösség alapvető feltételeit.

Az istentiszteletek és napi imádságok rendje

Különböző forrásanyagokból (így Puskely Mária említett könyve, Weisz János várgesztesi plébános igen értékes kézírata, valamint könyvtári és levéltári kutatások során előkerült töredékes anyagokból) lehet rekonstruálni az istentiszteletek és a napi imádságok rendjét, az étkezési előírásaikat stb. Az istentiszteletek rendjéről például egy 1781-es egyházi vizitáció jegyzőkönyve informál. Vasárnap és ünnepnap a majki szerzetesek napfölkeltkor tartották a Primát (a papi zsolozsma imaórája), utána a templomban a főoltárnál három misét mondtak egymás után. Kilenc órakor elimádkozták a Terciát, majd ezt követte a konventmise, amelyen minden szerzetesnek jelen kellett lenni. Ezután jött a Sexta, amelynek végén csendes misét mondtak a remetetelepen kívüli kis kápolnában, ahova a majorságbeli nők is elmehettek. A remeteség templomában évente kétszer, február 7-én és május 6-án énekes misét is mondtak. Egyébként nem-hogy énekes misét, de prédikációt és katekézist sem tartottak. Hétköznapokon ugyanúgy volt az imák és istentiszteletek rendje, azzal a különbséggel, hogy a Prima utáni misét nem egymás után, hanem egyszerre a mellékoltároknál mondták. Hétköznap a külső kápolnában nem volt mise. A Nonát mindig 11 órakor mondták, kivéve a böjti időszakot, amikor fél 12-re halasztották. Nagyböjtben a Vesperást ebéd előtt tartották, de úgy intézték, hogy délben vége legyen. Különben télen a Vesperást délután 2 órakor mondták, nyáron pedig délután 3-kor. Mindig a napnyugta után imádkozták a Kompletóriumot, a Matutinumot pedig egész évben éjfél után 1 órakor.

Étkezési szokások

Étkezésük pontosan déli 12 órakor volt. Hétköznap két tál, ünnepen három tál ételt kaptak, kis korsó borral és kenyeret. A vacsora gyümölcs, kenyér és bor volt. Böjtjük szeptember 14-től húsvétig tartott, ekkor naponta két tál ételt vehettek magukhoz. Húsvéttól szeptember 14-ig pedig minden nap kaptak tejes ételt. Adventben és a húsvét előtti nagyböjtben minden hétfőn, szerdán és pénteken csak kenyeret és vizet kaptak. Étrendjükben bab, borsó, hal, gabonafélék, gyümölcsök és tejes ételek szerepeltek; húst nem fogyasztottak. A refektóriumban csak ünnepnapokon étkeztek, egyébként cellaházuk magányában.

**Közös
bűnmegvallások**

Bizonyos rendszerességgel összehívta őket a prior atya, amikor is közös bűnmegvallást tartottak. A prior atya ilyenkor szabta ki azok büntetését, akik vétettek a rend szabályai ellen. Majkon börtöncella is volt a *foresteriában*, mint erről az említett egyházi vizitációs jegyzőkönyv is említést tesz. Tehát feltehetőleg volt olyan szerzetes, aki oly mértékben vétett a rendi szabályzat ellen, hogy a prior atya kénytelen volt bezáratni meghatározott időtartamra. Egy szerzetesi közösség minden elhivatottság ellenére bizonyára rejt magában emberi feszültségeket, gyarlóságokat is, melyek alól csak a legkiválóbbak képesek kivonni magukat. Erre utal Ószy Celesztin atya levelezése Garampi pápai nunciussal, melyből világosan kitűnik, hogy ő ezen hibák és vétségek miatt el akart menni Majkról, és egy szigorúbb közösségben szeretett volna élni, ehhez kérte pártfogói segítségét. Garampi választleveleiben kintartásra és példaadásra buzdította. A remeteközösség fallal körülzárt magánya, a külvilágtól való elzártsága, ahonnan a fehér kámzsás monachusok csak a prior engedélyével, meghatározott céllal léphettek a falon kívülre (például a kívül levő kápolnában történő misemondás, vagy szolgálatétel miatt), senkivel szót nem válthattak — mindez bizony sok kísértést okozhatott időnként.

**A kamalduli
szellemség máig ható
ereje**

Nem kis dolog a mindennapos nehézségeket és kísértéseket legyőzni, az embernek saját gyarlóságával megküzdeni még akkor sem, ha maga választotta ezt a szigorú életmódot. Önmagunk legyőzésével közelebb kerülni Istenhez, és az Ő dicsőségére élni, cselekedni, csendben, feltűnés nélkül, ezeket az értékeket közvetíti számunkra az egykori kamalduli szerzetesek szellemsége, jóllehet Magyarországon már nincsenek képviselőik.



Varga Imre:
Magyarok Nagyasszonya
(Róma, Vatikáni
Magyar Kápolna)

Neoskolasztikus természetjog

SZABADFALVI JÓZSEF

A két világháború közötti Magyarországon

1961-ben született Debrecenben. Jogász, a Miskolci Egyetem Állam- és Jogtudományi Karának egyetemi tanára.

¹Moór Gyula: *A természetjog problémája. Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.* MTA, Budapest, 1934.

A neokantiánus és a neoskolasztikus irányzat

²Horváth Barna: *Természetjog és pozitívizmus.* Társadalomtudomány, VIII. évf. (1928), 3–5. sz. 213–247.

³A hazai neoskolasztikus természetjogi gondolkodásnak a 19–20. század fordulóján tevékenykedő képviselői közül kiemelésre méltó alakjai: Esterházy Sándor, Frey János, Pompéry János, Notter Antal, Demkó György.

A két világháború közötti időszak a magyar jogbölcseleti gondolkodás egyik legjelentősebb és legtermékenyebb korszaka. E negyedszázad az európai jogi gondolkodásban is számos új fejleményt eredményezve alapvetően megváltoztatta a jogról vallott korabeli nézeteket. A 19. századot uraló pozitivisták szemléletmódja a századfordulót követően, a 20. század első évtizede után hegemón szerepében megingott, s egyre többen kezdték el hangoztatni a természetjog rehabilitációjának szükségességét, illetve beszéltek a természetjog aktualitásáról. A természetjog és pozitívizmus vitája következtében nemcsak a nemzetközi, hanem a hazai irodalomban is új helyzet teremődött. Ezen alig több mint két és fél évtizedes korszakból két, egymástól jól elkülöníthető álláspont érdemel említést, melyek eltérő paradigmák mentén próbáltak választ adni a modern jogfilozófia új kihívásaira.

A két markáns megközelítési mód közül elsőként kell megemlíteni az alapvetően pozitivisták szemléletű — ez idő tájt a hazai jogbölcseleti gondolkodást meghatározó — neokantiánus irányzatot, mely számára az 1920-as évek végétől megkerülhetlenné vált a természetjog kontra pozitívizmus kérdésének újszerű megközelítése. A tárgyalt korszakban a sokszínűségéről ismert irányzat legjelesebb hazai képviselői közül kiemelésre méltó Moór Gyula „negatív, limitatív természetjogi felfogása”,¹ illetve Horváth Barna azon gondolata, hogy a jogpozitívizmus nem egyéb, mint „a természetjogi doktrína különös válfaja”.² A másik alapvető megközelítési mód a természetjogi tradíció részeseként viszonyult a vizsgált kérdéskörhöz. Ennek kapcsán szólni kell az időben legnagyobb múltra visszatekintő — de még a szűkebb szakmai közönség előtt is kevésbé ismert — korabeli magyar neoskolasztikus természetjogi gondolkodás eredményeiről.³ A vizsgált időszakban — annak is a második felében — Kecskés Pál és Horváth Sándor keresztény (katolikus) filozófusok, teológusok fogalmazták meg határozott véleményüket a természetjog és a pozitív jog eredetéről, egymáshoz való viszonyáról, de említésre méltók Brandenstein Béla és Schütz Antal vonatkozó gondolatai is. A „katolikus természetjog” mellett mindenképpen szólni kell egy alig-alig számontartott hazai jogbölcseleti gondolkodó, Hegedüs József elméletalkotási törekvéséről, aki egy

⁴Hegedüs József: *A természetjog rehabilitációja*. Jogállam, XXXIV. évf. (1935), 5–6. füz. 253–257.; *A természetjog időszzerűségéről*. Társadalomtudomány, XIX. évf. (1939), 153–183.; *A jogpozitívizmus bukása*, Budapesti Szemle, CCLXXL. köt. (1943), 207–218. és 300–309.; *Időszzerű jogbölcseleti kérdések*. Társadalomtudomány, XXIII. évf. (1943), 381–394.

Horváth Sándor

⁵Horváth Sándor (eredeti neve: Horváth Imre) domonkos rendi teológus, filozófus, jog- és állambölcseleti gondolkodó. Életéről, munkásságáról lásd Csefkő József: *Nagy magyar szenttamáskövető*. (H. S.) Budapest, 1942.; *Magyar Életrajzi Lexikon*. I. köt. Akadémia Kiadó, Budapest, 1981. 750.; Hanák Tibor: *Elfelejtett reneszánsz. A magyar filozófiai gondolkodás a század első felében*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993, 125–128.

⁶A természetjog rendező szerepe. Jelenkor, Budapest, 1941.

⁷Társadalmi alakulások és a természetjog. Jelenkor, Budapest, 1942. (E tanulmányában, mely jeles példája a

„szintétikus jogbölcselet” kidolgozására vállalkozva eljutott a természetjog rehabilitációjához és egy sajátos szekularizált „mérésékelt” természetjogi doktrína alapjainak a lerakásához.⁴ Az alábbiakban a két világháború közötti — hagyományában legréggebbi múltra visszatekintő — hazai neoszkolasztikus keresztény természetjogi gondolkodás eredményeit szeretném bemutatni.

Elsőként a magyar neotomizmus egyik legkiválóbb képviselője, Horváth Sándor (1884–1956), a budapesti katolikus hittudományi kar professzora ez irányú munkásságáról kell szót ejteni,⁵ aki tomista jogfelfogását rendszerezett módon *A természetjog rendező szerepe*⁶ című „kisonográfiájában” fejtette ki. Említésre méltó még a *Társadalmi alakulások és a természetjog*⁷ című — inkább állambölcseleti tárgyú — terjedelmes tanulmánya, melyben szintén érint jogfilozófiai tárgyú problémákat.

Horváth skolasztikus teológiai magyarázatok keretében vázolja föl a „természetjog rendező szerepe”-ről szóló tanát. Gondolatainak kifejtése során alkalmanként megtévesztő módon használ jogi alapfogalmakat (pl. nem tesz különbséget „törvény” és „jog” között), illetve előszeretettel vezet be új, a jogtudományi diskurzusban nem igen használt nyelvi fordulatokat, terminusokat (pl. az ember mint „joganyag”). Mindazonáltal híven követi és hirdeti — erről tanúskodnak hivatkozásai — Szent Tamás tételeit. Ennek megfelelően nyilatkozik az isteni akarattól függő emberi intézményről: „Istentől, az örök törvénytől és annak részesedő megnyilvánulásától, a természetjogtól, teremtett emberi intézmény el nem szakadhat.”⁸ Az „örök isteni eszme” az örök törvényben (*lex aeterna*) testesül meg, melyből az értelem segítségével szűrhető le a természetjog (*lex naturalis*): „a természetjog önmagában az emberi természet szabad megmozdulásait hajlamszerűen irányító, öntudatossá vált szabvány (...) az örök törvény megtestesülése, konkrét formája: az első objektív adottság, amely Isten örök eszméjének hasonmása.”⁹ Horváth viszonylag szoros kapcsolatot feltételez az örök törvény és a természeti jog az embert közvetlenül befolyásoló hatása között: „az örök törvény is tudatossá válik lelkünkben úgy, hogy ha nem is mint éltudat, de mint tudatalatti (*subconscium*) valóság a természettörvénnyel együtt irányítja és átfogja egész tudatos erkölcsi életünket és a tapasztalati jogrendezést.”¹⁰

Aquinói Szent Tamás nyomán a természetjog kétféle fogalmát különbözteti meg.¹¹ „Tiszta természetjog”-nak nevezi a természet útmutatását tartalmazó normákat, melyek elvi jelentőségűek, változatlanok, időhöz és helyhez nem kötött igazságot fogalmaznak meg, s kiindulópontját alkotják minden konkrét szabálynak. A „levezetett természetjog” a természet „utalásából” következtetéssel nyerhető konkrét útmutatás, s annyiban képvisel részleges igazságot, amennyiben a tiszta természetjogra támasz-

neoskolasztikus állam-
bölcseleti gondolkodás-
nak, számos helyen hi-
vatkozik *A természetjog
rendező szerepe* című
művére. Jogbölcseleti
szempontból újdonságot
az írás nem tartalmaz.)

⁸A *természetjog
rendező szerepe*, 10.

⁹Uo., 12.

¹⁰Uo., 65.

¹¹Uo., 34.

¹²Aquinói Szent Tamás
a levezetett természetjog-
ot alkalmanként
tételesjognak (*lex positi-
vum*) mondja. Horváth a
levezetett természetjogot
„módosított”, illetve „má-
sodrangú” természetjog-
nak is nevezi (i. m. 40.)
és példaként a népek jog-
gát (*ius gentium*) említi
(i. m. 37.).

¹³A *természetjog rende-
ző szerepe*, 35.

¹⁴Uo., 33.

¹⁵Horváth a „tapasztala-
ti”, „tételes” vagy „pozí-
tív” jog két válfaját kü-
lönbözteti meg (i. m.
12.). Egyrészt az „isteni”
vagy másként „pozitív is-
teni jog”-ot (i. m. 60.),
másképp beszél az „em-
beri” jogról, mely „pol-
gári” és „egyházi” jog
formájában jelenhet
meg. Érdemes idézni az
isteni jog és az egyházi
jog definíciószerű meg-
határozását: „Az isteni
jog végső célja az Isten
szeretetére való nevelés,
az ebben való egység
és béke, az egyházjog

codik.¹² Horváth szerint a természetjogi normák valójában egy
átfogó parancsban „egyesülnek”: „Cselekedj ésszerűen!” A gya-
korlati élet legfőbb irányító tételeként — a tamási tanokat követ-
ve — ekképp szól: „Tedd a jót, kerüld a rosszat!” A jog világá-
ban is ismert elv pedig így módosul: „amit nem kívánsz magad-
nak, azt mással szemben se tedd!”¹³

A természetjog szükségességének okait, valamint hatásmecha-
nizmusát a skolasztikus hagyománynak megfelelően indokolja:
„Az emberek mint joganyagnak a romlottsága és a rosszra való
hajlandósága alapozza meg (...) azt a nagy természetjogi követel-
ményt, hogy minden törvényhozás és jogrendezés célja elsősor-
ban az, hogy a közjót biztosítsa, másodsorban pedig, hogy az
embereket erényessé tegye, a jóra szoktassa.”¹⁴ Horváth úgy véli,
hogy az emberi természet vezetésre, nevelésre szorul, s ennek
igénye teremti meg a természetjog szükségszerűségét. A min-
dennapokban azonban meghatározó szerepe van a pozitív jog-
nak, vagy ahogyan előszeretettel nevezi „tapasztalati jognak”.¹⁵
Horváth kissé körülményesnek tűnő megfogalmazásából is kitet-
szik a tomista értelmezés lényege: „Ha (...) a jogot, mint tény,
pozitív adottságot a történelemben föllépő jelenségek között
megtaláljuk, akkor a jogtudomány és kutatás anyagát már nem
kell keresnünk (...) úgy adja a valóságos élet, a történelmi szük-
ségesség, az emberi viszonylatok változatossága, rendezésük kü-
lönféle módja a jogot, mint jelenséget, dolgot.”¹⁶ Horváth explicit
módon is megfogalmazza, hogy a „keresztény szellemű tuda-
omány” sem zárkózik el a jogrend pozitív szemléletétől, bár kissé
neheztelően megjegyzi: „Az a pozitivizmus és materializmus,
amely a többi tudományban uralkodik, a jogra kiterjeszhető, és
amint eltünteteti az eszméket és az eszmei kapcsolatokat a termé-
szet adottságaiból, úgy tüntetheti el azokat a jog világából is.”¹⁷
A jog monista szemléletének elfogadásában egészen odáig el-
megy, hogy „bizonyos mértékig igazat adhatunk a pozitivizmus-
nak, amely az ember tapasztalati adottságaival számol s ezekre
alapozza a jog létét és értelmezését.”¹⁸ A megértés a jogi poziti-
vizmussal szemben azonban valóban csak „részleges”, hiszen a
tomista hagyományoknak megfelelően foglal állást a pozitivistá
(materialista) felfogásról, mely az államtól mint „legfőbb való-
ságtól” függő ember és jogrend „vigasztalan” képét stigmaként
hordozó „állam-abszolutizmus”-ban ölt testet. Horváth élesen el-
határolja ettől az általa képviselt neoskolasztikus nézőpontot: „A
keresztény filozófia ebből a megalázó helyzetből emeli ki az em-
bert, mikor kimutatja, hogy vannak az államtól független, az ál-
lami létet nemcsak időbelileg, hanem méltóságszerint is megelő-
ző viszonylatai, amelyeket az államérdek nem törölhet, de még
föl sem ölelhet, amelyeknek a rendezése tehát más, államon kí-
vüli, sőt államfölötti szempontok szerint történik. Mindaz, ami
ezeket a viszonylatokat az emberben megalapozza, az ember ter-

célja és éltető eleme pedig a Krisztushoz való irányítás, a benne való egység és béke, ennek az eszköze pedig a Megváltó kegyelmében és szeretetében való élet." (i. m. 71.)

¹⁶Uo., 20.

¹⁷Uo., 20.

¹⁸Uo., 24.

¹⁹Uo., 25–26.

²⁰Uo., 18.

²¹Uo., 25.

²²Uo., 76.

(18. lábjegyzet)

²³Uo., 17–18.

²⁴Uo., 61.

²⁵Kecskés Pál római katolikus pap, teológus, filozófus. Életéről, munkásságáról lásd *Magyar Életrajzi Lexikon*. III. köt. Akadémia Kiadó, Budapest, 1981, 376.; Hanák Tibor: i. m. 131.

Kecskés Pál

mészeti jogához tartozik, mint tapasztalati jog határait megvonó tényező (...) nemcsak különmemű jogrendekről kell beszélünk, hanem az alsóbbbrangúnak tisztelnie is kell a felsőbbet és sajátos jogrendezésénél tekintettel kell lenni ennek igényeire, a benne uralkodó szabványokra."¹⁹

A természetjogi és pozitivisták megközelítés megkülönböztető lényegét abban látja, hogy „egészen más szemmel nézzük a jogrendet és másként viselkedünk vele szemben (...) ha a hatalmi tényezőt a nyers, tisztán emberi erőszakban látjuk, ami ököljogot alkothat, mintha azt szellemi, sőt végeredményében transzcendens, az egyes és az általános emberi természet fölötti okban keressük."²⁰ Következetes skolasztikus gondolkodóként a normák világára vonatkoztatva evidenciaként fogalmazza meg, hogy a „személyközi viszonyokat csak személyfölötti tekintély szabályozhatja."²¹ A pozitívizmus legnagyobb tévedését is ebben véli fölfedezni, hiszen „mint bölcséleti állásfoglalás abban hibázik, hogy (...) nem ismeri el az ember magasabb eredetét, Istenhez való viszonyát és Istentől származó természeti adottságait."²² A tételes jog követése csak úgy képzelhető el, ha erre nem csupán a pozitív jog alkotója és alkalmazója kötelez bennünket, hanem „a tapasztalati jogot meg kell előznie valami általánosabb, mindent felölelő hajlandóságnak, amely az embert alkalmassá teszi arra, hogy még olyan terhet is magára vállaljon, aminőt a jogrend rótt rá. A tapasztalati jogrend így vezet el bennünket a kívülre, sőt fölötté álló tényezőkhöz, amelyek révén érthetővé és elviselhetővé válik."²³ Horváth szerint a természetjog képviseli a pozitív jog megalapozását, azt az általános értéket, amelyre a konkrét szabályok visszavezethetők. A tapasztalati jogban egyetlen tartalmi vonás sem lehet, amelyet nem a természetjogtól kölcsönözne. A természetjog és a pozitív jog e szoros kapcsolata megerősíti Horváthot abban a véleményében, hogy a természetjog is ugyanúgy jogi jelleggel bír, mint a tapasztalati jog: „Bármilyen szerelmesek legyünk is a pozitív jogba, a természet utasításaitól a 'jogmibenléte' nem tagadhatjuk meg csak azért, mivel ez nem illik a tapasztalati jog kaptafájára. Az, amiben valaminek léte, mibenléte és értéke gyökerezik, sokkal tökéletesebben birtokolja a szóban forgó vonásokat, amint az, ami csak részesedik azokban."²⁴ Csupán a szabályozás szintje és módszere tekintetében érdemes a két normarendszer közötti működésbeli különbségről beszélni.

Horváth mellett Kecskés Pál (1895–1976)²⁵ budapesti teológus professzor volt az időszak azon jelentős neoskolasztikus gondolkodója, aki két említésre méltó publikációjában igen didaktikus módon tárgyalja a természetjog mibenlétét és viszonyát a pozitív joghoz. Egyik fő művének számító, *A keresztény társadalomelmélet alapelemei* című vaskos monográfiájában „a társadalom etikai alapjai” címszó alatt egy alfejezetnyi részt szentel a természetjog

²⁶Szent István-Társulat,
Budapest, 1938,
110–122. (Rövidített
összefoglalását lásd a
szerzőtől: *A keresztény
társadalomelmélet irány-
elvei*. Actio Catholica Or-
szágos Elnöksége,
Budapest,
é. n. [1944], 42–51.)

²⁷Magyar Szemle,
XXXVIII. köt. (1940), 5.
(153.) sz. 321–328.

**Az antik-keresztény
természetjogi
hagyomány
érvényessége**

²⁸Uo., 322.

²⁹*A keresztény
társadalomelmélet
alapelvei*, 111.

**A jogi pozitivizmus
kritikája**

kérdésének.²⁶ Lényegében az itt olvasható gondolatokat ismétli meg és részben egészíti ki a nem sokkal később a Magyar Szemle hasábjain megjelent *Természetjog* című tanulmányában.²⁷ Kecskés — szembe Horváthtal — kijelentéseit előszeretettel helyezi elmélettörténeti kontextusba, és ennek során kívánja bebizonyítani az európai műveltség kiemelkedő hagyományait megtestesítő antik-keresztény természetjogi tradíció máig ható érvényességét: „Jellemző vonása volt ennek az antik-keresztény természetjog-elméletnek, hogy a természetjogot a tényleges jogrend alpnormájának tekintette, s a ‘suum cuique’, mindenkinek a magáét megkövetelő alapelvből kiindulva, ebből bizonyos közvetlen, nyilvánvaló tételeket vezetett le. Így állapította meg az élethez, a testi épséghez, a becsülethez való jogot, az igazmondás, az ígéret megtartása, a szülők és előjárók tiszteletének parancsát, a hazugság, tolvajlás, gyilkosság, házasságtörés tilalmát. Ezeket olyan elvekként jelölte meg, melyek az emberhez méltó társadalom tisztességének elengedhetetlen feltételei s melyekkel a tétel jog nem juthat ellenkezésbe anélkül, hogy rendelkezéséhez méltatlan ne válnék. Az antik-keresztény felfogás tehát a természetjog és a pozitív, tételes jog kapcsolatában a végső igazolási alap és a változó élet viszonyának konkrét szabályát látta s ebben az a meggyőződés irányította, hogy az emberi élet változékonyságának határt szab a lényegi követelmények maradandósága; természetjog és tételes jog tehát, mint a két síkba helyezett emberi élet szabálya, feltételezik és kiegészítik egymást.”²⁸

Ezzel a természetet „metafizikailag” értelmező felfogással szembenállónak nevezi az újkori (16–18. század) „felvilágosodott racionalista értelmezésű természetjogot”, mely a természetnek konkrét, empirikus értelmet adva, a természetjog fogalmát az emberi természet valamilyen tapasztalati tulajdonságához kapcsolja. Úgy véli, hogy a természetjogi gondolat zsákutcás fejlődéséhez vezetett a felvilágosodás végkifejletének tekinthető francia forradalom, mely „az önkényes jogalkotásnak bő teret engedett s (...) az ‘emberi jogok’ nevében elkövetett erőszakoskodásai és jogsértései jó időre lejáratták a természetjog tekintélyét.”²⁹ Kecskés szerint a 19. században hegemon szerephez jutó jogi pozitivizmus kíméletlen harcot indított a „‘metafizikai’ agyrém”-nek tekintett, minden tapasztalaton túl fekvő természetjoggal szemben: „A jogpozitivizmus a metafizika-ellenes korok jelensége, mely minden közvetlen tapasztalaton túl fekvő elvet, lényegi formát, maradandó törvényt megismerhetetlennek tart, s ezért minden arra vonatkozó állítást, mint bizonyíthatatlan felvetést elutasít. A pozitivizmus számára a valóság, a reális világ a konkrét, közvetlen fogható adottság és ezt a valóság-fogalmat nyilvánvalóan a közvetlen tapasztalati tényre korlátozódó természet-tudomány határozza meg. Minthogy pedig a konkrét tapasztalat világában viszonylagos értékű törvényszerűségekkel kell megelé-

gednünk, melyek csak addig tarthatók, míg a megfigyelés újabb törvényt nem állapít meg, a pozitivizmus számára a valóság egyetlen tartományában se létezik maradandó, örökértékű követelmény. Ennek megfelelően a jogot is konkrét, közvetlen megnyilvánulásánál maradva iparkodik értelmezni.”³⁰

³⁰Természetjog, 325.

Növekvő érdeklődés a természetjog iránt

Csupán az utóbbi időben — írja 1938-ban — figyelhető meg némi „megértés” a természetjog eszméje iránt, melyben — más és más módon — jelentős szerepe volt többek között a neokantiánus Rudolf Stammler „helyes jog”-ról szóló tanának, az újhegeli jogfelfogásnak és — a Horváth Barna által bevezetett meghatározást átvéve, de a forrást meg nem jelölve — a Hans Kelsen-féle „transzcendentális-logikai természetjogi elv”-nek. A hazai kortárs filozófiai, jogbölcseleti gondolkodásban is a természetjog eszméje iránti érdeklődést vél felfedezni: „Fokozódó megértés nyilvánul hazai irodalmunkban a természetjog eszméje iránt. Dékány István társadalombölcselete sok rokon vonást mutat a természetjogi iránnyal, Moór Gyula a mérsékelt jogpozitivizmus s a skolasztikus természetjog ellentétének a kiegyenlítésére törekszik, Brandenstein Béla pedig a jogbölcseletnek a metafizikától való függése alapján látja igazolva Aristoteles és a középkori skolasztika természetjogi álláspontját.”³¹ A természetjogi szemléletmód elfogadása jellemzi még továbbá — Kecskés szerint — Hegedüs József jogbölcseleti álláspontját is a hazai irodalomban.³²

³¹A keresztény társadalomelmélet alapelvei, 112–113.

³²Vö. Természetjog, 324.

Kecskés Pál Moór Gyula természetjog-elméletéről

Az érintett hazai jogfilozófiai irodalomból kiemelkedően fontos fejleményének tekinti a Moór Gyula új „természetjog-elméletét”, mely a „formalizmus leküzdésével jelentősen közeledik a skolasztikus felfogáshoz: „Moór úgy ítéli meg, hogy a jogalkotó hatalom korlátlanságának a tagadása a skolasztikus természetjog legértékesebb és a modern jogelmélet számára is hasznavehető alapfogolata. Ebből kiindulva a természetjognak negatív vagy limitatív értelmet ad, amennyiben e fogalmon érti a társadalmi hatalom számára általánosan és megváltozhatatlanul fennálló logikai, fizikai, szociológiai és etikai korlátokat, melyek a tételes jog szétverhetetlen határai (...) A természetjognak e negatív-limitatív értelmezésével tüntethető el Moór véleménye szerint a voltaképpen ütközőpont a természetjogi elv és a jogpozitivizmus között (...)” Mindazonáltal kritikai észrevételeit is megfogalmazza az 1930-as évek közepétől a hazai jogi gondolkodásban nagy hatást kiváltó elmélettel szemben: „valóság és érték közt a skolasztika szorosabb ontológiai kapcsolatot lát, mint Moór, mert a skolasztika az empirikus világot a tökéletes valóság értékvilágától hozza függésbe, melynek törvénye — az örök törvény — nem csupán határfogalom-jellegű eszme, hanem az emberi cselekvés egész körét átfogó s azt pozitíve irányító norma.”³³ Mind ezen fejlemények Kecskést megerősítik abban, hogy Szent Tamás hét évszázados elméleti alapvetése „máig irányadó a keresztény

³³A keresztény társadalomelmélet alapelvei, 118.

jogfilozófiában”, illetve azon túl is termékenyítő hatást gyakorol.

Kecskés viszonylag részletesen foglalkozik a természetjog és pozitív jog kapcsolatával, egymásrataltságával. Abból a tomista alaptételből indul ki, hogy a társadalmi rend kívánja meg „a” törvény részletezését és pontos körülírását, és ennek a feladatnak a pozitív jog tesz eleget. Ennek során a tételes jog „kettős viszonyba” kerül a természetjoggal. Egyrészt a társadalmi élet különböző részleteire vonatkozó szabályokat vezet le a természetjogból, illetve e szabályoknak megfelelően meghatározza a konkrét magatartást: „A pozitív jognak a természetjoghoz való kettős viszonya tekintetében tehát az a különbség, hogy a következtetés útján (*per modum conclusionis*) levezetett elvek nemcsak a pozitív törvényhozás erejénél fogva, de önmagukban is érvényesek, ezért időfeletti érvényűek. A meghatározás útján (*per modum determinationis*) megállapított törvényeknek ellenben csak a pozitív törvényhozás ad létet, ezek tehát változásnak vannak alávetve. Minthogy azonban az utóbbiak is a természetjogi elvre támaszkodnak s úgy tekintendők, mint annak hely és idő követelményeihez szabott meghatározásai, nem lehet szó azzal ellentétben álló változásról, csupán a kultúrviszonyoknak megfelelő alkalmazásról. A tételes törvény sohasem juthat ellentétbe az erkölcsi helyességet megállapító természetjoggal (...) Mindebből látható, hogy a tomista–skolasztikus értelmezésben a természetjog nem egy merően ideális érvényű jogeszmé, hanem a valóságos jogrend kiindulását képező jogi norma.”³⁴

³⁴Uo., 114.

³⁵Érdekes megállapítást tesz a szerző az állam és jog egymáshoz való viszonyáról, és a jog eredetéről: „Hangsúlyoznunk kell a pozitívizmussal szemben, hogy nemcsak az államban, hanem mindenütt van jog, ahol emberek érintkeznek egymással (*ubi societas ibi ius*). A jognak az államot megelőző létét igazolja, hogy pozitív jogviszony hiányában is fennállnak a különböző népek közt az elemi jogszabályok. (Uo., 117.)

A természetjog abban különbözik a pozitív jogtól, hogy nem képez „részletes jogi kódexet”, de „normatív erejével a pozitív jog tartalmát is szabályozza.” A klasszikus jogpozitívizmussal szemben nem zárja ki a pozitív jog szükségességét, sőt a tamási intencióknak megfelelően az élet sokszínűségének okán azt egyenesen megköveteli. Azonban a (köz)hatalom, az állam nem lehet korlátlan jogalkotó tényező, hisz kötve van a természet rendjében megnyilvánuló követelményekhez, azaz a természetjoghoz. Ily módon nem csupán a pozitív jog, hanem a jogot alkotó állami hatalom is a természetjog alapján létezik és működik.³⁵

Kecskés szerint a természetjogi elv(ek) alkalmazása nem csupán teoretikus probléma. Erre jó példa a közösségi tudatot ébrentartó szociális igazságosság szempontjait szem előtt tartó „modern szociális törvényhozás”, illetve a belső állami jogból aligha levezethető nemzetközi kapcsolatok rendszere. Ez utóbbi kérdésnek az 1940-es évek legelején vészjósló aktualitása volt: „Az államok közti kapcsolat megbomlása a világháborúban a nemzetközi jog eredetének, érvényének kérdését égető problémává tette. Természetjogi nézőpontból tartós béke alig remélhető addig, míg a hatalmi elv helyét el nem foglalja a közös, egyetemes emberi értékek megbecsülését megkövetelő természetjogi eszme elismerése.”³⁶ Vagyis a pozitívista szemléletmód nem

³⁶Természetjog, 328.

eredményezhet megoldást a kialakult nemzetközi problémákra. De ugyanígy különös jelentőséget ad a természetjognak — véleménye szerint — a „nemzeti kisebbségi kérdés”. A „többségi állam” részéről gyakran hiányzik az elemi nemzeti kisebbségi jogok biztosítása, sőt gyakori annak „elvitatása”. Erre a modern korban is aktuális problémára csak a természetjog tud megfelelő választ nyújtani, amely az emberi természetben gyökerező, a kisebbségi tudatban elevenen élő „jogalapnak” tekinti a nemzeti kisebbség jogait. De ide sorolja a kollektívizmus és individualizmus „ma válságszerűen tapasztalt ütközését”-t is. Saját korának legegésőbbnek vélt problémáira a sok évszázados hagyományokon alapuló — a „keresztény társadalomelmélet”-et megalapozó — skolasztikus természetjogi gondolkodás adhat megfelelő megoldást, s nem véletlen — véli Kecskés —, hogy „a sokáig feledésbe merült természetjog eszméje szellemi életünk láthatárán ma ismét feltűnt.”³⁷

³⁷Természetjog, 328.

**Brandenstein Béla és
Schütz Antal**

Utalni kell még a hazai természetjogi tradíció kapcsán azokra a filozófusainkra és teológusainkra, akik a két világháború között bölcséleti munkásságuk keretében, az előzőekhez képest szerényebb terjedelemben fejtették ki jogról vallott felfogásukat. Az érintettek közül említésre méltóak Brandenstein Béla (1901–1989) és Schütz Antal (1880–1953) gondolatai, akik alkalmanként, természetesen nem rendszeralkotásra törekedve, véleményét formálták a „jog szelleméről” vagy a „jog mivoltáról”. Érdemes idézni Brandenstein — az 1930-as, 1940-es évek magyar filozófiai gondolkodásának nemzetközileg is számontartott képviselője — gondolatait. Az „ideálistá”-nak nevezett filozófus³⁸ a jog szelleme kapcsán a következőket írja: „A jog a maga egészében a szellemkategóriák hatalmas és bonyolult rendje: az a magasabb érték, amellyel mint közvetlen forrásával legszorosabban összeszőődik az igazságosság. A tökéletes isteni jóságban rejlő isteni igazságosság az ősi jogadó forrás, az alanyi szellem természeti jogainak forrása; ezekre a természeti jogokra épít az emberi igazságosság erkölcsi magatartása és szerintük törekszik a társadalom jogotadó, törvényhozó szervezete a társadalom pozitív jogrendjét kialakítani; ezt a pozitív jogrendet érvényesíti azután végül — az erkölcsi igazsággal harmonizáló — társadalmi jogbiztosító és jogszolgáltató igazságosság a jogrendben élő társadalom kormányzó és bíraskodó szervezetei útján (...) Magának a pozitív jognak mint a legalitás, a pozitív jogszerűség ‘megtestesülésének’ és egyúttal elvének mindig természetileg jogszerűnek, morálisnak kell lennie: csak így helyes, csak így ‘igazi’ jog.”³⁹ Az isteni jóságban rejlő isteni igazságosság, mint a jog „forrása” megfogalmazással Brandenstein jogfelfogása is becsatlakozik a szerteágazó tomista hagyományokba.

³⁸Vö. Hanák Tibor:
i. m. 194.

³⁹Az ember a mindenségben. IV. köt. Az ember világhelyzete. MTA, Budapest, 1937, 216.

Schütz esetében nem meglepő a Szent Tamás-i tanok követése, hiszen személyében a magyarországi neotomizmus egyik leg-

⁴⁰A *bölcsélet elemei*.
„*Philosophia perennis*.”
(Harmadik változatlan kiadás.) Szent István-Társulat, Budapest, 1944, 541. (Eredetileg 1927-ben jelent meg.)

⁴¹Uo., 542.

⁴²A skolasztikus természetjogi hagyomány aktualitását illetően a legfrissebb hazai jogbölcseleti irodalomban lásd: Frivaldszky János: *Természetjog. Eszmetörténet*. Szent István Társulat, Budapest, 2001. (A monográfia függelékében a szerző egy ma is vállalható „perszonalista, a személyközi viszonyok (jogi) logikáját középontba állító természetjogi elmélet” felvázolására tesz kísérletet.

sokoldalúbb rendszerező elméjét tisztelhetjük. Így az sem meglepő, ha a sok kiadást megélt *A bölcsélet elemei* című alapművében ekképp fogalmaz: „Minden fönnálló jog a természetjogban gyökerezik és belőle táplálkozik (...) Tárgyi értelemben a természetjog azoknak a jogi törvényeknek összessége, melyek az egész emberiségre érvényesek (...) Ezeket a törvényeket a Teremtő oltotta belé az emberekbe; amint eszének tényleges használatára ébred, különös tanítás nélkül rájuk talál és különös bizonyítás nélkül igaznak találja.”⁴⁰ Úgy véli, hogy az uralkodónak tekinthető pozitivistá szemléletmóddal szemben „az utolsó emberöltőben egyre többen akadnak jogászok, kik a természetjogot legalább mint korlátozó, tiltó normát elismerik, mint határfogalmat, mely megmondja, miből nem lehet soha jog...”⁴¹

Az előzőekből is jól kitűnik, hogy a neoskolasztikus természetjogi gondolkodás a magyar filozófiai és jogbölcseleti tradíció fontos részét képezi. Ha bár a kifejtett nézetek megformálására nagy mértékben rányomta bélyegét, hogy a vélemények megfogalmazói nem jogászok (jogvégeztek), hanem olyan teológusok, filozófusok voltak, akik „bölcseleti” munkásságuk részeként értekeztek jogfilozófiai kérdésekről, mégis olyan hagyományt testesítenek meg, melynek eredményeire a mai hazai jogfilozófiai gondolkodásban is támaszkodni lehet.⁴² Olyan tradícióról van szó, mely minden tekintetben méltó arra, hogy az utókor számon tartsa. További feladatként fogalmazódik meg az elmélet-történeti kutatások számára a korábbi magyar neotomista jogbölcseleti hagyomány újrafelfedezése.



Varga Imre:
Árpád-házi Szent Erzsébet
(Kelenföldi Szent Gellért
Plébánia)

GÁSPÁR CSABA
LÁSZLÓ

A gondolkodás zarándoklata

Az istenbizonyításról (I. rész)

1956-ban született Buda-
pesten. A Miskolci Egye-
tem Filozófiatörténet Tan-
székének oktatója.

„A tudniakarás és a magyarázatok utáni vágy soha nem vezet gondolkodói kérdéshez. A tudniakarás mindig egy olyan öntudat rejtett vakmerősége, mely egy maga kitalálta észre és annak az ésszerűségére hivatkozik. A tudniakarás nem azt akarja, hogy reménnyel vezettessék a gondolkodnivaló irányába.” (Heidegger, 15)

Lét és tudás — a filozófia

A *filozófia* szerint a tudás a létet követi, vagyis a lét határozza meg a tudást, illetve a tudatot. A tudat a létről való tudás. Ez nem azonos a tárgyi megismerés nyomán nyert ismerettel, hanem voltaképpen *lenni-tudás*, az elemi létképességek alapvető együttese, amelyek körébe egyebek között a megismerés, az ismeretszerzés képessége is beletartozik. A lenni-tudás nem a létezés folyamata közben szerzett (a *posteriori*) ismeretekből áll, mert nem az az ismeret, amivel rendelkezünk, hanem az a tudás, ami *vagyunk*, s ami az általunk nyert és birtokolt megismerést egyáltalán lehetővé teszi. A filozófia a *priori*-nak nevezi ezt a sajátos, magával a létünkkel adott nem tárgyi-tartalmi, hanem *képességi* tudást, s koronként különböző, de nagyjából azonos jelentésű fogalommal jelöli: ész, tudat, lélek stb.

Ha az a priori tudás a létünkkel eleve adott lenni tudás, akkor a filozófiai tétel megfordítható: az a priori tudás meghatározza a létező konkrét-tényleges létét. A hagyományos metafizika a legáltalánosabban »lényeg«-nek (szubsztancia) mondja azt a lenni-tudást, amely valamely létező létét meghatározza. A lényeg mint lenni-tudás minden létező sajátja — hiszen e nélkül egyszerűen nem is lenne —, de csak az emberben ölti a *tudat* formáját, válik tudatossá. Az ember nemcsak »van«, mint egy darab kő, vagy a világegyetem, hanem egyszersmind *tudja, hogy van*.

Ha a lét és a tudat arányosak egymással, akkor az a priori tudat vizsgálata egyszersmind a lét vizsgálata. Ez a belátás élteti az idealizmust, mely szerint elsősorban nem a tárgyi-empirikus létezők kutatásával — egyik létezőtől a másikhoz lépkedve, mindegyiket külön-külön megismerve — lehet eljutni a lét megismeréséig. A „királyi út” sokkal inkább annak vizsgálata, ami minden tárgyi megismerésnek a lehetőségí föltétele, s mint ilyen egyáltalán megszabja a tárgyi megismerés kiterjedési körét, kö-

vetkezésképpen az általa nyerhető létismeret mértékét és minőségét. Ennek az a priori tudásnak a feltárása sajátos természetéből, illetve adottságmódjából következően sajátos módszerrel történik: mivel az a priori tudással mindig csak mint a tárgyi megismerés *lehetőségi feltételével* találkozunk, vagyis soha sem közvetlenül, ezért megvilágítása csak a tárgyi megismerés *közben* történhet, azaz filozófiai *reflexióval*. — Mi következik mindebből filozófiailag I. valóságára vonatkozóan?

A filozófia »isten«-e: az abszolútum

Az empirikus valóságban, a tárgyi világban fák vannak meg emberek, szöcskék és esőcseppek, atomok és galaktikus ködök, — I. nincs. S bármедdig haladunk a tárgyi világ elemeinek fölsorolásában, újból és újból tárgyi létezőkkel találkozunk, bármilyen irányban, a „végtelenség” bármelyik dimenziójában kutassunk is. Egyetlen lehetőség van valamiféle isteni abszolútum igazolására az empiria közvetítésével: ha a tárgyi valóságnak a *faktumára* figyelünk, vagyis nem magára a tárgyi realitásra, hanem a pusztán meglétére, arra, hogy a világ és minden eleme egyáltalán *van*. Ez a »van« ugyanis nem következik szükségszerűen a világot alkotó létezőkből, mert azokból mindig csak egy másik létező következik, akár mint ok, akár mint okozat: egy másik »van« — de soha egy eredendő-índító »legyen!«. Ennek a viszonyrendszernek a vizsgálata, a létezők alkotta textusnak az olvasása — a szerzőség, az abszolút »legyen!« kérdésének felfüggesztésével — ma már döntően a tudomány feladata. Az istenbizonyításra vállalkozó filozófia számára csakis magának a textusnak a megléte jelentheti azt a fundamentumot, amelyből gondolkodása kiindulhat és amelyre vissza kell térnie.

Amennyiben I. valóságos, ámde nem empirikus, annyiban nincs is más *filozófiai* lehetőség létének igazolására, mint az, hogy megpróbáljuk kimutatni a priori adottságát. Ha ugyanis a tudat a létnek a tudata, I. pedig nem empirikus realitás, mindazonáltal lét-valóság, akkor a filozófia számára nem is lehet valóságosabban máshol, mint a tudatban (vagy az empiria alapjában, amely azonban sajátlagosan a tudatban válik adottsággá). Ekkor I. „bizonyítása” csupán módszertani probléma, s attól függ, hogy képesek vagyunk-e — és miként — a reflexióval kifejezni az a priori tudat „formális tartalmát” az isteneszmével egyetemben. Ha ez sikerülne, akkor a bizonyítás véget is érne. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az a kérdés, vajon a tudatban fellelhető isteneszmének megfelel-e valami az empirikus valóságban, félreértés, hiszen az isteneszmében rejlő abszolútum létszerű helye nem az empiria, mert — biblikusán fogalmazva — nem itt van vagy ott, hanem „bennünk”. Nem empirikus való, hanem szellem, avagy tudat (vagy „lélek”). A filozófia tehát ezzel be is

¹A tapasztalatot biztosító elsősleges teológiától megkülönböztetendő a reflektáló, apologetikus teológia, mely akkor jelenik meg, amikor a „természettőlótti” vallási lét-érzékelés összekülönbözik a „világ bölcsességével”, a filozófiával mint a „természetes” egzisztencia öntudatával, melyet riválisának tekint. Mivel a kereszténység kezdetől fogva e filozófia szellemi társaságában létezik, ezért a kereszténység dolgozta ki a legmarkánsabban a másodlagos (diszciplináris) teológiát, mely dominánssá vált ugyan, de nem tette fölöslegessé az elsősleges értelemben vett implicit teológiát, a hit spon-tán önértését. (A kétféle teológia megkülönböztetéséhez lásd: Rahner, 1991, 18-19) — Bizonyos értelemben úgy is fogalmazhatunk, hogy az elsősleges értelemben vett teológia a vallás *empirikus természettudomány*a, amely úgy kü-lönbözik a reflektáló-spekulatív teológiától, ahogyan a természettudomány különbözik a filozófiától. Az elsősleges teológia ugyanis a természettudományhoz hasonlóan lényegében „pozitív” (elemi) kijelentéseket tesz és ezek között összefüggéseket ál-

fejezné ténykedését, s az értelem szükségszerű eszméjének kimutatásával egyszersmind a filozófiai értelemben vett istenbizonyítás feladatát is teljesítené.

A vallás »abszolútum«-a: Isten

A nehézség voltaképpen nem a filozófia felől érkezik, hanem a vallás idézi elő. Ez ugyanis „kevesli” I. tudati adottságát, és a filozófia megalapozott és szigorú tiltása ellenére mindig is felteszi az iménti kérdést, de mintegy az ellenkező irányból: nem azért kevesli a filozófia eredményét, mert rosszul filozofál, hanem azért, mert — a filozófia számára beláthatatlanul — minden filozófia nélkül *többet tud*, amennyiben a kinyilatkoztatást mint I. megtapasztalását tekinti elemi kiindulási pontnak. A többlet tudás a lenni-tudás értelmében veendő: a vallási egzisztencia többletének (teológiai kifejezéssel: a kegyelemnek) megfelelő „tudás”-t jelenti, ami inkább többlet *lét*, mint többlet ismeret.

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a vallás számára I. előbb és mindenekelőtt valóságos, s csak ezután lehet bármiféle bizonyításnak értett elgondolás tárgya, ám ez a lépés nyilvánvalóan nem szükségszerű, hiszen a tapasztalati valóságossághoz nem ad hozzá semmit, márpedig a vallás lényege a *tapasztalatnyerés*, nem pedig az intellektuális gondolkodás, s még kevésbé a filozófiai reflexió. Bár a gondolkodást a vallás sem nélkülözheti, hiszen az ember egzisztencia-módjaként semmi nem lehet tőle idegen, ami emberi, márpedig a gondolkodás az emberi létezés lényegi összetevője. Csakhogy a vallás *saját* gondolkodása nem a filozófia, hanem a *teológia*, amelynek legfőbb feladata nem a tapasztalat megalapozása illetve reflexiók megvilágítása, miként a filozófiának. A teológia feladata sokkal inkább a tapasztalás *biztosítása*, s csak veszély fellépésekor, a kanonizált vallási gyakorlatban előírt és a liturgiában artikulált vallási tapasztalatszerzés folyamatának külső vagy belső zavara esetén, azaz apologetikus szükséghelyzetben végez a filozófiához hasonlóan feltáró-megalapozó reflexiót.¹

A helyzetet, ha lehet, még tovább bonyolítja, hogy a vallások I.-e éppenséggel az empiria felől érkezik, vagyis onnan, ahová a filozófia szerint nem szabad „kihelyezni”. A vallás és filozófia között az istenbizonyítás tárgyában fellépő paradox konfliktus abban áll, hogy a filozófia ott bizonyítja I. létét, ahol a vallás nem tapasztalja eleven *istenségét*, a vallás pedig ott tapasztal I.-t, ahol a filozófia mint esetleges történeti fenoménnek nem tudja igazolni isten-voltát.² Amit a filozófia bizonyítani tud, az a valásnak nem elég „isteni”, amit viszont a vallás I.-nek mond, az a filozófia számára nem elég „abszolút”. Végül a vallás lemond a filozófiai bizonyításról, s helyébe az általa megtapasztalt I. vallá-

lapit meg, de kijelentéseit nem alapozza meg a priori szükségszerűséggel. Az általa konstataált tények (üdv történeti események) és azok alapja — I. — közötti viszony nem fogalmazható meg a megalapozásnak abban a szigorú értelmében, hogy világosan be lehet látni a konstataált tény, üdv történeti esemény és I. mint alap közötti viszony *szükségszerűségét*. Ilyesmire még a spekulatív megalapozásra törekvő másodlagos teológia sem gondol (mert ha igen, azonmód filozófiává lesz — pontosabban pszeudofilozófiává, mert a teológia elhagyása még távolról sem jelenti a megérkezést a *valódi* filozófiához). I. a magatitokszerű szabadságában cselekszik, ezért cselekvésének eredményei mindig csak a hívő *elfogadás*, de sohasem az a priori szükségszerűségekre való visszavezetésben ténylegesülő *be-látás* tárgyai.

²Vö. Kierkegaard, 3. fej.: „Abszolút paradoxon. Metafizikai hóborf”.

si adottságmódjának megfelelő igazolást állít: a történelemben megtapasztalt I.-ről a történelemben tanúskodik.

»Legyen!« és tudás — a vallás

Mindennek alapján a kiinduló filozófiai megállapítást — a tudás a létet követi — ki kell egészítenünk a vallás hozadékával. E szerint nem csupán az a priori tudás határozza meg az ember létét, hanem létének *minősége* is meghatározza a tudását, és ez éppen a vallásban ölt testet. Az egzisztencia *etikája meghaladja az a priori ontológiáját*, — a »legyen!« a »van«-t. A „megtérés princípiumának” vallásai módosítják a filozófia tételét: az ember „vallási” tudása „megtérő” létének minőségéhez és mértékéhez igazodik. E bibliai vallások és a tudomány, illetve filozófia közötti különbség egyebek között abban áll, hogy az előbbiek nyomatékkel figyelmeztetnek: igazságaik mélységi megismerése sajátos egzisztencia-minőséget, életmódot követel, amely radikálisan megelőzi a keretében és folyamataiban nyerhető tudás tényleges elsajátítását és birtoklását. A teológia megfogalmazásában: a *hit* előtte jár a tudásnak, a hívő egzisztálás megelőzi a vallási igazság megismerését. Ennélfogva a vallás elsősorban *nem ismerettel gyarapítja* az embert, hanem *lenni-tudását formálja*, »legyen!«-re biztatja. A „kinyilatkoztatott” vallás pedig kivált abban különbözik a filozófiától, hogy az általa lehetővé tett lenni-tudásról azt állítja: az nem az ember létevel együtt van adva, hanem „kívülről” jut el az emberhez, a kinyilatkoztatásból: „A hit tehát hallásból van, a hallás pedig Krisztus szava által” (Róm 10,17). Ezek szerint a vallási egzisztencia nem az ember létevel adott a priori lenni-tudás, hanem a *kegyelem princípiumában* felkínált lenni-tudás megvalósulása, ami maradandóan rá van utalva az ajándékozás kegyelmi többletére: „élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem. Amit pedig most a testben élek, azt az Isten Fiában való hitben élem...” (Gal 2,20)

Közeliség és istenbizonyítás

„Az az Isten, akinek léte bebizonyítható, nem Isten. Ezért csak az képes keresni őt, aki tőle indul el. Isten léte felőli bizonyosság — bármennyire is csíraszerű és megfoghatatlan — előfeltétele, nem pedig eredménye a filozofálásnak.” (Jaspers, 30-31, vö.: Fischer, 151)

Nem az a kérdés, hogy »van-e I.?«. Egy pusztán »van« I.-nel kapcsolatban éppen arra a kérdésre nem ad választ, ami az embert ténylegesen foglalkoztatja. Az ember létszerű kérdése nem az, hogy »van-e I.?« — minden ilyen »van-e?« kérdés pusztán tudományos érdeklődést elégít ki —, hanem az, hogy »mit tesz I.?«. Valóságos életében az ember nem úgy kérdez rá I.-re, mint egy távoli sziget létre, hanem egzisztenciájából kiindulva és arra tekintettel, arra visszahajolva kérdez, vagyis az érintettség állapotában, abban

a helyzetben, amelyben az isten fogalommal jelölt fenoménnek eleven, nem merőben elméleti jelentősége van. Ebből az egzisztenciális relevanciából nyeri első jelentését az »isten« szó, s olyan egzisztencia-közeli kérdésekben jelentkezik, mint pl. „Hol találkozom én I.-nel? — Jelen van-e világomban? — Hogyan engedhette meg ezt és ezt? — Miért nem segít, miért közömbös?” stb. Ha valaki számára az »isten« szónak ebben a közelségben semmiféle jelentése nincs, az aligha fog nekivágni annak a sajátos keresésnek, amely a »van-e I.?« kérdéssel veszi kezdetét, s mivel maga mögött hagyja az egzisztenciát, idegen-közömbös világban találja magát: *pan-optikum*ban, ahol minden látszik, de semmi sem bizonyítottan valóságos. Szögezzük le: az ember semmit nem kérdez előzetes egzisztenciális érintettség, közelség, érdekeltség nélkül. A távoli sziget, vagy a messzi galaxis létére is azért kérdez, mert valamilyen dolga van szigetekkel, csillagokkal, közeleiekkel és távoliakkal, — köze van hozzájuk, szerepet játszanak életében. Ha tényleges életében már életszerűen tudja, mi a sziget, akkor teheti fel értelmesen a kérdést, vajon léteznek-e szigetek távolabb is. Különben honnan venné tárgyát-irányát a kérdés?

Először tehát nem a »van-e?«, hanem a »mit cselekszik?« kérdése feszíti az embert. Amíg az isteni cselekvés tapasztalata eleven, addig nem is vetődik fel a »van-e?« kérdése. E kérdéshez mintegy ki kell lépni az isteni cselekvés szituációs teréből, s onnan — tehát kívülről és közömbösen, avagy tudományos távolságtartással — kell rákérdezni a hátrahagyott szituációban még valóságos szereplő cselekvőknek immár nem a valóságosságára — hiszen csak az egzisztenciális közelségben voltak a szó lényegi értelmében valóságosak, ámde éppen ezt hagyta maga mögött a kérdező —, hanem *ontológiai konstitúciójára*: létezik-e és miként létezik az I. és az ember? Bizonyos: amiként nem az antropológia válaszolja meg az ember létezésére vonatkozó kérdést — az embernek léteznie kell, hogy az antropológia lehetséges legyen —, hasonlóképpen nem a filozófia vagy a teológia fogja megválaszolni az I. létére vonatkozó kérdést. Ezek a kérdések ugyanis már eleve meg vannak válaszolva ama szituáció által, amelyből való kilépés teszi egyáltalán lehetővé a kérdés illetően megfogalmazását. Amit a »van-e?« kérdést boncolgató reflexió elérhet, az lényegében az egzisztenciális szituációban megélt tapasztalat fogalmi feldolgozása, valamely elméleti keretben való elhelyezése (mindazzal a nehézséggel és veszéllyel, amivel egy effajta vállalkozás járhat). A kultúra tanúsága szerint az ember nem nélkülözheti a tényleges élethez minduntalan hozzá tapasztott második, elméleti, reflexiók aktivitást, mert csak ezáltal tud kilépni a szituációk szorosságából és tájékozódni az elméleti reflexió által nyitott perspektívában.³

³Mindazonáltal tudván, hogy az elméleti tényezés olykor maga alá gyűri az élt életet, s diktálni kezd, ezért ügyelni kell, hogy a gondolkodás ne kényszerítsen rá maga szabta elméleteket arra az életre, amelyből fakad és amelyet szolgálania kell. Ez az intellektuális óvatosság, az egzisztenciális terepviszonyok iránti szellemi érzékenység és a spontán életesemények tisztelete sehol nem olyan lényeges, mint a vallás területén, ahol egy különleges ágensnek — I.-nek — az emberi egzisztenciában valóságos megjelenéséről van szó. Kihallani a csendes neszeket, észlelni a finom fénytöréseket — ehhez érzékeny hallás, tapintatos-türelemes szemlélődés kell.

A kultúra mint a közelség őrzője

Csak az elemi, életszerű, szituatív viszonyban megélt–megtapasztalt fenoméntól lehet ellépni a »létezik-e?«-kérdés távolságába. Eből az következik, hogy csak a hívő világában és közösségében (vagyis az »egyház«-ban) van értelme az isten-kérdésnek. Ha az ateista is érti a kérdést, noha, miként véli, egzisztenciálisan nem érintett a kérdést megelőző fenomén jelentkezésében, akkor ennek — egyebek között — az az oka, hogy az őt hordozó és sok tekintetben meghatározó kultúrában már olyan mély nyomot hagyott, vagy ma is folyamatosan megújul a kérdést kiváltó egzisztenciális érintettség, a közelség, hogy a kérdés a kultúra szellemi tartalékai alapján is értelmes. Ekkor a kultúra szelleméből, történelmi tapasztalatából — örökségéből — táplálkozik a kérdés értelmessége, amit az is észlel, illetve mint kulturális örökségben az is részesedik benne, aki önértelmezésében híján van az egzisztenciális vonatkozásnak. Az ateizmus lehetőségi föltétele szükségképpen valamiféle istenközelség, amely ha elveszíti is egykori elevenségét, továbbra is jelen lehet gondolati–szellemi–nyelvi formában. — Talán ez az egyik lehetséges értelme a „keresztény kultúra” kifejezésnek.

Tanúsítás mint bizonyítás

„Az olyan szabású leglényegtelenebb igazságoktól, mint a »kétszer kettő négy«, amelyekben az emberek könnyen egyetértenek, anélkül, hogy némi szürkeállománynál többet fektetnének be — a kisegyszeregy esetében valamivel kevesebbet, a relativitáselmélet esetében valamivel többet —, innen vezet az út azokon az igazságokon át, melyek már kerülnek is valamibe az embernek, egészen azokig az igazságokig, amelyeket már nem bizonyíthat másként igazzá, mint élete feláldozásával, s végül azokig, melyeknek igazságát igazzá bizonyítani csak valamennyi nemzedék zálogul adott élete képes.” (Rosenzweig, 144)

A kérdés távolságot teremt; a közelit eltávolítja, a távolit megidézi. De nem teremti, hanem csak mozgatja a létezőket. Kérdést csak létező fakaszt, mégpedig olyan, amely először is és legfőképpen közeli, alkalmasint a legközelebbi. S hogyan teremt távolságot az ontológiai kérdés? Úgy, hogy a létezők létére irányuló »van-kérdés« lemetszi a létezőkről az ismerős életszituáció hajszálereit, s azt, aminek létét eleven tapasztalat mutatja fel, tárgyá preparálja, s valamiféle különleges „ontológiai tulajdonképpenség” dimenziójára vetíti rá, midőn megkérdezi: *tulajdonképpen* van-e, és miként van ez és ez a dolog...? Ezáltal elidegeníti a létezőket, s megteremti az alany–tárgy oly végzetes állapotát: egyik oldalon az ember mindentől megfosztott kérdezőként, a másikon a dolgok, amelyek a lét jogáért küzdenek. Ilyenformán minden a létről szóló értelem mérlegén billegő ingatag fenoméné válik. Még I. is.

Irodalom:

Heidegger, Martin: *Útban a nyelvhez.* [»Helikon Stúdió« XV.] (Ford. Tillmann J. A.) Helikon Kiadó, Budapest, 1991.; Kierkegaard, Søren: *Filozófiai morzsák.* (Ford. Hidas Zoltán.) Göncöl Kiadó, Budapest, 1997.;

Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube.* [»Serie Piper« Bd. 69.] Piper, München–Zürich, 1974.; Fischer, Norbert: *A filozófusok istenkere- sése.* (Ford. Dr. Kaposi Tamás.) [»Katolikus Teo- lógiai Kézikönyvek« 2.] Agapé, Szeged, 2001.; Rosenzweig, Franz: *Az új gondolkodás. Néhány utólagos megjegyzés A megváltás csillagához.* In: Uő: *Nem hang és füst. Válogatott írások.* (Vál. és ford. Tatár György.) Hol- nap Kiadó, Budapest, 1990.; Rahner, Karl: *Az Ige hallgatója. Vallásfilo- zófiai alapvetés.* (Ford. Gáspár Csaba László.) Gondolat, Budapest, 1991.; Rahner, Karl: *A hit alapjai. Bevezetés a ke- reszténység fogalmába.* (Ford. Endreffy Zoltán.) SZIT, Budapest, 1983. (Újabb kiadás: [Katolikus Teológiai Kézikönyvek« 27.] Agapé, Szeged, 21998.; Lévinas, Emma- nuel: *Nyelv és közelség.* (Vál. és ford. Tamay László.) [»dianoia sor- zat«] Tanulmány Ki- adó–Jelenkor Kiadó, Pécs, 1997.

Szembeötlő, hogy a vallások nem bizonyítják I. létét, hanem *felmutatják* konkrét istentapasztalatukat. A vallás mint vallás soha nem lép tovább az elméleti bizonyítás irányába, hanem megmarad faktikus istentapasztalatának tanúsításánál, a *kérügmánál*: hirdeti azt, ami *megtörtént*, végbement.

Ezzel szemben a filozófiai istenbizonyítás arra törekszik, hogy I. létét mintegy a konkrét és esetleges vallási tapasztalattól füg- getlenül, azt megelőzve igazolja, vagyis kimutassa, hogy I. elő- zetes léte az alapja és oka a vallásokban faktikusan föllelhető ist- entapasztalatoknak. A kérdésben a filozófia a rá jellemző mó- don jár el: valamely tapasztalatot akkor tekint igazoltnak, ha fel tudja mutatni *a priori* *lehetőségi föltételeit*. Amennyiben ez sikerül, úgy számára a tapasztalat — az *elvi* *lehetőségei felől* tekintve — *bármikor* megtörténhet, de annak, hogy mikor történik meg és hogy egyáltalán megtörténik-e, már nincs jelentősége.

Nos, ez az, ami a vallást elválasztja a filozófiától. A vallás nem csak, hogy nem tudja igazolni az általa tanúsított istenta- pasztalat *a priori* *lehetőségi föltételeit*, hanem a filozófia erre irá- nyuló bizonyító igyekezetét is elutasítja. Az aprioricitásra tekintő metafizikai filozófia számára járulékos jelentőségű *történetiség* ugyanis a vallás istentapasztalatának a legkevésbé sem esetleges, hanem nagyon is lényegi eleme, amelyet nem áll módjában mintegy zárójelbe téve maga mögött hagyni, — hiszen ezáltal felszámolná önmagát és átalakulna a „világ bölcsességévé”, azaz filozófiává. Legalábbis a bibliai vallások tisztában vannak azzal, hogy mit veszíthetnek a filozófia túlzott igyekezetével.

Amíg a bibliai vallások elsősorban az emberi egzisztenciában és a történelemben tapasztalják meg, majd várják és keresik I.-t, addig nincs számukra más bizonyítási lehetőség, mint a tanús- kodás. Ha ezt a bizonyosságot keveslik, a filozófia aligha tud se- gíteni rajtuk: bár szavatolt–bizonyított abszolútumot, ami elgon- dolható, tud kínálni, de *élő* I.-t, aki megszólít és aki megszólítha- tó, semmiképpen. A filozófus gondolkodik, és nem imádkozik: ami ugyanis elgondolható, az nem vallási imádás, hanem intel- lektuális szemlélet tárgya. — Ennek alapján talán nem is olyan végzetes a vallásra nézve, hogy I.-e nem gondolható el filozófiai- lag. Elég, ha „elgondolja” egy *közösség sorsa*, vagy annak vértelen formája, különleges megidézése: *a liturgia*.

Sík Sándor tragédiája Szent István királyról

MÁTÉ ZSUZSANNA

A Szegedi Tudományegyetem JGYTFK Magyar Irodalom Tanszékének főiskolai tanára. A filozófiai tudományok kandidátusa, szakterülete az esztétika. MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíjas. Legutóbbi írását 2001. 12. számunkban közzöltük.

A Szent István-hagyomány egy ezredéven átívelő értelmezés-sorozatként is felfogható, a három legenda történetétől és a kultikus előzmények nélküli, 1083. évi szentté avatásától kezdődően. Ezen belül a néphagyomány sajátos értelmezését őrizte meg a dozmati regösének, melyben maga a csodafiúszarvas kér kegyelmet az őt leölni akaró Szent István királytól, mivel ő is Isten teremtménye. A *Jászkunhalom monda* a hit érdekében irgalmat nem ismerő uralkodóról így beszél: „Szent István húsz kun vitézt temtetett el, mert nem akarták felvenni a keresztény vallást. (...) Betemettette őket, úgy ahogy voltak, lóháton. Elevenen betemette őket.” A legendák szent életű király-ábrázolásai a századok távlatából nézve éles ellentétet mutatnak a néphagyomány mondáival, énekeivel szemben. Így például *Hartvik püspök legenda-szerkesztményében* arról is olvashatunk, hogy a szent életű uralkodó halálát éveken át csodák sorozata követte: „szent testét az épület közepén fehér márványból faragott szarkofágba helyezték, ahol érdemeiért az Úr több éven át sok kórságban szenvedőnek, lázbetegnek, sanyargatását s nyomorúságát kiáltozónak, törvény alatt görnyedőnek számtalan jótéteményét tanúsította.” István király hagyományát, sokszínű emlékezetét ma egyaránt őrzi a katolikus keresztény liturgia, a Szent Jobb ereklye és körmenet kultusza, a koronázási jelvények tisztelete, augusztus huszadikai állami ünnepünk, a történelmi tudat, a számtalan műalkotás, — s e felsorolást igencsak hiányosan hagyva s mintegy mellékesen megjegyezve — még napjaink populáris szférájának musicalje is. A mintegy ezredéven átívelő értelmezés-sorozat — a vallás, a néphagyomány, a történelmi tudat, a művészet, a kultusz, a mindenkori politikai és ideológiai hatalom igen különböző jelhordozó közegein keresztül — fogalmazza meg ugyanazt, mégis mindig másképpen. Az országalapítás története, Szent István tevékenysége és élete folytonosan (át)értelmeződik, egyszerre történelmi és történetietlen aspektusokból.

István tragikum

A szent király alakját megjelenítő alkotások közül Sík Sándor *István király* című történelmi tragédiáját azért vélem különlegesnek, mert egy másfajta látásmódot kínál, mivel meg meri mutatni — a 19. század végére fokozatosan kialakuló kultusz és „nemzeti mítosz” övezte — király alakjában a „magyar-keresztény azonosságtudatból” fakadó emberi tragikumot. 1932-ben

Sík Sándor így nyilatkozott erről a Nemzeti Újságnak: „István királyomban megpróbáltam a szent király alakját, mint a magyar történelem legnagyobb problémájának megoldóját, egy óriási, emberi erőt fölülmúló feladatnak cselekvő és szenvedő egyetlen hősét nézni... Ebben a fölfogásban Szent István a szó legigazibb értelmében emberfeletti ember, aki nemcsak megérzi nemzetének legnagyobb, századokra kiható történeti problémáját, hanem messze megelőzve korát, az egyszer s mindenkorra érvényes egyetlen feleletet is meglátja: a magyarságnak mindenestül kereszténnyé, azaz nyugativá, műveltté, lelkivé kell lennie, de ugyanakkor mindenestül magyarnak is maradnia. Ebből fakad helyzetének tragédiája.” A továbbiakban a szerző értelmezéséből kiindulva kérdőjelezném meg e dráma elfelejtettségét és elfelejtetőségét.

Homo religiosus

A huszadik század első évtizedeiben, a tragédia keletkezésének tágabb horizontjában, a lassan kapitalizálódó és modernizálódó Magyarországon egyre erőteljesebben tudatosodott az a világlátás, melyet Nietzsche sokat idézett „Isten meghalt” kijelentésével jelezhetnék. E megállapítás arra a gondolkodásformára is utal, amely megkérdőjelez mindent, ami objektív, értelemmel telített, abszolutizáló illetve transzcendensre irányuló. Századunk gondolkodói, művészei közül sokan nem tudták elfogadni e kijelentéssel együtt járó életérzés és világszemlélet következményeit: a szkepticizmust az emberi lét értelmére vonatkoztatottan, a mindent átható relativizmust, a transzcendens illetve az emberi értelem által vezérelt rend és irányultság felbomlását, a szilárd bizonyosság eltűnését. Az abszolút bizonyosság megkérdőjelezése lényegi jellemzője a modern kornak. Így nem véletlen, hogy a modern létrejöttét mint válságot reflektálják azok a gondolkodók, művészek — így Sík Sándor is —, akik hisznek a transzcendenciában, Istenben vagy az emberi értelemadás jelenvalóságában; akiknek gondolkodásmódja metafizikai jellegű abban az értelemben, hogy a tökéletlen valóság mellett tételeznek egy ideális-szellemi, abszolutizált világot, mely felé az emberiség — és az egyéni ember léte is — szükségszerűen törekszik. Mircea Eliade antropológiai kifejezéseit kölcsönözve, Sík Sándorról is elmondható, mint emberről, alkotóművészcélról, tudós professzorról és papról, hogy nemcsak *sapiens*, *faber* és *ludens*, de kiváltképp és mindenekelőtt *homo religiosus*, a transzcendálás nélkülözhetetlen emberi igényével és a vallásos élmény képességével.

„A történelem rémülete”

Sík Sándor *István király* című történelmi tragédiáját (melynek első bemutatója 1930-ban, a szegedi Városi Színházban volt, majd nyomtatásban négy év múlva jelentette meg a Szent István Társulat), az *Advent* oratóriumot (1935) és az *Az égig érő torony* (1943) drámákat nem csak a szegedi másfél évtized intervalluma köti össze. A három drámai műalkotás közös jegye: az abszolút, isteni bizonyosság újbóli megtalálásának katartikus mozzanata.

Annak az élethelyzetnek, attitűdnek a felismerése (és felismertése) ez, amikor kiderül, hogy az ember — akár negatív, önző és Isten-tagadó; akár pozitív, jó szándékú törekvéseiben — önmagában oly kevés; hogy világa, az általa irányíthatónak vélt valóság kaotikus és tökéletlen; amikor az ember végérvényesen elérkezik ahhoz a felismeréshez, hogy a kaotikus valósággal — Eliade kifejezéseit használva — a „történelem rémületével”, „a profán lét jelentéktelenségével” szemben Istenben, Isten kegyelmében és jelenvalóságában bízhat. Ezt a transzcendensre irányuló sorsérzést és felismerést dramatizálja Sík Sándor *István király* című drámájának záróképe, és így kap egyéni értelmezést a Szűz Mária védelmezését kérő és az országot annak felajánló mitologéma.

Mitologéma

A mitologéma egy valahai egységes mítosz egyik alapegységeként definiálható, Georges Dumézil francia összehasonlító mítoszkutató szerint. *Mítosz és eposz* című könyvében többek között azt mutatja be, hogy a történeti és nemzeti múlt rekonstruálása során az ilyen mítoszi gyökerű elbeszélések, motívumok, alaptémák mint mitológémák miképpen épülnek be a különböző történeti források, legendák, eposzok, mondák, geszták, krónikák, később a műalkotások világába. Meglátásom szerint a tragédia záróképe egy ilyen módon szinkretizálódott, több évszázadon keresztül „vándorló-beépülő” és (át)értelmezett mitológémára épül. A „miképpen” folyamatának szubjektív „konstrukcióját” vázlatosan foglalnám össze. A magyar pogány ősvallás nőisten-sége a Boldogasszony, a termékenység és a védelmező erő megtestesítője volt. A kereszténység felvételét követően Szűz Máriával azonosították alakját, a 12. századi *Szent Gellért legenda* keletkezésekor már szinkretizálódott a magyarság ősi hitvilágának anya-istenségével: „Szíz Máriát az Magyarországon Bódog-Asszonnak, avagy az világnak nagy asszonyának hívnák”. Szent István nagylegendája úgy ír Szűz Máriáról mint Magyarország védelmezőjéről, a „Patrona Hungariae”-ről. Egy emberöltővel később, az 1116 előtti években keletkezett *Hartvik püspök legenda-szerkesztményében* még erőteljesebbé válik a szent király Szűz Mária iránti tiszteletének ábrázolása, hiszen Szent István halálának napját a Királyné mennybemenetelének „jeles ünnepére”, augusztus 15-ére teszi, de oly módon, hogy maga a király akarata teljesül így. Másrészt úgy tűnik számomra, hogy e legendaszöveg interpretációja válik alapjává a későbbi képzőművészeti megjelenítéseknek: „Ég királynője, e világ jeles újjászervezője, végső könyörgéseimben a szentegyházat a püspökökkel–papokkal, az országot a néppel s az urakkal a te oltalmadra bízom; nékik utolsó isten-hozzádot mondva lelkemet a te kezébe ajánlom.”

A mitologéma ikonografikus- ikonológiai ábrázolása

A védelmet kérő, felajánló mitologéma első ikonografikus-ikonológiai ábrázolása a „Porta Speciosa”, az 1118 után Jób érsek által újjáépített második esztergomi bazilika díszes főkapuja,

melynek csupán néhány töredéke, illetve leírása maradt ránk, és egy, az elpusztult kaput és timpanonját ábrázoló, azt reprodukáló 18. századi festmény. (Megjegyzem, a legendaszöveg vizuális narrativitása itt kap először vizuális argumentációt.) Feltehetően ez az első történeti ábrázolásunk Istvánról: a trónon ülő Mária ölében a kised, Mária tekintetét és mosolygó arcát a tőle balra álló István király felé fordítja, aki Szűz Mária védelmébe ajánlja országát. Az égi jelenetben, ahogy a szintén mosolygó arcú királyt, úgy a Mária jobb oldalán álló Szent Adalbert fejét is glória övezi. E mitologéma transzcendens megjelenítése mellett igen nagy számban található olyan ikonografikus-ikonologikus ábrázolásokat (freskókat, festményeket és oltárképeket), melyeken a földi és az égi szféra összekötődik s a kép egyetlen pillanat ábrázolására összpontosít: a királyt — többnyire térdeplő helyzetben, kezében a koronát a mennyekben trónoló Szűz Mária felé nyújtva — ábrázolja (például a Szent István-bazilikában, a pannonhalmi Szent István-kápolnában, az esztergomi bazilikában és számos kisebb, a szent királyt védőszentül választott település templomában). A legtöbb ábrázoláson megfigyelhető, hogy ez a jelenet a király halálának pillanatában játszódik, mivel a kép attribucionális eleme a király feje fölött megjelenő isteni dicsfény, szemben a transzcendens ábrázolások szentséget jelző glóriájával.

A tragédia záróképe

Sík Sándor *István király* című tragédiájának befejező záróképe, szerzői instrukció formájában, erre a földi-égi szférát összekötő, a legendák szövegvilágától kezdődően az ikonografikus-ikonologikus hagyományban variáltan megőrzött mitologémára épít. A dráma utolsó sorait idézem:

„Leveszi fejéről a koronát és elindul a nyílt kápolnaajtó felé. A koronát két kézzel emelve feje fölé, lassú léptekkel a Mária-szobor elé lép. Lassan letérdel és a koronát az oltárra teszi, a szobor lábához. Aztán úgy marad, térdepelve, fölnyújtott két keze az oltáron nyugszik. Egy pillanatig halálos csend.

Gizella: A király meghalt!

Gellért (ünnepélyesen): A király él!”

A századokon átívelő, védelmet kérő, felajánló mitologémának Sík Sándor egyéni értelmezését adja a tragédia kontextusában, erre írásom végén térek vissza.

A tragédia alaptémája

Sík Sándor — *Zrínyi* című történelmi tragédiájának (1923) több mint két évtizedet átfogó időintervallumával ellentétben — István király egyetlen napját, életének utolsó délutánját és éjszakáját, 1038. augusztus 14-ről 15-re virradóan dramatizálja, klasszicista drámaelveket követve. A tragédia helyszíne mindvégig a székesfehérvári királyi palota. A világosan körvonalazott alaptémán, István király tragikus utódválasztási helyzetének megjelenítésével párhuzamosan, három felvonáson át tárul elénk az akkori Magyarország pogány és keresztény ellentmondásoktól, politikai széttagoltságtól — és a még évszázadokon keresztül

ívelő — magyar-idegen kettősségektől terhelt helyzete. Igen alapos kortörténeti és művelődéstörténeti ismeretanyag felhasználása áll a tragédia fiktív világának megjelenítése mögött. Bár a szerző egyetlen nap eseményeit jeleníti meg, mégis e rövid, konkrét időben évtizedek pogány–magyar múltjára, világszemléletére, kultúrájára, szokásrendszerére és egy évtizednyi jövőre, az országalapító halála utáni trónharcokra is képes utalni a többszintű konfliktus-szerkezet révén.

Az utódlás kérdése

A dráma alaptémája annak a napnak a gyötrő kérdéseit jeleníti meg, amikor István úgy érzi, hogy közel a vég, s döntenie kell, ki lesz az utódja. Aggódva tekint a jövőbe: mi lesz élete művével, mi lesz a kereszténység és a magyarság egységével, nem fog-e minden széthullani halála után. Utódválasztási lehetőségei is magukban hordják a rejtett balvégzetű jövőt: ha szívéhez közelebb álló pogány Vazulra gondol, a „tisza magyarra”, attól a kereszténységet félti; ha a „velencés Pétert” látja maga előtt, aki „jó keresztény, de idegen”, az ő esetében a magyarság függetlenségéért és jövőjéért aggódik. Baljós látomását így mondja el az első felvonásban: „Péter a pogánylázadás. Péter a testvérháború. Péter az összeomlás.” A választás végzetesen sorsdöntő, ugyanakkor bármelyik igenben ott rejlik a tragikus jövő lehetősége, hiszen egyik trónörökös-jelölt sem „magyar–keresztény”. Jól tudja ezt István, mélyen átérzi választásának felelősségét, de ugyanakkor azt is, hogy bármilyen megfontolt döntést hoz emberként — netán a körülmények hatására —, az ember bölcsesége és jóakarata itt már kevés. István utolsó, apotetikus mondati katartikus hatásúak, önmagán felülemelkedve, szinte már túl az életen, „halott királyként” szól a koronázásra összegyűlt néphez. Királyi ruhát visel, s koldushoz hasonlítja magát. E megdöbbentő kép sokat sejtet István tragikus fájdmáról és a végső elkeseredésében megfogalmazódott — a történelmen és valóságon túli, a transzcendensre irányuló — koronázási szándékáról. Az a király, aki eddig mindig elfogadta Istenének néhol kegyetlen akaratát, most szinte egyenrangúként alkut kínál a transzcendens hatalomnak, azt is mondhatnánk, ember létére isteni személyt akar koronázni. A Szűz Máriának felajánló mitológemát megelőző, zaklatott hangvételű monológot és koronázási beszédet idézem ennek szemléltetésére a tragédiából:

István király monológja

„Király (kiegyenesedve áll): Itt állok, Uram, életem romjain. Meztelenül, mint a koldus. Úttalanabban, mint egy eltévedt gyermek az éjtszakában. Mindennek vége. Az ember meghalt. A világ meghalt. István király meghalt. Most már nincs semmi más... Csak az Isten... Nincsen, aki szeresse őket! Nincsen, aki védje őket! Csak az Isten, csak az Isten!... Hallgass rám, Isten! Én elrúgom magam alól a földet. Én arcába csapok az emberi bölcseségnek. Én a Te kezedbe adom az országot. Ez az ország mától a Te országod. Meglátom, összetöröd-e azt, ami a tied.

Teljes királyi díszben áll.

Király: Magyarok! Királyt koronázok. Nem mának, nem holnapnak. Az örökkévalóságnak. Aki a tietek mindörökre. És ti az övéi mindörökre. Ezentúl két országban uralkodik: Magyarországon és Mennyországon." Majd ezt követően helyezi Szűz Mária szobra elé a koronát és meghal.

**A magyar–keresztény
azonosság tudat
tragikuma**

Sík Sándor a drámában István király tragikumát a „magyar–keresztény azonosságtudat” folytatás nélkülségében látatja, ezen értékvesztés ellen lázad az esendő ember, aki Istennel alkuozik, aki a transzcendens hatalmat teszi meg uralkodóvá. Később ugyanezt a „magyar–keresztény azonosságtudatot” emeli ki a magyar szent királyokról tartott rádióelőadásainak sorozatában is (Sík Sándor: *Szent magyarság*. Hat rádióbeszéd az Árpád-házi szentekről. 1936). Mindkét helyen, „a történelmi adatok külsőségei” mellett, néhol helyett, a középkori legendák „megszokott jellemvonásaiból és tipikus erényeiből”, valamint a szabad alkotóképzelet és értelmezés erejével rajzolja meg jellemét. A tragédiában a legfeltűnőbb eltérés a történelmi tények világától az, hogy István király az utolsó napon is a Vazul és Péter közötti utódválasztáson örlődött. Emellett egy másik lényeges különbség, hogy a drámában nem István király vakíttatja meg Vazult illetve Vaszolyt, sőt az életére törő összeesküvőknek is nagylelkűen megbocsát. Helyette a velencei Orseolo Péter büntet ily módon, mégpedig István „törvényének nevében”, mivel a tragédia fiktív világában indokolatlanul Vazulnak tulajdonítja a merénylet kitervelését, és a király tudta és beleegyezése nélkül vakíttatja meg. A tragédia lehetséges világa e történelmi különbözőségek révén közelebb kerül a legendák István királyának ábrázolásához. Vazul homályos szerepe az összeesküvésben szintén a legendák történet-elmondásával mutat párhuzamot, s nem a história tényeivel. István király egyetlen felnőtt gyermeke, Imre herceg utód nélkül — 1031. szeptember 2-án egy vadászaton, feltehetően egy vadkan áldozataként meghalt. Imre halála a legnagyobb gond, a trónutódlás kérdése elé állította a királyi családot. Eddig a pontig a dráma és a történelem tényei megegyeznek. A tragédiában, az utolsó napon is, még mindig két jelöltje van Istvánnak, s minden jel arra mutat, hogy Vazul mellett dönt, azonban a körülmények által determinált kényszerű választása, úgy tűnik, Péterre esik. A mai történettudomány álláspontja ettől eltér, igaz, nem a végeredményt, hanem a folyamat mikéntjét tekintve.

**Sík Sándor
rádióelőadása István
királyról**

Sík Sándor az Árpád-házi szentekről tartott rádióelőadásában azt a királyt mutatja be, aki egyik kezében keresztet tart, a másikkban pedig kardot, mellyel a hazát védi. Akiről azt írja a kortárs német Thietmár merseburgi püspök: „A legyőzöttekhez senki sem volt kegyesebb, mint Ő”; „aki a lovagiasságnak olyan jeleit adja, amelyek kiáltóan szokatlanok abban a korban”. Aki a neve mellé a jámbort (Pius-t) íratja korai okleveire; és az *Intel-*

mekben — melynek szerzőségét ugyan vitatják, de azt nem, hogy a király felfogását tükrözik — azt vallja, hogy „minden ember egyforma állapotban születik, és hogy semmi sem emel fel, csakis az alázat, és semmi sem taszít le, csakis a gőg és a gyűlölség”. S maga is gyakorolta az *Intelmekben* megkövetelt alázatosság, békeszeretet, türelem, igaz ítélkezés és a gyengék gyámolításának erényeit. Szent István király magyarsága és kereszténysége nem egymást kizárva, hanem csakis együttesen értelmezhető Sik Sándor szerint: „De a keresztény nem törte le benne a magyart. Amikor a keresztény német császár követe (II. Konrád követéről, Werner strassburgi püspökről van szó, aki zarándoknak álcázta magát) át akar vonulni az országon, hogy Bizáncba utazzék, Szent István, mivel azt hiszi, hogy a két császár érintkezése az ő országa ellen szól, elzárja előtte az országhatárt, pedig a követ püspök volt, és mint zarándok kért bebocsáttatást. De ugyanígy nem tartja vissza magyar lelke és a magyar vér iránti szeretete sem, mikor keresztény érdekről van szó: véres kézzel fojtja el a kereszténység elleni felkeléseket.”

**A „magyar–keresztény
azonosságtudat”
megnyilvánulásai**

A „magyar–keresztény azonosságtudat” így fogalmazódik meg a tragédia első felvonásában:

„Gizella: (...) Mert... mert most meg akarja ölni benned a magyart a keresztényt! (sírva fakad).

Király: Lám, lám! Vazul meg azt veti szememre, hogy a keresztény ölte meg bennem a magyart. Ti nem értitek, hogy ez a kettő nem kettő, hanem egy. Istenem, egyik sem érti! De hiszen nem is érthetitek: Tibennetek nem egy. Csak énbennem, magamban. De egyé kell lennie, az én drága népem szívében is, mert meghalunk, ha egyé nem lesz.”

Az azonosságtudat legerőteljesebb megnyilvánulása a második felvonás utolsó jelenete, mely mind megformálásában, mind katartikus hatásmechanizmusában a tragédia egyik legszebb része. Gyönggyel és a nyitrai börtönből kihozatott, számára mégis igen kedves Vazullal azt próbálja megértetni, hogy az ország fennmaradása — az egyre erősebben fenyegető német és bizánci császári nagyhatalmak közepette („Hát nem halljátok, hogy köszörülnek a bárdot odaát, a Lajta-elvén, és odalent Bizáncban?”) — annak erős, egységes, keresztényi voltán múlik, és ez csak egy keresztény–magyar király uralkodásával biztosítható. Egy olyan királlyal, aki szereti a magyarokat, de ha kell, „véresen, kegyetlenül” szereti őket, kitépve szívét, hiszen a királynak ne legyen saját szíve. Aki a „mai nyomorúság magyarja ellen” harcol, „a holnap nagyszerűség magyarjáért”; mert a kereszténység jelenti az ország számára a fennmaradást, a haladást és a tudásban, jólétben való megerősödést. Vazul, mint szintén tragikus jellem, nem tudja feladni pogány vallását, nem vállalja a keresztény–magyar királyságot és igaztalanul megvádolva, a velencei Péter gyors törvénykezésének és hatalomra törekvésének esik áldozatul.

A védelmet kérő,
felajánló mitológéma
értelmezési
lehetőségei

Visszatérve a védelmet kérő, felajánló mitológémára, annak Sík Sándor-i értelmezésére, látható, hogy a „magyar–keresztény azonosságtudat” tragikus folytathatatlanságán alapul, azon a tényen, hogy Szent István király nem talál olyan utódot, aki az ő művét tovább építené. E tragikus utódválasztási dilemmában, a király életének és halálának, az ország pusztulásának vagy megmaradásának határhelyzetében a több évszázadon átívelő, védelmezést kérő, felajánló mitológéma egy árnyaltabb, filozofikusabb értelmezést kaphat a mai befogadó számára. Egyrészt egy olyan kétségbeesett cselekedetként is értelmezhető a tragédia kontextusában, amely az ember — legyen bár király — esendőségének, a történelem irányíthatatlanságának és az ebből fakadó rémületnek a felismeréséből ered. Így a transzcendensre irányuló felajánlás egyben az ember esszenciális lázadása a történelem, a konkrét valóság ellen. E mitológéma másik, analóg értelmezési lehetőségét kínálja Eliade teologiko-filozófiai gondolata *A szent és profán* című művéből: „Az ember, mihelyt magára vállalja a felelősséget annak a világnak a megteremtéséért, amelyben lakni kíván, nemcsak kozmikussá teszi a káoszt, hanem — az istenek világához hasonlítva — saját kis kozmoszát is megszenteli. A vallásos ember mély honvágyat érez az isteni világ után, olyan házra vágyik, amely az istenek házára hasonlít, miként később a templomok és a szentélyek. Ebben a vallásos honvágyban az a kívánság fejeződik ki, hogy a kozmosz, amelyben él, olyan tiszta és szent legyen, amilyen kezdetben volt, amikor a teremtő kezéből kikerült.”



Varga Imre:
Szent István
(Kelenföldi Szent Gellért
Plébánia)

Cs. Szabó László kiadatlan bökversei

MERÉNYI HAJNALKA

1974-ben született Nagykárolyban. Egyetemi tanulmányait az ELTE BTK magyar-történelem szakán végezte, jelenleg a magyar irodalmi doktori iskola hallgatója.

Római kutatómunkámat, amelynek során a versek a birtokomba kerültek, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma a Klebelsberg Kunó Ösztöndíjjal támogatta. Köszönet érte.

¹Hajnal János Rómában élő festőművésznek szóló levél (1951. április 4.).

Ezúton fejezem ki hálámát Hajnal Jánosnak, hogy közlésre bocsátotta a leveleket, köszönöm Csorba Lászlónak, hogy a levelezésre felhívta a figyelmemet, és Szabó Győzőnek, hogy a leveleket átadta nekem. E levelek egyike tartalmazza magukat a verseket.

„Kedves Barátom, idemellékelem az említett művészettörténeti bökverseket... Nagyon érdekel, hogy miféle rajzokat képzelnél hozzá?”¹ Ezekkel a szavakkal kezdődött 1951-ben egy rövid életű levelezés az éppen Firenzében élő író, Cs. Szabó László, és a Rómában élő festőművész, Hajnal János között. A levelek fő témái: az alábbiakban olvasható ötven versike, az író útmutatásai az ezekről készülő ábrázolásokhoz, valamint a kész alkotások hálás méltatása. Sajnos a rajzok mindezedig nem kerültek elő a Cs. Szabó-hagyatékából, de a levelek lelkesült sorait olvasva egyikről-másikról képet alkothatunk: „A rajzok nekem, édes barátom, minden váraozáson felüli örömet szereztek..., imponáló, ahogy az ember ártalmatlan bökversei a szerző szeme láttára megnőtt metamorfózissal kinyílnak egy másik formanyelvben... Pontosan erre gondoltam, egy festői »Így Írtok Ti«-re. Nehéz a választás, erőszakot tennék magamon az osztályozással... Némelyik rajz azért különösképpen megragadott... Ötletben nagy teletalálatok: Guardi és Monet (gondola és argenteuili bárka), Brunelleschiék (hajbakapva Gattamelata lován), Giorgione (a nyalánk szfinx), Vasari (a gőzhenger stréber)...”²

A lelkesültség mellett azonban hamarosan felerősödött egy másféle hang a levelekben, a művészet kérdései lassan háttérbe szorultak az emigrációs élet nehézségei mögött. „Ajaj — hangzik egy levélben — rímfaragó barátod rögtön felelt volna, mert a rajzok hanyatló életlángját ismét felsrófolták kamaszos lobogásra, s legszívesebben új párversekben felelt volna, hogy méltó legyen a művészhez, de az ember nem csak verssel s ceruzával él... Keserves napjaim voltak, egyenesbe próbáltam tenni az angliai kívándorlást, s próbálok elhárítani egy szíves és sürgős átszállítást más-hová, a tengerentúlra”³ Nem sokkal azután, hogy az Amerika Hangja washingtoni rádióadó hívására nemet mondott, Cs. Szabó a BBC rádió munkatársa lett, Londonba költözött, és levelezése a Rómában maradt Hajnal Jánossal hamarosan megszakadt.

* * *

²1951. március 11-én írt levél

³Uo.

Az ötven versike, amelyet ez a levelezés őrzött meg számunkra, 1949 és 1951 között született Rómában és Firenzében, Cs. Szabó László hosszú, önkéntes emigrációjának első két állomáshelyén. Rómába 1948 decemberének utolsó napjaiban ösztöndíjjal érkezett az író az utolsók között, akik még útlevelet kaphattak akkor Ma-

gyarországon. Hamarosan azonban, még az ösztöndíjas hónapok letelte előtt, sürgöny érkezett számára Bóka Lászlótól, a kultuszminisztérium államtitkárától, amelyben „szolgálattételre” hazarendelték. Ekkorra Cs. Szabóban — részben az otthonról érkezett riasztó hírek hatására — megérlelődött az elhatározás, hogy nem tér vissza, így a felszólításnak nem engedelmeskedett, és Rómában maradt. Tudta jól, hogy ha nem hódol be a proletárdiktatúrát kiszolgáló művelődéspolitikának, a cenzúra, majd az elhallgattatás vár rá, és inkább a szabad véleménynyilvánítást biztosító emigrációt választotta. Így azonban egyik napról a másikra számos nehézséggel találta szemközt magát: egyrészt a pénztelenséggel kellett megküzdenie, másrészt azzal a problémával, hogy írói léte kérdésessé vált. A Magyarországon elismert író, a Nyugat második nemzedékének jeles esszéistája, a Magyar Rádió irodalmi osztályának egykori vezetője Olaszországban nem volt más, csak egy a sok emigráns között. S ha az anyagi nehézségek ellenére folytatja is az írást, félő volt, hogy olvasók érezhető jelenléte nélkül, magyar irodalmi orgánumok hiányában, ha nincs kihez és hogyan szólnia — bár itt szabadon szólhatna —, végül mégis elhallgat. „Mégse hunyt ki bennem az író; a Látóhatár, Katolikus Szemle s a római Anonymus kiadó úszó deszkáiba kapaszkodott”⁴ — vallotta hálás szívvel visszaemlékezve Cs. Szabó. Valóban, az 50-es években számos írása jelent meg ezekben folyóiratokban, 1953-ban az Anonymus kiadásában a *Magyar versek Aranytól napjainkig*, egy hiánypótló versválogatás a nyugati magyaroknak Cs. Szabó bevezető tanulmányával (a versek válogatása is az ő munkája volt), majd 1955-ben szintén az Anonymus adta ki elbeszélés-kötetét *Irgalom* címmel.

Cs. Szabó első emigrációs megszólalása azonban nem az említett irodalomtörténeti tanulmány volt, nem is novella, hanem ötven versike az olasz művészet történetéről.

* * *

„Meg kéne parancsolni, hogy csak gyakorló művész beszéljen vagy írjon művészeti dolgokról” — írta egy levelében Cs. Szabó,⁵ ő maga mégis gyakran és szívesen beszélt és írt — nagy tudással, értőn — ilyen témáról. Nem is titkoltan azért, hogy tanítson: „tanítani szeretném, nevelni az olvasót, nem elszédíteni vagy meghökkenteni, gyönyörködtetve nevelni. Öreg diák fiatalabb diáktársait.”⁶ S hogy taníthasson, ő maga sokat tanult. Már ébredező gyermeki figyelmét napokra, hetekre lekötötte egy-egy festő albuma kolozsvári nagypapja házában, és érdeklődése, tudásvágya a diák és felnőtt években is megmaradt, és a művészettel való további, elmélyült ismerkedésre ösztönözte. Amikor a 20-as években rövidebb-hosszabb időt tölthetett Olaszországban, Németországban és Franciaországban, minden alkalmat megragadott, hogy az addig csak fényképen, reprodukción megcsodált munkák eredetijét is megnézhesse. És a művészetrajongó szólt belőle, amikor 1938-ban az alábbi sorokat írta a Nyugat-

⁴Cs. Szabó László: *Író a diszpórában*. In: *Két tükör közt. Beszélgetések*. EMPSZ, 1977, 103.

⁵Hajnal Jánosnak, 1951. április 4-én.

⁶Cs. Szabó László: *Az első hetven év*. In: *Két tükör közt. Beszélgetések*. EMPSZ, 1977, 189.

ba: „Ezüstkor? Már az se? Vaskor... Két háború közt élünk, sőt az új háború első szakaszában, sőt a polgárháború kellős közepén. Ezüstkor? A legrosszabb vaskor, kajánkodik az ember, kéjes önmarcangolással s könnyekig lágyul a maga sorsán. Hát ez mind igaz. De van egy másik valóság is, amit taktikából elhallgatunk, vagy ijedtünkben nem is látunk. Egy másik Európa, amiről senki sem beszél... A sors eléggé meg nem hálálható kegyéből kisorszt magam is láttam ezt a másik Európát, amit pedig nem láttam, hírből, képről ismerem. Pusztán emlékezet után fölsorolom, miféle kiállítások voltak az idén Európában. Tintoretto (Velence), Gonzaga (Mantova), Giotto (Firenze), Barokk művészet (Turin), Maillol (Páris), Rembrandt rajzok (Párizs), Franz Hals (Haarlem), Cranach (Berlin), Nemzeti művészet (Berlin), Rippl-Rónai József (Budapest). Ennyiről tudok emlékezetből. Ha nagyon beszoptam a rémhíreket, altató helyett katalógusaikkal fekszem le. Éjfél is elmúlt, lapozgatok. Istenem, ez még mind itt van, mind a mienk, emberek csinálták, emberek őrzik, emberek szeretik. Elnevetem magam. Vaskor? Fordítsd meg a kukkert! Egyszerre aranykorra lesz.”⁷

⁷Cs. Szabó László: *Másik Európa*. In: *Nyugat*, 1938/1., 91.

* * *

⁸1950-ben Rómából Firenzébe költözött Cs. Szabó, ott vette feleségül korábbi élettársát, Gecső Tamásné, aki utána szökött Magyarországról szögesdrótokon át. 1951 nyaráig élték Firenzében.

⁹*Műhely a Mewsban*. In: *Két tükör közt*. Beszélgetések. EMPSZ, 1977, 147.

¹⁰A versekről szólva

Hajnal Jánosnak írta Cs. Szabó: „Az az egyetlen trükkjük, hogy az olasz művésznév rendszerint magyar szóval rímel” (1951. február 20-i levél).

¹¹Olaszországban használatos súlymértékegység, 10 dkg-nak felel meg.

1948-ban azonban a Szellem aranykorát hirdetve, védekezőn félrefordulva sem lehetett nem érezni az egyre határozottabban körvonalazódó új rendszer fenyegetését Magyarországon, így Cs. Szabó, aki íróként megalkudni nem volt hajlandó, az emigrációt választotta. Az olaszországi élet, a régóta csodált Róma és Firenze⁸ hangulata, levegője a súlyos gondok közepette is felszabadító és termékenyítő hatással volt rá. Emberként és íróként egyaránt sokat kapott Olaszországtól, visszaemlékezései évtizedek múlva is a szeretet és a hála hangján szólnak: „Azt szeretem, ami az ellentétem: a latinokat..., mulattat és elbájol szertelen, agresszív önimádatuk. Róma volt jó, ott volt jó élni... Angolul legalább ötször akkora a szókincsem, mint olaszul, de ha tréfálni vagy kedveskedni akartam a feleségemmel, gyakran olaszul szóltam hozzá, soha sem angolul.”⁹

Ez a latinok, tréfáló játékosság az *Olasz művészettörténet* verseinek fő jellemzője. Sorpárjaiban felvonul előttünk minden olasz festő, szobrász, építész, aki csak számít, és akinek a neve többé-kevésbé alkalmas volt arra, hogy rímpárba kapcsolódjék egy magyar szóval.¹⁰ Ahol ez nem sikerült, ott Cs. Szabó egy kis furfanghoz folyamodott: *Cimabue*, *Botticelli*, *Carpaccio* és *Caravaggio* neve nem rímhívóként áll a sorban, a *Tintorettora* pedig nem magyar, hanem olasz szó rímel, az *etto*.¹¹

Ha Cs. Szabó csupán ezekben a bökversekben írt volna az olasz művészettörténetéről, nehéz volna kitalálni, kit értékelt többre, kit kevesebbre, kik voltak a kedvencei: a művészi értékítélet és a személyes szimpátia alárendelődik a játék- és rím-kényszernek. A versikékből minden alkotó életének, művészeté-

¹²Pl. Az öreg Michelangelo, Az útrahívó (Carpaccióról), A barlangkutató (Leonardo da Vinciről). Ezeken kívül hosszan szól kedvenc olasz művészeiről — Bernini, Tiziano, Raffaello — a Római muzsika című esszéregény lapjain.

¹³Római muzsika. Magvető, Budapest, é. n. (1988), 26.

¹⁴Az öreg Michelangelo. In: Alkalom. Esszék irodalomról, művészetéről. Gondolat, Budapest, 1982, 104.

¹⁵Hajnal Jánosnak szóló levelében Cs. Szabó írta ezt a versekről (1951. február 1.)

¹⁶Hajnal Jánosnak írt levelét, 1951. február 20.

¹⁷bóka: Bóka László író, 1948-49-ben kultuszminisztériumi államtitkár; tutus: Ortutay Gyula néprajzkutató, a 40-es évek elején Cs. Szabó helyettese a Magyar Rádiónál, ekkor kultuszminiszter; helén: valóságilag Trencsényi-Waldapfel Imrét takarja, de bizonyosat erről, sajnos, nem sikerült megtudnom.

nek vagy személyiségének csupán egy-egy Cs. Szabó által jellegzetesnek tartott vonását ismerjük meg. A nagyra becsült, szeretett művészeknek azután később, a 60-as években nagy esszéket szentelt Cs. Szabó.¹² Ezekben szólal meg igazi hangján, az elemző bemutatásban is ámuló elismeréssel, helyenként áhítattal Michelangelóról, Leonardóról, Berniniről. A versek Mihály-angyaláról írja például ihletett, szép tanulmányaiban ezeket a sorokat: „... volt egyszer egy szomorú ember, aki nem halhat meg többé, mert vigaszára szorul a föld”¹³ „Kudarcc volt Michelangelo élete. De ma is ő tartja bennünk méltóságunk hitét.”¹⁴

Az emigráció első éveiben azonban sem az idő, sem az élethelyzet nem kedvezett a nagyobb, kiérlelt munkáknak: a nyugtalanság, zaklatott lelkiállapot, ami szükségszerűen jellemezte ezeket a hónapokat, a bökverseken is rajta hagyta a nyomát. Nem a versek egyenetlenségeire, meg-megzökkenő ritmusra, rímre kell gondolnunk — ezeket tévedés volna számon kérni az áprilisi tréfának¹⁵ szánt Olasz művészettörténeten, különösen úgy, hogy Cs. Szabó sohasem hagyja elfelejtőnk: csupán játékról van szó. Erre figyelmeztet a „fa presto-ijeszto” rímpár és az ilyen sorok: „Ha jól forog nékem a római lottó, / Legyen a nyereség egy Lorenzo... Bernini. /Majd adok én nektek kínrimet! /” A másféle érzést, a keserűséget, ami az emigrálni kényszerült Cs. Szabót eltöltötte, az ironikussá élesedő hang mutatja az alábbi sorokban: „Régi nagy uraknak tetszett Tiepolo, / Népuralmi korban szebb a vizipoló.”

Az ilyen sorok olvastán felvetődik a kérdés: kihez, kikhez is szól valójában Cs. Szabó? Tényleg az „új magyar köznevelés” számára írta-e ezeket a verseket? Az olyan, nem széles körben ismert festők nevét látva, mint Orcagna, Luca Signorelli vagy a „Fa presto”-nak is nevezett Luca Giordani, bizonyosak lehetünk abban, hogy Cs. Szabó nem a „kis marxista gyerekek”-hez szól. A versikék olyan tudásról tanúskodnak, amely csak egy szűk rétegnek volt sajátja, és számos olyan, „ínyenceknek való titkos műtörténeti pletykust”¹⁶ hordoznak, amelyet csak kevesen érthettek. A versek megírásával Cs. Szabó — aki az emigráció előtti években művészettörténetet tanított a Magyar Képzőművészeti Főiskolán — bizonyosságot tesz arról, hogy ez a tudás neki továbbra is a birtokában van, ugyanakkor megmutatja elhatárolódását is a néprajzi kortól, amellyel megalkudni nem tudott, s amely így a hazája elhagyására kényszerítette. Ezt az elhatárolódást hangsúlyozzák az ilyen sorok: „Papi reakció barokk korban a kép”, vagy a „Magyar honunkban új stílust teremt a nép!” Az utolsó sorokban („Művészetünk egén / bóka, tutus, helén / ragyog mindörökre”) személyesre fordul a vers: Cs. Szabó ironikusan és némileg sértett hangon vádolja a bóka, tutus, helén nevek által megidézett tudósokat, művészeket, egykori ismerőseit és munkatársait, akik a hatalommal kiegyezve jelentős pozíciókhoz jutottak a magyar művelődés irányításában.¹⁷

¹⁸A gondolat így folytatódik: „Az embernek a mai életveszélyes világban gondolnia kell a sírontúli műveire is...”
(1951. február 20.)

Ez az iróniában megbújó aggodalom és keserűség azonban — bár vissza-visszatér — nem alaphangja a verseknek. A meghatározó Cs. Szabó átadni vágyott tudása és tréfás rímfaragó kedve. Az ezekből született ötven versike mindeddig kéziratban maradt, csak néhány közeli barát ismerhette meg őket. Cs. Szabónak nem is volt más célja a bevallottan „öncélú játék”-kal. Vagy mégis? Egyik Hajnal Jánosnak írt levelében olvasható a következő árulkodó mondat: „S ki tudja, egyszer még megtalálják s kiadják a hagyatékomból.”¹⁸
Íme.

Olasz művészettörténet

CS. SZABÓ LÁSZLÓ

¹Bezerédj Amáliáról van szó, aki kislánya, Floriana számára maga írt a nevelést segítő verses-mesés-dalos könyvecskét. A „Flóri könyvé”-t Bezerédj István, a kislány édesapja jelentette meg 1839-ben, a felesége halála után egy évvel — ezzel a könyvvel kezdődött a magyar gyermekirodalom története.

Álmomban eljött szépeplékű Bezeredy Flóra,¹ s felszólított, hogy a „Flóri könyve” mintájára írjam meg párversekben az új magyar köznevelés számára az olasz művészet történetét. Ime, megpróbáltam.

Mozaikkal bänni megtanított Bizánc,
Volt hozzá elég fal, hiányzott a finánc.

Pápáknál volt rég a műpártoló tőke,
Boltozati képre így került Jenőke.

Cimabue, Cavallini:
Kezd a föld már visszahíni.

Vésőjűkkel Hellászt költik a Pisanók,
Attikai szűzek mind az olasz lányok.

Amerika éke északon az öt tó,
Északolaszország legfőbb éke Giotto.

Testvérek a Lorenzettik,
Latin tudó volt az egyik.

Világvándor Martini
Tud ecsetet mártani.

Siénai képeken a Máriaák:
Bankárlányok, de azért mind áriák.

Dantet lefestette flórenci Orcagna,
Pedig nem ismerte tán csak a szépanyja.

Hogyha Ádám helyén Fráter Angelico
Lett vón' Éden-lakó, megbukik a kigyó.

Brunelleschi, Donatello, Ghiberti:
Firenze az antik Rómát megérte.

Távlatokkal sokat bajlodott Uccello,
Donatello mondta: csináld még, uccsejő!

Masaccio és Masolino,
Az a lángész, ez képiró.

Pisanello hőse még a lovag solymár,
Mantegna falain római kürt szól már.

Korareneszánszban kivirult Ferrarra,
Sárga Krisztusokat ábrázoltak arra.

Francesca családból nagy Piero,
„Salamon Sábával” ijnye de jó!

Botticelli: Hordó, Sandro meg Sanyika,
Vénusza talpig szűz, Szüze hisztérika.

Szilaj Signorelli keresztneve Luca,
Ördögserégének zöld a popsi luka.

Carpaccio azelőtt sose volt Krausz Viktor,
Kohn bácsi sem volt, ő velencei piktor!

Szeplőzött kisasszony szülte Leonardot,
Pajzán származása hírének nem ártott.

Mihály-Angyal minden mesterséghez értett
S mint Márai Sándor: művész volt és sértett.

Rag nélkül nincsen rím Bellinire,
Raggal világraszóló a hire.

Nagy titok Giorgione,
Még az is, hogy volt-e?

Pápákkal bratyizott Tiziano,
Mit neki őgróf, gróf meg a báró!

Festőből királyfi: Raffaello Santi
Bájjal megtanított, hogy kell kölcsönkapni.

Furcsa erkölcsökbe siklott szép Sodoma,
Lányom ily legénynek sose adnám oda.

Circe festője Dossi
Disznókkal fog lakozni.

Ha jól forog nékem a római lottó,
Legyen a nyereség egy Lorenzo... Bernini.
/Majd adok én nektek kínrímét!/

Sebastian Piombo:
Ólomból csak ilyen jó.

Correggio, Parmigianino:
Modoros, ideges, így jó.

Andrea del Sarto, azaz Szabó András,
Firenzei törzsön az utolsó hajtás.

Idegbajos, dult ember volt Pontormo,
Nagy festőnek azért mégis pont oly jó.

Magát isteniti bronzöntő Cellini,
Megirja, hogy tudott lőni, ölni, víni.

Vicenzából való a nagy Palladio,
Szigorló diáknak legkeményebb dió.

Remek udvaronc volt a ravasz Vasari,
Pénzt a hercegéből ki tudott vasalni.

Girolamo Savoldo,
Alkonyfelhőn lovagló.

Festéket nem kimélt buzgó Tintoretto,
Ecsetjén elfogyott hetenként tiz etto.

Gyönyörű parádét festett Veronese,
Szemrevaló látvány, nézze, Vera, nézze!

Mások mézét szedi a három Carracci:
Hannibál, Ágoston, s Lajos, a nagybácsi.

Caravaggio, mondják, suhancot szeretett,
Serdülő szép Bacchust festett is vagy hetet.

Pápák fő kedvence, építész Maderna,
Jobb, ha az ilyen az anyjában maradna.

Kegyét osztott királyok közt Bernini,
Ezért is lett Borromini öngyigyi.

Nápolyi Ribera, Solimena, Preti
Mártirok hulláját különként kiméri.

Rablót és csatákat festett bösz Salvátor
Rosa, kinek vásznán minden olasz bátor.

Luca Giordani avagy „Fa presto”,
Villámecsetje direkt ijesztő.

Özönvizet fakasztó,
Orkánokat dagasztó,
Remetét jól lakasztó
Genovai Magnasco!

Régi nagy uraknak tetszett Tiepolo,
Népuralmi korban szebb a vizipoló.

Modern festő Guardi,
Monet őse, látni.

Börtönt és romokat festett Piranesi,
Róma pusztulásán mereng, aki nézi.

Canova, Canova,
Legyél tőle megóva!

Mind együtt

Bizánci mester gazdája a császár,
Apátot s várurat szolgál ki a román
Stílus, a gótika a pénzes céheké,
Művész s vevő a reneszánszban mind pogány,
A jezsuita bús manierista,
Papi reakció barokk korban a kép,
A neoklasszikussal kész a lista,
Magyar honunkban új stílust teremt a nép!

Kis marxista gyerekek,
Festéket ne egyetek!
Művészetünk egén
Bóka, tutus, helén
Ragyog mindörökre!*

Róma, 1949. április 1.

*A versem napján!

Közreadja: Merényi Hajnalka

Pierre Étienne

1965-ben született Nagykanizsán. Egyetemi tanulmányait az ELTE BTK magyar-francia szakán végezte, középiskolai tanár. *Taizé forrásai* címmel fordításkötete jelent meg a Vigiliánál 1997-ben.

L'avant-saison, Le rempart des îles, Lente remontée depuis les rivages, Les sentiers du monde, Les amis essentiels, Mémoire du silence, Poésie nomade, Ciel sans nombre, Quarante-quatre sonnets approximatifs, Vol irrévocable.

Pierre Étienne testvér költő, a taizéi szerzetesközösség tagja, eddig tíz kötete jelent meg Franciaországban.¹ Költészetének egyik méltatója, Edmond Jeanneret így ír róla: „Számomra az a költő, akinek szavaiban a teremtés ritmusa lüktet, s akinek szájában mindennapi szavaink — elhervadt virágok — színüket és illatukat nyerik vissza, mert éltető nedvként vérünk áramlik bennük ismét. Hogyan lehetséges, hogy az az ember, aki kövek, csillagok, források, fák bizalmasaként él, s hallgató-figyelő őrszem a horizont szélén, ahol az ég vallomást tesz a földnek, belülről szólít meg, és magamnál is jobban ismer engem? Szavai nem csupán a világot nyitják meg előttem: önmagamnak nyílnak meg általuk. Fejedelmi szavak ezek, amelyek belső várkastélyunkba hatolnak, és — akár Csipkerózsika hercege — felébresztik az oly régóta alvó emlékezetet: legmélyebb énünket.”

Pierre Étienne költészetében az élet valós félelmeivel — a halállal, a magánnyal, a hiánnyal — szembesülő törékeny lélek újra meg újra erőre kap a szemlélődésben és a megszólalásban. Miközben a dolgok megnevezésének ősi rítusát éli újra, elárult szavaink, megtépázott fogalmaink a „helyükre kerülnek”. A félelem, a víz, a fa, az otthon ősi egyértelműségében szólítja néven a halált, az örömet, a találkozást, az emlékezetet:

„A gonoszt a hiányból kiűzni
(bárha lehetetlennek is tűnik)
begyógyítani szakadást
nem kell-e minden szó
minden szó mely arra való

hogy daloljunk, kiáltsuk, sírjuk, mormoljunk... nyögjük, nyüszítsük, dadogjunk, zümmögjünk, rikácsoljunk... s még ki tudja, mit nem?”

A csend költészete ez. Az elhalkulni, de kiáltani is tudóé. A rácsodálkozás, a szemlélődés áhítatáé. A visszavonhatatlan bizalom alázatáé. Csupa bensőségesség. Nemes Nagy Ágnes szavaival élve a természet „legjelentéktelenebbjei”, a „szinte-láthatatlanok” nyitnak ablakot itt a Láthatatlanra a szemlélődő tekintet éltető sugarában: a gyengülő fény, a fűzfa levelei, a tér labirintusai éppúgy, mint a forrás és a szél játéka, az eső, a szitakötők, a tavirózsák... És a barátok. Legyenek bár az emberi emlékezet nagyjai — Andrej Rubljov, Pontus de Thyard, John Donne, Nicolas Poussin, Sir John Denham, Claude Monet, William Carlos Williams, Salvatore Quasimodo — vagy éppen személyes jó barátok, jelenlétük át- meg átszövi írásai mindegyikét.

A természet isteni rendjének megőrzése, a félelem kimondása, az emlékezet ébrentartása, a szavak „megtisztítása” és az embe-

rek közötti kapcsolatok megújításának szándéka hatja át Pierre Étienne verseit, amelyekből soha nem hiányzik a remény kovásza.

A fa a találkozás fája, a hűség élő szobra. A másikat befogadó ember a bizalom tanúságtevője. A félelem megnevezése törékenységünk beismerése. A szavak pedig „mindennel jót tesznek, ami útjukba kerül”. Igen! A természet, a költészet a halál tudata és a puszta emberi jelenlét képes elúzni a hiányt, be tudja gyógyítani a szakadást.

„Légyetek bizonyosak,
Hogy boldogok vagytok, ó, ti
Szent Poétáknak baráti!”
(Pontus de Thyard)

PIERRE ÉTIENNE

A mamrei tölgy

Christian és Solange Mazelnek

1.

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: P. Étienne: *Vol irrévocable*. Les Presses de Taizé, 1985.

A legmelegebb órában, amikor mindent eláraszt a fény, és távol a várostól, ahol a tudós építészek hűvös boltíveket és zezzugos folyosókat hoztak létre a legkisebb légmozgás biztosítására, egyedül a fa árnyéka — és pihenő madarakat, zszibongó rovarokat rejtő lombozata — nyújt menedéket és védelmet a vakmerő utazónak.

A találkozás fája ez. Egyszerű vendégként üljük körül a szertartásos teát és házilekvárokat kínáló asztalt. Nem messze tőlünk a kápolnának berendezett teremben Rubljov ikonja és három égarcú angyala emlékeztet az Ábrahámnál és — ne feledjük — a nevető Sáránál tett látogatásra, aki fiút szül majd, pedig már beletörődött abba, hogy nem remélhet többé.

A felpöndörödött levelű ágacska, éppúgy, mint az olajág, a békés munka jelképe.

Ennek az ágacskanak a rezgése és mozgása frissíti fel a világot. Nem a harcgépek, hanem a lélek Izraelét. Ha egy éjjel csillog rajzolódik az ágak közé, legyen ez majd a királyé, aki vétke nyomán hullatja keserű könnyeit.

2.

Ábrahám magja olyan, mint a homokszemek a kavicsos fövényen, mint az égbolt csillagai a fejünk fölött egy fülledt nyáréjszakán, amikor az esti frissességben az emberek később hajtják álomra fejüket, hogy gyönyörködhessenek a szép, bár rövid éjben, amely csak úgy vibrál a sok apró fénytől.

A mamrei tölgy egészen a föld határáig kiterjeszti árnyékát. Ma már ezen a földön, Franciaország szívében növekedik a sarj.

Egy zarándok szedte fel a makkot a Mamrének nevezett helyen, amely „Hebronban található”. Most itt van, és bár nem nagyobb egy rekettyecsomónál, mégis életerős. Az aprócska levelek körvonalai halvány árnyékukkal már kirajzolódnak a kerti pázsiton.

A hajtást hozó makk nem idézi-e fel az ígéretet (bár az összehasonlítás fordítva igaz), amelyet az kapott, aki az ősi tölgy alatt megpihent?

3.

Beszéljünk még a sarjról, a fiúról. És te, Ábrám pátriárka, akinek a neve „népek sokaságának atyjává” lett, vajon kegyetlen favágóként kivágod-e a fiatal hajtást?

Ma már nem a fejsze ostromolja ütemes csattogással a tölgyes hagyásfáit, míg össze nem roskadnak a levéltenger morájának közepette. A fűrészgép vijjogó hangja jelzi előre a faáldozatot, miután a vibráló lemez, az áldozatbemutató kése darabolni kezd.

A fiú megmenekült a Szentírás tanúsága szerint. A te atyai karod, áldozatbemutató Ábrahám, végül lehanyatlott. (Ismerünk egy másik történetet egy apáról, aki feláldozta fiát, de most nem róla beszélünk.)

Miközben a kicsi, de életerős fát szemléljük, egy felpogány litániát mormolunk majd a régi ráolvasó asszonyok módjára:

Villám és tűzvész neki ne ártson
se hernyók, gubacsok, se semmi más csapás
sem alattomosan szurkáló rovarok
sem szárazság, sem másféle rossz!

Óvja meg a Mindenható parányi teremtményét
gyarapodjék az ő dicsőségére szépségben erőben
ha nem is századokon át de legalább a neki szabott
nem elhanyagolandó idő-szakaszban.

4.

Eszembe jut Szahel kavicsos és homokos vidéke, amelyet tüskés bozótok és hegyes, szúrós fűvek tarkítottak. Az árnyéktalan majomkenyérfákat mégis girhes nyájak vették körül, s ez engem sóvárgással töltött el egy óriási fa árnyéka után.

A fának növekednie és magasodnia kell, hogy a legtikkasztóbb napokban árnyékkupolát tartson, hogy szökőkútnyi frissességgel és zölddel vegye körül a pihenő pásztorokat.

Minden vidéken, egészen a sivatag határáig a fa ad otthont a pihenésnek, a találkozásnak (a mi életünk színterén pedig az árnyéktalan parkolóban történik mindez, ahol az aszfalt megolvad az augusztusi nap hevétől). Ez az a hely és állomás, ahol megterítjük a családi asztalt, és vacsorára vendégül látjuk az ide érkezőket, akiket elcsigázott a perzselő nap.

Bármilyen fajtájú és nevű fák is ezek — tudományos vagy hétköznapi neveken —, ők jelentették egykor a vendéglátás helyét. A fa, ahol most összegyűlünk, a földnek abból a sarkából való, amelynek neve ábrándozásra hív: a pátriárkák fája ez, körülötte ülünk.

Abban a közelgő órában, amikor el kell válnunk egymástól, talán megpillantjuk régmúlt korok különös utazóit, amint előttünk járva távolodnak a sötétségben — mely nem kelt többé félelmet —, és hívnak, hogy kövessük őket.

Az akácos ház

In memoriam Hélène B.

1.

Egy tiszta februári napon kísértünk utolsó utadra. Az ilyen időről mondtad mindig, hogy meginog a tél, és lassacskán visszavonul. „Ezután egyre hosszabbodnak a nappalok, és az aljnövényzetben hamarosan felütik fejüket a nárciszok.”

Ma köd és eső borul a völgyre. Nedves a föld is, amelyben nyugszol, s lassan összezsugorodnak a frissen felásott talajra helyezett csokrok és megható feliratú szalagjaik.

Ilyenkor már összehúztad a függönyöket, kezekben a nagy kulccsal a bezáráshoz készülödtél, közben ráförmedtél a huncut macskára, akinek éppen sikerült kisurrannia. Az ablak előtt egy sor cserepes virághoz támasztva sorakozott egy polcnyi karácsonyi üdvözlőlap a világ minden tájáról.

Napjainkban néhány állami hivatalban vagy az Egyházban gyakran beszélnek a befogadról; társaddal együtt ezt gyakoroltad. Saját érdekeidről megfedkezve örömmel töltött el az egyszerű boldogság, hogy vendégeddel nem csupán a szállást, de a barátság kenyerét is megoszthatod.

Hányan is utaztak el innen azzal az örömmel — ez szóra is bírta őket —, hogy a belső szemlélődés során egy olyan vidéket is felfedeztek, amely a régi bútorokból, az idevalósi eszközökből, a bizalmatlanságot nem ismerő szavakból tárult eléjük!

2.

Az akácos ház most csendesen néz a templomtérré a falu szívében. Nem mentél el, Te velünk maradsz; mintha csak átköltöztél volna a kis téren túlra, ahol a hársfa hozzánőtt a temetőt szegélyező kőfalhoz.

Ez a falunak az a pontja, ahol mindenki találkozik: a félig elhalványult nevek, a múlt megsárgult lapjai és az újabbak, amelyek néha messziről kerültek ide a szerzetesek különös családjába (a falu neve miattuk vált családnévvé, és híres az egész világon).

Te bizony jól ismerted a vidék öregjeit, s barátságod — amely összekötötte az újakat a régiekkel — soha, még a legnehezebb időkben sem gyengült meg.

3.

Itt az udvaron terítették meg az asztalt egy kis tető árnyékában, nem messze a szabadtéri konyhától. A kavics csikorog a vendégek lába alatt, a zajtól felröppennek a fehér galambok, majd rögvest vissza is térnek, és leszállnak a kőfalra vagy a bokrokra.

Kitartóan hápogva közeledik egy megszelídített nőténykacsa, akit egyikőtöknek sem volt bátorsága feláldozni, így hosszú időre veletek maradt. Hűséges kutyaként követett téged mindenhol, akár mosogatni, akár kertészkedni indultál.

Ezek a fényes napok gyorsan peregtek tovább, mint békés patak, amelynek felszínét hol árnyék, hol csillogás tarkítja. A sorsnak ez a szelete, ez a bevégzett idő ezentúl a tanúk emlékezetében él tovább, és részévé válik egy olyan múltnak, amely ő utánuk a feledékény jelen bizonytalan idejébe olvad majd bele.

Hogyan lehetne nem csupán felsorolni a kivételes pillanatok, hanem megörökíteni — ha csak részben is — a múlt eseményeinek egyszerűségét és nemességét? Hogyan is lehetne másként, mint abban az emlékezetben bízva, amely — és ezt minden erőnkkel és összes törekenységünk ellenére hisszük — mindnyájunkat befogad majd mindörökre?

Úgy gondoljuk, Istennek örülnie kellett, midőn teremtményét békében és örömben találta a földnek egy keskeny parcelláján. Mi leginkább úgy emlékezünk vissza Rád, amint éppen vendéget és barátot fogadsz a virágos lépcsők tetejénél, mint egy vendégszerető nagyszony kastélya bejáratánál.

Igy él bennünk képed, amelyet — bár árnyék ölel körül — emlékezetünk tovább éltet, barátságunk tüze felragyogtat és odáig kísér, ahova majd minket is szólítanak, ha ránk kerül a sor.

Hegedűs Andrea fordításai, a verseket Lackfi János fordította

BODNÁR DÁNIEL

Varga Imrével

Kossuth- és Herder-díjas, nemzetközi hírű szobrászművész. 1923-ban született Siófokon. Első kiállítása 1967-ben volt. 1991-től tagja az Európai Akadémiának. A ma is tevékenyen dolgozó művész több száz szobrot készített eddig, köztük a későbbi sikereit megalapozó Prometheuszt, a Szent Péter-bazilika altemplomában kialakított Magyar kápolna fő kompozícióját, és Szent István szobrát az aacheni székesegyházban.

Ön már középiskolás-ként is szobrász akart lenni, végül mégis csak harminchárom éves korában, 1956-ban végzett a főiskolán. Miért ilyen későn?

Így hozta a sors. Már 1937-ben, tehát tizennégy éves koromban közöltem otthon, hogy mindenképpen szobrászművész akarok lenni, de sajnos egy tragikus esemény közbeszólt: egyik unokatestvérem agyonlőtte magát, és ezt követően a család szétesett. Jóval szigorúbb felügyelet alá kerültem, ahol tilos volt művészettel foglalkoznom. Ekkor felébredt bennem a dac az apámmal szemben: közöltem vele, hogy repülőstiszt leszek, gondoltam, attól biztos nem féltenek majd, ha már a művészettől igen... Drága nagyapám mondta egyszer, körbemutató a birtokán: nézd, kisfiam, ebből a földből a tied is lesz majd egy rész. Apád kedvéért szerezzél valamilyen diplomát, de utána bárhol éljél is a világon, ennek a hasznát mindig elküldjük neked, hogy ne kelljen a szégyenedből — vagyis a művészetből — megélned. Azóta is a „szégyenemből” élek... Amikor a második világháborúban a frontra kerültem, pasztelleket készítettem, ezeket hazaküldtem, és ki is állítottak belőlük a Nemzeti Szalonban. A háború után minden erőfeszitésem arra irányult, hogy szobrász legyek. Mivel földbirtokos családból származtam, kísérletet sem tettem arra, hogy jelentkezzem a főiskolára. Egyszer aztán összefutottam az utcán az áldott emlékű Pátzai Pállal. Megkérdezte, mit csinálok, s mondtam neki, egy gyárban vagyok csoportvezető. Micsoda butaság ez, kérdezett vissza. Szeretnék szobrászként dolgozni, de nincs rá lehetőségem, feleltem, mire azt mondta: na majd én gondoskodom róla, hogy legyen pecsét a fenekeden. Egy este telefont kapok, hogy másnap reggel azonnal menjek felvételizni. A főiskolán azzal fogadtak, hogy a felvételi két hete tart, holnap lesz a zsűrizés. Erre munkához láttam: reggeltől délutánig megmintáztam egy portrét, megcsináltam négy rajtot. A zsűrizők közül Pór Berci bácsi dicsért, hogy van bennem forradalmi romantika. Szőnyi Pista bácsi azzal kecsegtetett, hogy elmehetek hozzá freskósnak. A vitát aztán Pátzai Pál röviden lezárta: ugyan már, rég fel van véve szobrásznak. Így kerültem be a főiskolára. Mindent meg akartam tanulni a művészetről, amit csak lehetett, állandóan a főiskola könyvtárában voltam. Ösztöndíjat nem

kaptam, mindvégig mások mellett dolgoztam. Ellestem a már kész szobrászoktól az alkotás elemi fortélyait. Néhány növendékkel is lehetett együtt dolgozni, tőlük is sokat tanultam. Mikus Sándornak különösen sokat köszönhetek: két évig dolgoztam neki. Pénzt is kaptam tőle, különben nem tudtam volna megélni. 1956 tavaszán behívott Pátzai és azt kérdezte, le tudnád-e tenni az államvizsgát holnap reggel? Másnap szereztem egy vörösdiplomát.

A hatvanas évek közepéig művészként periferikus helyzetben volt. Ezután azonban néhány éven belül országos, sőt nemzetközi hírű szobrásszá vált, egymás után kapta a megrendeléseket itthon és külföldön is. Mi történt közben?

A főiskola elvégzése után elkönyveltek deklasszált, megbízhatatlan elemnek, és nem kaptam megrendeléseket. Hallgatólagosan, de valójában eltiltottak a pályától. A munkanélküliség borzasztóan nyomasztott. Pátzai Pál, Mikus Sándor próbáltak ezen valamicskét enyhíteni, azzal, hogy segíthettem nekik a szobraik elkészítésében. A helyzetem kilátástalannak látszott, de nem adtam fel. Otthon hipotetikus megbízások tömegét teljesítettem. Feltettem magamnak a kérdést, mi lenne, ha ilyen és ilyen feladatokkal megbíznának, és munkához láttam. Megrajzoltam, vázlatokat, tanulmányokat készítettem az elképzelt megbízásaimhoz, amelyeket el is készítettem. Ezekből a szobraimból rendezett 1967-ben Bereczky Lóri egy kiállítást a Dorottya utcai galériában. Voltak olyan látogatók, akik azt mondták: ezt a kiállítást akár Párizsban is megrendezhették volna. Ez hatalmas elégtétel volt számomra. Szerepelt ezen a kiállításon a korábban elutasított *Prometheusz-szobor*, *Radnóti Miklós* kicsi emlékműve, *Vénusz születése*, és negyven vagy ötven olyan vázlat is, amelyből később szobrok lettek. Ezek a vázlatok az alapjai voltak sok későbbi szobromnak. Valójában az az öt év, amit hivatalosan munka nélkül töltöttem el, a legnagyobb munkával telt, és ma már hálát adok a sorsnak, amiért nem kellett kényszerűen beállnom a szocialista realizmus taposómalmába. Ettől megmenekültem.

Ha nagyon úgy vesszük, kétszer tanulta meg a szakmát: egyszer hivatalosan, egyszer pedig otthon, a kényszerűség szülte magánszorgalomból.

Ez így van. Az 1956-ot követő esztendőkből egy virtuális főiskolát végeztem el. Sokat kísérletezhettem is. Mivel anyagom kevés volt, addig törtem a fejem, míg rájöttem a króm nemesítette acélhegesztésre. Ebből lett a *Prometheusz*, amely oly nagy feltűnést keltett. Az első, 1967-es kiállításom egyébként nem hozott nagy áttörést a pályámon, de végre tudomásul vették, hogy létezem. 1971-ben az egyik kollégám lemondta egy tihanyi kiállítását, mert úgy érezte, kevés az anyaga. Ekkor a Bakony Múzeum vezetője meglátogatott, és azt mondta: tudja, hogy nekem nagyon sok szobrom van, adjak ezekből neki a tihanyi kiállításra. Mondtam, hogy semmi akadályja ennek, ekkor már voltak megrendeléseim is. Így kerültek a tihanyi belső udvarba többek között a nagyméretű *Radnóti*, a *Derkovits-szobor* a természetes háttérrel, a *Professzor* és *A megtalált idő*, amelyre később Herder-díjat kaptam. A kiállítási terem felső részét pedig teleraktam a szobraimmal. Ez a kiállításom már nagy feltűnést keltett. Tihanyban volt a pártüdülő, Aczél György is megnézte a kiállítást. Utána azt mondta: látja bennem a lehetőséget, hogy

a magyar szobrászat meghatározó alakja legyenek, hogyan tudna segíteni? Ez egyfajta szerződés volt köztünk, később egyébként barátok lettünk. Képzelve magát a helyzetembe: számomra nem volt meg a lehetősége annak, hogy békésen, egy Berzsenyi-féle visszavonultságban elpipázzam a kertben a diófa alatt, és közben alkossak. Úgy döntöttem, hogy a teljes alkotói megsemmisülés helyett, amíg erőm és inaim engedik, dolgozni fogok. És talán ismét a szerencse, a gondviselés, mindegy, hogyan nevezzük, adott számomra húsz-harminc év alkotóerőt. A külföldi meghívásaim is szaporodtak, és lassan eljutottam odáig, hogy munkám harminc-negyven százalékát a külföldi megrendelések tették ki. Így aztán amikor a rendszerváltozás idején a szakmai irigység kikezdett, háta mögött az óriási sajtótámogatással, tele voltam külföldi munkákkal. A rosszindulatú, hazugságokkal teli cikkeket nem is olvastam el, a barátaimtól tudtam meg, hogy miket írtak rólam. Az egyik újságot azonban bepereltem, mert igaztalanul vádolta szegény Antallt, hogy ő bízott meg engem az aacheni dóm előtti *Szent István-szobrom* elkészítésével. Ez természetesen nem volt igaz.

A vádak úgy szóltak, hogy a szocialista rendszer ünnepelt szobrásza volt, Kádár János, Aczél György kedvence. Nem volt ezeknek némi alapjuk, hiszen rengeteg megrendelést kapott az előző rendszerben?

Aczéllal valóban jó viszonyban voltam, kölcsönösen tiszteltük egymást. Mondhatnám úgy is, felismerte a tehetségemet, a szorgalmamat, és ezt értékelte. De az, hogy én Kádár kedvenc szobrásza lettem volna, már engedelmet kérek, ennek az alapja a következő volt: egyik alkalommal a Parlament folyosóján mendégéltem, amikor Kádár arra jött. Megállított, és azt mondta: ugye, most már nyugodtabb a lelkiismerete, hogy nem tagja a Legfelsőbb Tanácsnak, és így a halálos ítéleteket nem kell aláírnia, kedves Somogyi elvtárs... Úgyhogy butaságokat írtak rólam az újságok, és néhány kolléga nyilatkozata is messze járt az igazságtól, de meg lehet bocsátani nekik. Indulatból tették, és az indulatos ember nem képes világos fejjel gondolkodni. Az ellenem lezajlott támadások gyökere a szakmai féltékenységben rejtett. Vannak művészek, akik azt remélik, hogy a másik félreállításával előbbre juthatnak. De ez nem így működik. Egy jó művész jelenléte ugyanis nem elnyomja a másik jó művészt, hanem jobban rávilágít az értékeire. Soha nem volt olyan korszaka a művészettörténetnek, amikor csak egy nagy művész létezett volna, mindig csoportok alkottak. Aki csak egyéni sikerekre vágyik, az rosszul választotta meg a hivatását.

*Az a felfokozott alkotókedv, ami Önt mindig jellemezte, alkati sajátosság, vagy pedig annak következménye, hogy későn kezdte a pályáját, és így akarta be-
maradni?*

Soha nem éreztem úgy, hogy bármiről is lemaradtam volna. Mindig határozott elképzelésekkel rendelkeztem és úgy éreztem, többet tudok a többieknél. Amit alapvetően el kellett döntenem, hogy melyik művészeti irányba induljak el. Az ötvenes évek közepén túl voltunk már az impresszionizmuson, a kubizmuson, nagyjából lefutott az absztrakt művészet is. Magától értetődő volt számomra, hogy a művészetnek a jelle redukált fogalmakkal kell operálnia. A jelek azonban itt maradnak, a jelentésük szűkebb értelmé-

ben: él a kereszt, mint egy jel, vagy a háromszög, az Isten szemeként. El kellett döntenem, hogy melyik úton induljak el. Egyértelmű akartam lenni. Helyzetemet megkönnyítette, hogy körülöttem gyakorlatilag formaanalfabéta közösség élt. A műnek tehát legyen egy mindenki számára egyértelmű rétege, és egy mélyebb, amit csak az olvasni tudók tudnak megfejteni. Babits csodálatos verse, a *Szonettek* fejezi ki mindazt, amit akartam: „Ezek hideg szonettek. / Mind ügyesség és szenttelen, csak virtuozitás. / Bár munkában manapság nincs nemesség, / ez csupa munka, csupa faragás. / Ha költő, ki lázát árulja: tessék! / itt állok cédán, levetkőzve! láss!: / Ez nem költészet; de aranyművesség! / s bár nem őszinte, nem komédiás. / Minden szonett egy miniatűr oltár, / ki vérigéket, pongyolán, szeret, / az versemet ezentúl ne olvassa. / Ki hajdan annyi szívek kulcsa voltál, / Szonett, aranykulcs, zárd el szívemet, / erősen, hogy csak rokonom nyithassa.” / Ez nagyon lényeges költemény Babits életművében, és úgy éreztem, programvers számomra. A második számú döntésemet arra alapoztam, hogy lélek az Isten, és lélekben kell imádnunk őt. Tehát mennyit kell megtartanom azokból a formai elemekből, amelyeket két évezred ránk ruházott. Csak a legminimálisabbat, de ez nem extremitás, mert minden művészet közösség. A környezet, amelyben élek, meghatározza, hogy milyen nyelven beszélek, hiszen nem szónokolhatok ebben az országban ógörögül. Márpedig ezt tenné az, aki egy soha nem létezett múltra utalva, primitív jelekre építené fel a beszédét. Mi rendkívül magas színvonalú kulturális örökséggel rendelkezünk. A nyelvünk őrzi a többezer éves múltunkat. Aki azt hiszi, hogy holnapra ki tud találni valami elnyújtott üvöltést, ami alkalmas mindenfajta kommunikációra, az téved. Az élő magyar kultúrát kell művelnünk, megtartanunk belőle mindazt, ami megtartandó, és hozzáadni a saját gondolatainkat. Az én szobraim tehát nem a semmiből jött alkotások. Kommunikációra törekedtem, nem bezárkózásra. Tudatosan határoztam el, hogy a meglévő, élő formanyelven fogok beszélni. Ennek a gazdagítására törekedtem, ezért vontam be az egyes szobrok környezetébe a való világ elemeit, hogy nagyobb feszültséget teremtsék ezzel, de igyekeztem mindig takarékosan bánni az eszközökkel. Csak annyit használtam fel belőlük, amennyi a hatást fokozza. S amikor elégedett voltam az eredménnyel, akkor inkább visszaléptem, mintsem előre. Szónak, maximum összetett mondatnak, epigrammának tekintem a szobraimat. A közeg tehát, amelyben éltem, meghatározta a nyelvet, amit beszélek. Vallom: a pusztába kiáltó szó, a művileg megteremtett megértés nem tartós, ezeknek az eredményei nagyon efemerek. Valaki elindít egy gondolatot, de mivel eredetileg nincs még beépítve körülötte a lelkekbe, hosszú-hosszú ismétlésével tud csak elérni odáig, hogy kifejező jellé váljék.

A 20. századi művészet egyik jellegzetessége a formalizmus, másrészt a töredékesség. Az Ön művészete viszont az egész emberi történelmet átfogja, egyházi és világi személyek, kommunisták, írók, művészek. Tudatos Önben ez a teljességigény, vagy megrendeléseknek tett eleget?

Rengeteg keresztény témájú munkája van, amelyek közül a leghíresebb a Szent Péter-bazilika altemplomában kialakított Magyar kápolna fő kompozíciója. Mivel Ön nem hívő a hagyományos értelemben, mi az, ami a kereszténységhez vonzza?

Mi olyanok vagyunk, mint a kis szabólegény, akinek még nincs tőkéje, így hozott anyagból dolgozik. Nem nekem jutott eszembe Szent István, hanem hozott anyag. Mária sem az én ötletem volt eredetileg. Ezt rendelték meg. A szellemi szabadságom abban állt, hogy az adott témáról mi jut eszembe, és azt hogyan ábrázolom. Amint az imént említettem, párbeszédre törekedtem a szobraimmal. Nem fordíthattam hátat azoknak az embereknek, akik között éltem. Ez nem lealacsonyodás, mert hála Istennek, nagyon sok olyan emberrel találkoztam életemben, akiket szellemileg messze magam fölött tudhattam. S talán az ő tapasztalatuk, nyíltságuk volt az, hogy úgy döntöttem: velük fogok beszélgetni. Hamarosan rájöttem, hogy a legmagasabb szinten kifejezett igazság azonos a legalacsonyabb szinten kifejezett igazsággal, és mindkét szinten ugyanarra a kérdésre keresnek választ. A megbízásaimnak a válaszigényét teljesíthettem úgy is, hogy igazat mondok. Ilyen volt például a mohácsi *Lenin-szobrom*: egy bizantinus kettősséget ábrázoltam, ahol a bizantizmus már informatív: egy nagy politikus lobog egy zászlón, és mellette egy ember nagyságú személy jön lefelé, önmagába mélyedve, zsebetett kezekkel, elfordulva ettől a zászlótól. Minden olvasni tudó ember számára egyértelmű volt. És nemcsak azok számára, akik ezen a szinten is tudtak olvasni, hanem a közönség, a Mari nénik számára is. Mesélték, hogy libás kofás nénik ültek oda a lépcsőre, és egymás között a szoborról beszélgettek.

A történelemben vannak korszakokon átívelő gondolatok, eszmék, események, amelyek fenntartanak bizonyos szellemi–lelki környezetet. A kereszténység ilyen: Jézus tanításának egyik alapvető momentuma az erőszak elvetése, a másik ember tisztelete. A kereszténység által hirdetett és részben megvalósított erkölcsi rend időtálló, a társadalom fenntartását biztosító, alkotó szerep. Sajnálatos, hogy a Szentírás olvasásakor bizonyos szűrők ereszkednek le az emberi szemek előtt, amelyek elhomályosítják a látást. A szeretet fontosságát hirdető kereszténység elfogadja a Tízparancsolatot. Ha az állam irányítói komolyan vették volna a „Ne ölj!” parancsának betartását, az bizonyos határt szabott volna a diktatúrák kegyetlenségeinek. Gyakran jut eszembe, hogy az orosz követelések dacára Nagy Imre halálát jelentős részben az okozta, hogy a döntés meghozatalakor Kádár figyelmen kívül hagyta ezt az áthághatatlan szabályt. A recski gyilkosok, a cellák mélyén agyonvert emberek, az egész Szolzsenyicin-történet, a holokauszt, mind-mind a „Ne ölj!” parancsának megtagadásából következnek. Az egészben az a legnagyobb tragédia, hogy a gyilkosságokra, kivégzésekre parancsot adók nem érzik azt, hogy ezzel bűnt követnek el, vétének a természet, az Isten törvényei ellen. Meghoznak egy halálos döntést, de ők nyugodtan élnek tovább, nem érznek lelkiismeret-furdalást. Amit tettek, az nem bűn, hiszen az állam, a rend fenntartása érdekében cselekedtek. A zsarnokok mindig erre hivatkoznak.

Ezzel szemben az egyistenhitnek van egy etikus tartalma: ez olyan határt szabna a cselekvésnek, amely áthághatatlan, vagy ha valaki mégis áthágja, a bűn jelenik meg mint fogalom, és ennek a dimenziójában kell továbbélnie. Ezért fontos nagyon a kereszténység, mert állandóan figyelmeztet az emberek méltóságára, az élet szentségére.

2001. május 4-én, a keleten-földi Szent Gellért plébánián egyházi szertartás keretében avatták fel II. Szilveszter pápáról készített szobrát. Európában ez a második, hazánkban az első szobor az államalapító királyunknak, Szent Istvánnak — bár ezt ma többen vitatják — koronát küldő II. Szilveszterről. Mi az, ami megragadta a francia születésű Aurillaci Gerbert személyiségében?

II. Szilveszter valóban francia területről származott, de műveltségét illetően már az egyetemes kultúrához tartozott. Roppant művelt elme volt, sokoldalú, egyetemes tudós, filozófus, politikus, királyok tanítója és tanácsadója. Nagyon korán szoros kapcsolatba került a Német–Római Császársággal: II. Ottó az udvarába fogadta és megtette fia, a későbbi III. Ottó nevelőtanárává, aki apja korai halála miatt már tizenhét évesen császár lett. Mivel tanárát rendkívül sokra tartotta, igyekezett helyzetbe hozni. Megtette ravennai bíborosnak, így bekerült a pápaválasztó testületbe: választhatott és őt is megválaszthatták. És valóban, 999-ben meg is választják pápának. Rendkívüli helyzet állt elő: a tanár és a tanítvány lett az egyházi, illetve a világi hatalom feje. Ők ketten dönthettek a magyarok és a lengyelek sorsáról. Ezzel kapcsolatban sok tévhit él, az egyik, hogy Európára zúdult egy vérgőzös csűrhe. Ennek azonban az ellenkezője igaz: a magyarok és a lengyelek is méltóknak találtattak arra, hogy az akkori világ két legjelentősebb uralkodója, a császár és a pápa rájuk bízta a keleti határok védelmét, ami a bizánciak előretörését ellensúlyozta. Mindkét döntés a Német–Római Császárság és a Róma-központú pápaság, a katolikus egyház érdekében történt. Ez előkészítette az 1054-ben bekövetkezett skizmát a keleti és a nyugati egyház között. A délvidéken akkoriban már meglévő szerzetesi kolostorok révén Bizánc helyzeti előnybe jutott, és ennek volt ellenlépése a magyar államiség meghirdetése. A koronának és a lándzsának a küldése történelmi jelként érdekes: ahogyan a tiara a pápát, úgy jelenti a Szent Korona a magyar államiséget, az egy adott területen élők összetartozását. Az, hogy az akkori korona azonos-e a maival, egyáltalán nem lényeges, mint ahogyan az sem, hogy a II. Szilveszter fején lévő tiara akkoriban még nem létezett. Gerbert pápa mindössze négy esztendeig uralkodott, de ezen idő alatt megszilárdította a nyugati kereszténységet Közép-Kelet-Európában.

Az Ön szobra egy idős embert ábrázol, aki azonban hatalmas eltökéltséggel, akarattal rendelkezik.

Egy olyan embert akartam megformázni, akinek személyes vágyai már nincsenek, de az ornátus egyértelműen jelzi, hogy tökéletesen tisztában van a rámerített feladat nagyságával: együtt kell működnie a Német–Római Császársággal, a világi hatalommal, amelyet úgy kell átalakítani, hogy az megfeleljen a katolikus egyház érdekeinek. Óriási dolog volt, hogy bízott Istvánban: ő lesz a Róma-központú katolikus egyház világi védelmezője Közép-Kelet-Európában. Nem is kellett csalódnia, mert István valóban apostoli uralkodó volt.

A kelenföldi Szent Gellért templomban II. Szilveszteren kívül több más alkotása is látható: a templom homlokzatán Szent Gellért mártíromságának és megdicsőülésének kompozíciója, és a templomkert Árpád-házi szentjeinek, Szent István, Szent Imre, Szent László, Szent Erzsébet, Szent Margit mellszobrai is az Ön művei. A szenteket általában távolról csodáljuk, azzal nyugtatva meg a lelkiismeretünket, hogy úgysem tudjuk követni őket...

Jelenleg egy Pietà-szobron dolgozik, aminek az altemplomban lesz a helye. Mennyiben fog ez eltérni az eddigi ábrázolásoktól?

A közeljövőben csatlakozunk Európához. Mint a történelem iránt rendkívüli módon érdeklő művész, miként vélekedik erről?

A szentek piedesztálról való leszállítása akkor tudatosult bennem, amikor 1980-ban Rómában elkészíthettem Szent Istvánnak a szobrát, és később az aacheni dóm előtt is. Az, hogy szentjeinket nem tudnánk követni, fel sem vetődött bennem. Az igaz, hogy valamennyiük élete példázatos, de az adott korra nagyon is jellemző. Vegyük például Erzsébetet. Apja, II. Endre elűzi a pápa védelmét élvező Német Lovagrendet a Kárpát-medencéből, mert nem tudja függő helyzetbe hozni őket, majd engesztelésül keresztes hadjáratot indít. Eközben hitvesét, Gertrudist, aki régensként helyettesíti, megölik. Erzsébetet német rokonai Wartburgba viszik, ott a tartományőrgróf felesége lesz, három gyermeket szül. Amikor Lajos is keresztes háborúba megy, Erzsébet marad otthon régensként, kórházat alapít, ápolja a betegeket. Ez rengeteg pénzbe kerül, ezért hozzányúl a fejedelmi kincstárhoz. Férje meghal a hadjáratban, Erzsébet először örjög, majd teljes mértékben a szegényeknek szenteli életét. A másokért élés, az önzetlen szeretet példája lesz. Huszonnégy éves korában a rengeteg böjtölés, éhezés miatt kilobban élete lángja, amiben nagy szerepe van kegyetlen gyóntatójának, Konrádnak. Nehéz Erzsébetet követni? Talán igen, de nem lehetetlen. S így vagyunk a többi szenttel is. Életük egyáltalán nem idegen a történelmi valóságtól, és a történelemben épülő szentség nagyon is követhető példa, minden korok emberének.

Teljesen másmilyen lesz. Nem Mária ölébe helyezem Krisztus holttestét, nem a gyászoló anyát kívánom ábrázolni. Kiindulópontom: a 20. század Krisztusai milliószámra pusztultak el, Máriái pedig nem biztos, hogy ölükbe vehették a holttestet, hanem igen gyakran az esetek között botorkálva, milliók között kellett megkeresniük saját gyermeküket. Ezt a Pietát csinálom meg, ahol Mária áldozatként keresi és végül megtalálja Krisztust, akinek kereszthalála az egész emberiség fájdalmát jelképezi a szobron.

A magyar valóságot eltorzították az évszázadok során ránk zúduló áradatok. Sokszor nem tudjuk a megfelelő mértéket, szembekevertük a tömegember az egyénnel, a közösség a magánemberrel. A lelkekben keletkező torzulás a törvényeinkre is átvetődött. Az, hogy mi a Nyugathoz tartozunk, tény, ez már ezer évvel ezelőtt eldőlt, amikor Szent István megkapta Szilveszter pápától a koronát. De: az Európa-konform törvények magyarországi bevezetése elengedhetetlen követelmény a továbblépéshez. Külön szerencsénk, hogy az irodalom, művészet területén a kontinuitás nem szakadt meg. A szellemi tevékenység minden esetben párbeszéd, az élő kultúrahordozó közeg és a kultúra művelői között. Ez a párbeszéd azonban nem lehet irányító, hanem csak a tényeket követő. A történelem azt bizonyítja: ha egy korszakban irányító szereppel ruházták fel a kultúrát, az minden esetben csődhöz vezetett. Tanulva a múlt hibáiból, ezt mindenképpen el kell kerülni.

HORKAY HÖRCHER
FERENC

Határtapasztalat

1964-ben született Budapestén. Eszmetörténész, a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen esztétikát és államtant oktató, a Vigilia szerkesztőbizottságának tagja. Legutóbbi írását 2002. 7. számunkban közzöltük.

Sorspillanat. Az utcán sétálunk, amikor elsűvít mellettünk egy szírenázó mentő. Legjobb barátnőnkkel csevegünk közömbös témákról telefonon, amikor váratlanul megtörik, s zokogó, görcsös hangon belesírja a hírt a telefonkagylóba. Zuhanyozás közben, ahogy a szappant kenjük el a testünkön, valami különös, eddig nem észlelt daganatot tapogatunk ki a bőrünk alatt. Éjszaka legszebb álmunkból ébreszt egy ijesztő földméli morgás, remegni kezdenek a falak, a csillár megmozdul, s ijedten szaladunk le pizsamában az ugráló lépcsőkön, ki a szabadba. A határban kelepelni kezdenek a géppuskák. A nyugodt éjszakában velőtrázó sikoltás veri fel az utca csöndjét. Számunkra érthetetlen okokból elveszítjük munkahelyünket, vagy otthonunkat. Rövid szenvedés után itthagyt bennünket szeretett élettársunk. Kitör a forradalom. A munkahelyen ér utol az ügyeletes rendőr telefonja: gyermekünk közúti baleset áldozata lett.

Élethelyzetek, melyekre nem vagyunk, mert nem lehetünk felkészülve. Emberpróbáló pillanatok, melyeknek terhét évekig, esetleg egy egész életen át hordozni fogjuk. Akár minket ér, akár csak hallunk róla, az ember időnként olyan helyzetbe kerül, melyre a filozófia azt mondja: határtapasztalat.

Határtapasztalat a művészetben. Egy irodalomtörténésznél olvastam nemrég: egy irodalmi (s a tétel nyilván kitágítható más művészeti ágakra is, tehát egy mű-)alkotás akkor képes egyetemes értéké válni, ha az emberi határtapasztalatot tudja megszólaltatni, a művészet nyelvén újra-felmondani. A tételhez vezető gondolatmenet lényege szerint az egyes nemzeti művészeti hagyományoknak vannak olyan nagy témái, problémái, amelyek az adott közösség számára akkor is fontosak, ha mások számára érdektelenek. Ám az egyes kultúrák között csak akkor kerekedhet párbeszéd, ha az adott mű az emberre, mint bizonyos állandó létsajátosságokkal rendelkező lényre is vonatkoztatható. E feltétel teljesüléséhez pedig arra van szükség, hogy e létmód kontúrjait tudja letapogatni az adott mű, amely törekvés viszont nem lehet sikeres az emberi határtapasztalatok felidézésének képessége nélkül.

Határtapasztalat az ember életében. A sorspillanat mindig váratlan. Nem lehet rá felkészülni. Az ember ugyanis hétköznapi lény. A mi életünk nem olyan, mint a vadászé, akinek léte összpontosított figyelem. Az ember gyerekkorában azt hiszi, a világot számára ren-

dezték be. Ezért talán, de kialakulnak benne bizonyos elvárások e világgal szemben. Például: legyen számára otthonos. Hiszen ahhoz, hogy azt tudjuk mondani, emberi életet élünk, egyfajta otthonosságérzetre van szükségünk. Vakbizalommal viseltetünk életünk apró körülményeivel szemben. Azt képzeljük, kibérelt helyünk van a saját életünk díszletei között. Nekünk az életvilágunkhoz jogunk van. Az emberi psziché nem tud folytonos aggodalomban élni — ha valaki tartósan ilyen feszültségben marad, arra mi többiek azt mondjuk, beteg.

Életünk olyan helyzetek sorozataként modellálható, melyek a következő szavakkal szólítanak meg bennünket: oldj meg minket. S ahogy haladunk előre életünk történetében, vagyis a megoldandó rejtvények erdejében, olykor, hirtelen és felkészületlenül, a dolgok más megvilágításba kerülnek. Mintha mindaz, amit eddig tapasztaltunk, gyakorlati élettudásként elraktározottunk magunkban (nemcsak elménkben, hanem mozdulatainkban, ösztöneinkben), elégtelennek bizonyulna az új helyzettel szemben, mely aránytalanul nehezebbnek tűnik az előzmények tükrében. Mintha a tenger nyílt vizén, hajózható hullámok hátán lovagolva, egyszerre csak egy olyan nagyságú hullám csapna le ránk, mely méreteinél fogva kivédhetetlen. Vagy a rengeteg erdőben nagy társasággal, jókedvűen barangolva, egyszer csak arra ébrednénk rá, hogy egészen egyedül maradtunk. A fák közül pedig lassan előkúszik, s körbeölel minket a sötétség.

Az ember kiszolgáltatottsága. Hétköznapijaink logikája a következő: Számptalan nehezen elhárítható problémával kell — napra-nap — szembesülnünk. De mindig ott a remény, hogy ha ezekkel még megbirkózunk, ha rajtuk túljutunk valamiképp, megnyugodhatunk. Akkor egy olyan helyzetet érhetünk el, mely zavartalanul otthonos és számunkra-való. Akkor megérkezünk, és megnyugszunk.

Ezzel szemben a helyzet a következő: a hétköznapi problémákkal is nehéz megbirkózni, valójában azonban sokkal nagyobb veszélyek leselkednek ránk, s előbb-utóbb utol is érnek bennünket, le is csapnak ránk. Az ember eredendően ki van szolgáltatva rajta kívül álló, de legalábbis általa nem irányítható erőknél. Ezzel a helyzettel az ember tudata nem tud mit kezdeni. Vajon segít-e ilyen esetekben a hit?

Regény és vers. Az irodalom 20. századra megszilárdult két alapformája a regény és a lírai költemény. A regény azt a magányos olvasót tudja magához láncolni, akit a hős élettörténete egzisztenciálisan megérint. Nem hiába mondják e műfajra, hogy a nevelés eszköze. Az olvasó egy vagy több élet történetét kapja benne, s e kapott minta — telve olyan elemekkel, melyek a hétköznapi létmódban nem nagyon mutatkoznak meg — segít számára megbarátkozni saját életével, és értelmet tulajdonítani annak. Olykor és némely olvasóját

képes ráébredni arra, hogy mennyire határ-talan (tehát belakhatatlan és meghódíthatatlan) még az ember saját élete is.

A vers, ahogy hagyományosan értjük, a lírai költemény, annak az éneknek a leképzése, mely a modernitás korára állt elő: az egyéné, akinek senki nem segít a világban eligazodni. A lírai költemény az én és a világ összemérhetetlenségére vonatkozó objektív beszámoló, egyben az én magával szembeni, nagyon is szubjektív sajnálata. A líra azon elviselhetetlen terhek litániaszerű felsorolása, melyeket az ember létmódja ró az értelmes emberre. A líra a gyermek és a felnőtt tudat közti távolság regisztrálása. Kijózanodás, kiábrándulás, menekülés.

Az emberi fájdalom. Nem csak az ember képes a fájdalomra. Tudjuk, növényeknek és állatoknak is fájhat a lét. De csak az ember képes a szenvedésre. A szenvedés az elbirt fájdalom: tudás a fájdalomról. A többi teremtmény, ha fáj neki, azzal nem kényszerül szembenézni. Csak az ember szembesül fájdalomával és félelmével. Az igazi teher-tétel az ember számára tehát a tudat. Annak a biztos tudata, hogy fájni fog. Aztán annak, hogy fáj. Csak az ember szembesül az élete által hozott számtalan veszteséggel. Csak az ember képes a kiterjedt együttlérésre. Filmkockák peregnek a képernyőn, a filmvászonon, és a nézők szeméből könny csorog.

A modern médiumok tömegkultúrájában jártas médiaszakértők szerint két dolog biztosan felkelti az emberek érdeklődését: a szex és az erőszak. A testi élvezet és a testi fájdalom. Egyik sem pusztán vegetatív funkció — legfeljebb annak látszik. Hiába fájna a fájdalom, ha nem volna éntudatunk, nem lenne, ki elviselje azt. Recipiens nélkül egyetlen üzenet sem válhat értelmessé. Az emberi fájdalmat mi tesszük értelmessé, azzal, hogy (el)fogadjuk.

Felejtés és emlékezés. Emlékezz ember: porból vagy és porrá leszel. Az emberi tudat egyik legkülönösebb képessége, hogy időben kiterjedt éntudatot képes hordozni. Ahhoz, hogy tudjam, ki vagyok, arra van szükség, hogy tudjam, ki voltam tegnap és tegnapelőtt. Nincs identitás emlékezés nélkül. Az emlékezés nélkül nem tudnánk elválasztani magunkat másoktól, mint ahogy nem volnánk képesek kötődéseink felismerésére sem. Az emlékezés nemcsak a pillanat határátlépése, hanem az én határaé is. Az ember arra is tud emlékezni, ha akar (erre utal a meg-emlékezés kifejezésünk igekötője), ami nem vele történt.

De az egészséges életműködéshez szükség van a felejtésre is. Mint a vándorra az út pora, úgy tapadnak ránk az emlékek életünk mindennapi helyzeteiben. Időnként mosakodni is kell. Le kell vetkőzni az út sarát, és tiszta inget kell ölteni. Erős akarat kell hozzá és bátorság. Az ember fél az ismeretlentől, az újtól. A régi, ha rossz is, már ismerős. Még a fájdalmat is képes belakni az ember, aztán nehezen szabadul tőle. Pedig az elemésztheti őt. A mentális egyensúly megtartásához emlékezés és felejtés

megfelelő arányára van szükség. Arra, hogy ne féljünk se ettől, se attól.

A művészettörténet mint kollektív emlékezet. Egyéni emlékezet nincs kollektív emlékezet nélkül. Emlékezetünket is közösségünktől kapjuk. A művészet, ha egyetemes léptékű, nemcsak egy kisközösség, egy nemzeti hagyomány keretei között mozog, hanem képes az emberi közösség emlékezetét gazdagítani. A modernista autonóm művészeteszménnyel szemben az egyetemes művészet mindig is fontos volt az ember mentális egészsége szempontjából: nevesítette azokat a határokat, amelyek az ember életének keretét adják.

A felejtés művészete. Kétféle művészet van: a radikális gyógyszerként és a balzsamként ható. Az előbbi abban látja feladatát, hogy szembesítse az embert mindazzal, ami életében rossz. A határtapasztalatokkal. Félelmet kelt az emberben, kibillentí tunya hétköznapi kényelméből, ráijeszt. Emlékezteti sorsára. A balzsamként ható művészet ezzel szemben a felejtést szolgálja: elandalít, menekülési útvonalat mutat, vagy csak pillanatnyi enyhülést hoz. Mind a kétféle művészetre szükség van, mert az ember életében a felejtés és az emlékezés egyformán fontos. Életünk nem is áll másból, mint a felejtés és az emlékezés nap nap után megújuló küzdelméből.

Az emberi határok őrei. A művészek ugyanolyan feladatot töltenek be az ember életében, mint határaink többi őrei: katonák, orvosok és papok. A művészlét legnehezebb vonása, hogy a művésznek mint határőrnek, nap mint nap a határt kell járnia. Nap mint nap kell szembesülnie tehát azzal, amit nekünk, a békés hétköznapi lakóinak csak ritkábban kell meglátnunk. A művésznek, hogy dolgozni tudjon, kockáztatnia kell. Működésének személyes tétje van. Ezért nem függetleníthető a mű alkotójától. A művész maga kell hogy jól álljon a művéért.

Ezért tehát a művész olyan, mint a katona: nap mint nap viszi a bőrét a piacra. Másfelől az orvosétól sem áll távol hivatása. A művészet, mint láttuk, gyógyító erejű. De ez a hivatás egyáltalán nem irigylendő: nap mint nap hosszú sorok várakoznak a rendelőkben, pizsamások hada tartja megszállva a kórházakat, s az emberi nyomorúság változatos formákban, mégis nagyon monoton módon vetkőzik le az orvos szeme előtt. S minden beteg az orvostól várja a gyógyulást.

Végül hasonló a művész feladata a papéhoz. Pertu viszonyban áll a mulandósággal. A minap történt velem: összefutottunk az utcán egy kedves pap ismerősömmel. Kérdeztem, ahogy vidám találkozásokkor szokás, hová tart. Temetni megyek, válaszolta a lehető legtermészetesebb hangon. Vajon hogy lehet ezzel a helyzettel megbarátkozni? Gondolom, a művészt is csak az vigasztalhatja, ha egy kicsit — olykor — rálát az örökkévalóságra is.

A MARIAZELLI MANIFESZTUM

A második világháború után az első osztrák katolikus nagygyűlést 1952 szeptemberében, ötven éve tartották Bécsben. Előkészítésére májusban tanulmányi napot rendeztek Mariazellben. A két bevezető referátumot húsz munkacsoportban dolgozták fel. Karl Rahner (1904–1984) a nagygyűlés fő témájáról beszélt: Az ember szabadsága és méltósága. Otto Maurer (1907–1973) az egyház helyzetét elemezte Ausztriában. Az előadások és a megbeszélések nyomán kirajzolódott az igény: világosan meg kell fogalmazni, mit jelent a „szabad egyház a szabad államban” kifejezés. Így született meg a Mariazelli Manifesztum, amely első részében azt foglalja össze, hogy mit *nem* jelent a szabad egyház, második része pedig pozitív ajánlásokat tartalmaz. Magát a szöveget Otto Maurer gondolatai nyomán Richard Barta (1911–1985), a Kathpress főszerkesztője és König bíboros közeli munkatársa öntötte végleges formába.

A manifesztumot akkor érthetjük helyesen, ha tekintetbe vesszük keletkezésének konkrét körülményeit: az egyház és az állam kapcsolatát a Habsburg monarchia idején, az Első Köztársaságon keresztül egészen „a keresztény rendi államig”. A manifesztum gyakorlati megvalósítása elsősorban Franz König bíboros nevéhez fűződik, aki 1956-tól 1985-ig volt Bécs érseke és az osztrák püspöki kar elnöke.

Az alábbiakban a Manifesztum néhány fontosabb részletét közöljük.

„A katolikus nagygyűlés témája: Az ember szabadsága és méltósága. Az egyház ma magasra emeli a szabadság zászlaját, és különösen az egyháznak köszönhető, ha szorongatott körülményekben meg tudjuk védeni az ember szabadságát és méltóságát. Az egész emberiség közös ügyében az egyház minden szociális, politikai és felekezeti korlát fölé emelkedve az egész emberiség szószólójává lett. Amit követel, azt nem csupán magának követeli, hanem minden ember számára. A szabadságot nemcsak magának igényli, hanem mindenkinek, aki kész arra, hogy az ember szabadságát és méltóságát közösen védelmezze.

A mariazelli tanulmányi nap eredményét a „szabad egyház a szabad államban” kifejezésben foglalhatjuk össze.

A „szabad egyház” azt jelenti, hogy az egyház önmagában álló, független valóság. Min-

den történelmi kornak megvannak a saját szükség szerúségei és lehetőségei. Ma azonban az egyház mögött nem áll sem császár, sem kormányzat, sem párt, sem egyetlen társadalmi osztály, sem katonaság, sem tőke. Az 1938 és 1945 közötti időszak áthághatatlan szakadékot képez. A múltba vezető hidak összeomlottak; ma a jövőbe vezető hidak alapjait kell leraknunk. Egy elsüllyedő korból az egyház így megy át egy új szociális fejlődés korszakába.

A szabad egyház tehát azt jelenti:

- Nem térhetünk vissza az elmúlt századok államegyházi gyakorlatához, amely a vallást az állampolgári lelkiület valamiféle ideológiai felépítményévé degradálta, a papokat pedig engedelmes államhivatalnokokká nevelte.

- Nem térhetünk vissza a trónus és oltár szövetségéhez, amely elaltatta a hívek lelkiismeretét, és érzéketlenné tette őket a belső kiüresedés veszélyére.

- Nem térhetünk vissza oda, hogy egyetlen párt vállaljon védnökséget az egyház fölött; ez egyes korokban lehetett ugyan szükséges, de tízezreket elidegenített az egyháztól.

- Nem térhetünk vissza ahhoz az erőszakos kísérlethez, amely a keresztény alapelveket pusztán szervezeti és államjogi alapon próbálta érvényre juttatni.

A szabad egyház azonban azt is jelenti, hogy az egyház jogot formál arra, hogy szabadon fejlődjék, missziós tevékenységet fejtsen ki, szentségeket szolgáltasson ki, iskolákat alapítson, anélkül, hogy e legősibb tevékenységeiben bármilyen állami előírás korlátozná. A szabad egyház azonban nem azonos a sekrestye-egyházzal vagy a katolikus gettóval. A szabad és független egyház a világra nyitott kapuk és a kitárt karok egyháza, amely kész az együttműködésre mindenkivel:

- együttműködésre az állammal minden olyan kérdésben, amely közös érdekeket érint, tehát a házasság, a család és a nevelés területén.

- együttműködésre minden társadalmi osztállyal és irányzattal, a közjó megvalósítása érdekében.

- együttműködésre minden felekezettel az élő Istenbe vetett közös hitünk alapján, együttműködésre minden szellemi áramlattal, minden rendű-rangú emberrel, akik készek arra, hogy az egyházzal a valódi humanizmus, az ember szabadsága és méltósága érdekében harcoljanak.

A egyház szabadsága és az ember méltósága azonban csak szabad társadalomban biztosított.

Mariazellben ezért azonos nyomatékkal emelték ki az egyház és a társadalom szabadságának fontosságát. Hét éves elnyomás és további hét éves korlátozott szabadság után az egyház az osztrák nép szabadságvágyának képviselőjévé vált. Most, amikor a régi kötöttségek megszűntek, és az egyház saját lábára állhat, még szorosabban kapcsolódik össze az osztrák nép sorsával, és fölemeli a szavát azért, hogy Ausztria jogai érvényre juthassanak. Ausztria múltjából és a velünk szomszédos országok jelenlegi helyzetéből a katolikus nép és az egyház sokat tanulhatott.

A Manifesztúra szerint szabad társadalom, amelyben az egyház szabadon élhet, azt követeli, hogy bontsák le a totalitárius rendszerek minden maradványát. Az osztrák demokrácia kárára még mindig érvényesül a politikai pártok bizonyos abszolutizmusa, a törvényalkotásban pedig a politikai kivételezés. Mindez azt követeli, hogy határozottan állást kell foglalni az államhatalom mindenképp ellenében, az állam totalitárius megmozdulása ellen az élet minden területén, hogy ki kell állni a szubszidiaritás elve mellett, és védelmezni kell az egyént és a személyiséget.

A szabad egyház a szabad társadalomban azonban csak békességben élhet és működhet. A mariazelei tanácskozás a békéért való imádsággal kezdődött és fejeződött be. Olyan kérdésekről esett itt szó, amelyek túlmutatnak az egyházi kereteken, és Ausztria minden állampolgárát érintik. Az egyház minden emberért tevékenykedik, nemcsak a hívőkért, hanem azokért is, akik harcolnak ellene, vagy nem is akarnak tudni róla. Korfordulónkban az egyház a valódi szabadság bátyja, a valódi emberi méltóság védelmezője.

Az osztrák katolikus hetilap, a Furche a manifesztumról megemlékezve érdekes beszélgetést közöl az osztrák egyház „nagy öregjével”, a 96. évében járó Franz König bíborossal. Königet ugyanebben az évben nevezték ki a St. Pölten-i egyházmegye koadjutor püspökévé. Alig telt el két év, amikor bécsi érsekké lett. König bíboros úgy látja, hogy a Manifesztum új alapokra fektette az állam és az egyház viszonyát. Rég elmúlt Ferenc József kora, amikor „levelek mentek Bécsből Rómába, ilyen szöveggel: »kérjük, hogy ennek és ennek az egyházmegyének élére ezt és ezt az urat nevezzék ki püspöknek«, s a

kerést többnyire teljesítették is. A köztársaság megalakulása óta viszont bizonytalanná vált, mennyire kell az egyháznak tekintettel lennie az állam helyzetére, másrészt viszont az állam milyen mértékben avatkozhat be az egyház életébe.”

A katolikus egyház 1939 után Ausztriában is átélte a nemzetiszocialista diktatúrát, majd a világháború végén a négy megszálló hatalom között osztották fel. A Manifesztum megjelenésekor, mondja König, egyáltalán nem lehattunk még bizonyosak abban, hogy Alsó-Ausztriát nem csatolják-e a szovjet zónához. A Manifesztum ez ellen is állást kívánt foglalni. „Az oroszok eleinte békében hagyták az egyházat. De számolnunk kellett avval, hogy ha a gazdasági problémákat megoldják, akkor az egyház ellen fordulnak. Ezért volt óriási megkönnyebbülés számunkra a három évvel később létrejött államszerződés.”

A lap föltette azt a kérdést is, hogy az egyházon belül mindenki egyetértett-e az egy párthoz kötődés feladásával. König szerint kétségtelesen voltak olyan egyháziak, akik szerint politikai támaszra van szüksége az egyháznak. Nem olyan régen múltak el azok az idők, amikor a püspökök és a papok bérüket az államtól kapták. Az Első Köztársaság idején előfordult, hogy szószelekről is biztatták a híveket arra, hogy a Keresztényszocialista Pártra szavazzanak. A világháború utáni nemzedék azonban ezt már elfogadhatatlannak tartotta, a párt nevéből is törölték a „keresztény” szót, így jött létre az Osztrák Néppárt (ÖVP). Ez az új nemzedék új utakat keresett az egyház és az állam kapcsolatában. Persze hosszú időnek kellett eltelnie, mire a világháború előtti politikai feszültségek oldódtak, és a katolikusok sem feltétlenül érezték kötelességüknek, hogy egy párthoz kötődjenek. A Manifesztum — tíz évvel megelőzve korát — tulajdonképpen a II. Vatikáni zsinat szellemében határozta meg az egyház és az állam, a katolikusok és a politika viszonyát: az egyház nem gondolkodhat politikai táborokban. Ezt később VI. Pál pápa kifejezésre is juttatta, amikor elismeréssel nyilatkozott a Manifesztumról és arról a folyamatról, amelyet ez elindított az egyház és az állam viszonyában Ausztriában.

LUKÁCS LÁSZLÓ

FRIVALDSZKY JÁNOS: TERMÉSZETJOG. ESZMETÖRTÉNET

„A munka, amit kezében tart az Olvasó, sok évtizedet váratott magára, mivel a természetjog történetét átfogóan bemutató könyv kiadására több okból nem került, negyven évig pedig eleve nem is kerülhetett sor” — olvashatjuk a mű hátlapján. Valóban, Frivaldszky János könyve több szempontból is hiánypótlónak bizonyul. Egyrészt azért, mert magyar szerzőként először tesz kísérletet a természetjogi gondolkodás több mint két és fél évezredes történetének monografikus igényű összegzésére, a preszokratikusoktól a 20. századig. Másrészt pedig azért, mert különösen nagy hangsúlyt helyez az utóbbi időkben — s nem csak hazánkban — meglehetősen elhanyagolt középkori keresztény természetjogi elméletek bemutatására. Maga a könyv két szerkezeti egységre tagozódik: a munka gerincét alkotó eszmetörténeti vizsgálódásokat követően a szerző a függelékben rövid áttekintést ad arról, hogyan fogalmazódnak újra a természetjog kérdései korunkban, s ezzel párhuzamosan egy saját, önálló természetjogi koncepció felvázolására is kísérletet tesz.

A természetjog a szerző meghatározása szerint egy olyan, objektív és állandó valóságon alapuló, általános és örök érvényű, igazságos és helyes jog, mely állandó eszmeként, kritikainormatív ideaként lép fel a tételes joggal szemben, amely nem szegülhet szembe a *ius naturalé*nak a helyes értelmén alapuló parancsaival. „A természetjog eszméje mindaddig ismeretlen, amíg nem alakul ki a természet eszméje. A természet fölfedezése a filozófia feladata. Ahol nem létezik filozófia, ott a természetjogot sem ismerik” — írja Leo Strauss klasszikus művében (*Természetjog és történelem*). Hasonló kiindulási pontot fogad el Frivaldszky is, s hangsúlyozza, a természetjogi gondolkodás mindig egy átfogó, koherenciára törekvő filozófiai elmélet keretében jelenik meg, mint annak a jogra való alkalmazása. Éppen ezért helytelenít minden olyan — a jogászok által gyakran követett — felfogást, amely a természetjog eszméjét kizárólag a pozitív joghoz való viszonyában, a tételes jog perspektívájából vizsgálja.

Amint a mű címe is jelzi, szerzője eszmetörténeti rekonstrukcióra törekszik, ami áttételesen arra utal, hogy álláspontja szerint a természetjogi és a történeti szemléletmód összeegyeztet-

hető. Frivaldszky egy helyen explicit módon is visszautasítja a természetjoggal szemben gyakran felhozott azon vádat, mely szerint az ahistorikus jellegű, és nem tud mit kezdeni a történelmi változás fogalmával. Ez a vád jogos a felvilágosodás kori természetjogi elméletekkel szemben, amelyekre a történeti jogi iskola megsemmisítő csapást mért, ellenben nem állja meg a helyét az arisztotelianus–skolasztikus természetjog esetében, amely — bizonyos határok között — mindig is elfogadta az emberi természet és következesképpen a természetjog változó jellegét. Erről tanúskodik Aquinói Szent Tamás klasszikus megállapítása is: „*natura hominis est mutabilis*”.

A különböző természetjogi elméletek Frivaldszky szerint alapjában véve aszerint osztályozhatók, hogy milyen koncepciót fogalmaznak meg az emberi természetéről, ami sokban függ a mindenkori filozófiai, vallási, szellemi kontextustól és a tudományelmélet uralkodó paradigmáitól. E szempont alapján három alapvető természetjog-típust különböztet meg: biológiai–naturalista, teológiai és racionalista természetjogot. Hangsúlyozza, hogy számos egyéb figyelembe veendő kritérium is befolyásolja az osztályozást, mint például a természetjogi elméletek mögött meghúzódó világ- és természetfelfogás, ismeretelméleti rend, észkoncepció, metafizikai alapok stb. A természetjogi irányzatok korszakolásakor Frivaldszky lényegében Leo Strauss, illetve Michel Villey felosztását fogadja el, mely klasszikus és modern természetjog között tesz különbséget. Így a „klasszikus” jelzöt nem a Samuel Pufendorf, Christian Wolff és Christian Thomasius nevével fémjelzett „észjogi”, természetjogi irányzat, hanem az ókori és középkori természetjogi elméletek jellemzésére használja, tehát Szókratész, Plátón, Arisztotelész, a Stoa, Cicero, az egyházatyák és Aquinói Szent Tamás természetjogi tanítását nevezni klasszikusnak. A modern természetjogot pedig a 16. századtól, Fernandes Vasquez, majd pedig Johannes Althusius és Hugo Grotius munkásságától datálja. A klasszikus és a modern természetjogi elméleteket számos alapvető szemléletbeli különbség választja el egymástól. A legfőbb eltérés talán abban ragadható meg a szerző szerint, hogy míg az ó- és középkori természetjogi elméletek egy átfogó isteni, illetve kozmikus világrendbe ágyazódtak, és mind az emberi természetet, mind pedig a természet egészét teleologikusan fogták fel

(vö. „a végső cél a természetes állapot, amelyre minden egyes jelenség eljut létrejöttének befejezésével, és ezt az állapotát nevezzük természetesnek” — Arisztotelész: *Politika*), addig a modern természetjogi felfogás — a modern, nem teleologikus, kizárólag ható-oksági viszonyokon alapuló természettudományi premisszáiból kiindulva, s egy lassú fejlődési folyamat eredményeként — a teológiát leválasztotta a filozófiáról, Istent az emberi világról, a természetet metafizikai alapjairól, és végül az emberi léte az erkölcsi normák világáról. A klasszikus természetjogászok az ember közösségi természetéből indulnak ki, és ezért a kötelességekre helyezik a hangsúlyt, a modernnek ezzel szemben egy individualista antropológia talaján állnak, mely a jogokat előnyben részesíti a kötelességekkel szemben. Szintén fontos különbség, hogy míg Arisztotelész és Aquinói Szent Tamás írásaiban sehol sem fogalmazódik meg az a gondolat, hogy a természetjog rendszerbe foglalható, részletekbe menően meghatározható volna, addig a felvilágosodás kori természetjogi tanokban — az ész mindenhatóságába vetett hitből kiindulva — egy matematikai alapú, zárt rendszer kiépítésére törekedtek. E törekvés munitiózusan szerkesztett természetjogi kódexekben öltött testet, és ezzel párhuzamosan az etika leegyszerűsítésével és követelményeinek minimalizálásával járt.

Friwaldszky a függelékben körvonalazza saját természetjogi felfogását. (Némi szerkesztési következetlenségből fakadóan egyébként itt kap helyet számos eszmétörténeti tárgyú, a természetjogi elméletek általános jellemzésével, osztályozásával és korszakolásával kapcsolatos fejtegetés is, míg a szerző egyes természetjogról alkotott nézetei a történeti részben lehetők fel.) E természetjogi koncepció sok vonatkozásban igen közel áll a klasszikus természetjogi elméletekéhez. Nem tekinthető véletlennek, hogy Friwaldszky itt idézi — egyetértőleg — Moór Gyula, a magyar újkantiánus jogbölcsélet egyik legjelentősebb alakja azon megállapítását, mely szerint a természetjogi elméletek közül a skolasztikus természetjog veszi fel a legnagyobb eséllyel a harcot a jogpozitivizmussal szemben (*A természetjog problémája*). Felfogása szerint a természetjog csakis az ember interperszonális természetére építhet, és logikai képtelenség a természetjogot az ember individuális természetéből levezetni. Az emberi természet továbbá lényegét, belső normativitását tekintve teleologikus, célra tartó, tehát létezik egy olyan irány, amelyben az ember kiteljesedhet. A természetjog „természete” pedig abban áll, hogy — mivel az emberi cselekvés világa nem a bizonyítható

egyértelműségek, szükségszerűségek területe — annak csak elsődleges elvei szükségszerűek, és nem foglalható axiómatikus-deduktív zárt rendszerbe. A természetjogi elméleteket általánosan jellemzi az a törekvés, hogy a „lét” (*Sein*) és a „legyen” (*Sollen*) merev — hume-i, kanti — dualizmusát meghaladják, és a „legyen”-t a „lét”-ből vezessék le. A lét–legyen problematika tipikusan modern kérdésfeltevés. A középkorban ez a kérdés ebben a formában fel sem merült, a természetjog egyszerre fejezte ki a „lét” és a „legyen” szféráit. A modern korban ez az egység felbomlott, s az emberi léte leegyszerűsítették, néhány összetevőre (Hobbes esetében például a moralitástól elválasztott észhasználatra és bizonyos biológiai szükségletekre) redukálták. Embe erkölcsében és racionalitásában redukált emberi természetből mint létből valóban nem lehet legyen-tételeket származtatni, s így nem szolgálhat a természetes erkölcs és a természetjog elveinek és tételeinek megalapozásaként. Ehhez az ember klasszikus értelemben vett létének rehabilitálására és újrafogalmazására van szükség a klasszikus természetjog nyomdokain haladva. Végül, de nem utolsósorban Friwaldszky kiemelt hangsúlyt helyez a természetjog interszubjektív, személyközi dimenziójára. E szempontot eszmétörténeti vizsgálódásai során is következetesen érvényesíti. Elemzése szerint az interszubjektivitás Arisztotelész filozófiájában jelenik meg először, s a személyközi kapcsolatok hálójaként leírható középkor természetjogában teljesebbé válik. Később az interperszonalitás a felvilágosult természeti közjogi iskola hatására kívülről reked a természetjogon, majd a 19–20. században a perszonalizmus (személyközpontúság) és a természetjog egymásra találása figyelhető meg. Korunkban az egységes világszemlélet és a metafizikai rend széthullásával, egy szekularizált és individualista társadalom közegében a természetjog visszaszorulni látszik az örök és abszolút értékekkel rendelkező emberi személybe. Ennek folyamánként a természetjogászok a legutóbbi időkben az interszubjektív dimenzióra fókuszálják elméleteiket. A kortárs természetjogi és filozófiai irányzatok áttekintése után, műve végén Friwaldszky azt a konklúziót vonja le, hogy a klasszikus, tomista–arisztotelianus természetjog termékeny szimbiózist alkothatna a perszonalizmussal és Jürgen Habermas diszkurzív etikájával, és hogy „e kettő együtt adhatná a korunkban is vállalható interperszonalista–társadalmi természetjog gerincét”. E tétel részletes kifejtése egy későbbi tanulmány tárgya lehet. (*Szent István Társulat, Budapest, 2001*)

TATTAY SZILÁRD

KNAPP ÉVA: „GYÖNYÖRŰ VOLT SZÁL ALAKJA”

Szent István király ikonográfiája a sokszorosított grafikában a XV. századtól a XIX. századig

A magyar nyelvű és tárgyú ikonográfiai irodalom egyik alapművét alkotta meg katalógusával a szerző; ezt már a bevezető mondatban, minden túlzás nélkül meg lehet állapítani. Reményt keltően kezdte hát az új évezredet a magyar könyvkiadás, hiszen az év egyik — ha nem a — legnagyobb kiadványát hozta létre a Knapp Éva–Kiss István duó. Igényességük és szakértelmük példamutató, amely találkozott a Borda Lajos korábbi kiadványainál megkívánt és megszokott, hiánypótló könyvészeti, művelődéstörténeti színvonallal.

Maga a mű három nagyobb részből áll: tanulmánnyal kezdődik, majd a 266 képből álló katalógus következik, s természetesen az elmaradhatatlan mutatókkal zárul. A tanulmány a forrásanyag bemutatása után ismerteti Szent István ábrázolásának előzményeit, azok keletkezéstörténeti összefüggéseit, valamint a kiadási körülményeket és jellemzőket. Meghatározza az alapábrázolásokat, s számba veszi a későbbi felhasználásokat. Majd az ikonográfiai típusalkotás eszközeivel megkülönbözteti egymástól Szent István egyedüli és társas megjelenítését, illetve azokat a képeket, amelyek életének eseményeit örökítik meg. Negyedik csoportként pedig azokat fűzi össze, amelyek a szent királyt a történelemábrázolás keretében hagyományozzák ránk. Ezt a korai kánont a 17–18. században bizonyos ikonográfiai megújulás jegyében olyan új témák egészítették ki, mint például a családi kör, vagy a tevékeny keresztény uralkodó megjelenése. Ebben az időben lettek igen népszerűek az országfelajánlást ábrázoló képek is, nem függetlenül az ismét aktuálissá váló országegyesítési kísérletektől. Másfelől a korábbi hagyomány új formanyelvvvel élt tovább, Szent Istvánt legitimáló, illetve tanácsadó és védelmező szerepben megörökítve. Mindez tulajdonképpen a tárgyalgt korszak végéig megfigyelhető. A tanulmány második nagyobb egysége Szent István és a Szent Jobb együttes ábrázolásainak jellegzetességeit veszi számba. Az európai és a magyar kézereklyék áttekintése után a Szent Jobb történetének összefoglalása olvasható. Ezt követi a 16. század második felétől ismert önálló ábrázolások számbavétele, vala-

mint annak a sokszorosított grafikában való megjelenését bemutató sorok. A tanulmányt az irodalomtörténeti összefüggéseket, verses és prózai emlékeket ismertető oldalak zárják.

Ezután következik maga a katalógus, amelynek egységesen barnított tónusú képei következetesen alkalmazott ismérvek segítségével azonosíthatók. A leírások igen részletesek, megadják a címet, címfeliratot, az ikonográfiai típust, a megjelenési formát, a keletkezés idejét, az előállítási technikát, a szignatúrát, a méretet, az adott forrás bibliográfiai leírását, az őrzési helyet, jelzetet, valamint az irodalmi hivatkozásokat. Ennyi ismert adat lehetővé teszi az identifikációt és lehetőséget nyújt a további kutatásokra is.

Az itt összegyűjtött lapok rajza oly változatos és annyi, tágabb körben ismeretlen tárgyat tartalmaz, hogy érdemes szemelgetni közülük. Kultúrák találkozásait mutatják azok az ábrázolások, amelyek Szent Istvánt diadalszekéren (53.), Mars és Minerva társaságában (66.) vagy római zarándoköltözetben örökítik meg (81.). Személyének népszerűségére és közismertségére utal, hogy a legkülönfélébb használati nyomtatványokon is előfordul, például cégbizonyítványokon (109., 110., 118., 121., 122.), egy lapos kalendáriumon (119.), naptárban (126.), szállodai (217.) és gyógyszerári számlán (222.). Különleges csemege álló alakja a skorpió jegyével (131.), valamint a megáradt Duna fölötti ábrázolása (199.). Megkeresztelése és megkoronázása több lapon is látható, a 152. számún pedig éppen beteg gyógyít. Érdekes megfigyelni, hogy a képecskéktől döntő többségén idős korban, szakállasan tűnik fel, ami nyilvánvalóan következik azokból a szerepekből, amelyekben ábrázolták, de azért a 159. és 238. számú képen kimondottan fiatal ember képében jelenik meg.

Külön említést érdemel a pontos, és sok szempontú keresést lehetővé tevő mutatórendszer. Tulajdonképpen ennek friss, részletes állapota igen jelentős minősítője egy tudományos szakmunkának. Az irodalomjegyzék naprakész voltát — vagyis a felmerülő új ismereteknek egészen a kézirat nyomdába adásáig való követését — jelzi az a tény, hogy szerepel benne a *Történelem – kép* című kiállítás katalógusa is, hivatkozásként néhány abban olvasható publikációra, s köztudomású, hogy maga a kiállítás 2000 márciusa és szeptembere között volt a Magyar Nemzeti Galériában. Ami pedig az informativitást illeti: az egyes ábrázolásokat tar-

talmazó nyomtatott források jegyzéke, a művészneveket felsoroló, illetve az ikonográfiai (tematikus) mutató, valamint a nyomdahelyek, nyomdák, kiadók regisztere együtt vagy külön-külön egyaránt lehetővé teszi az egyértelmű visszakeresést. Egyébként itt merülhet fel az egyetlen kifogás is, amely valójában nem több, mint szépséghiba; ez pedig a bevezető tanulmány jegyzeteiben és az egyes irodalomjegyzékbeli tételekben a kiadó nevének elmaradása. Persze minden könyvleírás (bibliográfiai tétel) elfogadható, ha egyértelműen azonosít egy kiadványt, s az egyes adatcsoportok elemeinek közlését, illetve sorrendjét némiképp a szokás is befolyásolhatja, ezenkívül az elhagyható elemek között valóban a kiadónév az, amely kisebb súllyal szükséges, mint azonosító tényező — feltéve, hogy a többi szerepel —; azonban egy ilyen, tartalmi-típoográfiai egységet és harmóniát felmutató mű esetében jelen nem léte mégis hiányérzetet okoz. Ettől függetlenül: csak gratulálni tudunk. (*Borda Antikvárium*, Budapest, 2001)

BUDA ATTILA

VERES ANDRÁS: BEVEZETÉS AZ IRODALMI MŰVEK OLVASÁSÁBA

Az utóbbi évtizedekben egyre nagyobb hangsúlyt kapott az irodalom és olvasásának tudományos jellege. Mint mindenben, ebben is komoly szerepe van a hagyományoknak. Van, aki eleve elutasítja a szövegek értelmezésének nem mindig egyszerű feladatát, mondván: számára elegendő a történettel való azonosulás, vagy az író által mondottak elutasítása, mások viszont elfogadják azt a tényt, hogy az irodalom és a róla szerzett ismereteink az idő múlásával módosulnak, nem egyszer radikálisan megváltoznak. Ez persze nem jelenti azt, hogy a legjobb művek nem állnak ellen az idő múlásának, de hogy mi a jó, a jobb, az az utókor ízlésén is múlik. Veres András joggal említi példaképp Arany János *Őszikéit*, melyeket kortársai alig-alig becsültek, hiszen a költőt epikusként méltatták. Az az igazság, hogy az irodalom időbeliségét, az ízlésváltozást, az író és az olvasó kapcsolatát korábban kevésbé elemezték. A modern irodalomtudományi művek némelyike viszont túlságosan is hangsúlyozza a befogadás mikéntjét, ilyesformán viszont nem a mű kerül az analízis középpontjába, hanem az a folyamat, amelynek során megismerhetjük. Nagy szükség volt tehát egy olyan eligazítóra, amely világgossá teszi, mit értünk ma irodalmon, ho-

gyan lehetünk figyelmes, értő olvasók, s miképp viszonyuljunk a műalkotások néha radikálisan megkérdőjelezett történetiségéhez. Veres András ilyen segédkönyvet írt, s melegen ajánlhatjuk mindazoknak, diákoknak és idősebbeknek, akik érdeklődnek az irodalom és elmélete iránt. S különösen vonzó, hogy a szerző az értelmezés folyamában rendszerint nem ad megfellebbezhetetlen megoldásokat, bízik az olvasó nagykorúságában, s arra biztatja, nyitottan szembesüljön a művel, mert „a műértés lezárhatatlan folyamat”.

A világos előadásmód remek példája, ahogyan Veres András a szövegek kölcsönhatásában rejülő lehetőségeket világítja meg. Ehhez persze az is szükséges, hogy megfelelő idézeten szemléltesse e manapság népszerű írói eljárást. Azt mondhatjuk, az írói szövegek megválasztása mindvégig kitűnő, még a könyv írójának a humor iránt érzett vonzalma is érzékelhető, ami az elmélet legtöbb szakemberét nem feltétlenül jellemzi.

Az összefoglalás (bevezetés?) egyik legizgalmasabb fejezete arról szól, miért olvassunk és hogyan olvassunk. Veres András szerint az olvasásnak lehetnek praktikus okai, de lehet egzisztenciális érdekeltségünk is, amikor az olvasmányunktól fontos kérdésekre való választ, netán létszemléletünket befolyásoló hatást remélünk. Befolyásolhatja választásunkat az író tekintélye, de az is, hogy általunk értékelt személyek, csoportok, intézmények szavatolják az alkotás színvonalát. Óriási az iskola ösztönzése, hiszen itt az irodalmi kánon jelentékeny részével ismerkedhetünk meg, s megtanulhatjuk értelmezésük módját. Természetesen a kánon sem végleges, kiépítése és lebontása állandóan ismétlődő, szükségyszerű folyamat.

Rendkívül jól irányított kérdések és feladatok irányítják az elmélettel ismerkedő gondolkodását, s a könyvhöz rövid mellékletként szövegek csatlakoznak, amelyek ugyancsak segítik az irodalom sokféleségének, hatásmechanizmusának fölismerését. Karel Capek, Örkény István és Karinthy Frigyes egy-egy műve ugyancsak derűt lopnak az irodalom elméletét tárgyaló lapokra.

A művek elemzése során korábban az író és alkotásának viszonya állt a középpontban. Ma a mű és az olvasó kapcsolatának feltárása fontosabbnak látszik. Veres András is részletesen elemzi e kapcsolatot, amelyet olykor erőszakkal befolyásol a diktatórikus hatalom, de még ennél is árthatmasabb a fogyasztói szemlélet térhódítása, a fércművek, amelyeket anyagi megfontolásból a médiumok is népszerűsítenek. Akár szoronghatnánk is, ha nem tudnánk, hogy a jó iro-

dalom mindig megtalálta értő olvasóit, s hogy valóban értők lehessünk, abban Veres András okos, nyitott könyve is segít. (*Krónika Nova Kiadó*, Budapest, 2001)

RÓNAY LÁSZLÓ

FECSCKE CSABA: AMI LEHETNE MÉG

Ez a könyv olyan, mint benne a versek — szép. Jó kézbe venni, beleolvasni, és jó elolvasni. Kiolvasni nem lehet, a szavak, gondolatok súlyuknál fogva benne maradnak, elidegeníthetetlen részeként a könyvnek. Jó érzés befogadni, de képtelenség fölfalni őket. A kötet tömegvonzása, a versek egymás iránti bonyolult gravitációs rendszere összetartja („szorítja, nyomja, összefogja”) a képeket, a rímek, ritmus- és dallamképletek sokszínű seregét. Ez a két dolog — a szépség és a súly — adja a könyv legszembeütőbb értékét; s teszi olyan művé, amely — *Gondolatok a könyvtárban* ide, modern befogadó-elméletek oda — akkor is érték lenne, ha általa nem menne „a világ előbbre”, s ha egy árva lélek sem olvasná. De hát — hál’ Istennek — megy, és elolvassa.

Szerencsésebb esetben a recenzens beérhetné az őt legjobban megragadó „apróságok” ismeretével, írhatna például a „fecskei” szonettek változásáról — ami színes adalék lehetne a költő recepciójához. Ám esetünkben nehezebb a helyzet, mert Fecske Csaba kanonizálatlan költő. Nemcsak azért, mert életműve még nincs készen, hanem mert irodalomtudományunk kicsit elmaradt a kanonizációkkal. (Erre jó példa Nagy László és Juhász Ferenc; de a Weöres-kanon is csak készülget.) Így hát Fecske-recenziót írni nehéz, mert kötetről-kötetre újra kell kezdeni — nemcsak a versek, de az egész „fecskei költészet” bemutatását.

Az *Ami lehetne még* költőjének versei egy nehéz, de játékos; komor, de tiszta; fájdalmas, de szívderítő líra világának térképét rajzolják meg. A költő világa hegyes-zakadékos vidék, de a szirtek lábánál ott a lanka, a hegyi patak termékeny folyóvá lassul, s a zordon sziklák birodalma emberlakta tájjá szelídül. A versek mindegyike — még a „pársorosok” vagy a haikuk sora is — teljes világot alkot, az „egészt” mutatja fel. A költő teljes lírai fegyverzetében mutatkozik, minden „szerszámát” művészién forgatja, így vele kapcsolatban értelmetlen a kategorizálás, versei egyszerre tradicionálisak és modernek (sőt, pre-, poszt- stb. modernek is) — költészete fittyet hány a skatulyáknak. Ha mégis jellemezni akarjuk verseit, legfőbb vonásaik:

a gazdagság és az igényesség. Fecske Csaba nem fél a súlytól, mélység és magasság nem retenti, beszél arról is, ami fenyeget, és amit nem lehet kibírni. Teszi mindez úgy, hogy közben egy pillanatig sem „szenveleg”. Csak sorolja a világ dolgait komolyan (de komolykodás nélkül), súlyosan (de erőlködés nélkül) és nagyon szépen (de szépelgés nélkül).

Képi világa pontos s ugyanakkor sokrétű; nehéz eldönteni, mi benne a legmegkapóbb: összetettsége vagy szívbeemelő precizitása. Némelyik verse egyetlen kiteljesített metafora, komplex költői kép, ezeket olvasva önkéntelenül rácsodálkozunk: milyen kíméletlenül szép és igaz: „...érzékeimmel gátat / hiába emelek / csordogálsz csöndesen / nemléted fel-feltűnedező / partjai között” (*A távozó*). De a mesteri képalkotás még a nem „képes” versekben is tetten érhető, s mindig társul Fecske másik nagy erényével, egyedülállóan szép verszenéjével. Zene és kép együtt: alighanem ez a líra definíciója. Ha ez így van, akkor minél szebben cseng a zene, s minél pontosabbak a képek, annál szebbek a versek, annál „lirább” a líra. Fecske Csaba lírája ettől az egyedülállóan gazdag zeneiségtől és képiségtől lesz sajátosan „fecskecsabás”.

Ég és föld című versében kínai versek (és Weöres ál-kínai verseinek) formája köszön ránk; de ha nem nézzük, hanem hallgatjuk a vers egytagú szavainak dallamát, a goethei *Vándor éji dala* vagy Verlaine-dalok csengenek fülünkben. Verlaine, Tóth Árpád és Weöres hatását verszenéjére; meg Adyét, József Attilát, Nagy Lászlót képalkotására Fecske le sem tagadhatná. De költészete mégsem adys, nem Weöresére hasonlít — saját világ. Ebbe a világba nem könnyű belépni, de megéri a fáradságot. Fecske Csaba versei nem hétköznapi versek, így olvasásuk is ünnep. Ünnephez illően díszesek, mint a vasárnapi asztal, és emellett is hétköznapi, ismerősen a mieink, mint az asztalt körülülő család. Bennük bujkál szerelem, születés, halál, béke, bánat, költészet és szótlanság, zaj és csönd, Fecske Csaba és minden olvasója.

Kicsit félve jegyzem meg: az a tény, hogy egy tizenegy kötetes „befutott” költő — akinek verseit-meséit sokan már gyermekkorukban megismerték, megszerették — ezer példányban jelenik (csak) meg, aggodásra adhat okot. Mi, akik az ezerből egyhez hozzájutottunk, örülhetünk neki, és várhatjuk a következőt, hiszen egy Fecske is csinálhat nyarat: írhat sok jó verset. (*Szépműves Kiadó*, Mályi, 2001)

MURÁTH PÉTER

SOMMAIRE

- JÁNOS ZLINSZKY: Élection et éthique
 LÁSZLÓ PETE: Du bûcher à la gloire. Girolamo Savonarola
 KRISTÓFNÉ MÁRIA DULAY: L'ordre des Camalduls en Hongrie
 JÓZSEF SZABADFALVI: Le droit naturel néo-scolastique
 ZSUZSANNA MÁTÉ: La tragédie de Sándor Sík sur le roi St. Étienne
- Poèmes inédits de László Cs. Szabó
 - Essais de Csaba László Gáspár et Ferenc Horkay Hörcher
 - Entretien avec Imre Varga

INHALT

- JÁNOS ZLINSZKY: Wahlen und Ethik
 LÁSZLÓ PETE: Vom Scheiterhaufen zur Herrlichkeit. Girolamo Savonarola
 KRISTÓFNÉ MÁRIA DULAY: Der Kamaldulenser Order in Ungarn
 JÓZSEF SZABADFALVI: Neuscholastisches Naturrecht
 ZSUZSANNA MÁTÉ: Sándor Síks Tragödie des Hl. Königs Stefan
- Unveröffentlichte Gedichte von László Cs. Szabó
 - Essays von Csaba László Gáspár und Ferenc Horkay Hörcher
 - Gespräch mit Imre Varga

CONTENTS

- JÁNOS ZLINSZKY: Elections and Ethics
 LÁSZLÓ PETE: From auto-da-fé to glory. Girolamo Savonarola
 KRISTÓFNÉ MÁRIA DULAY: The Camaldolese religious order in Hungary
 JÓZSEF SZABADFALVI: Neoscholastic natural law
 ZSUZSANNA MÁTÉ: Sík Sándor's drama about King Stephen
- Unpublished poems by László Cs. Szabó
 - Essays by Csaba László Gáspár and Ferenc Horkay Hörcher
 - Interview with Imre Varga

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Szerkesztőség: BENDE JÓZSEF, KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN, KISS SZEMÁN RÓBERT, NAGY ENDRE, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÜTS ZOLTÁN

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Rt.; Felelős vezető: Erdős András vezérigazgató

Lapunk megjelenését

a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma

Nemzeti Kulturális Alapprogramja támogatja



Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Kossuth Lajos u. 1. III. lh. II. em. Telefon: 317-7246; telefax: 317-7682. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://communio.hcbc.hu/vigilia> /E-mail cím: vigilia@hcbc.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. ÜLK, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámja száma: OTP. VII. ker. 11707024—20373432. Előfizetési díj: 1 évre 1800,- Ft, fél évre 900,- Ft, negyed évre 450,- Ft egy szám ára 185,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 45,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10—14 ÓRA. KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA.

Ára: 185 Ft

VIGILIA

SZEMLE

KNAPP ÉVA „Gyönyörű volt szál alakja”
Szent István király ikonográfiája
a sokszorosított grafikában

VERES ANDRÁS Bevezetés az irodalmi művek olvasásába

FECSCKE CSABA Ami lehetne még

A SZEMLÉKET ÍRTÁK Buda Attila, Muráth Péter és Rónay László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A magyarországi romák
- Európa – európai öntudat
- Az új média
- Hétköznapi kereszténység
- Fried István, Gabriel Marcel, Karl Rahner, John Lukacs és Tüskés Tibor tanulmánya
- Samuel Beckett, Makay Ida, Pardi Anna, Szilágyi Domokos és Tandori Dezső írása

ISSN 004260242-4



9 770042 602425