

VIGILIA

2007 / 7



Szent Erzsébet és a női hivatások

SZ. JÓNÁS ILONA: Árpád-házi Szent Erzsébet legendái

GECSE OTTÓ: Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza
a középkori Európában

FALVAY DÁVID: Árpád-házi Szent Erzsébet a 13-14. századi
italiai női vallásosság kontextusában

LUCETTA SCARAFFIA: A feminizmus és a katolikus egyház

KOPP MÁRIA – SKRABSKI ÁRPÁD: Női szerepek a mai magyar
társadalomban

Baán Tibor, Czigány György és Vasadi Péter versei
Halmai Tamás és Szénási Zoltán esszéi

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Az Égre nyitottan	481
----------------	-------------------	-----

SZENT ERZSÉBET ÉS A NŐI HIVATÁSOK

SZ. JÓNÁS ILONA:	Árpád-házi Szent Erzsébet legendái	482
GECSER OTTÓ:	Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a középkori Európában	490
FALVAY DÁVID:	Árpád-házi Szent Erzsébet a 13–14. századi itáliai női vallásosság kontextusában	498
LUCETTA SCARAFFIA:	A feminizmus és a katolikus egyház (<i>Deák V. Hedvig fordítása</i>)	508
KOPP MÁRIA – SKRABSKI ÁRPÁD:	Női szerepek a mai magyar társadalomban	513

SZÉP/ÍRÁS

VASADI PÉTER:	Szövegek (<i>versek</i>)	519
SZÉNÁSI ZOLTÁN:	„folyamatos föltámadás”. Pusztai Sándor <i>Emberfia</i> című ciklusának elemzése (<i>tanulmány</i>)	521
BAÁN TIBOR:	Itt és mégse; Tóth Árpád utolsó fényképére; Körmenet (<i>versek</i>)	527
CZIGÁNY GYÖRGY:	„Négy utolsó ének” (<i>versek</i>)	529
HALMAI TAMÁS:	Közel az idők szívéhez. Czigány György <i>Dallamaink</i> című verséről (<i>esszé</i>)	531
TANDORI DEZSŐ:	Egy Kosztolányi-képműalkotás	534
LÁZÁR BENCE:	Termek; Ha nem engednek (<i>versek</i>)	536

A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG:	Komáromi Máriával	538
-----------------------	-------------------	-----

MAI MEDITÁCIÓK

LENGYEL ZSUZSANNA:	Asklépios mítosza	546
--------------------	-------------------	-----

KRITIKA

RÓNAY LÁSZLÓ:	Babits Mihály regényei. A kritikai kiadás margójára	552
---------------	---	-----

SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	556
---	-----

A 489., 497., 507. és az 512. oldalon Szent Erzsébet-ábrázolások

Az Égre nyitottan

Hatalmasat változott a nők társadalmi-gazdasági-kulturális helyzete a 20. században. Ma még gyakran jogos és sürgető követelés-ként jelennek meg az ilyen kifejezések: a nők esélyegyenlőségének, egyenjogúságának, sőt egyenrangúságának megteremtése. Különös hullámverést keltett mindez az utóbbi évtizedekben — elsősorban a nők papságának igényével — a katolikus egyházban is, míg II. János Pál pápa el nem háritotta még a kérdés fölvetését is. Alárendelt szerepbe lennének szorítva a nők, mert „csak” az egyetemes papság részesei lehetnek?

Helyzetük és hivatásuk az egyházban számos gyakorlati és pasztorális kérdést fölvet. Az elvi alapok tisztázásához azonban át kell hatolnunk ezen a felszínen, azokig a mélységekig, amelyekben az ember örök sorsa, rendeltetése sejlik föl előttünk. Goethe *Faustjának* szavával: „Az örök női visz magasba fel.” A kereszténység az „örök asszony” eszményét Szűz Máriának, az Istenszülő Szűznek alakjában mutatja fel.

Az ősi hitvallás szerint „Isten egyszülött Fia — emberként — Szűz Máriától született”. A kijelentés két, szinte feloldhatatlan ellentétet tartalmaz: Isten örök Egyszülöttje — asszonytól születik emberként e világra; asszonytól, aki szűzen anya, anyaként szűz. Mégsem számúzható egyik állítás sem a mítoszok mesevilágába, hiszen olyan súlyos történelmi valóságot hordoznak, amelyben a világ legfontosabb titka tárul fel, bepillantást engedve az asszony (és vele az ember) egyedülálló szerepébe és értékébe az üdvösség történetében. Az első ellentétpár nyitja meg az emberlétnek evilágon túlmutató távlatait Krisztus, az Istenember kettős születésével: öröktől születik az Atyától, a Szentháromságban; és a történelmi időben születik Máriától, az emberiség családjában. Isten és ember, végtelen és véges metszéspontjában az emberiség nevében és számára egy Asszony fogadja méhébe az Istenfiát.

Az ember nemcsak *homo faber*, alkotó ember, aki férfias erővel igázza le a természetet, hanem anya is, aki méhébe tud fogadni egy ajándékba kapott másik, isteni életet, és világra szülni azt. Az alkotó ember csak véges világokat tud létrehozni vagy akár meghódítani. Megnyílhat azonban a hozzá lehajló, végtelen szeretetre, és termékeny szülő- és anya-földje lehet a felülről kapott, de belőle születő isteni szeretetéletnek. A történelem középpontjában Krisztus áll, az Isten-Ember. De mellette ott van Mária, az Istent Befogadó Ember. Korunk ma az alkotás lázában él — csak lassan érik a felismerés, hogy ez az út pusztulásba visz, ha elzárkózik az ajándékba kapott Isteni Szeretet befogadásától, hogy abban megtermékenyülve tegye teljessé az életet.

Árpád-házi Szent Erzsébet legendái

SZ. JÓNÁS ILONA

Történész, egyetemi tanár. Tanulmányait az ELTE-n végezte, 1954 óta a Középkori Egyetemes Történeti Tanszék oktatója; professor emerita, az MTA doktora.

¹*Magyarország virága.*

13. századi források

Árpád-házi Szent Erzsébet életéről. (Ford. Csalog Judit.) Szent István Társulat, Budapest, 2001, 283–386.

I. Hermann Thüringia tartománygrófja, költők mecénása, udvarában dalnokversenyt rendezett. Döntőbírónak a szász tudós csillagjóst, Clinsort hívták meg Erdélyből. Clinsor eisenachi szállásán egyik éjjel az égboltot vizsgálta, s a körülötte lévők kérésére, hogy mit olvasott ki a csillagokból, a következőket válaszolta: „Tudjátok meg, hogy ezen az éjszakán születik Magyarország királyának a lánya, akinek Erzsébet lesz a neve, szent lesz, és ennek a fejedelemnek a fiához adják majd feleségül, szentségét hírül véve az egész föld ujjongani és örvendezni fog.”

A történetet Dietrich von Apolda fűzte Szent Erzsébetről írt élettörténetébe, aki bevezető szövege szerint, miután megismerte Marburgi Konrádnak, Erzsébet gyóntatójának a szentté avatást kérő írását, továbbá a kanonizálási eljárás során a négy szolgáló vallomását és más szerzők munkáit, további történetek felkutatásába kezdett. Várakban, kolostorokban kérdezősködött, majd az így összegyűjtött új anyag birtokában a „díszítetlent kiszíneztem, a csiszolatlant feldíszítettem, ahogy tudtam”. Az 1298-ban írt szöveg az első több legendás elemet tartalmazó életrajz.¹

Születése 800 éves jubileumának ünnepe mintegy igazolja Clinsor jóslatát. Az 1207-ben született, 1231-ben meghalt, s 1235-ben szentté avatott Erzsébet, II. András magyar király és Merániai Gertrúd leánya négy évesen került a thüringiai tartománygróf udvarába, ahol felnőve Lajos gróf felesége lett. Kegyes cselekedeteivel, másokért végzett jótetteivel kiérdemelte az egész keresztény világ tiszteletét, s alakját gyönyörű legendákba öltöztette.

Szent Erzsébet életének csodás legendái a szent tetteinek s azok értékének legmélyebb lényegét fejezik ki, s így nem véletlen, hogy ezekkel találkozunk ikonográfiájának jelentős részében, hogy ezek rögződtek leginkább az utókor emlékezetében.

A rózsacsoda

Már kis gyermekként is nagy érzékenységet mutatott Erzsébet a szegények iránt. Gyakran vitt számukra élelmet, ajándékokat környezetének tilalma ellenére. Egy téli napon, mikor kötényébe rejtve alamizsnát vitt, szembe találkozott apjával, akinek kérésére, mit rejt ruhájában, azt felelte: rózsákat. S mikor a hitet-

lenkedő előtt feltárta kötenyét, az valóban friss rózsákat láthatott benne.

**A rózsacsoda
helye és ideje**

Magyarországi életrajzok a csodás történetet a magyar királyi udvarba helyezték, mások viszont inkább Wartburg várába, ahol a csoda jövődő apósa, illetve férje számonkérésére történt. Az itáliai eredetű legenda először egy névtelen toszkánai *Vita*-ban fordul elő. A történet nagyon hamar elterjedt, népszerűvé vált, s részét alkotta Szent Erzsébet hagiográfiájának.

²A négy szolgáló
vallomása.

In: Magyarország
virága, 148.

A rózsacsodát általában Erzsébet gyermekkorába helyezik, utalva arra, hogy a szentet már korai éveiben is a másokon segítés vágya, a szegények szeretete jellemezte. Gyermekkori játszótársa, Guda vallomásaiban Erzsébet vallásos gesztusairól, megnyilatkozásairól szólva, többek között megemlíti, hogy „a gyűrűs és más játékok megnyerésének tizedrészét szegényebb játszótársnőinek adta, akiknek különféle apróbb ajándékokat is juttatott”²

Ábrázolások

A rózsacsoda azonban nem csupán a gyermek szociális érzékenységét szimbolizálja. Ifjú hercegnőként ábrázolja a jelenetet a perugiai Szent Erzsébet templom freskója (Galleria Nazionale d'Umbria), amint kitárja rózsákkal teli kötenyét a várból kijövők előtt. Hogy csak a legismertebb ábrázolásokat említsük, így láthatjuk ölében rózsákkal Lorenzetti *Trónoló Madonna* című képén a Gyermeket tartó Mária jobbján. S így örökölte meg Masaccio *Majesta*-ján a szent asszonyok kórusában. Ölében rózsákkal ábrázolta Giotto a Santa Croce Bardi kápolnájának freskóján, és hasonlóképpen Lippo Vanni Szűz Mária szárnyas oltárának jobb oldali részében. Későbbi, főleg újabb kori ábrázolásainak pedig egyik legfőbb attribútuma lett.

**A rózsza szimbolikus
értelme**

³*Rosa alphabetica.*

In: *Spicilegium
Solesmense.* Paris, I–IV.
1852–1858; t. III. 489.

A rózsza szimbolikus értelmét a középkor nagyban meggazdagította. Szépsége, illata kiemelten pozitív jelentéssel ruházta fel. De legfőképpen a szeretetet, a hitet, a szépséget és az ifjúságot képviselte. Petrus Mora kardinális, Capua püspöke, kertjében a rózsákat szemlélve, pogány szépségük mögött mélyebb értelműket kereste. „A rózsák — mondja — a mártírok, vagy a szüzek vérét jelképezik. Ha pirosak, azok vérét, akik meghaltak a hitért, ha fehérek, a szűzi tisztaságot. A rózsza tövisek közt születik, mint a mártírok az eretnekek és a hóhérok között, vagy miként a tiszta szűz ragyog az igazságtalanság, a gonoszság, a méltánytalanság között.”³ Szent Erzsébet könyörületes cselekedeteit mindenkor gúny, vádaskodás, irigység kísérte, amit ő a legnagyobb békével, és vidám szívvel viselt el. „A kiskorúság állapotában pedig számos sérelmet és ellenszenvet viselt el a titkos és befolyásos udvari népek részéről, akiknek gondjaira bízva nevelkedett. Mindezekben a szó- és tettebeli keserű sérelmekben és csúfolódásokban, amelyeket vallásosságának irigylői ellene elkövettek, akik már zsenge korától meglévő jó természetére és tisztességére s erényére testi fejlődésének megindulásától kezdve irigyek voltak, türelmében egyedül Istent tekintette menedékének és re-

⁴Magyarország
virága, 149.

Gondoskodása
a szegényekről

⁵A négy szolgáló
vallomása. In:
Magyarország virága,
156–159.

⁶Uo. 166.

ményének” — vallotta gyerekkori játszótársa, Guda.⁴ Hasonlóképpen nyilatkozott Isentrud: „Csecsemőkorától kezdve pedig egészen addig, amíg élete utolsó napja el nem jött, gyakran volt kitéve sokak támadásának, gyűlölségének, sanyargatásának, irigységének és ármánykodásának, és amint ő az időleges dolgokon tapodva megvetette a világot, úgy a világ is üldözni látszott őt.” Szentté avatási bullája is megemlíti: „szomjúhozva az igazságot testét és lelkét az irgalmas cselekedeteknek adta, az üldözéseket és megaláztatásokat békésen és vidám szívvel viselte”.

Az éhezőknek alamizsnát osztó hercegnőhöz kapcsolódó legenda révén a rózsa a kenyér, a táplálék szimbólumát is magára vette. Erzsébet adakozása a szegények számára nem a szokásos jótékonykodás volt. „A szegényeknek mindig sokat adott egyszerre” — vallotta Isentrud nevű udvarhölgye, aki beszámolt többek között az 1225–1226. évi nagy thüringiai éhínség során történelekről. Férje távollétében Erzsébet feladata volt a tömegével érkező kiéhezett emberekről való gondoskodás. „Továbbá az általános éhínség és szükség idején, amikor a tartományi gróf a cremonai udvarba utazott, a saját csűrjeikben összegyűjtött gabonát a szegények alamizsnájaként sokaknak kiosztotta, naponta annyit adva, amennyi fenntartásukhoz szükséges volt. És amennyit csak ő adott, az az isteni gondviselés erejéből mindenkinek elegendő volt aznapra... Mindenben eleget tett mind ételre, mind itatra vonatkozó kérésnek, eladogatva ékszereit is, hogy táplálhassa őket... A közös alamizsnában részesülő szegények összességéből is kiválogatta a szegényebbeket és gyengébbeket, akiket a vár előtt helyezett el, ő maga saját kezével osztotta ki nekik asztala maradékait, sok mindent megvonva magától és szolgálóitól azért, hogy a szegényeknek kioszthassa.” Bőkezűségének szokatlansága megdöbbenést, ellenkezést is kiváltott. Hazatérő férjének panaszt tett az intendánsa, hogy a hercegnő kiüríttette a hercegi raktárakat, veszélyeztetve ezáltal az udvar ellátását. A tartománygróf azonban „jóllehet a rangjával járó kényyszerűségek miatt szükségképpen a világ dolgaival foglalkozott, titkon mégis az istenfélelmet tartván szeme előtt, Boldog Erzsébetnek minden Isten dicsőségét szolgáló tettehez szabad lehetőséget engedett”.⁵ Özvegysége idején gyóntatójának, Konrádnak a rendelkezésével ütközött Erzsébet bőkezűsége. „Az alamizsnaosztás tékozlás számba menő túlláradó jóindulatát is megtiltotta neki, egyrészt mert boldog Erzsébet semmit sem tartott meg magának a saját szükségletére, másrészt mert ő is bevallotta, hogy nincs semmije, amit ezentúl adhatna, mivel már mindenről lemondott Konrád kezei között, továbbá nem akarta elviselni, hogy megvonja a saját szájától mindazt, amire szüksége volt, csak azért, hogy másoknak szétosztogathassa.”⁶

„Salve rosa pietatis...”

⁷Uo. 184.

⁸Gabriel Asztrik: *Szent Erzsébet tisztelete a középkori Spanyolországban*. Pécs, 1940.

Szentté avatási bullájában IX. Gergely pápa többek között éppen ezt az erényét emeli ki: „Ő boldog asszony, ő csodálatos nő, ő édes Erzsébet, akit Isten gazdagságának neveznek, s aki a szegények táplálásáért rászolgált az angyalok kenyerére!”⁷ A rózsacsoda hősnője maga is rózsává lesz: „Salve rosa pietatis, salve flos Ungarie” — éneklik egyik himnuszában, s a spanyol Pérez de Guzmán dicsőítő versében Szűz Mária kertjének „legszebb, legillatosabb rózsája”-ként ünnepli.⁸

A köpenycsoda

Egy alkalommal vendégek érkeztek Wartburg várába, akik látni kívánták a nagy hírnévnek örvendő hercegnőt. Erzsébet azonban nem tudott megjelenni, nem lévén megfelelő öltözeke, mivel mindenét a szegényeknek ajándékozta. Férje sürgetésére Istenhez fohászkodik, hogy mitévő legyen, s íme egy angyal gyönyörű köpenyt, ékes koronát hozott számára. Erzsébet boldogan magára öltve a vendégekhez sietett, akik elámultak „mind közönséggel, színének, szavának és ötözetinek szépségén és ékös voltán” (Erdy kódex). Egy francia verses életrajz szerint „oly szép pír volt az arcán, mint a hajnali rózsza”.

Életvitele, öltözködési szokásai

A legenda rávilágít a korabeli fejedelmi udvarok szokásos életvitelére, a látogatások fogadására, az ünnepségek tartására. Erzsébet hercegnői életéből sem hiányoztak a fényes ünnepségek, lakomák, díszes ruhák, ékszerek, az udvarhölgyek kísérete. A hagiográfiai műfaj követelményei miatt az ilyen események általában kevéssé kapnak helyet a szentek élettörténetében. A Szent Erzsébetre vonatkozó források azonban ebben is kivételek, éppúgy, mint az ugyancsak ritkaságnak számító házastársi szerelemre vonatkozó utalások, amire több említést is találhatunk a szolgálók vallomásaiban. Erzsébet boldogan ölti magára a díszes ruhát, hogy elérje férje megalégedését, tetszését, s ezzel is az ő dicsőségét szolgálja, „mivel maga ez világi dicséretet nem kívánt”. Ugyanis „kerülte a hívságot a ruházkodásban, a hosszú és drága ruháktól kiváltképpen tartózkodott”. Férje távollétében gyakran „darócba és vezeklő ruhába burkolta testét”, s csak férje érkezésére ékesítette fel magát „nem a test gögje miatt, hanem pusztán Istenért, hogy ne adjak férjemnek lehetőséget a vétkezésre, ha esetleg valami nem tetszene bennem, hanem úgy szeressen engemet az Úrban kellő házastársi érzelemmel, hogy attól, aki a házasság törvényét megszentelte, az örök élet jutalmát hasonlóképpen várhassuk”.⁹

⁹Sentrud vallomása.
In: *Magyarország virága*, 154.

A legenda egyértelmű tanúsága, hogy a jótett elnyeri méltó jutalmát. Erzsébet adakozásainak egész sorát olvashatjuk szolgálói vallomásaiban. Hercegnő korában gondoskodott a szegények, a betegek ruházatának ellátásáról. „Még férje életében — vallja

Isentrud — szolgálóleányaival együtt gyapjút font, hogy szövetet készítsen a ferencrendi testvérek és a szegények számára ruhaanyagul... A megkeresztelendő szegény gyermekek ruháit is saját kezével varrta... saját kezével varrt a szegény halottak számára temetési ruhákat, egy nagy hófehér lenvászon leplet darabokra tépett, hogy azt a halottak temetésére használja.”¹⁰ Gyermekei születése után, „amikor más előkelő anyák nagy kíséret pompájával, értékes ruhákban szoktak a templomba vonulni, ő darócban és mezítláb ment családjával a távoli templomba”. Hasonlóképpen körmeneteken is „darócban és mezítláb” haladt a kereszt után, „a legszegényebb asszonyok között”. Özvegyként koldusi ruhát öltött. Toldozott szürke ruhájának elszakadt ujját eltérő színű foltokkal csúfította.

¹⁰l. m. 155.

**Értékes ruháit
elajándékozta**

Férje halála után a rokonaitól visszkapott özvegyi járadékát is a szegények között osztotta szét. Értékes ruháit elajándékozta, drága lepedőt a betegek alá helyezte. „Ezenfelül minden megmaradt ékszerét, amit még atyja, a magyar király házából hozott, számos ezüst és aranyedényt, sok értékes arannyal átszőtt selyem fátylat és bőséges aranyból és nemes drágakövekből királyi módon nagy művészettel készített ékszereket, és mindenét, amije csak volt, a szegényeknek kiosztotta.”¹¹ Magatartása miatt „a környező földbirtokosok részéről megvetést, káromlást és nagy gúnyt kellett elviselnie, úgy, hogy a rokonai nem akartak vele szóba állni, de még látni sem kívánták, butának és gyengeelméjűnek tartván őt, amiért elvetette a világ gazdagságát, és ezért sokféleképpen gúnyolták és rágalmazták”.

¹¹l. m. 164.

**Díszes öltözék helyett
egyszerű ruhát viselt**

A díszes öltözék gögjével szemben az alázatosság köpenyét vette magára. Alázatosságának példája a jól ismert epizód, midőn a várat elhagyva, Eisenach utcáján egy koldusasszony sárba lökte. Erzsébet nemcsak türelemmel elviselte, de nevetve felkelt, és vidáman mosta ki sáros ruháját. Alázatossága összefüggött kiváltságos helyzetének elutasításával, midőn nem akarta, hogy szolgálói úrnőnek nevezzék, hanem azt kérte, egyszerűen Erzsébetnek szólítsák. Ma úgy mondhatnánk, egyfajta társadalmi egyenlőséget kívánt képviselni nemcsak a ruházzkodásban, de étkezésében is, ha az igazságérzetét sértette. Irmengard szavaival: „nem kívánta betevő falatját zsákmányból nyerni és abból, amit a szegényektől ragadtak el, ahogyan ez a hercegi udvaroknál gyakran geszlik”.¹² Ezért döntött úgy, hogy munkával keresi meg a kenyerét, az altenburgi kolostor számára készített gyapjufonásával szerzett pénzt. Így találta fonás közben apjának követsége, hogy visszavigyék Magyarországra a magára maradt özvegyet. Ő azonban nem kívánta az eisenachi ferencesek templomában felöltött szürke köpenyt, az alázatosság ruháját királyi öltözékkel felcserélni.

¹²l. m. 174.

A köpeny szimbolikája

A köpeny védelmet ad a hideg ellen, de egyúttal a pártfogás, az oltalom szimbóluma is. Közismert a Mária-oltalom ikonográfiai megjelenítése: a Szűz kitárt köpenye alá menekülők csoport-

ja. Szent Ferencet Assisi főterén a püspök köpenyével betakarta, ami azt is jelentette, hogy az egyház oltalmába fogadta a szentet. Egy legenda szerint Szent Ferenc a pápa kérésére levetette és elküldte köpenyét Szent Erzsébetnek. A legenda azon túl, hogy Erzsébetet a rend saját szentjének tekintette, azt is jelképezte, hogy a köpeny új tulajdonosa oltalmába vette mindazokat, akik védelemre, gyámolításra szorultak. Így mutatja Liezen-Mayer Sándornak az Esztergomi Keresztény Múzeumban látható képe, amint hercegnői palástját egy koldusszanyra teríti. A koldusokat felöltöztető szent gyakori megjelenésével találkozhatunk ikonográfiai ciklusain. A marburgi Szent Erzsébet templom ablaküvegén, az ereklyetartójának életére vonatkozó képsorai között láthatjuk a szentet, amint a koldusokat felöltözteti. Salamanca Szent Izabella ferences kolostorában egy kép Erzsébetet ábrázolja, amint köpenyt ad egy koldusnak, miközben koronája a lábainál hever.

A korona a dicsőség szimbóluma

A korona a dicsőség szimbóluma. Erzsébetet királyi származása, éppúgy, mint hercegnő volta révén megillette a korona viselése. Ő azonban letette a templomban aranykoronáját, ahol Krisztust töviskoronával látta. Heisterbach Cézár Szent Erzsébet oltárra emelésének leírásában olvashatjuk, hogy a császár arany koronát helyezett ereklyéjére. Főként spanyolországi ábrázolások gyakran mutatják a szentet kegyes cselekedetei közben koronával a fején. Így láthatjuk például Murillo Sevillában a Hermandad de la Santa Caridadban lévő képén. Gabriel Asztrik, a spanyol beginák számára készült, jelenleg a párizsi Bibliothèque Nationale-ban található, 29 miniatúrát tartalmazó kézirat részletes leírásában olvashatjuk, hogy Erzsébet arany koronával a fején oszt kenyeret a szegényeknek. Szent Erzsébet koronája nem földi, hanem égi korona, a szentek dicsőségét jelenti. Egy párizsi óráskönyv miniatúráján az imádkozó Erzsébet fejére angyal helyez aranykoronát, utalva a köpenycsodára. A bécsi lovagrendi templom oltárképén a Mária ölében lévő Kisjézus maga nyújtja a térdeplő Szent Erzsébetnek a koronát.

A leprás legenda

Szent Erzsébet irgalmas cselekedeteinek legmélyebb értelmű szimbóluma. Történt, hogy egy szerencsétlen leprás beteg érkezett a várba, akit az úrnő megfürdetett, s miután másutt már nem volt hely a sok beteg miatt, férje ágyába fektette le. Az egész várnép nagy felháborodással adta tudtára a botrányos esetet az éppen hazaérkező férjnek. A gróf szobájába sietve felrántotta a takarót, s a fekhelyén magát a megfeszített Krisztust látta. Térdre esve a csoda előtt, jóváhagyta felesége cselekedetét.

A betegek ápolása

A betegek ápolása, gondozása a legnagyobb alázatot és együttérzést kívánó irgalmas cselekedete Szent Erzsébetnek, amely ikonográfiájának is leggyakoribb témája. Környezetének tagjai nagy

részletességgel számolnak be önfeláldozó könyörületességéről, ahogyan a nyomorult betegeket szolgálta a várban, vagy az általa alapított kórházakban, ahogyan megmosta, bekente, bekötözte a fekélyesek sebeit, ahogyan szeretettel vigasztalta őket elesettségükben. Tette mindezt környezetének gúnyolódása, méltatlankodása, megvetése és tiltása közepette. A kassai Erzsébet-ciklus egyik képén Erzsébet a vár kertjében egy leprást ápol, mialatt a szolgáltók rosszindulatúan nevetnek rajta. A betegeket ápoló Szent Erzsébet szinte valamennyi ábrázolásának egyik fő motívuma.

**A kor legfélelmetesebb
betegsége**

¹³l. m. 158.

¹⁴Erzsébet nevű
szolgáló vallomása,
i. m. 173.

**A leprások iránti
könyörület**

¹⁵l. m. 173.

¹⁶Temesvári Pelbárt:
*Pomerium serm. de
sanctis*. 96. sermo.

A kor legfélelmetesebb betegsége volt a lepra. Rettegést, megvetettséget, a lehető legteljesebb távoltagest, a társadalomból való kivetettséget jelentette. Erzsébet, Isentrud vallomása szerint, „ha valahol leprásokra lelt, leült melléjük, vigasztalta és türelemre intette őket, hogy a test sanyarúsága érdemükre válják. Semmivel sem félt tőlük jobban, mint az épektől, és bőkezűen adott nekik sok mindent.”¹³ Gyóntatója, Marburgi Konrád tiltása ellenére, aki „tartott attól, hogy a leprások betegsége megfertőzi, vagy megrontja nemes törekénységét, ezért távol tartotta őt a velük való foglalkozástól, sebeik megérintésétől és csókolgatásától”, a marburgi kórházban lévő egyik leprás asszonyt, „akinek az emberek még a látásától is visszarettentek, Boldog Erzsébet felemelte és betakarta, fekélyeit ruháival kötözte be, orvosságokkal gyógyíttatta”.¹⁴ A beteg végül is meggyógyult.

Éppen a 13. századtól kezdett kibontakozni az az új szellemiség, amely a leprások iránti könyörületet a legnagyobb vallási erénnyé emelte. A szenvedőben, a betegben, a legnyomorultabbban is az Úr által a saját képmására teremtett embert látni. A ferences hagiográfiákban gyakran szerepel a leprás alakja, aki valójában Krisztus. (Például Toulouse-i Szent Lajos egyik legendája.) A Tihanyi Kódex egyik ferences prédikációja a felebaráttunkkal való irgalmasság tételéről hivatkozik Szent Erzsébet leprás történetének legendájára, amit azzal a konklúzióval zár: „mert valamit a szegényeknek teszünk, Urunknak tesszük azt”. Erzsébet teljes hittel követte a Szentírás sorait, hogy mindaz, amit a nyomorultakért tesz, Krisztusért teszi (Mt 25,40). A marburgi kórházban, amelyet özvegyi járandóságaként kapott összegből hozott létre, arról is gondoskodott, hogy a betegeket megfürdessék. „Egy alkalommal szét tépett egy gyolcsleplet, amellyel a házakat volt szokás díszíteni, és a megfürdetett betegek alá tette törülközőként, és betakargatva őket így szólt: »Milyen jó nekünk, hogy a mi Urunkat így megfürdetjük és betakarjuk.«”¹⁵ Erre utal Temesvári Pelbárt is Szent Erzsébetéről szóló prédikációjában: „Az irgalmasság valamennyi cselekedetét serényen gyakorolta, ezért mondogatta: milyen boldogok lehetünk, hogy az Urat így fürdetjük és betakarjuk a szegényekben.”¹⁶

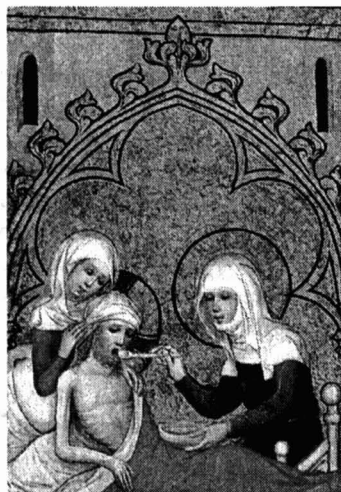
A nyomorultakkal való törődés, az irántuk megnyilvánuló emberszeretet annak a felfogásnak felelt meg, amely az ember

számára teremtett világban a Teremtő alkotását, az isteni jóság megnyilatkozását látta. Ezt a világot szeretni kell, minden teremtményével együtt, de főleg az embereket, egészen a leprásokig, ami azt jelentette, hogy segíteni örömeiket, boldogulásukat. Szent Erzsébet ezt a szellemiséget képviselte, amit nagyon szépen fejez ki az egyik marburgi alamizsnaosztási történet. Miután Erzsébet bőségesen ellátott egy csoport nagyszámú szegényt, sokan éjszakára is ottmaradtak a kórház udvarán. Erzsébet kenyéret osztatott számukra, majd így szólt: „Azt akarjuk, hogy az örömük teljes legyen, gyújtsunk tehát tüzet. És nagy tüzet gyújtott, sokak lábát megmosatta és bekenette. És a szegények énekelni kezdtek, és nagyon jól érezték magukat. Ezt hallván Boldog Erzsébet így szólt: »Íme megmondtam nektek, hogy boldoggá kell tennünk az embereket«. És maga is együtt örült az örvendezőkkel.”¹⁷ A kassai, vagy a szmrecsányi Szent Erzsébet ciklus leprás legendát ábrázoló jelenetén az ágyon fekvő kereszt-re feszített Krisztust rózsák veszik körül.

¹⁷l. m. 171.

Az irgalmasság cselekedetei

Szent Erzsébet legendái valójában könyörületes tetteiről szólnak, azok lényegét fejezik ki. Együttal tanúságot tesznek azok igazságáról a világ számára. De nem csak igazolás, jóváhagyás is, hitelesítés, ha úgy tetszik, egyfajta felhívás arra, hogy ezek az irgalmas cselekedetek szükségesek az emberi élet jobbá tételéhez. Ezt példázza Szent Erzsébet élete, ezt érezte benne saját kora és a későbbi századok elesettjei éppúgy, mint a másokért tenni kész, felelősséget érző jóindulatú emberek. Erzsébet rövid élete, mindössze 24 évet élt, elegendő volt, hogy 800 év múltán is felidézzük emlékét, s a példáját követőknek a mindenkori szükségességét és igényét.



Ismeretlen német mester: Szent Erzsébet ruhát ad
a szegényeknek és beteget ápol

Árpád-házi Szent Erzsébet kultusza a középkori Európában

GECSER OTTÓ

1975-ben született Budapesten. Az ELTE-n szociológiát és filozófiát, majd a Közép-Európai Egyetemen (CEU) medievisztikát tanult. 2007 januárjában védte meg Árpád-házi Szent Erzsébet kultuszáról szóló PhD-disszertációját. Jelenleg a CEU–ELTE Középkortudományi Könyvtárában könyvtáros.

Szentsége hírének gyors elterjedése

A középkorra általában véve jellemző erőteljes regionalizmus és lokálpatriotizmus a szentek kultuszát sem hagyta érintetlenül. A középkorban élt szentek többségének kultusza nem terjedt túl egy kolostor, egy város vagy egy egyházmegye határain. Az egész Európában tisztelt szentek szinte egytől egyig a középkor előtt éltek, vagy legalábbis földi életüket a legendák a késő ókorba helyezték. A legfontosabb kivételeket a nagy szerzetesrendek alapítói vagy egyéb különösen fontos szentjei alkotják, mint Szent Benedek, Szent Bernát, Szent Domonkos, Szent Ferenc, Szent Klára, Pádúai Szent Antal vagy Veronai Szent Péter. Mindazonáltal még ezeknek a szenteknek a tisztelete is többnyire saját rendjükhöz kötődött: ünnepeiket elsősorban a renden belül tartották meg, képi ábrázolásaik főleg a rendi templomokban és kolostorokban, vagy az adott rend liturgikus könyveiben jelentek meg, mennyei pártfogásukba leginkább a rendhez tartozó egyházi intézményeket ajánlották. Ebben az összefüggésben Árpád-házi Szent Erzsébet középkori kultusza kétszeresen is kivételesnek tekinthető: egyrészt Európa minden részében fellelhető volt Portugáliától Magyarorszáig és Németországtól Itáliáig, másrészt pedig nem korlátozódott egy meghatározott szerzetesrendre vagy más jól körülhatárolható egyházi-társadalmi csoportra. A fennmaradt források mennyisége alapján kultusza nem vetekedhetett a nagy rendi szentekével, a Biblia és a késő ókor szentjeiről nem is beszélve, de tisztelőinek sokfélesége és tiszteletének térbeli elterjedtsége a legfontosabb középkori szentek közé emeli. Az következőkben a középkori Szent Erzsébet-kultusz e két utóbbi sajátosságát, sokszínűségét és ismertségét igyekszem vázlatosan bemutatni.

A Marburgban lefolytatott szentté avatási per (1231–1235) aktáinak tanúsága szerint kevesebb, mint öt hónap telt el Erzsébet halála (1231. november 16./17.) és a sírjánál történt első csoda között, ami szentsége hírének, *fama sanctitatis*ának gyors elterjedéséről árulkodik. Bár a legtöbben, akik csodás gyógyulásról számoltak be a per során, 50–100 kilométeres körzetből, a hildesheimi, a paderborni, a kölni, a trieri, a mainzi és a würzburgi püspökség területéről érkeztek, ugyanazon év júniusában már volt köztük egy zarándok az utrechti, a következő év januárjá-

ban pedig a liège-i egyházmegyéből is. Még ha igaza van is Roberto Paciocco olasz történésznek — aki szerint a legelső zarándokok nem, vagy nem elsősorban Erzsébet sírjához igyekeztek, hanem az általa Szent Ferencnek szentelt, s így Szent Ferenc kegyhelyként is működő kórházba, ahol a Poverello ünnepére érkező hívek negyven napos búcsúban részesülhettek —, a feljegyzett gyógyulásokat már Erzsébet közbenjárásának tulajdonították.

**A közép-itáliai
domonkos kultusz**

Az ünnepélyes szentté avatásra a perugiai domonkos kolostorban került sor 1235 Pünkösdjén (május 27-én), aminek folyamánaként meglehetősen erős Erzsébet-tisztelet alakult ki a közép-itáliai domonkosok körében. A perugiai fráterek — Erzsébet egyik legfontosabb életrajzírója, a szintén domonkos Dietrich von Apolda tájékoztatása szerint — oltárt emeltek a tiszteletére, ünnepét pedig „igen méltóságteljesen és odaadóan ülik meg, mind az éjjeli, mind a nappali zsolozsmát, ünnepélyes módon, atyjuk Szent Domonkos zsolozsmájának dallamára énekelve”. Ehhez a közép-itáliai domonkos kultuszhoz köthető az a legkorábbi életrajzokból még hiányzó hagyomány is, mely szerint Erzsébet mindenekelőtt a prédikátorok rendjéhez vonzódott. Beneventói Jakab O.P. egyik, 1253–1256 körül írt prédikációjában ezt olvassuk november 19-ével kapcsolatban: „A prédikátorok [rendje] számára ez az ünnep különleges a szentek ünnepei között; [egyrészt] amiatt a minket érintő különleges kinyilatkoztatás miatt, amelyben [Erzsébetnek] volt része, amikor a rendet a Szűz kebelén látta, [másrészt pedig] amiatt a különleges odaadás miatt, amellyel mifelénk fordult, midőn a testvérek karjában halt meg.”

**Tisztelete
a közép-európai
konventekben**

A 13. századi magyarországi Erzsébet-kultusz is részben a szoros itáliai kapcsolatokkal rendelkező domonkosokhoz köthető, legalábbis a Madas Edit és Vizkelety András által feltárt 13. század végi – 14. század eleji, Magyarországon összeállított domonkos prédikációgyűjtemények Szent Erzsébet-beszédei e kultusz legkorábbi írásos megnyilvánulásai. Hasonlóan fontos szerepet játszhattak a domonkosok a kultusz csehországi elterjesztésében, illetve megszilárdításában is, ahogy erről több helyi szerkesztésű prédikáció és életrajz-variáns tanúskodik, amelyek közül az egyik Erzsébet gyóntatóját, a minden bizonnyal világi klerikus Marburgi Konrádot domonkos szerzetesnek tartja, egy másik pedig tovább viszi az imént említett domonkos hagyományt, azt állítva, hogy Erzsébet Szűz Mária biztatására pártolt át a kisebb testvérek rendjétől a prédikátorokéhoz. Hosszabb távon Erzsébet nem került be a domonkosok legfontosabb szentjei közé, de kiemelt tisztelete a közép-itáliai és a közép-európai konventekben sokáig fennmaradhatott.

**Erzsébet kultusza
a cisztercieknél**

Úgy tűnik, hogy a ciszterciek is elsősorban helyi szinten karolták fel Erzsébet kultuszát. A Wiesbaden közelében található Tiefenthal im Rheingau apácakolostorát, amikor két évvel a

szentté avatás után, 1237-ben a rendhez került, Szent Erzsébet pártfogásába ajánlották. A mai Hollandiában levő Roermond ciszterci apácakolostora és a türingiai Georgenthal ciszterci férfi kolostora oltárt emelt a szent tiszteletére 1245 illetve 1257 előtt. Ugyanakkor az 1235-ös rendi káptalan döntése értelmében a zsolozsmában csak egyszerű *commemoratió*ként ünnepelték meg november 19-ét, és a későbbiek során is csak helyi szinten engedélyezték a méltóságteljesebb ünneplést, így például a német apátok kérésére 1293-ban, vagy a magyar kolostorok vonatkozásában 1486-ban.

A német lovagrend szerepe

Ezzel szemben a német lovagrend már 1244 előtt a legmagasabb rangra (*totum duplex*) emelte november 19-ét, és ugyanilyen méltóságteljesen ülték meg Erzsébet átvitelének (*translatiójának*) ünnepét, május 2-át is. Marburgi Konrád halála (1233) után a német lovagrend és elsősorban az abba 1234-ben belépő Türingiai Konrád, Erzsébet sógora vette át a főszerepet a kanonizáció előmozdításában. A rend nevében Türingiai Konrád vállalta magára a szentté avatási ünnepség költségeit, és a rend anyagi támogatásával kezdődött meg, a kanonizáció évében, a ma is álló marburgi Szent Erzsébet templom építése. A Barcaságban igen rövid életűre sikerült katonai-határőri szerepvállalása után ispotályos jellegét erősíteni igyekvő rend számára Erzsébet kultusza jó alapnak tűnt. Az 1230-as években több kórház irányítását vették át Németországban, köztük az Erzsébet által alapított marburgi Szent Ferenc kórházét, amelyet ő eredetileg a johannitáknak szánt, illetve egy nürnbergi ispotályét, amelyet valamikor 1235 és 1262 között Erzsébetnek szenteltek; a közép-német régióban egy sor komtúrságot is a szent pártfogásába ajánlottak, bár a régebbi kutatás ezek mennyiségét egyértelműen eltűlozta.

Marburg mint jelentős zarándokhely háttérbe szorulása

Egy ideig úgy látszott, hogy a lovagok Marburgot fogják európai központjukká kiépíteni, és 1236–37-ben két alkalommal is itt tartották a rendi káptalant. Marburg nemcsak zarándokhelyként vált igen jelentőssé — ebben a minőségében két korabeli megfigyelő is Santiago de Compostelához hasonlította a 13. század közepén —, hanem a császári udvarban ekkortájt nagyon jó kapcsolatokkal rendelkező Ludowing dinasztia, Erzsébet férjének a családja is ezt a várost igyekezett, legalábbis a szent tiszteletének fellendülését követően, legfőbb székhelyévé tenni. Az eképp vázolható fejlődés vonalát végül két eseménysor törte meg: egyfelől a Ludowing dinasztia férfi ágának kihalása 1247-ben és az ezt követő örökösödési háború, másfelől a német lovagrend poroszországi államalapítása. Az újabb történelmi kutatás részletesen feltárta, hogyan erősödött fel Erzsébettel szemben a harcias életformának sokkal jobban megfelelő Szent György kultusza Poroszországban, és hogyan vált Marburg ezzel párhuzamosan nemzetközi fontosságú zarándokhelyből és a 13. század közepén még lehetségesnek tűnő jövő egyik politikai központjából legfel-

jobb regionális jelentőséggel bíró városkává, amelyben az Erzsébet templom bevételei nem haladták meg a német lovagrend egyéb hesseni plébániáinak bevételeit.

Marburg viszonylagos súlyának a 13. század végétől tapasztalható csökkenése, illetve a korábbiak alapján várható fejlődés elmaradása semmiképp sem jelentette Szent Erzsébet tiszteletének hanyatlását, hiszen ezt kezdettől fogva a sokközpontúság jellemezte. Az alsó-ausztiai Eggenburgban például az ott őrzött Szent Erzsébet ereklyék körül helyi jelentőségű zarándokhely alakult ki a 13. század közepén, amely mindazonáltal nagy hatást gyakorolhatott a mai Ausztia északi részének falvaira és kolostoraira. A zarándokhely vonzáskörzetében elhelyezkedő Zwettl és Klosterneuburg a kultusz írásos emlékeinek elsőszámú lelőhelyei közé tartozik. A Klosterneuburgban a 13. század végén működő Hartvik kanonok az általa összeállított prédikációs kötetek tanúsága szerint bőséggel prédikálhatott Szent Erzsébet-ről a környező falvak népének. A felső-ausztiai Gleink bencés kolostorának szerzetesei, amikor Regensburgi Berthold O.F.M. szentek ünnepére írt prédikációit másolták, a Szent Ferenc ünnepére írt beszédek egy kivételével Szent Benedek napjára szóló beszédekkel alakították át; az eredetileg Szent Domonkos ünnepére írt egyetlen beszéddel ugyanígy tettek. Bár nem tudjuk, hogy Berthold gyűjteményének két erzsébet-napi beszéde közül az egyiket kihagyták vagy egyszerűen hiányzott a forrásként használt kéziratból, annyi mindenestre biztos, hogy egyet meghagytak, ami világossá teszi az ünnep fontosságát az ottani bencések számára.

Erzsébet bencésekhez kötődő tisztelete Ausztrián kívül is fellelhető volt. A rhenai (Mecklenburg) bencés kolostor már 1237-ben mellékpatronájául választotta Erzsébetet, a klatzowi (Előpomeránia) pedig 1245-ben. Három évvel később már állt a neki szentelt oltár a sint-truideni (saint-trondi) bencéséknél a mai Belgium északi részén, akik egy refektóriumbeli felolvasásokra szánt Erzsébet-életrajzt is szerkesztettek. Ugyanebben az évben, 1248-ban említik először a trieri St. Maximin bencés kolostorhoz tartozó *hospitale S. Elisabeth*-et is. 1253-ban a Bajorországban található Benedikt-beuern templomának főoltárában, az új templom felszentelésekor egy Erzsébet-ereklyét helyeztek el; a tihanyi apátság területén pedig 1266-ban már állt egy azévi oklevélben említett *Sancte Elyabeth capella*. Bár a bencések liturgikus Erzsébet-tiszteletéről keveset lehet tudni (vagy én legalábbis keveset tudok), a Hermann Grotefend által tanulmányozott, 15. század végi nyomtatott bencés breviáriumok *duplex minusként* jelzik az ünnepet, ami az általuk használt hétfokozatú ünneprangsor középső, azaz negyedik fokának felel meg.

A szerzetesrendek kultuszterjesztő és -megszilárdító szerepének tárgyalásából természetesen nem hagyhatjuk ki a ferencesek

ket, de nem véletlenül hagytam őket utoljára. A röviddel Erzsébet földi maradványainak Marburgban tartott ünnepélyes átvitele (1236. május 2.) után, II. Frigyes császár környezetében keletkezett úgynevezett zwettli életrajz beszámolója szerint a megözvegyült Erzsébet „a kisebb testvérek szürke csuháját magára véve, nyilvánosan hátat fordított a világ minden csábításának”. Ez a további életrajzok és prédikációk által is megismételt értesülés, hogy Erzsébet a ferencesek csuháját (*fratrum minorum habitum griseum*) öltötte magára, sokakat annak feltételezésére indított, hogy Erzsébet a ferences harmadrend tagja volt. A kritikusok ezzel szemben rámutattak arra, hogy Erzsébet életének legkorábbi forrásai, a Marburgi Konrád által írt *Summa vitae* és a közvetlen környezetéhez tartozó négy udvarhölgy illetve szolgáló beszámolója nem utalnak harmadrendi voltára, továbbá — mondják a kritikusok — a harmadrend ekkoriban még nem is létezett, csak 1289-ben hozta létre IV. Miklós pápa. Azt is kimutatták, hogy a zwettli életrajz minden bizonnyal a ferencesekhez közeledni igyekvő II. Frigyes politikai érdekeit szolgálta, és ezért próbálta Erzsébetet ferencesnek beállítani. A kérdés egyértelmű megválaszolását nagyban megnehezíti, sőt talán lehetetlenné is teszi az a tény, hogy ekkoriban a ferences harmadrend körvonalai még igencsak elmosódottak voltak. Igaz, hogy hivatalos approbációjára csak 1289-ben került sor, de Szent Ferenc három rendjének eszméje már az 1230-as évektől kezdve jelen volt a ferences gondolkodásban, és a bűnbánók rendjének megalapítását a kisebb testvérből pápává lett IV. Miklós Szent Ferencnek tulajdonította. Erzsébet újszerű szentségét és ezzel összefüggésben egyházi státusát többféleképpen lehetett értelmezni, és nincs okunk kételkedni abban, hogy létezett egy ferences értelmezés is. Bár a zwettli életrajz ismeretlen szerzője még Marburgi Konrádot is fráternek nevezi, és szó szerint véve kijelentését, aligha lehet igaza abban, hogy Erzsébet, nő léte, egy férfi rend habitusát öltötte magára, nem zárható ki, hogy az Erzsébet által viselt egyszerű szürke köntös (*tunica grisea*), Szent Ferenc iránti tiszteletének jeleként, valóban hasonlított a ferences csuhára, ahogy ezt a marburgi ereklyetartó ábrázolásai is sejtetik.

Akárhogyan volt is, megjegyzendő, hogy Erzsébetet csak a 14. században kezdték a ferencesek a harmadrend tagjának nevezni. Kissé leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy harmadrendi státusának megerősödése a rend kollektív emlékezetében egybeesett jelentőségének megnövekedésével. Eleinte ugyanis a kisebb testvérek meglehetősen visszafogottan mutatkoztak Szent Erzsébet tiszteletével kapcsolatban. Míg a domonkosok legnagyobb 13. századi írói és prédikátorai: Trentói Bertalan, Beauvais-i Vince, Iacobus de Voragine, Aldobrandino dei Cavalcanti, Dietrich von Apolda, Remigio dei Girolami egymás után írták kezdettől fogva nagy népszerűségnek örvendő Erzsébet-életrajzaikat és Erzsé-

A királyi és főúri
udvarokhoz kötődő
Erzsébet-kultusz

13. századi Szent
Erzsébet-kórházak

bet-napra szóló beszédvázlataikat, a kevésbé ismert szerzőkről nem is beszélve, és a párizsi rendi káptalan 1243-ban kilenc lekiós ünnep rangjára emelte november 19-ét, addig a ferencesek Regensburgi Berthold és Tournai-i Gilbert prédikációin kívül csak néhány alig ismert anonim szöveggel büszkélkedhettek, és náluk november 19-e egészen 1282-ig egyszerű emléknap volt. A helyzet a 15. század második felére gyökeresen megváltozott. IV. Sixtus pápa egy 1479-es bullája már Szent Ferenc, Pádúai Szent Antal, Toulouse-i Szent Lajos, Sienai Szent Bernardin és Szent Klára mellett Erzsébetet említi a rend legfőbb szentjei között, akiknek az ünnepén búcsúban részesülhetnek a ferences templomokat felkereső hívek.

Erzsébet tiszteletének gyors elterjedése legalább annyira köszönhető a királyi és főúri udvaroknak, mint a szerzetesrendeknek, sőt az első hely talán inkább az előbbieket illeti meg, hiszen a kolostorok és templomok jelentős részét is arisztokraták alapították, illetve ők nyújtottak ebben mintát a nemesség alacsonyabb rangú csoportjai számára. A királyi és főúri udvarokhoz kötődő Erzsébet-kultusz egyik legkorábbi és legfontosabb megnyilvánulási formáját Erzsébet szentségének utánzása jelentette, amelyet Klaniczay Gábor kutatásai tártak fel részletesen. Az Erzsébet nyomdokaiba lépő hercegnők között mindenekelőtt a családjához tartozókat kell megemlíteni, unokahúgait: Szent Margitot és Szent Kingát, anyai nagynénjét: Sziléziai Szent Hedviget, unokatestvéreit: Csehországi Szent Ágneszt és Sziléziai Boldog Annát, testvérének, Kálmán hercegnek a feleségét: Boldog Szalómét, és végül saját lányát: Altenbergi Boldog Gertrúdot.

A 13. századi Szent Erzsébet-kórházak jó részét ilyen szent életre törekvő hercegnők alapították. A már említettek közül Boldog Anna Boroszlóban, Boldog Gertrúd pedig az altenbergi premontrai kolostor közelében hozott létre a szent nevét viselő ispotályt; III. Fülöp francia király özvegye, Brabanti Mária Anet-ben (Chartres közelében), Flandriai Johanna grófnő pedig Lille-ben tette ugyanezt. Johanna és húga Margit számos Erzsébetnek szentelt beginakolostort is alapított a modern Észak-Franciaország és Belgium területén, amelyek közül a genti *Groot Begijnhof Sint-Elisabeth* ma is működik. A 13. században Szűz Mária és Szent Katalin után Szent Erzsébet volt a németalföldi beginakolostorok legnépszerűbb védőszentje. Erzsébet húga, Jolán, aki I. Jakab aragóniai király felesége lett, férjével együtt egy Erzsébet pártfogásába ajánlott kápolnát alapított Tarragonában és két klarisszakolostort Valenciában illetve Lleidában. Egy portugál nemesasszony, Mór Dias, még szintén a 13. század folyamán, klarisszakolostort alapított Coimbrában Szent Erzsébet és Szent Klára tiszteletére. Később, férje halálát követően, ide vult vissza Portugáliai Szent Erzsébet.

A kultusz
magyarországi
elterjedése a királyi
udvar közvetítésével

A kultusz magyarországi elterjesztésében is nagy szerep jutott a királyi udvarnak. Szent Margit szentté avatási peréből tudjuk például, hogy a margitszigeti kolostorban volt egy Erzsébetnek szentelt oltár. Nem elképzelhetetlen továbbá, hogy a nagyszombati Szent Erzsébet klarissza kolostort IV. Béla alapította, hiszen már egy évvel a megalapítása után, 1240-ben komoly adományokkal gazdagította. Egy 14. századi oklevél szintén őt nevezi meg a zalakomári ágostonosok *claustrum Beate Elisabethe* alapítójaként. Aligha független a királyi család hatásától az a korábban már említett tény sem, hogy a tihanyi apátság területén egy 1266 előtt Erzsébetnek szentelt kápolna állt. Egy végső formáját talán Magyarországon elnyert ferences életrajz tanúsága szerint V. István király különösen nagy tiszteletet tanúsított a szent iránt. Esetleg az ő példáját követte az a Tyukod nemzetséghez tartozó testvérpár, Saul archidiakonus és Péter gróf, akik a torda megyei Gerenden templomot emeltek a szent tiszteletére 1299-ben; annyi mindenesetre bizonyos, hogy földjeiket V. Istvántól (és részben talán IV. Bélától) kapták. Azok az Erzsébetről szóló domonkos prédikációk, amelyekre fentebb már utaltam, részben a rend IV. Béla által alapított budai kolostorában készülhettek. Itt tért meg 1254-ben a kúnok fejedelme, V. István későbbi feleségének, Kún Erzsébetnek az apja is.

A szászok szerepe
a kultuszteremtésben

Szokás azt gondolni, hogy a magyarországi Erzsébet-kultuszt szász telepések hozták magukkal Németországból a tatárjárást követően. Ez azonban nem tekinthető elégséges magyarázatnak, hiszen miért ennek az egészen új szentnek a tiszteletét hozták volna magukkal, amely még messze volt attól, hogy bevett legyen, hogy kifejezze egy adott területről származó közösség identitását? A kultusz hordozóinak területi és társadalmi diverzitása egy efféle azonosságtudat kialakulását amúgy sem könnyítette meg. Nem indokolatlan tehát azt feltételezni, hogy például a IV. Béla egyik 1251-ben kelt oklevelében már „Szent Erzsébet temploma melletti szász városnak” (*villa saxonum apud ecclesiam sancte Elysaabeth*) nevezett Késmárk újonnan érkezett lakosai részben a király hatására szentelték templomukat az alig több mint egy évtizeddel korábban kanonizált hűga tiszteletére. A későbbiek során persze minden további nélkül kialakulhatott egy szász tradíció Erzsébet magyarországi tiszteletében. Így amikor 1300-ban, az erdélyi Alvincon élő Kelneki Erzsébet, a nyilván német származású Herbord gróf özvegye, örökségéből öt márka ezüstöt szánt a nagyszebeni ferencesek Szent Erzsébet templomának építésére, talán egy — ahogy a neve is sejteti — már létező hagyományt folytatott.

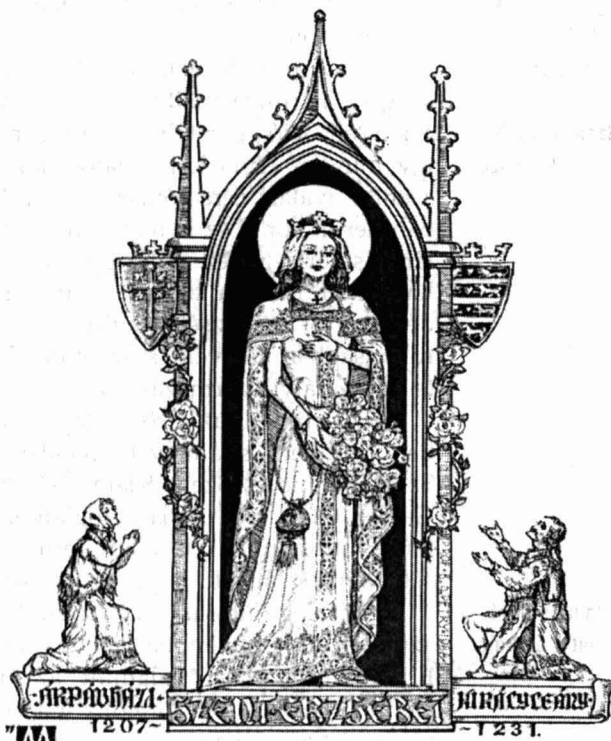
Tiszteletének terjedése
a 14. században

V. István lánya, Mária királyné révén a magyar királyi udvar kultusztámogató tevékenysége folytatódott a 14. századi Nápolyban is. Mária halála után, a hátrahagyott ingóságai között két Erzsébet-legendát is feljegyeztek, és minden bizonnyal ő volt

a megrendelője a nápolyi Santa Maria Donna Regina templom karzatán található, Szent Erzsébet életét bemutató falkép-ciklusnak is. Festészeti témaként itt jelenik meg először a híres rózsacsoda. Mária fia, Anjou Róbert nápolyi király (1309–1343) azon ritka uralkodók egyike volt, aki szentbeszédek írásában is jeleskedett; több mint 280 beszéde illetve beszédvázlata maradt fenn, amelyek közül kettőt Szent Erzsébet ünnepére írt. Hozzá némi képp hasonlóan a Barcelonai-ház két Róberttel nagyjából egykorú tagja, II. Jakab fiai is elmondhatták magukról, hogy szent ősök tiszteletére prédikációkat szerkesztettek, bár ők előtte egyházi pályára léptek: János Toledo püspöke lett, Péter pedig ferences szerzetes.

A kultusz kutatás jövője

Kétségkívül sok minden egyébre ki lehetne még térni Árpád-házi Szent Erzsébet kultuszával kapcsolatban, és ezt a hiányos áttekintést minden részletében bőszeges kiegészítésekkel lehetne ellátni. A szent születésének 800. évfordulója alkalmából rendezett konferenciák és kiállítások bizonyára sok új elemmel fogják gazdagítani tudásunkat. Én pusztán annyit szerettem volna bemutatni, hogy a tiszteletére vonatkozó forrásokat a maguk sokféleségében érdemes szemlélni, mert ebben rejlik igazi különlegességük.



Árpád-házi Szent Erzsébet

FALVAY DÁVID

A 13–14. századi itáliai női vallásosság kontextusában

1972-ben született. Pécsi történelem-olasz, a CEU-n medievisztikát végzett. Doktori disszertációját az ELTE-n védte meg, ahol jelenleg olasz történelmet és irodalmat tanít.

¹Sz. Jónás Ilona: *Árpád-házi Szent Erzsébet*. Akadémiai Kiadó, Budapest, ²1997; Klaniczay Gábor: *Az uralkodók szentsége a középkorban*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000.

**Szent Erzsébet
európai kultusza**

**Két itáliai eredetű
latin életrajz**

Árpád-házi Szent Erzsébet 1231-ben bekövetkezett halála után széles körben támogatták szentté avatását, kanonizációját, s tudjuk, hogy többek között a domonkos és ferences rend, valamint a német lovagrend is igen korán felkarolta tiszteletét. A ferencesek olyannyira magukénak érezték Szent Erzsébet alakját, hogy mind a mai napig ő a ferences harmadrend egyik patrónája.

Bátran állíthatjuk, hogy Árpád-házi Szent Erzsébet volt a legismertebb magyar a késő középkori, kora újkori Európában. Mint azt többek között Sz. Jónás Ilona és Klaniczay Gábor kutatásaiból tudjuk, a német területektől Spanyolországig, és Franciaországtól Angliáig mindenhol kimutatható tisztelete. Magyarországon is igen hamar elterjedt a Tübingiában élt Árpád-házi királynő kultusza, és a vele közelebbi-távolabbi rokonságban lévő királynők, királynék egész sora követi példáját valamilyen módon.¹

Azt is megkockáztathatjuk, hogy Erzsébet alakja Magyarországon és Tübingia mellett Itáliában volt a legnépszerűbb. Miután a kanonizációs per teljes egészében pápai ellenőrzés alatt zajlott, így minden ezzel kapcsolatos dokumentum eljutott Rómába. A szentté avatási ceremóniára Közép-Itáliában, az umbriai Perugiában került sor, s ez is nagyban hozzájárult a magyar szent királynő ismertségéhez. II. Frigyes császár, a 13. század legnagyobb hatású uralkodója, akinek az udvara Szicíliában volt, szintén érdekelt volt az Erzsébet-kultusz terjesztésében, mivel igen távoli rokonságban állt vele, s az uralkodói propagandát jól segíthette egy királyi származású szent.

Itáliai eredetű az a rövid legenda, mely az 1230-as 40-es években született, s amelyet általában a híres Celánói Tamásnak, Szent Ferenc és Szent Klára első életrajzírójának tulajdonítanak. Gecser Ottó, aki utoljára foglalkozott e szöveggel, ugyan nem tartja valószínűnek Celánói Tamás szerzőségét, az azonban kétségtelennek látszik, hogy pápai környezetben született.

A két legfontosabb 13. századi itáliai eredetű latin életrajz azonban mindenképpen Jacobus de Voragine *Legenda Aurea*-jának Erzsébet-legendája, valamint az úgynevezett anonim toszkán életrajz. Jacobus De Voragine (Giacomo da Varazze) a 13. század utolsó harmadában alkotta meg a művét, amelyet a középkori

²Jacobus de Voragine:
Legenda Aurea: A szentek csodái és szenvedései. (Szerk. Madas Edit.)
Helikon, Budapest, 1990.

A 13. század végétől felbukkanó újabb legendák

³Gecser Ottó:
Il miracolo delle rose.
In: *Annuario 2002–2004:*
Conferenze e convegni.
Róma, 2005, 240–247.

⁴Falvai Dávid:
Elisabetta, divota della
vergine Maria:
Árpád-házi Szent
Erzsébet itáliai
kultuszának sajátos-
ságai. In: *Serta*
Jimmyaca: Emlékkönyv
Kelemen János 60.
születésnapjára. (Szerk.
Szörényi László és
Takács József.) Balassi
Kiadó, Budapest, 2004,
101–110.

Erzsébetnek tulajdonított látomások

hagiográfia summájaként is szoktak emlegetni. A *Legenda Aurea* a kor legnépszerűbb szentjeinek életét foglalja össze, kiegészítve Jézus és Szűz Mária életének történeteivel. E nagyszabású legendagyűjtemény magába foglal egy Erzsébet-vitát is, ami azért is különösen figyelemre méltó, mivel a *Legenda Aurea*-ban nagyon kevés „modern” (tehát 13. századi) szent kapott helyet. Noha korábban többen megkérdőjelezték, hogy az Erzsébet-legenda autentikus része-e a *Legenda Aurea*-nak, a legutóbbi kutatások azt valószínűsítik, hogy ha nem is a legkorábbi változatban szerepelt, de mindenképpen még a szerző életében, az 1270-es években került a gyűjteménybe, tehát feltehetően az ő tollából származik.²

Olasz földön nem csupán latin nyelven olvasták, illetve hallgatták felolvasás formájában a *Legenda Aurea* életírásait, hanem igen hamar, már a 13. század folyamán olasz népnyelvű fordítások is készültek a mű egészéből, illetve egyes részeiből, sőt olyan 13. századi olasz kézíratról is tudunk, amely csak Erzsébet életrajzát ültette át olasz népnyelvre.

A 13. század végétől felbukkanó újabb legendák azonban már nem csupán az életrajzi forrásokból kiolvasható információkat, adatokat szerkesztik új formába, hanem teljesen új motívumokat, történeteket is kapcsolnak a világhírű magyar szent alakjához. Itáliában szép számmal találunk ilyen történeteket, amelyek ugyan nincsenek meg a legkorábbi forrásokban, mégis az Erzsébet-hagiográfia szerves részét képezik. A leghíresebb ilyen történet a rózsacsoda (Erzsébet a kötényébe rejtve viszi az ételt a szegényeknek, s mikor rajtakapják, csodálatosan rózsává változik az alamizsna), amely olasz földön terjedt el a legszélesebb körben, s amelyik Erzsébet messze leghíresebb csodájává vált.³ E történetből származik legfőbb ikonográfiai attribútuma is, a kötényében tartott rózsák. Hasonló fejlődésen megy keresztül a ruhacsoda is (előkelő vendég érkezik az udvarhoz, ám Erzsébetnek nincs díszes ruhája, mert mindent elosztogatott, ám az Úr juttat neki díszes égi öltözetet). E két csoda, noha nem az életrajz része, mégis Erzsébet életét ábrázolja különösen hatásos, irodalmi módon. Mindkét történetben a karitatív tevékenység és a család, valamint az uralkodói élet között húzódó feszültséget oldja fel a természetfölötti beavatkozás.⁴ Klaniczay Gábor szavaival e csodák metafora formájában mondják el ugyanazt, amit az életrajzi forrásokból, a tanúvallomásokból és az első legendákból megtudunk. E motívumok egyáltalán nem idegenek tehát nagy szentünk életétől, csupán a kor, a 13–14. század fordulójának irodalmi nyelvén, az akkori közönség számára befogadható módon mesélnek a szentéletű magyar királylányról.

Hasonló, bár kissé összetettebb az Erzsébetnek tulajdonított látomások esete. E rövid, 13–14. század fordulóján, feltehetően Itáliában keletkezett szövegben Szűz Mária, és kisebb részben

⁵Florio Banfi: *Santa Elisabetta di Ungheria: Langravina di Turingia*. Assisi, 1932; Sarah McNamer: *The Two Middle English translations of the Revelations of St. Elisabeth of Hungary*. Heidelberg, 1996, *Middle English Texts*/28; Livarius Oligier: *Revelationes B. Elisabeth. Disquisitio critica una cum textibus latino et catalannensi*. Antonianum 1 (1926), 14–83.

Újfajta itáliai női vallásosság

⁶Falvay Dávid: *Le rivelazioni di Santa Elisabetta d'Ungheria*. In: *Annuario 2002–2004: Conferenze e convegni*. Roma: Accademia d'Ungheria in Roma – Istituto Storico Fraknoi, 2005, 248–263. uő: *A Szent Erzsébetnek tulajdonított Mária-revelációk kéziratának katalógusa*. FONS: Forráskutatás és Történeti Segédtudományok. 2005/1, 71–87. Vö. Klaniczay Gábor: i. m. 290–292.

Szent János evangélista és maga Krisztus jelenik meg Erzsébetnek, és tár fel számára rejtett, isteni igazságokat. A mű számos kéziratban maradt ránk, és noha nem autentikus része nagy szentünk életrajzának, mégsem véletlen, hogy e megkapó írásművet is Árpád-házi Szent Erzsébet nevéhez kapcsolták a késő középkorban.⁵ Amellett ugyanis, hogy ő volt a kor egyik legismertebb női szentje, az életrajzi forrásokból is tudjuk, hogy voltak látomásai, és azt is feljegyezték, hogy gyermekkorától kezdve különös tisztelettel viseltetett Szűz Mária és Szent János iránt, akik a látomások főszereplői. Ez a történet — mely elméletem szerint eredetileg névtelenül terjedt — szintén jól illeszkedik Erzsébet kultuszába, s azt is mondhatnánk, hogy remekül kiegészíti azt. A 13–14. századi Itáliában ugyanis újfajta női vallásosság vált népszerűvé, amelyben sokkal központibb szerepet játszottak a misztikus élmények (Isten közvetlen megismerése), mint Erzsébet életében, így a korabeli olasz olvasó igényelte, hogy Szent Erzsébet ilyen jellegű tapasztalatairól is többet megtudjon, mint amit a szűkszavú tanúvallomások tartalmaznak.⁶

Az alábbiakban ezt az újfajta itáliai női vallásosságot kívánom vázlatosan bemutatni, amely Erzsébet megváltozott kultuszának kontextusául szolgált.

A 12–13. század fordulója sok szempontból jelent éles váltást Nyugat-Európa számára. Jacques Le Goff, a talán ma élő legelismertebb medievista vélekedése szerint e korszakhatár sokkal kézzelfoghatóbb váltást jelent a nyugati kultúrkör számára, mint a 15–16. századi reneszánsz. A vallási élet szempontjából e változást az eretnekség tömegessé válása, a laikus vallási mozgalmak elterjedése, a kolduló rendek megjelenése és egyházba integrálása, s nem utolsósorban a nők aktív részvétele a vallásosságban, s a misztika felvirágzása jelentette.

Mint azt André Vauchez, Michael Goodich és mások kutatásai nyomán mára közismertté vált, a 12–13. század fordulójára alapvetően megváltozott Nyugat-Európában a szentség fogalma, tartalma, s főleg a hozzá kapcsolódó kánonjogi felfogás. E változásokat röviden három aspektusban érhetjük tetten. Egyrészt a kora középkorral ellentétben ettől az időszaktól kezdve nem csupán a kereszténység első századaiban élt, elsősorban mártírhalt személyek, avagy a későbbi századoktól kezdve nemes és főképp uralkodói származású személyek körül alakul ki szentkultusz, hanem kortárs, az egyszerű hívők között élő kivételes embereket is elkezd az egyház szentként tisztelni. Másodszorban, ezen előző változashoz kapcsolódva egyre több nem monasztikus életformát követő, tehát laikus, kolduló rendi vagy harmadrendi szentet tartunk számon, s részben ebből következően látványosan megnő a nők számaránya is a szentként tisztelt személyek sorában. A harmadik alapvető változás abban érhető tetten, hogy az egyház e korszaktól vonja saját kizárólagos ha-

⁷André Vauchez: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome, 1981; Michael Goodich: *Vita perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*. Monografien zu Geschichte des Mittelalters 25. Stuttgart, 1982.

A misztika központi szerepe

⁸Klaniczay Gábor: *A nő szentség mintái Közép-Európában és Itáliában*. In: Klaniczay Tibor – Klaniczay Gábor: *Szent Margit legendái és stig-mái*. Argumentum, Budapest, 1994, 93–244; Deák Viktória Hedvig: *Szent Margit és a domonkos hagiográfia*. Kairosz, Budapest, 2005; Giovanni Pozzi – Claudio Leonardi (szerk.): *Olasz misztikus írónők*. (Ford. Balanyi György et al.) Európa, Budapest, 2001.

Assisi Szent Klára

táskörébe a szentkultuszok engedélyezését, magyarán a kanonizációt. E változást André Vauchez és Micheal Goodich szinte egy időben, ám egymástól függetlenül megjelent monográfiái elemzik.⁷

Itáliában e változás leginkább abban érhető tetten, hogy a 13. század első felétől egy egész sor olyan szentként tisztelt nőt ismerünk (főleg Közép-Itáliában: Umbriában és Toszkánában), akik egyrészt a koldulórendekhez kötődnek valamilyen formában (a harmadrend tagjai, vagy laikusok, de koldulórendi lelki vezetőjük volt), s ugyanakkor általában polgári származásúak voltak, s helyi, városi szentnek számítanak.

A másik alapvető jellegzetessége e szentéletű nőknek, hogy vallásosságuk központjában a misztika áll. A misztika (Isten közvetlen megismerése) természetesen a kereszténység korai időszakától jelen van, ám igazi fénykora a 13–14. század. A misztika természetesen nem csupán a nők privilégiuma e korokban sem, hiszen számos neves férfi misztikust ismerünk e korból, s korábbról is, mégis (kis egyszerűsítéssel) elkülöníthetjük az általában mély teológiai műveltséggel rendelkező férfiak misztikus írásait, és az úgynevezett női misztikát, amelyben a vallási élmény érzelmekkel telítődése és a személyesen megélt élmény/tapasztalat válik lényegessé. A női misztika természetesen nem csupán Itáliában volt jelen e századokban, hiszen a korabeli Nyugat más kiemelkedően urbanizált területein is jellemző, mint Németalföld vagy a Rajna-vidék. E szentéletű nők közül viszonylag keveset avattak szentté a középkor folyamán, mégis a kutatás „a női szentség új mintájaként” határozta meg őket. Az a tény egyébként, hogy az alább tárgyalandó nők nagyobbik részét nem kanonizálták a középkorban, pontosan a fentebb idézett jogi változás következménye: az, hogy a pápai kúrai jogilag formalizálta, és egyben centralizálta a kanonizációt, avval is járt, hogy az ebben az időszakban megindított szentté avatási eljárásoknak csupán egy kisebb része járt sikerrel. Az alábbiakban olvasható szentéletű olasz nők egy részéről magyarul Klaniczay Gábor írt összefoglaló tanulmányt, főképpen a domonkos kötődésűekről olvashatunk Deák Viktória Hedvig monográfiájában. Az alább idézett szövegek nagyobb része megjelent magyarul az *Olasz misztikus írónők* című antológiában.⁸

Az itáliai női vallásosság új modellje Assisi Szent Klárával (+1253) veszi kezdetét, bár ahogyan Claudio Leonardi fogalmaz: „Szent Klára hangja még gyengén hallatszik: kapcsolata Ferencel túlságosan szoros és személyes, olyannyira, hogy az szinte elnémítja őt, vagyis inkább arra készíti, hogy a mester és egyben társ és atya szavait ismétlje.” A 13. század kezdetétől a 14. század közepéig számos női misztikus követi Szent Klára példáját. Azonban ezen új típusú itáliai női vallásosság képviselői közül a szakirodalom általában négy személyt szokott legfonto-

sabbként kiemelni: Cortonai Margitot (+1297), Montefalcói Klárát (+1308), Folignói Angélát (+1309) és Sienai Katalint (+1380), mint akik a leghatásosabban képviselték a 13–14. századi Itáliában az új típusú női vallásosságot, ám mellettük megemlíthetjük még, többek között Umiliana de' Cerchi (+1246), Viterbói Rosa (+1252), Margherita da Città di Castello, Margherita Colonna (+1280), Benvenuta Bojanni (+1292), Orvietói Vanna (+1306), Montepulcianoi Ágnes (+1317), Città di Castellói Margit (1320) vagy Villana de' Botti (+1361) nevét is.

E hosszú névsorból az alábbiakban elsőként Cortonai Margit, Folignói Angéla és Montefalcói Klára életét, s a róluk fennmaradt írásokat mutatom be röviden. Egyrészt, mivel e szentek képviselik a legjellemzőbben az itáliai női vallásosságot. Másrészt, mivel ők határozzák meg pontosan annak az időszaknak a vallásos miliójét, amelyben az általunk vizsgált Mária-revelációk születtek. Ezután néhány szót ejtek e szentség-modell néhány speciális aspektusától, részben a kevésbé ismert női misztikusok példája alapján.

Erzsébet látomásai nagy valószínűséggel a 14. század elején íródtak Itáliában eredeti (hipotetikus) formájukban, míg a legkorábbi kéziratok a 14. század közepére datálhatóak, s hasonlóképpen e korszakra tehető a rózsacsoda megjelenése is. E kronológiai megfontolás miatt nem elemzem a 14. század második felének legnagyobb itáliai női misztikusainak, Sienai Katalinnak (+1380) és (az élete nagy részében Rómában élt) Svédországi Brigittának (+1373) példáját.

Cortonai Margit

Cortonai Margit (1247–1297) polgári származású volt, s életének korai szakaszáról annyit tudunk, hogy egy törvénytelen gyermekével menekült Cortonába, ahol kapcsolatba került az ottani ferencesekkel. 1275-ben felvételt nyer a ferences harmadrendbe. Ezután élete nagy részét vezekléssel töltötte, gyakran magányos cellájába visszahúzódva. Vallásosságának karitatív elemeként, a szegények és betegek gondozása mellett, megemlíthetjük, hogy Árpád-házi Erzsébethez hasonlóan ő is kórházat alapított a szegények számára. Cortona városát Margit korában belviszályok és frakcióharcok sújtották, Margit többször prófétai szerepben lépett fel a béke érdekében.

Margit Legendája

Legendáját egyik gyóntatója, Giunta Bevegnati írta meg, innen ismerjük életrajzát, s ebből alkothatunk képet vallásosságának fő vonásairól is. A legenda szövegének igen nagy részét Margit misztikus élményeinek leírása teszi ki. Cortonai Margit devóciója egyértelműen Krisztus felé irányul, az ő szenvedéseinek átélése jelenti mindig a misztikus élmény kiindulási pontját, s onnan jut el az elragadtatásig, s lát égi víziókat. Fontos megemlíteni, hogy a legendában számos dialógus olvasható Margit és Krisztus között, amelyekben érzelmektől túlfűtött formában fejeződik ki Margit mély krisztológiai áhítata, és többször említi

a szöveg Margit Mária-deviócióját is. Jó néhány jelenésben Margit Krisztus iránti szeretete testi szimbólumokban is megnyilvánul, Krisztus sebei és vére többször központi témája a szövegnek. Az ilyen jellegű, a mai olvasó számára kissé szokatlan testi szimbolika egyébként az egyik általános jellegzetessége a korabeli női misztikának.

Margit tehát egyrészt a bűnbánó (*penitens*), tipikusan harmadrendi, laikus spiritualitást képviseli, másrészt, mint igazi itáliai városi szent, megpróbál a vallásosság autoritásával beavatkozni városa életébe, harmadrészt vallásossága mélyen megélt hit, amely érzelmekkel teli Krisztus-víziókban nyilvánul meg. Ahogy Giovanni Pozzi és Claudio Leonardi fogalmazott: „Valójában minden a lelkében játszódik le: Istenről szerzett tapasztalatát egyszerű szavakkal, a szeretet és a keresztszávaival mondja el.”

Folignói Angéla (1248–1309) számos kutató szerint az itáliai női misztika legfontosabb képviselője Sienai Szent Katalin mellett.⁹ Cortonai Margithoz hasonlóan ő is laikus. Annyit tudunk megtérése előtti életéről, hogy férjnél volt, gyermekei is születtek, majd később ismeretlen körülmények között elveszti családját, ám már ez előttre tehető megtérése: 1285 körül megjelenik előtte Szent Ferenc, s e jelenés hatására bűnbánó életet kezd, 1291-ben pedig Assisibe zárandokol, s a ferences harmadrend tagja lesz.

Angéla vallásos élményeit sokkal mélyebben megismerhetjük, mint kortársai többségének esetében, mivel nem formális legenda vagy szentté avatási peranyag maradt fenn utána, hanem a nagy részben általa diktált spirituális önéletrajz jellegű írás. Ferences gyóntatója, Arnaldo foglalta írásba Angéla élményeit, s ez képezi Angéla Könyvének (*Liber*) első, *Emlékiratnak* (*Memoriale*) nevezett részét.¹⁰ Ezen kívül még neki tulajdonítanak egy olaszul írt, *La bella e utile dottrina* című írást is.

Folignói Angéla Könyvének nagyobb részét misztikus élményeinek és lelki fejlődésének leírása teszi ki. Angéla abból a szempontból is kimagaslik a kortárs női misztikusok közül, hogy Arnaldónak diktált spirituális önéletrajzában hihetetlenül személyes hangon és szinte modern értelemben vett pszichológiai mélységekig jutva elemzi önmaga vallásos és egzisztenciális fejlődését. Noha Angéla esetében is misztikus élmények (víziók, revelációk) egész soráról olvashatunk, s nem hiányoznak itt sem a fentebb, Cortonai Margit esetében már említett testi szimbolikát tartalmazó leírások, Angéla igazi jelentőségét az adja, hogy nála a női misztikusokra jellemző, érzelmekkel telített vallásosság ötvöződik egyfajta létmisztikával. Ahogyan Claudio Leonardi fogalmazott: „Angéla lelki útvonala nem annyira az Isten felé haladásról, mint az Istenben való haladásról szól (...) azt mondhatjuk, hogy a középkori folyamán minden bizonnyal ő jutott el a legmagasabbra az itáliai nők közül.”

Folignói Angéla

⁹Lásd többek között Enrico Menestò (szerk.): *Angela da Foligno terziaria francescana*. Spoleto, 1992. A legújabb összefoglaló mű: Giulia Barone – Jacques Dalarun (szerk.): *Angèle de Foligno: Le dossier*. Róma, 1999.

¹⁰Magyarul részletek megjelentek belőle: Leonardi – Pozzi: i. m. 131–170, valamint: Puskely Mária: *Ezer év misztikájából*. Szent Gellért Kiadó, Szeged, 1990, 139–176.

Spirituális önéletrajza

Angéla vízióinak többsége is Krisztus felé irányul, s ezen belül is igen hangsúlyos az eucharisztikus aspektus és Jézus szenvedéstörténete. Folignói Angéla hol Krisztus testrészeit (torkát, szemét) látja az ostyában, hol pedig Krisztus keresztfához szegezett testéről medítál, s innen kiindulva jut el az elragadtatásig és a misztikus egyesülésig. Olvashatunk ezen kívül a Szentháromsághoz, Szent Ferenchez és kimondottan Istenhez fűződő látomásokról is. Szűz Mária is gyakran megjelenik Angéla vízióiban, többször, mint dicsőséges Istenanya vagy mint *mater dolorosa*, ám találunk olyan jellegű víziót is, amelyben Angéla szinte egyenlő félként beszél a Szűzről, sőt egy ízben, Arnaldo szerint: „...akkora szenvedést látott meg a lelke, hogy még maga Szűz Mária sem volt képes azt szavakkal kifejezni, pedig ő minden más szentnél többet látott, sok részletet, melyekről beszélt neki.”

Angéla spiritualitásának másik, az előbbihez kapcsolódó, mariológiai aspektusa, hogy számára Mária mint *ancilla Domini* is megjelenik, s mintegy követhető példává lesz, többek között *exemplum paupertatis*-ként. Tehát Angéla számára a Szűz nemcsak a hagyományos modell szerint, Krisztus anyjaként jelenik meg, hanem hangsúlyosan jelen van egy olyan aspektus is, amelyben Mária követhető, vagy legalábbis könnyen befogadható példaként jelenik meg. Folignói Angéla amellett, hogy a középkori női misztika egyik legegységibb hangú képviselője, kiválóan megjelelni az új típusú itáliai laikus vallásosságot is. Francesco Santi szerint: „Angéla esete kivételesen alkalmas arra, hogy a női misztika laikus voltának szimbólumává váljék.”

Montefalcói Klára

¹¹Claudio Leonardi – Enrico Menestò (szerk.): *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*. Spoleto, 1992.

Az új itáliai női vallásosság harmadik reprezentatív képviselője Montefalcói Szent Klára (1268–1308),¹¹ aki nem bűnbánóként, felnőtt korában kezdi vallásos életét, hanem gyermekkorában. Saint-Affrique-i Berengár által írt legendája tanúsága szerint négyéves korától érik vallásos élmények, hatévesen pedig, nővérét követve, elhagyja szüleit és zárdába (*recluserio*) vonul. E közösség később átköltözik az új montefalcói Szent Kereszt kolostorba, és az ágostoni regulát fogadja el. 1291-től ő lesz az apácaközösség apátnője. Kontemplatív, misztikus vallásossága és karitatív élete mellett valóságos vallási-politikai tényezővé nőtte ki magát, számos egyházi ember, teológusok és bíborosok fordultak hozzá, „híre egészen a pápai udvarig ért”. Különösen nagy aktivitással fordul egy eretnek szekta, a „Szabad Lélek” testvérei tagjai ellen.

¹²Pásztor Edith: *Chiara da Montefalco*. In uő: *Donne e sante: Studi sulla religiosità femminile nel Medio Evo*. Edizioni Studium, Roma, 224.

Pásztor Edith vette számba részletesen tanulmányában a Montefalcói Klára legendájában megtalálható víziókat, összesen 33 látomást sorol fel, s kimutatja, hogy a legtöbb látomásában Krisztus szerepel, aki különböző módokon, kisgyerekként, ifjúként vagy éppen a bárány szimbolikus képében jelenik meg Klárának.¹² Azonban érdekes megfigyelni, hogy a szó szoros értelmébe vett revelációk (titkos igazságok feltárása) nem jellemző

Mária-devóciója

Klára Krisztussal kapcsolatos misztikus élményeire, noha több vele folytatott párbeszédéről is hírt kapunk.

Klára Mária-devóciójára többször történik utalás. Halálakor például így kiáltott: „Mondjátok meg Szűz Máriának, hogy vegye magához az én lelkemet.” Az ő esetében különösen hangsúlyos misztikus élményeinek testi megnyilvánulása, legendája például így írja le egy elragadtatását „...Klára arca néha vörös volt, néha sápadt, néha ugyanazon elragadtatás alatt többször színt váltott. A végtagjai erősen rángatóztak (...) Teste hol egyenesen állt, akár egy szobor, hol meg ült vagy térdelt, és néha hevert.”

Bár valószínűleg azért annyira központi a külső testi jegyek leírása, mert egyrészt maga Klára nem foglalta szavakba élményeit, másrészt a befogadók (tanúvallomást tévők és a legendaíró) nem voltak képesek mélységében értelmezni a vallási élményt. Legismertebb csodája is testi jellegű: halála után megtalálták szívében Krisztus szenvedései eszközeinek kicsinyített mását.

A kanonizációs per anyaga

Az ő esete azért számít különösen fontosnak az itáliai női szentség megértéséhez, mivel nem csupán legendája maradt ránk, hanem szentté avatási perének anyaga is, így nem csupán a hagiográfus szemével látjuk életét, vallásosságát, hanem az apátársai, s más öt személyesen ismerők tanúvallomása is fennmaradt. Montefalcói Klára esetében a kanonizációs per (amely 1317–1318-ban zajlott) anyaga különösen jó lehetőséget nyújt arra, hogy a befogadók mentalitását megismerjük, s főleg, hogy arról kapjunk képet, a kortársak miképpen fogadták a misztikus élményeket. Egyébként ez a per sem vezetett eredményre, Montefalcói Klárát, Árpád-házi Szent Margithoz hasonlóan, többszöri sikertelen kísérlet után, csupán 1881-ben avatják szentté. A kanonizációs per aktáit Pásztor Lajos lelte fel a Vatikáni Levéltárban a nyolcvanas évek elején, és Enrico Menestò publikálta.¹³

Egyrészt különösen fontos megjegyezni, hogy a misztikus élmények ekkor már olyannyira központi szerepet játszottak a kor szentségről alkotott felfogásában, hogy nem csupán a tanúvallomásokban, hanem a vizsgálatot végzők előre megfogalmazott kérdés-formuláiban (*articuli interrogatorii*) is rákérdeznek misztikus tapasztalatára. Peter Dinzelbacherre hivatkozva Deák Viktória hívja fel a figyelmet arra, hogy a korábbi időszakban élesen elválik egymástól a misztika és a hagiográfia: „még Clairvaux-i Szent Bernátnak Guillelmus a Sancto Theodorico által írt életrajza sem beszél hősének misztikus élményeiről (holott mindketten misztikus traktátusok szerzői).”¹⁴ André Vauchez pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy e per során elsőként kerül lejegyzésre negatív vélemény a szent-jelölttel szemben, hiszen akad egy tanú (Tommaso Boni da Foligno), aki szimulálással vádolja meg Klárát.¹⁵

¹³Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco. Spoleto, 1991.

¹⁴Deák Viktória Hedvig: i. m.

¹⁵André Vauchez: *La nascita del sospetto: vera e falsa santità negli ultimi secoli del medioevo*. In uő: *Santi, profeti e visionari: Il soprannaturale nel medioevo*. Mulino, Bologna, 2000, 239–241.

Az eddigiekben röviden áttekintettem az itáliai női vallásosság új modelljét három reprezentatív példa, Cortonai Margit, Folignói Angéla és Montefalcói Klára életének és vallásosságának elemzése segítségével. Éppen ezért, az általános jellegzetességeken túl, e három példa elemzése során külön figyelmet szenteltem két aspektusnak, a látomásoknak/revelációknak és a Mária-tiszteletnek.

Az alábbiakban röviden néhány példát idézek avval kapcsolatban, hogy a Mária-tisztelet és a látomások milyen formában kapcsolódik össze egyéb, kevésbé ismert, a 13–14. század fordulóján élt olasz női misztikusok esetében. E rövid, és bizonyosan korántsem teljes áttekintéssel is az a célom, hogy az új női vallási modellt mint a Szent Erzsébet újjáformálódott itáliai kultuszának kontextusát mutassam be.

Az első néhány szöveg, amire utalok, szoros összefüggésben van Montefalcói Klára esetével, hiszen az ő esetében legendája és egy másik, a 14. század elején született hagiográfiai mű alapján információt kaphatunk arról is, hogy a kortárs nők Umbriában miképpen látták Klárát saját vízióikban.¹⁶ Ez az aspektus témánk szempontjából különösen lényeges, hiszen itt — ugyan Montefalcói Klára ürügyén, de — betekintést nyerünk a 14. század eleji közép-itáliai, kevésbé ismert nők vallásos élményeibe. S nem csupán apácákat találunk köztük, hanem — ha kisebb számban is — laikus nők látomásairól is olvashatunk. E víziókban sokkal markánsabban van jelen Szűz Mária, mint magának Montefalcói Klárának látomásaiban. Olvashatunk arról, hogy Klára a Paradicsomban Szűz Mária mellett ül, egy másik látomásban pedig Mária mennybevitelének mintájára emelik fel Klárát az angyalok. E víziókban, mint arra Pásztor Edith rámutatott, Klára valóságos *altera Mariaként* jelenik meg. Sőt a norciai Szent Miklós kolostor apátnőjének látomásában, Szűz Mária leányaként aposztrofálja Klárát. Hogy egy másik, kevésbé elemzett példát idézzünk, Margherita Colonna (+1280) római laikus női misztikus életrajzában is több Máriához fűződő vízióról olvashatunk. Egy ízben például a gyermek Jézust pillantotta meg, aki Máriáról szólt neki.¹⁷

Egy másik korabeli szentéletű olasz nő, Benvenuta Bojanni (1255–1292) Cividale del Friuliban született, s otthonában *reclusa*-ként élt ifjúkorában, majd a domonkos harmadrend mellett kötelezte el magát. Az ő vallásosságának egyik központi eleme volt az *imitatio virginis*, amely több víziójában is tetten érhető, s amely leginkább Mária anyaságára, gyermekével való viszonyára összpontosít. Egyik víziójában egy naivan kedves jelenetet olvashatunk, amelyben Benvenuta a gyermek Jézussal édesanyjáról és a Mária-imádságokról társalog. Egy másik revelációja során Benvenuta a szó szoros értelmében kezébe kapja a gyermek Jézust anyjától, Benvenuta más látomásaiban pedig Má-

**További olasz női
misztikusok**

¹⁶*Vita, miracoli et
revelationi della beata
Chiara da Montefalco
del ordine di Sancto
Augustino. Examine
da XII Cardinali.*
Venezia, 1515, idézi
Pásztor: i. m.

¹⁷Livarius Oligier: *B.
Margherita Colonna. Le
due vite scritte dal
fratello Giovanni
Colonna, Senatore di
Roma, e da Stefania
monaca di S. Silvestro
in Capite. Lateranum*
1–2 (1935), 167–168,
vö. Pásztor: i. m. 290.

Benvenuta Bojanni

ria, Jézus passiójához kapcsolódva, mint *mater dolorosa* jelenik meg.

Orvietói Vanna

A szintén domonkos harmadrendi Orvietói Vanna (1264–1306) egyik víziójában az *imitatio virginis* igen mély átéléséről olvashatunk. Vanna, Mária mennybevételén elmélkedve, maga is fel-emelkedett a földről (*levitatio*): „Aztán egy napon, Szűz Mária, az Úr anyja mennybevételének a napján, miközben — mindenki jelenlétében — arról olvastak föl neki, hogyan vitetett föl Mária a mennybe, és ő szívében nagy örömmel gondolt erre, lassanként önkívület fogta el, és a teste emelkedni kezdett...”

Bizonyosan még számtalan példát lehetne felsorolni arra nézvést, hogy a 13–14. századi itáliai vallásosságában miképpen jelenik meg a Szűz Mária felé irányuló misztikus tapasztalat, azonban úgy érzem, e kiragadott példák is jól érzékeltetik, hogy e korszak olasz női vallásosságában központi szerepe van egyrészt a látomásoknak és revelációknak, másrészt, hogy e misztikus devóció (természetesen Krisztus mellett) nagymértékben Szűz Máriára irányul. Jól látható, hogy Szent Erzsébet olasz kultuszának új elemei — a rózsacsoda és a látomások — szervesen illeszkednek e spirituális környezetbe.



A feminizmus és a katolikus egyház

LUCETTA SCARAFFIA

1948-ban született Torinóban. A római La Sapienza egyetemen a jelenkori történelem professzora, az *Avvenire* és a *Corriere della Sera* napilapok munkatársa, az olasz Nemzeti Bioetikai Tanács tagja. — Az itt közölt előadás a Centro di Orientamento Politico által 2006. december 15-én, Rómában „Feminizmus és katolikus egyház” címmel rendezett kerekasztal-beszélgetésen hangzott el.

Szent nők a katolikus egyház történetében

Ma olyan kulturális korban élünk, amely állandóan szembeállítja a „a nőket” — akiken olyan társadalmi csoportot ért, amely küzd emancipációjáért és felszabadulásáért — a katolikus egyházzal, amelyet úgy mutat be, mint ezen célok utolsó és legkeményebb akadályát. Olyan kor tehát ez, amely nem veszi figyelembe azt a cáfolhatatlan történeti tényt, hogy a női emancipáció csak azokban az országokban vetődött fel és valósult meg sikeresen, amelyek bár szekularizálódtak, de keresztény hagyománnyal rendelkeznek.

A Krisztus utáni első századoktól kezdve nyilvánvaló volt ugyanis a kapcsolat az egyenlőség és a nők tisztelete valamint a kereszténység között, kezdve a nők fontosságától az evangéliumokban — akiket Jézus megszabadított a vérfolyástól és így a szent térből való kizártságból — egészen Pál híres mondatáig: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban” (Gal 3,28). Ide tartozik, hogy a kereszténység forradalmasította a házasság fogalmát, amikor a házastársak számára ugyanúgy kötelezőnek tekintette a hűséget; a házasság új fogalmában a nő védte a felbonthatatlanság, amely megakadályozza a terméketlenség vagy házasságtörés miatti válást.

Végül Peter Brown történész világított rá, hogyan nyílt meg a nők számára is — valamint természetesen analfabéta férfiaknak is, mint Antal, a cönobita szerzetesség alapítója — a lelki fejlődés útja egészen a szentségig azáltal, hogy a szüzességet választva egyfajta „spirituális karriert” futhattak be. Nyugat politikatörténetével szemben, ahol a nők jelenlétét egy kézen meg lehetne számolni — és mindig nemes születésük miatt fontos nőkről van szó — a keresztény, később a katolikus egyház történetét szent nők jelenléte ékesíti, akik elsődleges fontosságú szerepet játszottak a keresztény hagyomány létrehozásában. Csak hogy néhányat megemlítsünk: Ilona, Nagy Konstantin anyja, aki alapvető szerepet játszik a Szentföldre irányuló zarándoklatban, valamint az ereklyék kultuszában azzal, hogy megtalálta a keresztet és Krisztus szenvedésének más relikviáit is; Sziénai Katalin, aki magától Istentől veszi az erőt és a tekintélyt, hogy meghallgatásra találjon a földi hatalmasságoknál, a pápát is beleértve; Avilai Teréz, aki megreformálja a női szerzetesi életet, az aszkézis és a misztika új modelljét alkotja meg, amely a katolikus reform szívében lesz:

A keresztény
hagyomány
„feminizmusának”
gyökerei

Alacoque Margit Mária, aki „feltalálja” azt, ami a francia forradalom után a legelterjedtebb devocionális szimbólum lesz, Jézus Szent Szíve. Az előbb említettekhez még sok mindenki mást csatolhatnánk.

A keresztény hagyomány eme „feminizmusának” gyökereinél mély antropológiai okok is találhatók: jól tudjuk, hogy a Szent Család központjában egy nő van, Mária, és csak másodsorban egy apa, József, akit gyakran úgy ábrázolnak, mint aki a házimunkában elfoglalva, alázatosan segíti Máriát. Krisztus születése tehát a klasszikus antik és zsidó társadalomban elterjedt családmodellhez viszonyítva, amely az apa és az apai ág fontosságán alapult, annak a fordítottját ajánlja fel.

A kereszténységben ugyanis az Istennel, az Atyával való új kapcsolat lesz jelentős, amely lelki jellegű, és fontosabb a vér szerintinél. Ez az új igazság minden patriarkális rendszer teljes elutasítását jelzi: Isten, az Atya, akihez lelki kapocs köti az embert, megtöri a *pater familias* hatalmát. A keresztény szentek nem családapák, mint a pátriárkák, s ez a jellegzetesség meg is marad a katolikus kultúrában a legújabb időkig. Ezzel szemben a protestáns reformáció a cölebsz és felszentelt klérus eltörlésével újra a családapa fontosságát hangsúlyozta, és a 20. századig teljesen kizárta a nőket a fontos szerepekből a vallási életben.

Nem kell tehát meglepődnünk, ha éppen a keresztény női szerzetesi életen belül tűntek fel az első olyan esetek, melyek főszereplőit a történelem lelki és intellektuális szinten vezető szerepet betöltő nőkként tart számon: az utóbbi években így sokat tanulmányozták azt a fontos spirituális vezetői szerepet, melyet a misztikus nők töltöttek be, akik elszakadtak a világi érdekektől, és képesek voltak az egyházi és világi hatalmasságokat emlékeztetni erkölcsi kötelezettségükre.

A társadalomban aktív
szerzetesnők szerepe

Sokkal kevésbé ismert az a valódi emancipációs folyamat, amelyet a katolikus szerzetesnők valósítottak meg a Restauráció után, amikor az egyházi javak kisajátítása és a monostorok meggyalázása — melyeket a francia forradalom kezdett el — megteremtették a feltételeket a társadalomban aktív női szerzetesi élethez. Az új lehetőségeket igazi lelkesedéssel fogadta az aktív életet élő kongregációk sok-sok alapítónője. Megszámlálhatatlan sok nő tudta így elkezdni egy szekularizálódó társadalom kereszténnyé tételének útját egy nagyszabású karitatív háló megteremtésével: iskoláktól kórházakig és árvaházakig, egészen a peremre kerültek segítségéig. Ezek a szerzetesnők kivételes vállalkozói képességekről tettek tanúbizonyságot, autonóm módon és kreatívan viselkedtek, és újra meg újra alkalmazkodtak annak a társadalomnak a szükségleteihez, amelyben éppen dolgoztak.

Az alapítók voltak az első nők, akik először kezelték — sikerrel — hatalmas összegeket és utaztak világszerte, elfogadva azt, hogy addig ismeretlen vidékekre menjenek: a comboniánus

Teresa Eustochio
Verzeri és Francesca
Cabrini

missziós nővérek elérték Szudán ismeretlen falvait, mint például El Obeidet 1878-ban. A 19. század katolikus szerzetesnői, ha nem is állítottak fel elméletet az emancipációhoz való jogukról, mint feminista kortársaik, tudatában voltak annak, hogy csatáikkal milyen utat nyitnak meg a többi nők számára is. Ezt két különösen jelentős eset bizonyítja.

Teresa Eustochio Verzeri 1801-ben született és 1852-ben halt meg, 1946-ban avatták boldoggá, 2001-ben pedig szentté. Ő az aktív kongregációk olasz alapítónői közül az egyik első, aki azért harcolt, hogy a Szentszéktől kieszközölje a női kongregációk számára az engedélyt, hogy saját általános előjárójuk legyen. De amikor 1841-ben megkapta XVI. Gergelytől ezt az elismerést, nem elégedett meg az elért eredménnyel, mert csak egy személyre szóló kivételről volt szó: érvényben volt még ugyanis XIV. Benedek *Quamvis iusto* kezdetű apostoli konstitúciója, amely ezt formálisan megtiltotta. Verzeri tehát nem habozott ismét közbenjárni az illetékes szentszéki hivataloknál — „ez a szabadság nem csak hasznos, szükséges is”, írta —, hogy az út megnyíljon a többi alapítónő számára is. Több mint fél évszázaddal később, hasonló módon volt tudatában „feminista” szerepének Francesca Cabrini. Cabrini anyja, aki később az Egyesült Államok első szentje lett, nem csinált elméletet ebből a gondolatból, és nem is állt kapcsolatban katolikus nők olyan csoportjaival, amelyek ugyanazokban az években az emancipációs mozgalmakban vettek részt „laikus” feministákkal együtt. Rendelkezésünkre áll egy döntő fontosságú tanúbizonyság: az a levél, amelyet Cabrini Buenos Airesből írt az olasz nők első nemzeti kongresszusára, melyet 1908. áprilisában tartottak Rómában, és amelyre ő is meghívást kapott. Ebből következtethetünk arra, mennyire tudatában volt annak, hogy ő maga a női emancipációnak sokkal inkább megvalósult modelljét képviseli, mint azok a harcos feministák, akikhez fordul: „Az Ön levele éppen visszatérőben talál a központi pampa végtelen mezőin megtett útról, miközben Brazília felé készülök behajózni. Néhány napja itt van az asztalomon, egy rakás válaszra váró levél és elintézendő ügyirat között, összekeveredve építkezési tervekkel, ingatlanpapírokkal, aláírandó szerződésekkel. Gondolná, hogy ez a munkám?”

Szerzetesi és laikus
feminizmus

Természetesen kevésbé ideologikus feminizmusról van szó, amely tettekkel akarja megmutatni, hogy a nők is képesek felelősségteljes szerepeket betölteni olyan területeken is, amelyeket addig férfiak számára fenntartottaknak gondoltak. De lényegében ez a szerzetesi feminizmus — a militáns katolikus feministák feminizmusával együtt (mint Olaszországban Adelaide Coari, később pedig Cristina Giustiniani Bandini és Armida Barelli), amely egész Európában megerősödik a 20. század első évtizedeitől — nem különbözik jelentősen a laikus feminizmustól, amely ugyanakkor születik és terjed el. Mindkét esetben kéri a

nők számára az oktatásban és a politikában való részvétel jogát — a katolikus pártok az elsők között veszik fel programjukba a női szavazójogot, amint don Sturzo is tette 1919-ben — és azt, hogy a nők is gyakorolhassanak bármilyen hivatást, nagy gondot fordítva azonban az anyai szerepre. Az anyaság védelme, és a nő szerepének és hatalmának erősítése a családban — amit szinte mindig katolikus képviselőnők kértek és nyertek el egy sor törvény megreformálásával (Hollandiában, Németországban, Olaszországban és Spanyolországban katolikusok voltak az első olyan nők, akik fontos politikai szerepeket töltöttek be) — világosan bizonyítja, hogy a nők jogainak kibővítése hogyan foglalta magába mindig első helyen az anya védelmét is. A „liberális” feminizmusban és a katolikus feminizmusban a 20. század első felében közös volt továbbá a nők morális felsőbbrendűségének gondolata is, amelyet az anyaság ad: azaz a nőknek az a képessége, hogy a viszonzás elvárása nélkül adnak, amely tulajdonság megjobbíthatná az egész társadalmat, ha a nők belépnének a nyilvánosság szférájába.

Olyan feminizmusról volt tehát szó, amely a nőt és a férfit különbözőnek gondolta, de megdöntötte azt a hagyományos előítéletet, hogy ez a különbség igazolta volna a nők pszichés és morális alsóbbrendűségét.

Minden megváltozott a 20. század hatvanas éveiben a szexuális viselkedés forradalmával, amely már elkezdődött — bár csak egy kisebbség számára — a múlt századtól, de most a kémiai fogamzásgátlóknak köszönhetően tömegjelenséggé vált. Attól kezdve állandóan erősödik a nyugati társadalmakban az a feminizmus, amely a nők szabadságát és önmegvalósítását az anyaság és a női szerepre tipikusan jellemző mindenféle gondoskodó tevékenység elutasításához akarja kötni, és a női identitás virtuális átalakítását hirdeti olyan módon, hogy az egyre jobban hasonlítson a férfiéhoz. De néhány éve a női felszabadításnak ezt a modelljét, melyet a hatvanas évek radikális feminizmusa támogat — a nő felszabadításának feminizmusa — számos sérülést mutat, amelyeknek különösen két következményére hívnám fel a figyelmet: a nyugati társadalmakban tapasztalható demográfiai csökkenésre — amelynek a következménye a növekvő bevándorlás — és a mesterséges megtermékenyítésre, amely a születésszabályozás másik oldala, és amely súlyos és nyugtalanító etikai problémákat vet fel. Ezek az új szituációk azokról a zavarokról és bajokról árulkodnak, melyeket az emancipálódott nő új helyzete teremtett: ilyen például az anorexiában meghaló lányok esete, vagy azoké, akiket társaik megalázó és örömtelen szexuális viselkedésre kényszerítenek. Mindennél súlyosabb természetesen az a nehézség, amellyel a magukat anyaként megvalósító nők találkozhatnak.

A radikális feminizmus által támogatott női felszabadítási modell tehát — amely jelentősen befolyásolja a nyugati feminizmust és szinte mindenhol törvényhozási elvekben testesül meg

**A kereszténység által
kínált emancipációs
modell**

— ma súlyos társadalmi és kulturális problémák forrása. Most, amikor ezen feminizmuson belül kritikus hangokat kezdünk megszólaltatni — bár még kevéssé találunk meghallgatásra — úgy tűnik, hogy az egyház mindinkább a sajátosan női védelmezőjévé válik, aminek nem becsülhetjük alá a jelentőségét.

Évtizedeken keresztül bírálták azt az állandó igyekezetet, mellyel a szerzetesi és világi katolikus világ a múlt század folyamán mindig az emancipációnak azt a modelljét védte, amellyel nem jár együtt az anyaság kizárása, és így megmenti a sajátosan nőit. Ma viszont új módon kezdik értelmezni ezt a hozzáállást: nem úgy, mint a múlt reakciós védelmét, hanem mint előrelátó aggodást a jövő miatt, mert ez a jövő — ismét az egyenlőség utópiájának nevében — mindenkit „semleges” individuumokká akar átalakítani, akiknek el kellene feledkezniük biológiailag adott szexuális különbözőségeikről, és inkább egy férfi típusú életmodellt kellene megvalósítaniuk, mert az hasznosabb egy olyan társadalom számára, amelynek az az érdeke, hogy mindenkit és mindent a lényegében gazdasági természetű hatékonyság érdekeinek rendeljen alá.

A nők és az egyház közötti szövetség tehát, amely a kereszténységet kezdettől fogva jellemezte, tehát ma újra nemcsak lehetőségnek, hanem olyan alkalomnak tűnik, amelyet nem szabad elszalasztani, mert a mai társadalom néhány nagyon súlyos problémájának kulcsa. És itt az idő, hogy nemcsak a nők, hanem az egész egyház számot vessen ezzel.

Deák Viktória Hedvig fordítása



Simone Martini: Szent Klára és Szent Erzsébet

KOPP MÁRIA –
SKRABSKI ÁRPÁD

Női szerepek a mai magyar társadalomban

Kopp Mária orvos-pszichológus, egyetemi tanár, a Semmelweis Egyetem Magatartástudományi Intézet vezetője. Skrabski Árpád szociológus, az Apor Vilmos Katolikus Főiskola tanára.

A nők megváltozott helyzete

Idén, amikor szent Erzsébet évét ünneplik egész Európában, érdemes végiggondolnunk, hogy azok a kivételes helyzetű asszonyok, akik királynőként, királylányként hatni tudtak a társadalomra, milyen fontos, sok esetben a férfiakétól eltérő szerepet játszottak. Ebből a szempontból különösen érdekes Skóciai Szent Margit példája. Feszt Sándor, az 1945-ös bombázások alatt fiatalon meghalt történész professzornak az angol-magyar kapcsolatokról írt kiváló munkája bizonyítja, hogy Skóciai Margit Szent István király unokája volt, aki Pécsváradon kitűnő nevelést kapott. Férje, „véres” Malcolm, a skót király rajongásig szerette és tisztelte a feleségét, mindenben rá hallgatott, és Margit tanácsaira hozta létre azt az egyházi és államigazgatási szervezetet, amit Magyarországon Margit Szent István példája alapján megismert. Leírták, hogy Malcolm bearanyoztatta a könyveket, amelyből Margit felolvasott neki. Margit egyik fiát, Dávid királyt is szentté avatták, Feszt Sándor könyve az ő udvarában készült feljegyzésekből idéz, mint leg-hitelesebb korabeli forrásokból saját édesanyjára vonatkozóan. A mai angol királyi család is az ő leszármazottjuk. A skótok azóta is hálásak Magyarországnak Szent Margit királynőért, évente skót zarándoklat érkezik Pécsváradra megemlékezésül.

Mára a nők helyzete alapjaiban változott meg, ugyanolyan iskolázottságban részesülnek, mint a férfiak. Ha belegondolunk abba, hogy a 20. század elején még szinte lehetetlen volt egy nő számára, hogy elvégezze az orvosi egyetemet és orvossá válhasson, ez mindenképpen nagyon komoly eredmény. Ugyanakkor a feminista mozgalmak csapdája, hogy szembeállítják a nőket és a férfiakat. Nem feminista, hanem „familist”, a család, a férfi, a nő és a gyermekek egységét, harmóniáját erősítő mozgalomra van szükségünk, hogy megoldást találjunk a megváltozott szerepvíszonyok által okozott nehézségekre. Megkerülhetetlen a kérdés, miként lehet a családi életet, a gyermekvállalást és nevelést, valamint a nők tágabb társadalmi szerepvállalását harmonikusan összeegyeztetni. A nők senki másnak át nem adható hivatása a gyermekek világrahozatala, és — legalábbis az első időszakban — a biztonságos anya-gyermek kapcsolat megteremtése. A nők ezzel átruházhatatlan társadalmi szerepet töltenek be. Ezzel párhuzamo-

san viszont a társadalom érdeke az is, hogy a szakmai jövőjünkbe, más szociális feladataik elvégzésébe fektetett energiáik, erőfeszítések ne vesszenek kárba. A nők számára kulcskérdés, hogy a tanulásba fektetett erőfeszítéseiket kamatoztassák, ugyanakkor pedig annyi gyermeket szüljenek és neveljenek, amennyit szeretnének.

Számos vizsgálat azt bizonyította, hogy a magyar társadalom még mindig család- és gyermek-központú. Ez azt jelenti, hogy miközben igen alacsony azoknak a száma, akik egyáltalán nem szeretnének gyermeket, jelentős különbség van a kívánt és a végül valóban megszülető gyerekek száma között, s mindez hatványozottabban jelentkezik a magasabb iskolai végzettségű nők körében.

Akarata ellenére senkit sem lehet rábeszélni a gyermekvállalásra. Aki azonban szeretne gyermeket, annak az egyenlő esélyek megteremtése érdekében biztosítani kellene a megfelelő feltételeket anélkül, hogy súlyos hátrányba kerülne a hasonló képességű férfiakkal vagy a gyermeket nem vállaló nőkkel szemben. Az, hogy ma a gyermeket vállaló nők hátrányba kerülnek a gyermektelen nőkkel és az azonos végzettségű férfiakkal szemben, súlyos diszkrimináció, hiszen abban az esetben, ha gyermeket is szeretnének vállalni, ezt egyfajta (nem feltétlenül elnézhető) „hobbinak” állítják be.

A 45 évnél fiatalabb nők átlagosan 2,14, tehát száz nő 214 gyermeket szeretne, a 45 évnél fiatalabb férfiak 2,13, azaz 100 férfi 213 gyermeket szeretne, a férfiak és a nők között ebben a tekintetben egyáltalán nincs különbség. A ténylegesen megszülette gyermekek száma 2005-ben 132 volt száz termékeny korú nőre számítva. A 45 évnél fiatalabb megkérdezetteknek csupán 2 százaléka válaszolta azt, hogy egyáltalán nem szeretne gyermeket, 13 százalék csak egy gyereket, a legtöbben, 61 százalék kettőt, viszonylag sokan, 20 százalék hármat, és csak nagyon kevesen, 4 százalék szeretne háromnál több gyermeket.

Ugyanakkor a korra és iskolázottságra standardizált elemzés alapján a gyermekes fiatal nők életminősége rosszabb a gyermekteleneknél, míg a férfiak esetében a gyermekesek életminősége és egészségi állapota jobb, és kompetensebbnek is tartják saját magukat. Kutatásaink eredményei tehát azt mutatják, hogy a gyermekeket vállaló nők rendkívüli pszichikai és társadalmi túlterheltségnek vannak kitéve a mai Magyarországon. Az adatokat életkor és iskolázottság szerint korrigáltuk, hiszen az alacsonyabb társadalmi-gazdasági rétegekben több a gyermek, és a gyermekszám az életkor előrehaladásával nő, míg az egészségi állapot romlik. A gyermekszám alakulásának legfontosabb előrejelzője az, hogy mennyire számíthatunk partnerünkre nehéz helyzetekben. Érdekes módon az élettársi kapcsolatban élők között a partnertől várható társas támogatás mértéke még fontosabb előrejelzője a gyermek vállalásának, mint a házasságban élők esetében. Szintén fontos tényező az egyéb társas támogatás mér-

A gyermekvállalás,
az életminőség és
az egészségi állapot
összefüggései

téke. Ebből a szempontból a nők számára a szomszédsági támogatás különösen fontos. A gyermeket vállaló szülők fokozott terhelését, bizonytalan helyzetét jelzi, hogy a szorongás mind a nők, mind a férfiak esetében egyenes arányban van a gyermekek számával. A gyermekesek fokozott szorongása a társadalom felelőssége, hiszen a gyermekvállalást gyakorlatilag hobbinak, a szülők egyéni vállalásának tekintik, és igen kevés kompenzációt kapnak azért, hogy a társadalom többi tagja helyett is vállalják a következő generáció felnevelésének bizonytalanságát, kockázatát. Ennek súlyát mutatja, hogy a hét végén munkával töltött órák száma igen szignifikánsan nő a gyermekek számával.

Bár nem nagyon erős, de szignifikánsan ellenkező irányú összefüggés van a nők és a férfiak esetében a gyermekvállalás és az életminőség, az egészségi állapot önbecslése között. Életkor és iskolázottság szerint korrigálva az adatokat, a gyermekes nők munkaképességüket és életminőségüket szignifikánsan rosszabbnak ítélték, mint a nem gyermekesek a gyermekszámmal arányosan. Ez arra utal, hogy a gyermekvállalás aránytalanul megterheli a fiatal nőket a mai magyar társadalomban, hiszen a munkahelyi bizonytalanság, az otthon és a munkahely kettős elvárásai fokozottan veszik igénybe őket. Ha azt szeretnénk elérni, hogy a kívánt gyermekek megszülethessenek, a fiatal nők számára ezt a bizonytalanságot és fokozott terhet kellene alapvetően orvosolni.

Igen érdekes módon a fiatal férfiak esetében fordított az összefüggés. A gyermekes férfiak kortársaikhoz képest jobbnak ítélik egészségi állapotukat, és kompetensebbnek, hatékonyabbnak tartják saját magukat, *inkább érzik úgy, hogy az életnek van értelme*, mint nem gyermekes társaik (szintén életkortól és iskolázottságtól függetlenül). A férfiak esetében a társas gátoltság, gátlásosság és a gyermekszám között fordított a kapcsolat, a nők esetében nincs ilyen összefüggés.

A vallás fontossága

A vallás fontossága és a gyerekszám között pozitív korreláció van, de a vallásgyakorlás módja csak a férfiak esetében függ össze a gyermekek számával. Ugyanakkor az egyes vallási csoportok között nem találtunk szignifikáns különbséget a gyermekszám tekintetében.

Ha az adatokat életkor szerint korrigáljuk, a gyerekszám 45 év alatt rendkívül szignifikáns negatív kapcsolatban áll a végzettséggel, különösen a nők között, az anya és az apa végzettségével, a saját és a családi jövedelemmel, a gépkocsi tulajdonnal és a saját anyagi helyzet relatív becslésével. A nők esetében az anya, a férfiak esetében az apa iskolai végzettsége a lényegesebb negatív hatású tényező. A nők munkahelyi biztonságérzete és kontroll érzése az iskolázottság szerinti korrekció után is negatív kapcsolatban van a gyermekvállalással, azonban a rossz főnök is csökkenti a gyermekvállalás valószínűségét. A munkahelyi biztonsággal kapcsolatban nem kérdeztünk rá arra, hogy valaki

**A gyermeket vállaló
fiatalok anyagi
helyzete rosszabb,
mint a
gyermekteleneké**

Irodalom:

Cseh-Szombathy L.: *A családi értékek változása és ennek hatása a családi funkciók alakulására*. In: *Társas kapcsolatok*. (Szerk. Utasi Á.) Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.; Cseh-Szombathy L.: *Értékváltozások a magyar családban*. INFO-Társadalomtudomány, 1994, 30.; Cseh-Szombathy L.: *A népesedési folyamatok alakulása Magyarországon*. In: *Népesedés és népesedéspolitik*. (Szerk. Cseh-Szombathy L. és Tóth P. P.) Századvég Kiadó, Budapest, 2001.; Demográfiai Évkönyv, 2005. KSH, Budapest; Groó D. – Papp E.: *A nők helyzete a magyar tudományban*. Magyar Tudomány, 2005.; M. B. Hamel – J. R. Ingelfinger – E. Phimister – C. G. Solomon: *Women*

mennyire számíthat további foglalkoztatásra abban az esetben, ha gyermeket vállal. A mai munkahelyi viszonyok között a jó munkahelyi körülmények ellene hatnak a fiatal nők gyermekvállalásának, mert az érintettek igen kockázatosnak érzik, hogy feladják ezt a helyzetet.

Más vizsgálatok eredményeivel összhangban, a magyar társadalom szégyene, hogy a gyermeket vállaló fiatalok anyagi helyzete minden tekintetben lényegesen rosszabb, mint a gyermekteleneké. Ebben azonban fontos tényező, hogy a magasabb végzettségű, jobb keresetű rétegekben kevesebb a gyermek. Ha az adatokat iskolázottság szerint korrigáljuk, a férfiak esetében a saját jövedelem és a gyerekszám között már pozitív korrelációt kapunk. A nők szempontjából azonban sokkal rosszabb a helyzet, az iskolázottság szerinti korrekció után is szignifikánsan kevesebb a saját és a családi jövedelme a gyermekes nőknek.

Különösen fontos volna segíteni a kívánt, de a tanulmányi évek alatt „elhalasztott” gyermekeknek a megszületését, hiszen a család és a hivatás szerepkonfliktusa a nők esetében valóban drámái a mai magyar társadalomban. Nem megfelelő megoldás, hogy természetesnek fogadjuk el, hogy a nők a munkahelyen törvényszerűen hátrányos helyzetbe kerülnek azáltal, ha az egész társadalom szempontjából létfontosságú anyai szerepüket is betöltve gyermeket vállalnak.

Ha az adatokat kor és iskolázottság szerint korrigáljuk, a nők közül több gyermeket szeretnének azok, akiknek a családi jövedelme magasabb, és akik országos viszonylatban jobbnak ítélik anyagi helyzetüket másokhoz viszonyítva. Ezek abszolút számok, tehát nemcsak arról van szó, hogy akiknek még kevésbé van gyerekük, azok ezt pótolni szeretnék ezt a hiányt, hanem abszolút számban is több gyereket akarnának. A férfiak esetében szintén több gyermeket szeretnének azok, akiknek magasabb a jövedelme, és akik másokhoz képest jobbnak ítélik anyagi helyzetüket. A férfiak esetében a kívánt gyerekszám sokkal inkább van pozitív kapcsolatban olyan pozitív személyiségjellemzőkkel, mint a kompetencia érzés, hatékonyság és a pozitív életminőség, míg a nők esetében a partnertől, házastárstól kapott támogatásnak van elsősorban nagy jelentősége a kívánt gyerekszám szempontjából. Természetesen ez a tényező a férfiak gyermekvállalás iránti attitűdjeit is alapvetően meghatározza.

Miközben a megszülető gyermekek száma folyamatosan csökken, a teljes társadalom körében rendkívül megnőtt azok aránya, akik úgy gondolják, hogy nehéz élethelyzetben elsősorban gyermekeikre számíthatnak. A magyar népesség körében végzett korábbi Hungarostudy felmérésekhez hasonlítva, 2002-re a teljes népességben a nők 62 százaléka érzi úgy, hogy nehéz élethelyzetben nagyon számíthat gyermekei támogatására, míg a férfiak 51 százaléka válaszolta ezt. Mind a férfiak, mind a nők esetében

in academic Medicine – Progress and Challenges. New England Journal of Medicine, 355 (2006) 3, 310–312.; Kopp M. – Cso-both Cs. – Purebl Gy.: Egészségmegőrzés – mit jelent ma Magyarországon a fiatal nők „egész”-sége. Mentálhigiéné és Pszichoszomatika, 10 (1999) 3–4, 5–15.; Kopp M. – Skrabski Á.: A házasság és a család válságának újraértelmezése a mai magyar társadalomban. Mentálhigiéné és Pszichoszomatika, 12 (2001) 1–2, 5–18.; Kopp M. – Skrabski Á.: Gyermekvállalás és életminőség 2006. In: A magyar népesség életminősége az ezredfordulón. (Szerk. Kopp M. és Kovács M.) Budapest; KSH Évkönyv, 2005. Budapest; J. H. Matlary: A felvirágzás kora. CRS Kiadó, Budapest, 2001.; Pongrácz T.-né: Változások a magyar családban. INFO-Társadalomtudomány, 1994, 30.; Pongrácz T.-né – S. Molnár E.: Kísérlet a „tradícióörző” és az attól elszakadó, „modernizáló-dó” családi értékek empirikus vizsgálatára. In: Emberi viszonyok: Csehi-Szombathy László tiszteletére. (Szerk. Spéder Zs. és Tóth P. P.) Századvég Kiadó, Budapest, 2000.; Pongrácz T. – Spéder Zs.: Párkapcsolatok az ezredfordulón, életünk forduló-

ez az arány megduplázódott 1995 és 2002 között, az ugyanarra a kérdésre adott válasz tanúsága szerint.

Most befejezett követéses vizsgálatunk eredményei szerint a korai, úgynevezett idő előtti, 69 év alatti halálozás megelőzése szempontjából mind a nők, mind a férfiak esetében igen jelentős tényező, hogy nehéz élethelyzetben mennyire számíthatnak gyermekeik segítségére. A gyermekvállalás korai nehézségei tehát hosszú távon megtérülnek azok számára, akik vállalkoznak rá.

Álljon itt egy norvég példa: Norvégiában 1978-ban fogadták el a női egyenlőségi törvényt az egyenlő oktatási bérezési jogokról, valamint arról, hogy minden négy főnél nagyobb testület 40 százalékat nők kell, hogy alkossák. Míg Magyarországon a férfiak várható élettartama 68,6 év, addig Norvégiában 8,9 évvel élnek tovább a férfiak. A természetes szaporodás ezer emberre vetítve Norvégiában 3,7, az egyik legjobb az európai országok közül, míg ma Magyarországon mínusz 3,8 1000 főre vetítve a népességfogyás. Többek között az esélyegyenlőségi politika is hozzájárult ahhoz, hogy Norvégiában a férfiak életkilátásai jelentősen javultak, valamint, hogy a születési mutatók is az egyik legjobb eredményt hozták Európában. A norvég példa bizonyítja, hogy az esélyegyenlőség tényleges és nem formális biztosítása jelentősen növeli a termékenységi arányt, egyben nem csupán a nők, hanem a férfiak várható jelentős életminőségének javulásával és élettartam-növekedésével is együtt járhat. A mai versengő, rivalizáló magyar férfi értékrendnek is jót tenne, ha a férfiak tanulnának a nők többszörös értékrendjéből, amelyben a család, a barátok legalább olyan fontosak, mint a munkában, anyagiakban való előrejutás. Ugyanakkor a nőknek meghatározó szerepe van a férfiak értékrendjének alakításában. Vizsgálataink eredményei szerint a férfiak számára az egyik legfontosabb tartós stresszforrás, ha a nők elégedetlenek anyagi helyzetükkel. Tehát az értékrend változtatását a családban az édesanyáknak kell elkezdeniük azzal, hogy a fiúgyerekeket nem rivalizálásra, hanem az együttműködés értékelésére nevelik.

Hogyan segíthetnénk elő, hogy a nők és a családok meg tudjanak felelni a mai többszörös szerepelvárásoknak, hogy a kívánt gyermekek megszülethessenek, ugyanakkor a nők képzésének eredménye ne vesszen el és a családok is egyensúlyban tudjanak maradni?

Elsősorban jelentős szemléletváltásra volna szükség, amely nem a nők „hobbijának”, hanem az egész társadalom közös ügyének tekinti a gyermekvállalás segítését. Ha egy fiatal nő ott-hon akar maradni a gyermekeivel, ez legyen ugyanolyan elismert foglalkozás, munkavégzés, mint bármilyen további társadalmi tevékenység. De legyen arra is lehetőség, hogy a gyermeket vállaló nő más területen is dolgozhasson. A munkaerő gondok megoldásában is fontos szerepe lehetne, ha az otthoni gyermekgondozás kifizetéséhez segítséget kapnának a gyermekes párok. A munkába való visszaállítás szempontjából nem lehet elég-

pontjai. (Szerk. Spéder Zs.) 2002, 13–32.; Skrabski Á.: *Társadalmi tőke és egészségi állapot az átalakuló társadalomban*. Hét Szabad Művészet Könyvtára, Budapest, 2003.; Skrabski Á.: *A boldogságkeresés útjai és útvesztői a párkapcsolatokban*. Apor Vilmos Katolikus Főiskola, Vác, 2007.; S. Molnár E. – Dobossy I.: „Tradíciókövető” és „modernizálódó” szemléletmód a rendszerváltozás után jelentkező családi problémák érzékelésében. In: *Emberi viszonyok: Cseh-Szombathy László tiszteletére*. (Szerk. Spéder Zs. és Tóth P. P.) Századvég Kiadó, Budapest, 2000.; S. Molnár E.: *A közvélemény gyermekszám preferenciái*. Demográfia, 44 (2001) 3–4, 259–279.; Spéder Zs.: *Gyermekvállalás szorító gazdasági körülmények között*. Demográfia, 46 (2003) 2–3, 153–176.; Tóth O.: *A házassággal, válással és az együttéléssel kapcsolatos attitűdök*. INFO-Társadalomtudomány, 1994, 30.; Tóth O.: *Házasság és gyermek, vélekedés és viselkedés*. Századvég, 11, 1998, 80–93.; Utasi Á.: *Tradicionális család individuális értékprioritásokkal*. In: *Emberi viszonyok: Cseh-Szombathy László tiszteletére*. (Szerk. Spéder Zs. és Tóth P. P.) Századvég Kiadó, Budapest, 2000.

gé hangsúlyozni a rugalmas munkaidő és az otthoni távmunka jelentőségét, hiszen ezzel folyamatosan térhetne vissza a munkahely életébe a kismama. Megdöbbenő, hogy ebben a tekintetben az Európai Unió országok közül messze a legrosszabbul állunk.

Hazánkban a nők részmunkaidős foglalkoztatása 6 százalék, a férfiaké 3 százalék körüli (a 15–64 éves népességből a részmunkaidős foglalkoztatottak száma 152,9 ezer fő, ebből a nők aránya 66,6 százaléka a KSH 2005-ös adatai alapján), miközben az uniós átlag 2004-ben a nőknél 30,4 százalék, a férfiaknál 6,6 százalék volt a részfoglalkoztatásban. Fontos szempont a munkaidő rugalmassága — az EU-országok közül nálunk a legalacsonyabb (12 százalék) azok aránya, akik rugalmasan oszthatják be az idejüket, míg például Svédországban a rugalmas munkaidő részaránya 58 százalék. A flexibilis munkaidő-politika célja, hogy a dolgozó dönthesse el, mikor kezdi és fejezi be munkáját (például, hogy meg tudja oldani a gyerekek iskolába vagy óvodába szállítását), vagy hogy adott esetben nagyon korán vagy nagyon későn is munkahelyük rendelkezésére tudjanak állni a munkavállalók. Sokatmondó adat az is, hogy Magyarországon a legalacsonyabb az otthoni távmunka aránya az Európai Unió országai közül. A tapasztalatok szerint ugyanis a részmunkaidős és a rugalmas foglalkoztatás fontos eszközök a kisgyermekesek és munka világának összekapcsolásában. Másfelől, ha a munkáltatók figyelembe veszik dolgozóik családi kötelezettségeit, akkor azok sokkal lojálisabbakká válnak munkáltatóikhoz, és teljesítményük is bizonyítottan magasabb lesz. Az Európai Unió 2002-ben elfogadott irányelve a munkahelyeket és a munkahelyi vezetőket kötelezi a munkatársak lelki egészségének védelmére; a családi és a munkahelyi szerepek összehangolásának támogatása fontos lépés lenne a deklaráció szellemének kiteljesítésében.

A nők megváltozott szerephelyzetének megoldásához tehát alapvető volna, hogy segítse azoknak a gyermekeknek a vállalását, akiket a szülők kívánnak, de egyelőre még nem születtek meg. Szakítani kellene azzal a felfogással, hogy a gyermek a nő ügye, hiszen a férfi személyiségfejlődése szempontjából a gyermekvállalás legalább olyan fontosnak tűnik. Mind a gyermekvállalás, mind a kívánt gyermekszám szoros kapcsolatban van azzal, hogy a fiatalok nehéz élethelyzetben mennyire számíthatnak partnerükre, házastársukra illetve élettársukra. Ezért a házastársak közötti bizalom, elkötelezettség, megbízhatóság a családok új helyzetében, a párkapcsolatok stabilitásának megőrzésében alapvető. A középkorú vagy idősebb népesség életminőségének igen fontos tényezője, hogy mennyire számíthatnak gyermekeikre. Érdemes volna ezt a szempontot is hangsúlyozni a fiatalok számára, mielőtt még nem késő világra hozniuk az „elhalasztott” gyermekeket. Ehhez azonban a társadalomnak, a munkahelyeknek minden segítséget meg kellene adnia a fiatalok számára.

VASADI PÉTER

Szövegek

...de bizony, továbbra
 is minden ugyanúgy s
 ugyanaz marad, följön,
 delel, lenyugszik és
 kő, kilincs, keréknyom
 elmozdíthatatlan,
 s nincs oly erő, stb.;
 ...semmi sem az,
 aminek látszik.
 egy jázminág s egy
 harcias öleb vakkantása
 egymemű.
 és láthatunk majd
 még botrányosabbat.
 mert mind képlékenyebb
 s áttetszőbb a szilárdság,
 amint lassan s gyöngéden,
 mint a halfarok, legyezve
 jobbra-balra
 készülődik az örökre.
 s nincs oly erő, valóban.

✱

a költészet delejes ujjal
 óvatosan, de vakmerőn
 alábukva keresgél.
 legtöbbször rátalál.
 mert jaj neki, ha
 az Intuíció
 — ahogy a függönyöket
 tépdesi, lebontja —
 fölkészületlen' éri.

✱

...holott épp fölkészülni
 nem lehet. mivel
 mindig korábban, vagy
 megkésve kegyetlenül

igazán arra kell,
amire nem lehet.
omlásos Kezdetektől
a Betakarításig. de
bent a maga idejében.
előbb — utóbb.
mikor még minden
Nála van. mert aztán
senkié. szabad zsákmány,
vagyon, bitorlás.
ne bírd, hogy folyton
megtehesd. Annak,
ki elfogad, megráz
és visszaad.



...elhitte, hogy szürke
sziklába Arc szorult.
ez volt a fordulat.
elfért a pillanatban.
a lankás alján, jég-
súlyú hold alatt a
temetőben békák
úgtak visszhangosan;
az ő fülében torokhangon
kopt-etióp hozsanna.
ki kérdez itt?, susogta.
cinkéknek prédikált.
egy lépte sem volt céltalan,
bármerre kóborolt.
beszélt mondatnyi szünetekkel.
utat talált a szóhoz, mégis
napszámra hallgatott.
hangokra bízta a megértést.
sőhajtásokra imádatát.
egész a szent,
kicsi s törékeny.
nem voltak kísérletei:
amint elkezdte, nyomban
abba is hagyhatta volna.
fagyott bokáin állt
a Törvény. öt stigmát
ütött rá a menny.
ember létére breviárium.

SZÉNÁSI ZOLTÁN

„folyamatos föltámadás”

Pusztai Sándor Emberfia című ciklusának elemzése

Bibliai intertextualitás és értelmezési stratégia

1975-ben született Jászberényben. A PPKE BTK magyar-történelem szakán végzett, majd az ELTE BTK doktorandusza volt. Az MTA Irodalomtudományi Intézetének tudományos segédmunkatársa. Legutóbbi írását 2007. 1. számunkban közzétük.

¹Pusztai Sándornak 1969 és 1984 között négy válogatás kötete is megjelent: az első a *Hegyre menet ritkulnak a fák* (1969), a legteljesebb *A fények rézsút esnek* (1976), a költő hetvenedik születésnapjára az Ecclesia Kiadó által 1981-ben megjelentetett *Emberi szívárvány*, valamint a költő halála után napvilágot látott *A tű fokán*.

²Az 1976-os kötet példálul két verset is közöl ezen a címen, egy hosszabb és egy rövidebb művet. A következő kötetben az *Emberfia* II. már a ciklus része-

Noha a negyvenes évek elején a magyar katolikus irodalom történetében — minden külső és belső nehézség ellenére is — megfigyelhetők az irányzattá szerveződés jelei, melyek a megfelelő intézményi háttérrel és a meglévő folyóiratokkal külső keretét adhatták volna a metafizikai, a misztikus és a népi hagyományok irányába való elmélyedésnek, a második világháború utáni politikatörténeti fordulat azonban lehetetlenné tette a magyar katolikus líra szerves fejlődését is. Pusztai Sándor költészete különösen élesen mutatja ezt a történeti megszakítottságot, hisz az 1941-ben megjelent *Rapszódia* könyve után következő kötete csak 1969-ben jelent meg *Hegyre menet ritkulnak a fák* címmel. A huszonnyolc éves hiátust töltötték ki azok a verseskötetei, melyekben az életmű első szakaszában született költemények válogatott és átdolgozott kiadása mellett a hallgatás három évtizedének műveit is újra és újra publikálta.¹

Az Istenről való költői beszéd (utó)modern poétikai lehetőségeit kihasználó művei a hatvanas évek végétől születnek, s Pusztai pályája ekkor éri el csúcspontját az *Emberfia*-ciklusban. Az 1984-ben, a költő halála után megjelent *Tű foka* című kötet a ciklus keletkezését 1969 és 1981 közé datálja. A több mint egy évtizedig keletkező szöveg genezisének állomásai pontosan végigkövethetők, hisz az 1974-es *Bronzverettől* kezdve Pusztai valamennyi kötetében megjelentette a verset, s mindig más variánsban. Az *Emberfia*-ciklus kapcsán azonban többről van szó, mint a korai versek újraközlése esetében, ahol a költő legtöbbször csak a központosítást vagy általában a helyesírást modernizálta, esetleg a stófatöredelést változtatta meg. A ciklus szövegvariánsai néhány év különbséggel is igen jelentős terjedelmi és szerkezeti különbségeket mutatnak,² s ezzel mintegy a szöveggenézis szintjén metaforizálják a textus „folyamatos feltámadását”. Az *Emberfia* legteljesebb, öt különálló részre tagolt változata a posztumusz kötetben jelent meg, az alábbi elemzés alapjául ez a szövegváltozat szolgál. Véleményem szerint Pusztai kései költészetének ez a legjelentősebb teljesítménye, s egyben sajátos szintézise a jézusi passiót tematizáló, hatvanas-hetvenes években született verseinek (*Triptichon*, *Hora tertia*, *Secundum Matheum*, *I. N. R. I.*, stb.) is.

ként szerepel. De más esetekben is megfigyelhető, hogy az *Emberfia* „bekebelez” más, rövidebb verseket, esetleg nagyobb ciklusok részeit cserélnek helyet. Az 1984-es ciklusvariáns Pilinszky *Az ember itt* című költeményének nyelvi struktúráját idéző verse („kettő volt / mi égetett...”) például az 1981-es *Cinkenym* című kötetben még az *Alkonyati hazatérés* részeként olvasható.

³Az „Emberfia” fogalmának értelmezéstörténetéhez lásd Vermes Géza: *Az „ember fia” vita jelenlegi állása*. In: V. G.: *Jézus és a judaizmus világa*. (Ford. Hajnal Piroska.) Osiris, Budapest, 1997, 152–169.

Az 1984-es variánsra az első olvasás során is észlelhető rendezettség és megszerkesztettség ellenére is a fragmentáltság a jellemző. A ciklusrészek és a részeket alkotó versek ugyanis mellérendelt viszonyban állnak egymással, ezért a hagyományos lineáris versolvasási módon történő interpretáció csupán az egy-egy jelentésegész megalkothatóságának lehetetlenségével szembesít. A befogadói jelentésadásnak tehát más stratégiát kell találnia a ciklus értelmezéséhez, egy olyat, melyből kiindulva jelentéssel bírhat a ciklus töredezettsége is. Az *Emberfia* ugyanis ellentétek különböző szinteken szerveződő hálózatára épül, s ez határozza meg a vers többszólamúságát, s ez az ellentétes szólamokat egy keretbe fogó szerkesztésmód magyarázza a címválasztást is. A cím ugyanis már önmagában bibliai intertextusok sorát hívja elő, olyan ó- és újszövetségi szöveghelyekét, melyek értelmezéstörténete épp olyan rejtélyes, nehezen megoldható feladat elé állítja az értelmezői hagyományt,³ mint amilyen Puszta-vers értelmezője szembetalálja magát.

Ha a műelemzés kiindulópontjának a címben megjelölt „Emberfiának” mint a ciklus központi trópusának értelmezését tekintjük, akkor a versciklus egy-egy szöveghelyére és a cím által előhívott bibliai textusokra alapozva legalább két külön irányba tartó jelentésadási kísérletet különíthetünk el. Az első kísérlet az Emberfiát Jézussal azonosítja, s a lírai alanyt messiási alakként értelmezi. A ciklus nyitó részének második versében a versbeszéd alanya ugyanis krisztusi pózban láttatja magát: „szállj le a keresztről ha tudsz / naponta hányszor hallom ezt / nem szállok le / a kereszt sem ereszt / vállamon / amit a világból / nekem kell megváltanom”. Máshol a lírai alany attribútumaként jelenik meg a stigma mint a passió jele: „stigmák égnek kezemen szívemen / ugyanaz a két seb / egyik feltűnőbb bíborlóbb / másik fakóbb de mélyebb”.

Ezek a szöveghelyek a cím értelmezéséhez azokat a szinoptikus evangéliumi textusokat hívják elő, melyekben Krisztus egyes szám harmadik személyben jövőbeli szenvedésére és feltámadására utal (Mt 12,40; 17,9; 17,12; 17,22–23; 20,18–19; 20,28; 26,1–2; Mk 8,31; 9,9; 9,12; 9,31; 10,33–34; 10,45; Lk 9,22; 9,44; Lk 11,30; 18,31–33). Az „Emberfiára” vonatkozó krisztusi kijelentéseknek a másik csoportjába, melyek a Puszta-versciklus szempontjából kiemelt figyelemre tartanak igényt, azok az evangéliumi szövegrészek tartoznak, melyekben Jézus a parúziát, az „Emberfia” eljövételét jövendőli meg (Mt 10,23; 16,27; 24,27; 24,30; 24,37–44; 25,31; Mk 13,26; Lk 9,26; 12,40; 17,24; 17,26–30; 18,8; 21,27). A szenvedésről és a parúziáról szóló jövendölések a szinoptikus hagyományban azon a ponton kapcsolódnak össze, amikor Jézus Kaiás főpap előtt megtöri némaságát: „Jézus hallgatott. A főpap folytatta: »Esküvel kényszerítlek az élő Istenre, mondd meg, te vagy-e a Messiás, az Isten Fia?» «Magad mond-

⁴Adott esetben Jézus kijelentése Dán 7,13–14-et idézi, csakúgy, mint a Jel 14,14. Vermes Géza szerint az evangéliumok Dán 7-re való utalásai adnak eszkatológiai felhangot a Jézus történetét elmondó szövegeknek. (Vermes Géza: „Emberfia”-mondások. In: V. G.: *Jézus hiteles evangéliuma*. Ford. Nagy Mónika Zsuzsanna. Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 271.)

tad — felelte Jézus. — De mondom nektek, mostantól látni fogjátok az Emberfiát, amint a Hatalom jobbán ül, és amint majd eljön az ég felhőin.»” (Mt 26,63–64; vö. Mk 14,61–62 és Lk 22,67–69) Amellett, hogy Jézus idézett szavai — csakúgy mint több Emberfia-kijelentése — saját szenvedéstörténetét úgy állítják be, mint az ószövetségi, prófétai jövődölések beteljesítését,⁴ a végidő kezdeteként értelmezett passiót és a parúziát szorosan össze is kapcsolják.

Noha a lírai én krisztusi póza a ciklus több részletében egy messianisztikus, az emberiségért szenvedő Megváltó alakját idézi, a versben mégis döntően egy létében és potencialitásában korlátozott szubjektum jelenik meg, más szóval a ciklus alányának perspektívája alapvetően emberi horizontot rajzol ki, mely az isteni teljességgel és örökkévalósággal szemben a szubjektum léthiányát, a veszteségét és az időbeliséget nyilvánítja ki: „nyugodj bele most már így maradsz / nem tudod átlépni árnyéklad / egyhelyben topogsz / az idő foglya vagy / lefele építsd rakd a tornyodat”.

Annak ellenére, hogy a ciklus több versében bizonytalan a beszélő és a megszólított kiléte, néhány esetben — egyértelmű tipográfiai eljárással is megerősítve — a versszubjektum az istenkereső ember, a megszólított pedig az Isten: „vándorúton vagyok Feléd / mikor érlek el // vándorúton vagyok magam felé / sosem érem el magam”. Hasonló retorikai szituációt sejtet a ciklusnak az a részlete is, amelyben a megszólaló lírai én közelség-távolság előbbihez hasonló metaforikus jelentésére alapozva a passióba — mintegy a Krisztussal szenvedő valamelyik látor helyére — írja be önmagát. A megszólaló és a megszólított kiléte mindazonáltal pontosan meghatározatlan marad: „itt függök én / ott függsz te / váll a vállnál / szinte testközel // a te keresztedig / ellátni / mégis / rettentő nehéz”.

A lírai én ilyenfajta szituáltsága azonban az előbbiekkal ellentétes biblikus értelmezését engedi meg a címnek. Ha ugyanis az „Emberfiát” ebben az esetben is a versbeszéd alányának (és nem címzettjének, azaz adott esetben Jézusnak) megjelöléseként olvassuk, akkor éppen azok az ószövetségi textusok lépnek be az értelmezés horizontjába, melyekben az „Emberfia” az ember körülírására szolgál. A nyolcadik zsoltár például a Genezis összefüggésében határozza meg az ember létrangját (Zsolt 8,4–9). Más ószövetségi könyvekben (legtöbbször Ezeikielnél) az „emberfia” a próféta Isten által elhangzó megszólítása, ezzel érkeztetve az Isten és az ember közötti áthidalhatatlan különbséget.

⁵Vermes értelmezése szerint az „Emberfia” Jézus nyelvhasználatában nem lehetett messiási cím, az ekként értelmezhető jézusi megnyilatkozások tehát későbbi betoldásnak tekinthetők. Vermesnek ez az állítása többek között szemben áll Bultmann értelmezésével is, aki a parúziára vonatkozó jövendöléseket értelmezi eredeti kijelentéseknek. (Rudolf Bultmann: *Az újszövetség teológiája*. Ford. Koczó Pál. Osiris Kiadó, Budapest, 1998, 40.)

⁶Vermes Géza: „Emberfia”-mondások, i. m. 254–284.

A ciklus értelmezésére tett első kísérlet tehát, mely a cím generálta biblikus interpretációt kísérte meg leginkább csak a lírai én kilétének meghatározatlanságát hozta felszínre. Ez a meghatározatlanság azonban — talán véletlen, de annál inkább találó — párhuzamban van a kifejezés eredeti, arámi jelentésével, pontosabban azzal, ahogy az „Emberfia” bibliai előfordulásait Vermes Géza értelmezi. Vermes ugyanis a görög nyelvű evangéliumokban szereplő hon huiosz tu antropu kifejezést az arámi *bar nas*-szal (*bar 'enas*, *bar 'enasa*, *bar nasa*) azonosítja, mely a Jézus korában beszélt galileai dialektusban egyenes beszédben (monológban és párbeszédben) a beszélőre utalt az „én” személyes névmást helyettesítő körülírásként (*circumlocutio*). Az „Emberfia”⁵ tehát a szinoptikus evangéliumokban olyan retorikai alakzat, melyet olyan beszédaktusokban használtak a Kr. u. 1. század arámi nyelvében, amikor a beszélő az általánosítás, vagy egyfajta „titkosítás” révén (szerénységből vagy a beszéd tárgya miatt) saját kilétét kívánta bizonytalanságban hagyni.⁶ Noha Pusztá Sándor ciklusában az „Emberfia” csak a címbe fordul elő a ciklus hangjaként azonosítható beszélőnek (vagy beszélőknek) egy-egy versben — ahogy arra később példát is láthatunk — hasonló önkorlátozó szándék tulajdonítható, mint amit Vermes Jézus több „Emberfia”-mondásában is észrevesz. Pusztá művében azonban a lírai én kilétét elbizonytalanító retorikai alakzatoknak bonyolultabb szerepe van az embernek a transzcendencia kihívására adott válaszában, az önértelmezés lehetőségeit is meghatározó válasz ugyanis olyan jelentés- és léthorizonton rajzolódik ki, melyet egyrészt az evangéliumi szövegek újramondása, másrészt pedig a jézusi *unio hypostaticának* az emberi létre vetülése határoz meg.

A továbbiakban azt a motívumhálót kívánom kirajzolni, mely a fentebb már hivatkozott szinoptikus szövegekre alapozott teológiai idő- és létszemlélet kontextusában jeleníthető meg, s melyben Isten fiának megjelenése a történelemben az emberi lét időhorizontját és a történelmi időt döntően átformáló eseménnyé válik. Ezáltal Pusztá Sándor versciklusa olyan költői szöveggé lesz olvasható, mely a biblikus utalások révén előhívott szöveg-hagyomány mint teológiai háttér előtt értelmezhetővé váló eszkatologikus időszemlélet és keresztény létértelmezés által szerveződik — töredezettsége s enigmatikussága ellenére is — egy transzcendensre nyitott emberi perspektívában egységes jelentéssé.

Az egymással ellentétes hangnemeket és képeket egy olyan nézőpont fogja egy keretbe, mely az emberi létezést mint a passió, a feltámadás és a parúzia üdvtörténeti eseménye által meghatározott létként teszi szemlélhetővé. Az ember világban-benne-létét ugyanis a létezés immanens és transzcendens távlatai strukturálják át sajátos aszimmetrikus viszonyt létrehozva ezáltal

⁷Hans Urs von Balthasar: *A három nap teológiája. Mysterium Paschale.* (Ford. Göröl Tibor.) Osiris Kiadó, Budapest, 2000, 15.

⁸Vö. Gánóczy Sándor: *Valósághermeneutika és bibliaértelmezés.* Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1999, 47–51. (Hermeneutikai Füzetek 20.)

⁹Vö. „A παρουσία (eljövetel, parúzia) szót, amely az »Ember fia« jövetelét fejezi ki, az ókeresztény korban sem értelmezték soha »visszatérésként«, hanem helyesen »megérkezésnek«.” (Rudolf Bultmann: *Az újszövetség teológiája*, i. m. 39.)

tal, melyben a transzcendencia végtelen és örök horizontja nemcsak előfeltételezi, de értelmezi is a véges időbeliség által meghatározott emberi létezés: „egyéni / helyi / kicsi golgotákkal / teli a lét / mindnyájunknak meg kell halnia // hogy eljöhessen a harmadik nap / a föltámadás / szabályos rendes megszokott / szintén egyéni / helyi kis csoda”.

A személyes üdvtörténet középpontjában a kereszt áll, a szenvedő Emberfiával való azonosulás misztikus vágya. Ez azonban egy paradox szituációhoz vezet, mert ha Jézus szenvedése és a halála révén azonosult is az emberiséggel, s ezzel mintegy lehetőséget adott egy fordított irányú azonosulásra is, mely lényegében azt jelenti, hogy a „keresztény ember egzisztenciája Krisztus formájának »visszatükrözése«: Ha egy meghalt mindenkiért, akkor valójában mindenki meghalt (2Kor 5,14)”,⁷ akkor sem vált megszűntethetővé a feltámadás egyedisége és egyetemessége.⁸ Egyetemesség és részlegesség, egyediség és hétköznapiság ellentéte és egymásra vetülése adja a keretét Pusztá ciklusában az ember számára a transzcendencia kihívására adott válaszlehetőségeknek, s ez rajzolja ki az értelmezés kettős és egymást keresztező horizontját.

Az értelmezés transzcendens távlatát egyrészt azok a motívumok írják körül, melyek az üdvtörténet centrumaként értelmezett szenvedéstörténetre utalnak (kereszt, Golgota, stigma, sebzettség, szegek, feltámadás), másrészt azok, amelyek az Emberfia eljövetelének, a parúzia eredeti értelmében vett megérkezésnek⁹ mint a jövőre vonatkozó ígéret beteljesedésének összefüggésében értelmeződnek (várakozás, megérkezés, keresés, megtalálás). Az istenkeresés és istenvárás lírai szituációja — hasonlóan ahhoz, ahogy a fentebbi szenvedéstörténetet újrairó részlet esetében láthattuk — az egyes biblikus utalásokat sajátos módon helyezi új kontextusba a ciklusegész összefüggésében. Az első rész harmadik verse például Jónás próféta történetének átírása. „Jónás jele” a szinoptikus evangéliumokban is olvasható (Mt 12,39–41 és Lk 11,29–32), ott azonban azt Jézus az Emberfia halálára vonatkoztatja, s mintegy a passió összefüggésben allegorizálja az ószövetségi jelenetet, ezáltal téve Jónásnak a hal gyomrában töltött három napját Jézus húsvéti halálának előképévé. Pusztá versében — megváltoztatva az ószövetségi történet végkifejletét — Jónás a meg-nem-érkezés, a bűnbánat elmaradásának „jele”, tehát egyszerre lesz a megváltás és a parúzia antitípusa: „késett az a hajó / te más hajóra szálltál / azóta hiába várnak / Ninivébe”.

Más esetekben viszont éppen az evangéliumi intertextualitás révén válik egy-egy diszparátnak tűnő elem elhelyezhetővé a ciklusban. Ilyenek például a háborúra történő különféle utalások (például: „naponta hat csatát nyertem / hetet vesztettem el”; „mindennap háborúból jövök / mindennap háborúba érkezem”), melyek az Emberfia eljövetelét megelőző időkre vonatkozó apo-

¹⁰„nem volt még áram /
nem volt szögesdrót /
nem volt gáz mérég /
tarkólövés / géppisztoly-
sorozat / maradt a
keresztrefeszítés”, illetve:
„karóba húztak / kerékbe
törték / felnégyeltek / ki-
terítették / fülembé földet
tömtek / számba sarat /
mozdulatlan vagyok /
halott // kezdődhet
a föltámadás”.

kaliptikus evangéliumi utalás révén nyerik el jelentésüket: „Háborúkról fogtok majd hallani, s háborús hírek fognak keringeni. Vigyázzatok, ne kerítsen hatalmába benneteket a félelem, ezekben be kell következniük, de ez még nem a vég” (Mt 24,6).

Az így kirajzolódó transzcendens horizont oly módon határozza meg a lírai én önértelmezési lehetőségét, hogy az emberi létezésből a bűnösség (árulás), a bűnbánat és a megbocsátás hármását emeli ki. Mert amíg például a negyedik rész második és hatodik versében az emberi történelem a szenvedéstörténet tükrében értelmeződik újra,¹⁰ addig a ciklus más verseiben éppen az előbb említett emberi létmeghatározottságok rendezik át a bibliai textusokat is: „már bodroz az est / hagyd a hálót tollad / szerszámaid a fát / nem hagyom még / várom hogy a tékozló fiú visszatér / Júdás elszórja pénzeit / Péter letörli könnyeit / Magdolna megszáritja haját”.

Az isteni létteljességgel szemben önmagát meghatározó szubjektum azonban saját létére csak mint részleges, tökéletlen létezésre reflektálhat, ennek összefüggésében értelmezhetők a lírai én saját létét leértékelő megnyilatkozásai („nem voltál bátor / se hős / Márton kardrántása távol volt tőled / nem felezted köpenyed / magad bugyoláltad / se Péteré magadat védted”), s a hiány és veszteség különféle, időnként paradox kifejezései is („erőt az adott ami nem volt / ami elvitt az hozott közel / naponta hat csatát nyertem / hetet vesztettem el”). Az ellentétek így nemcsak a transzcendens-isteni és az emberi horizontok feszültségéből adódnak — melynek kifejezése megfigyelhető a versbeszéd alanyának szituációját meghatározó időindexek (tél és este), valamint az evangéliumi szenvedéstörténet történeti idejének (tavasz és nappal) ellentétében —, de az emberi létezés vágyott és valóságos létmódjai között is. A megbocsátás parancsával szemben a másik emberhez való viszonyban ezért merülhet fel reális lehetőségként a megbocsátás megtagadása is: „hát csak jöjjetek / veled is veled is veled is / veled is veled is veled is // még teveled is / kezet fogok // de hogy vele is / azt ne kívánd Uram”.

Az önálló alkotásokként is megálló versek tehát az ellentéteknek ebben a bonyolult rendszerében hoznak létre egy olyan cikluskompozíciót, melyben a teremtett emberi lét perspektívája a létértelmezés horizontját meghatározó transzcendencia előterében rajzolódik ki, s mely az emberi létezés végső lehetőségét végül az isteni kegyelem által elérhető egyéni üdvösségben határozza meg: „legyen nagylelkű hozzád az Ég / s kegyelmes / hogy besurranhass a résen / ha csöppnyit kinyílik”.

S noha az egymással mellérendelt viszonyban álló ciklusrészek, és a részeket alkotó versek elrendezése véletlenszerűnek tűnik, a ciklust záró utolsó vers mégis értelmezhető úgy, hogy a mű olvasása során kirajzolódó léthelyzet(ek)ből adódó kérdés(ek)re adja meg a lehetséges keresztény választ, amennyiben

a zárlatban megidézett evangéliumi részlet parafrázisát az Eucharisztia szentírási előképeként értelmezzük: „nem tudom hogyan csinálod / bár mindennap ismeretlenül találkozom / egy fiúval, kinek tarisznyájában / pár halacska van / s némi árpake-nyér”.

A ciklusnak van azonban az egyéni időn és üdvösségen túlmutató horizontja is, amely — ugyan szintén a szubjektum nézőpontjából, s annak létére vetítve — az emberiség történelmi idejének végét a végidő beteljesedésében, az Emberfia megérkezésében határozza meg: „hallgatni fog és / csendbe lesz / arca az arcom / és az arcod / egy szót sem szól az Időről / mégis tudni fogjuk / ő a megérkezett”.

Az *Emberfia*-ciklus tehát nemcsak azért lehet Pusztá Sándor kései költészetének legjelentősebb alkotása, mert egy bonyolult cikluskompozícióba foglalva mintegy szintézisét adja a második pályaszakasz költői teljesítményének, hanem azért is, mert szöveg töredezettsége, amellet, hogy az értelmezői aktivitás maximumát kívánja meg a befogadótól, már eleve az emberi létezés kérdéseire választ kereső nyelv problémáját állítja a középpontba. Mégpedig oly módon, hogy a befogadás során aktivizálódó biblikus hagyomány visszavetül magára a nyelvre is: „tél van / hó az Olajfák hegyén / egyetemes zúzmara kopog / koralltüs-kein fönnakadnak szavaim / megváltatlanok / nem érkeznek meg / merre vannak most az angyalok”.

BAÁN TIBOR

Itt és mégse

Tóth Árpád utolsó előtti fényképére

*Habár éppen itt vagyok
Elérhetetlen messze már
Ahol aranyport fúj a nyár
A kikötő minden utcája zafír
Márványtesteken rózsapír
Majd megérkezem egy napon
Sétálok majd egy padra ülve
Merengek hosszan vért köhögve
Látni vélem mi idáig hozott
Kanyargó füstös vicinálisom
Robog felém — hidakon át
(Hidak alatt alkonypatak)
A város átölel és kiátkoz
Rózsa nyílik az udvaron
Majd megérkezem egy napon*

Tóth Árpád utolsó fényképére

*Alkonyatkor, mindig akkor
hullani kezd az aranypor.*

*Ezt nézte ámuló magában,
maga nélkül a világban,*

*egy lassan ringó gondolában,
mely partot sose ért vele.*

Körmenet

*A változás a körmenet
templomban és templom megett
hol lejtmenet hol hegymenet
cipő sár léptek processzió
útkanyar szélcsend bukkano
most lassuló most gyorsuló
mint a patak a csobogó
parázsló fényfolt trombitászó
ki trombitál nem tudható
de alma szilva és dió
és fűbe ejtett mogyoró
talán a lét egyenlete
amit nem érthet senki se
de íze édes íze jó
mert alma szilva és dió
a változatlan változó
titokzatos processzió
vonulás ki tudja merre
sár léptek torony bukkano
a fűben arany mogyoró
fény mindenütt naplemente
csak azután az örök este*

„Négy utolsó ének”

(R. Strauss és mindannyiunk emlékére)

1.

Nincs méltó válasz. Vigasztaló sincs.
S kellő szomorúság, a nem-létből való.
Állatok érzelmeivel menekülünk a tipró
világosságból, mely angyaloké lehet csak.
Nekiünk, szegényeknek a szívdobogásunk is
kegyetlenség: ölelésnek véljük
a semmiben kaszáló karokat.
Föl kéne támadnunk elevenen.

2.

És ellenszegülni, mint vizesárok előtt
verseny vágátától csapzott paripa.
Rejtőzni ismerős időbe: hinni
Duna darabnak villódzását óvóhely
vigaszában, hol gyertyaláng árnyéka
lombozódik néma szélben és
ima suttogás éjszakai hullámverése
hajt egymás langyos lélegzetébe.
Esetlen sorsát szorongó állat
veti csak véletlen vég elébe,
minket a maradék virág se szánjon.
Iszony verítékében nevetgélünk,
szívünk képtelenségek otthona:
sietve hiszünk hihetlent,
vergődő magunk hallgatólag madár.
Ki szabadítja majd ki fény-idők
fenséges hálójából, megadva neki
a méltó kétségbeesés kegyelmét?

3.

Lehetetlent a szívbe
csak nevetés kerít be.
Sírván is boldogok
Isten bohócai.
Suttogva szól a dob

*a bordák ketrecéből.
Ha itt lubickol fénye,
hát hova lett a tó?
Két csésze térd helyén
csak fű hever s mikor
nincs már, fülhallgató
ricsajhoz idomulva
sóbálvány tétlen
dallammá lesz akit
nem láttam még, csak újra:
hajcsat nyara vakít
és meztelen bokor,
míg makacsul vidám
szíve dobol, dobol.*

4.

*Teremtés ez is: a gyász. Létezésünk
eltűntetése, az egyszer lehetséges,
az egyetlen idő-csillanás szent
fölszámolása. Közeli álom
test melege, homály, hallucinált
mindenség borul ránk anya és
hitves öleléssel s benne hiszékeny
nyár játékaival örökkévalóság.
Mint csimpaszkodó gyereklány
homlokán átfutó fényfolt, vagy
galamb árnyéka. És fogantatás
észrevétlen csöndje a hirtelen
megálló szívben is. Mikor
lét-izgalma a testnek
kicsikart öröme mozdul
a termékenyülés éhségében
és áhítatában: mikor a visszavont
lét világűr tágassága mélyén
már csak a képzelet cselekvő.
Mikor a halál is teremtés.*

HALMAI TAMÁS

Közel az idők szívéhez

Czigány György Dallamaink című verséről

„A zene voltaképpen: öröm. (...) Mert a zene azért különbözteti meg egymástól az egyeseket, hogy ezáltal biztosítsa az összhangot, azért hasonlítja össze a különböző dolgokat, hogy ezáltal tegye széppé a részek arányát, s azért egyesíti a különféle zenei hangokat, hogy ezáltal megteremtse a művészi szépséget. Így képes rávezetni mindenkit az egyetlen helyes útra, így képes rendet tartani a tífzezernyi változás között.”

Hszün-ce

„Zenéből vagyunk.”

Vasadi Péter

1975-ben született Pécsen. Egyetemi tanulmányait a Pécsi Tudományegyetem magyar szakán végezte. Jelenleg Komlón, a Nagy László Gimnáziumban magyartanár. Legutóbbi írását 2007. 6. számunkban közöltük.

„Része a zene a jelen idejű teremtés misztériumának. Emberi sorunk egyik jóvátétele, lehetséges rehabilitációja. De nem vigasztaló álom, hanem olyan erő, mely fölkészíthet a méltó halálra is.” Karácsonyi körkérdésre adott válaszában (*Musica mundana. Vigilia*, 2006. december, 915–917.) fogalmaz így Czigány György, a zenének tulajdonított hatalomban a szabaddá tehető (és szabaddá tevő) boldogság ígéretét ismerve-ismertetve föl. Mondanunk sem kellene, az írástudó felelőssége és a zeneértő elhivatottsága nemcsak itt, az alkalom ürügyén kapcsolódik össze a szerzőnél: Czigány György egész összetett életműve a kegyelmi lehetőségként értett kultúra vonzásában formálódott, s formálódik ma is. Értékközvetítő tevékenysége ennek jegyében áll, irodalmi munkássága erről tanúskodik. Legutóbbi, *Hála* című kötetének (Budapest, Szent István Társulat, 2006) egyik legszebb verse például a zenével való találkozás közösségi élményét — mint közös és kölcsönös eufóriát — emeli a miszticizáló létbölcselet síkjára, vonja a transzcendentáló létköltészet gondolati körébe.

DALLAMAINK

Húr és vonó rezgéseiben éled
teremtő rend, mert kéz és lélek
gondviselő mozdulatával támad
a dallam heve, hűség, boldog bánat.
Az időt daraboló frázis árva
lélegzetével létünk méltósága

emelkedik fel itt; húr és vonó
 izgalmaként egymásból fakadó
 hangra hang, közel az idők szívéhez.
 Van hegedű! — s hogy létezik, elég ez
 rémület vigaszához és reményhez,
 hogy borostyán-lakk rozsdá fényeket
 rejtve virágot mintázó kezek
 árnyai között megszülessenek
 dallamaink! Fáradt szívvel, sóváran
 és megszentelt várakozásban
 a játékot velük — ki üdvét megleti —
 örökké szeretné már újrakezdeni.

A vers címe szép példáját adja jelölő és jelölt harmóniájának. A *Dallamaink* szóalak (melyben egyszerre vetül előre a szöveg zenei tematikája s közösségi érdekelttsége) maga is zenei hatást kelt: a hangzás eufonikus lágyaságával (az *l, m, n* fonémáknak, illetve a szóalakot határoló *d* és *k* határozottságának köszönhetően), a choriambus metrikai képletének szimmetriájával (a versláb két hosszú szótag között két rövidet foglal magában) s a három azonos mély magánhangzó (*a*) sorát finom eréllyel lezáró magassal (*i*). S ide érthető — bár már jelentéstani vonzatú — mozzanat az is, hogy a szó anagrammatikusan az „ima” hangsort is magában rejtí...

A mű a hegedűjáték önmegalkotó szépségéről — s e szépség befogadásának metafizikus élményszerűségéről beszél. A zene és a transzcendencia, az esztétikum és a misztikum egymásra olvasható titokzatosságát igyekeztén nem megfejtésre váró, de megértésben létesülő titokként fölmutatni. Minden stiláris eleme ennek a szándéknak rendelődik alá, minden retorikai fogása ezt az elhivatást szolgálja, minden poétikai gesztusa ezen intencióból származtatható.

A 9–12 szótagos, jambusi sorok egyetlen szövegtestbe rendeződnek; a verset négy mondat alkotja. A páros rímes verstani szerkezetbe ágyazott bokorrímek (a szöveg tematikus és modális csúcspontján, mintegy a zenében kitartott hang példájára) kiemelő, fölfokozó erővel irányítják a figyelmet az általuk összekapcsolt sorokra, s a kompozíciót poétikai értelemben háromszattatúvá (más közelítésben: keretes jellegűvé) alakítják — miközben maguk is a hármas szám szimbolikáját hordozzák (e–e–e–f–f–f). S a hármas szerkesztés elve retorikai szinten is értelmezhető: az első sorok személytelen megszólalásmódja után a többes szám első személyben kiteljesedő személyesség válik meghatározóvá, mígnem a zárlat (a „ki” általános alanyiságával) a megújított személytelenségbe (mint afféle *egyetemes személyességbe*) vezet vissza a versbeszédet.

A szöveg tengelyében elhelyezkedő felkiáltó mondat („Van hegedű!”) eksztatikus modalitása s tömondatos nyomatéka csak

egy a vers jellegadó nyelvi-poétikai megoldásai közül. A teljesség botor igénye nélkül lehet csak merszünk elősorolni a jelen olvasatban leghangsúlyosabbnak tetszőket. Ilyen lényegi sajátoságnak gondoljuk a soráthajlások szövegszervező hatékonyságát, a szó- és szótöismétléseket („Húr és vonó” — „húr és vonó”, „dallam” — „dallamaink”, „hangra hang”) s a párhuzamokat („Húr és vonó” — „kéz és lélek”), az alliterációkat („heve, hússég”, „boldog bánat”, „lélegzetével létünk”), az oximoron elemi hatású alakzatát („boldog bánat”, „rémület vigaszához”), az absztrakciót („frázis”) megszemélyesítő szókép („lélegzetével”) jelzőátvetéses megszemélyesítést („árva”), a 11. sor hangtani és közérzeti keretességét („rémület vigaszához és reményhez”), az „árnyaink” és „dallamaink” szinesztéziáját, az „örökké” időtlenségének s az „újrakezdeni” pillanatnyiságának (ál)paradoxonát vagy kezdet és vég motívumának fölnyíló feszültségét (a vers az „újrakezdeni” szóval zárul). Mindenekelőtt pedig a szókészlet, a beszédmód allegorizáló irányultságát. Hiszen a „teremtő”, a „gondviselő”, a „megszentelt”, az „üdvét” s az „örökké” szavak éppen azt a kettős értelmet tartják fenn, éppen azt a jelentésbeli rétegzettséget szavatolják, amely az egységre (a művészet létének és a létezés művészetének egységére) vall rá. S innen tekintve a „megszülessenek / dallamaink!” közvetett óhaja korántsem csupán a zene (szerzése, előadása és hallgatása) utáni vágy megvallásaként értelmezhető: a vers címét is adó szó a metafizikusan rendezett lét metaforájaként (de legalábbis e rendezettség zálogaként) éppoly jól érthető. Amint a „virágot mintázó kezek” gyönyörű képében, a művészi játék és a természeti szépség analógiájában a teremtés mozdulatát folytató/utánzó esztétikai ak-tus látszik megnemesülni...

A keresztényi hangoltság, a mives formafegyelem s a muzsika lírai tematizálása (illetőleg a zeneiség érvényre juttatása a hangzasképletekben, a versritmusban, az egyes kötetkompozíciókban is) — mind olyan jellemzők, amelyek Czigány György teljes költői pályáját áthatják. A *Dallamaink* olvasástapasztalatával csengenek össze azok a — szintúgy a zene misztériumáról valló — szavak is, amelyek az írásunk elején idézett gondolatmenet folytatásaként zárják le a költő karácsonyi jegyzetét: „Amit szép fölöslegnek, dísznek véltünk talán, arról kiderül, hogy az a teremtmény éltető szükséglete. A pillanat vágyából az örök akarátába lendíthet át: a magba zsugorított távval dolgozik.”

Egy Kosztolányi- képkiállítás

(1.) Bécs

Megértem őket,
akik csak érdeklődnek,
nem is irántam, még szerencse,
csak van szerencsém,
hogy érdeklésünk tárgyát
valami-véletlen-ugyanaz-jelentse.

Így ülök ki meszes bugyogójú festők
teraszára Bécsben, szelet helyett
májat vagy sült burgonyát szafttal
fogyasztok, és már ismerős az asztal,
és a szomszéd templomból harangszó
száll el Erzsébet-királynő ballaszttal.

Haha. Harangszoknya. Elég a jóbul,
ha ily virtuózul harmonizálok,
az emlék, ami velem jön, a zálog:
hogy minden megvolt.
A visszatérés vágya kitisztítható szennyfolt:
nem is esett, nem is hullt,
megállok egy megállt havazásban,
lepergő esőben. Nyugalom-dúltan.

Megértésem irántuk, mint egy pirított már, egy kirántott
még: marad irányuk. Pedig de jó lenne étvágyuk,
irodai-fogadó-lóversenyvágyuk. De én már erre elmúltam.

(2.) London

Gombomhoz varrom kabátom, vagy kabátomhoz a gombom?
Ha nem lenne London, nem lenne se kabátom, ha mondom,
se gombra így gondom.
London mindent megad, amire nem is vágnál,
megmaradnál a kercőgefánál,
az Avar utcánál,
a Tatár-dűlőnél,
a neanderkőnél.

Itt alakultak ki minden iránt
pompás irodák, itt lüktet elevenen
a pénzszellem, mely titkos kis szellemem
nekem
is, 2 fontba, max. 100-ba fogadok,
és közben ezer- és tízezer milliárdos foglalók
küzdenek partként és cunamiként,
baltaként, cucliként,
zingölésként, Sing-Singként,
irkaként és Irakként,
ontanak és földbe visszafojtanak ként,
a falnak dőlök ekként és nem ekként,
faragom pezsgődugóm, a rendőr mosolyog buzgalmamon,
Londonom nem adom,
megyek vissza az irodára,
ah, nyert tippem, az arab tulajdonú Mhabruthkorumi-
dargadszálabáza!

(3.) Minden egyebek

Párizs!
Ah, elvihetetlen, álljunk tovább
— szent flaszterodon is — máris.
Köln. Ennél szebb sem köll
nekem, éjfeleken megtérve ügetőről,
a világ még akkor nem az agyonütöm-a-vonaton töről
volt metszve,
És Baden-Baden sincs messze,
öltönyben-nyakkendőben mentem
tiszteletjegyemért a Nemzetközi Klubba
(igaz, 1991-ben), és a luxustribünön
volt helyem, pezsgőt kínáltak
minden lépcsőfordulón, és futott sok négylábú szép
állat is.
És Liverpool! Az ember megnézi a Rothko-és-Ernst
emlékkiállítást, s rögtön kifordul, érne haza.
Kell mersz a sokszoros Írországhoz.
Külvárosi esőben sapkámhoz
is erőtlén voltam nyúlni, hallottam szinte,
hajam kezd a lucsoktól nyúlni, úgy eláztam.
E passzivitásban élek most már várostalan,
s meghalnom az egyetlen, mit nem magam
teszek, ó, jaj, elszállok talán, mint kicsi sánta
verebem s örökre elhagyott medvéim sóhaja,
és úgy megyek így a másvilágra, mint most plusz se haza!

Mint aki átpergett két felén

Az ismeretlen alakú edényben, mely 17 és 34 és 51 év, a végén vér és géz eszméletlen fájdalom közt azt a mezsgyét kerested, melyen még átforgó a fűrészpör, a gondolat, mint homok megannyi szem, ismeretlen x-ek, az élet-edény-agy-edény alakjával a láthatatlanba visznek... a láthatatlanba? Ugyanabba.

A legnagyobb szerencsejáték részemről ez az elemi szándék: hogy tér és idő ne jöhessen össze, agyam-szívem sehova se menne; senkivel se lenne; senkivel se beszélne; csak amiből kihajolt, létem visszabújna abba az Egy Térnyi Szélbe, hová már nem kísérhet utazó, csak egy-egy áttetsző kapcsolat, pár medve, egy madár, egy kutya, és az ő egészségük, nekik-meglétemmel és minimális megélhetéssel a... Ezt nem tudom senkinek elmondani, mi.

Kosztolányi, Dide úr, tudta ugye Frici, a Karinthy úr, vagy csak el tudta viccelni. Ahogy az edény magasságai fogytak, alul újra alakultak, lehetett ez: mintha valami tényleg Egész Térnyi Szél fújna, de soha semmi nem kezdődik újra. Nekem, látod, nem hitték, hogy minden segítség nélkül csináltam, évtizedek sorában, amit. És most meg sem akarják érteni lelkem újabb állapotait, túl egyszerűek. Ki-ki máshol tart, az egyediség megint a lényeg, mindenki egyszerre többfelé mozdul, és nekem annyi is elég lett, hogy másokat jobban értsek, végre velük törődve, mint ahogy engem értenek... visszaélem sok gyerekévémet... akkor volt ez, kiváltság, hogy valami különleges lehetek, ma? Teljesen átlagos láttelep, hogy ki láthat? És hogy nem is akarok semmit se mutatni, lássák.

LÁZÁR BENCE

Termek

*Termeket
Szült az élet,
Olyanokat melyben
Téged,
A halványodó fények
Keresnek.
Árva asztalt,
S széket,
Melyen alakok utaznak.
Arcaikról üres
Hangokat hallanak
A termék ólom lécből
Vert kerítéseit.*

Üres sárgás fényt,
Zuhanó plafonokat,
Melyeket az eső hideg
Cseppjei lemosnak.
Falakat, s talán
Ablakokat.
Keresztül húzódó,
Vörös függönyt.
Termeket.
Melyben látni
Az élet módszerét;
Mint kristálypoharak
A földre hullnak,
Szilánkjai szívéinkben
Utolsó pillantásunkkor
Bent ragadnak.

Ha nem engednek

Kopogtatok.
Hitetlen érzés fog el,
Kinyitja a kéz,
Vagy megáll.
Kopogtatok.
Arany csillám a kilincsen.
Hirtelen porszem képében,
Megmozdul.
Kopogtatok.
Ahogy hallom,
Nem engednek,
Sávot vonok hát
A kapun.
Kopogtatok.
Hiába már,
Dörömbölök,
Remeg a faház,
Kopogtatok.
Egyszer csak,
Ellök a kilincs,
Rám mordul.
De azért még
Egyszer,
Kopogtatok.

DEÁK VIKTÓRIA
HEDVIG

Komáromi Máriával

Komáromi Mária főállású hitoktató, pedagógiai tanácsadó. 1952. február 10-én született Budapesten. Általános és középiskoláit Budapesten végezte, teológiát a Ward Mária Hitoktatóképzőben és a Sapientia Szerzetesi és Hittudományi Főiskolán tanult. Jelenleg az Egyházmegyei Katolikus Iskola Főhatósága alkalmazásában a Pannonia Sacra Katolikus Általános Iskola főállású hitoktatója, osztályfőnök és az osztályfőnöki munkaközösség vezetője. A Katolikus Pedagógiai és Szervezési Továbbképzési Intézet tantárgygondozójaként az ország katolikus iskoláiban tanító osztályfőnököknek szervez és tart továbbképzéseket. A Sapientia Családpedagógiai Intézet munkatársa. Férjével együtt szervezi és vezeti a Családepítő Klubot Budapest XII. kerületének Művelődési Központjában. Szintén férjével vezeti a Mária Rádió Legyetek jók, mert tudtok című, kamaszoknak szóló, interaktív műsorát. A Magyarországi Ferences Világi Rend Árpád-házi Szent Erzsébetről elnevezett közösségének tagja férjével együtt.

Kérem, beszéljen röviden az életútjáról: melyek voltak azok az élmények, amelyek különösen is meghatározták eddigi emberi-lelki útját?

Történetem talán nem szokványos a jelenkori katolikus egyházban, de nem példa nélküli. Evangélikus szülők ötödik gyermekeként születtem 1952-ben. A család mindkét ágán több lelkész és neves teológus is van, de szüleim a személyes megtérésük és igazi elköteleződésük idejét 1949-re teszik, amikor is már négy gyermekük volt. Hamarosan elkezdtek imádkozni egy ötödik (!) gyermekért, aki majd új életük gyümölcse lesz. Jánost vártak, Mária született, aki 20 év múlva egy János nevű férfihez ment feleségül. Ez a „kiimádkozottság” az életem alapélménye és egyik erőforrása lett. Másik meghatározó tényező, hogy bár mindig nagyon szerettem emberek között lenni, élveztem a nagycsaládot magam körül, de létszükségletem volt kicsi koromtól a magány és a szemlélődés is. A kettő együtt — mint a kilégzés és belégzés ritmusa — *egészséget* jelent számomra ma is. Ezért ültem be egyre gyakrabban már körülbelül 10 éves koromtól — az akkor még egész nap nyitva lévő — katolikus templomokba. Eleinte nem tudtam miért, ott éreztem fizikailag is Isten jelenlétét. Valahogyan úgy voltam ezzel, mint Pascal paraszt bácsija. Ő nézett engem, én néztem Őt. És jó volt nekünk együtt. A magány fontossága miatt kerestem a Farkasréti temető csöndjét is, az volt kedvenc olvasó és versíró helyem gimnazista koromban.

Melyek voltak a legfontosabb szellemi hatások az életében?

A legfontosabbak: édesanyám, akinek az irodalmi érdeklődésemet és a szókincsemet köszönhetem, édesapám, aki körülbelül 600 népdalt tudott énekelni és sokat hegedülni is, nagy cserkész volt

fiatal korában. Mikor én eszméltem, már egy élelmiszeripari kutatóintézet alapítója és vezetője volt, több nyelven beszélő szakember, aki az őt megfigyelő állami megbízottal olyan kapcsolatot tudott kialakítani, hogy az minden alkalommal megmutatta a róla írt jelentését, mert megszerette: „Jó lesz így Ernő bácsi? Nem csinállok vele bajt?” Édesapám lényéből szívtam magamba, hogy teljesen mindegy, milyen rangja van valakinek: ember, aki tiszteletet érdemel. A méltó és a méltatlan is. (Ernő bácsinak hívatta magát, hogy ne elvtársat mondjanak.)

A szellemi hatások korán értek, 16 éves koromig elolvastam gyakorlatilag az irodalom klasszikusait — mert nálam jóval idősebb testvéreim és szüleim azokról beszéltek otthon. Emlékszem, éppen 10 évesen olvastam József Jolán József Attiláról írt visszaemlékezéseit — akkor volt nálunk házkutatás egy éjjel, olvashattam hajnalig. A világirodalomból többek között Oscar Wilde, Andersen, a Grimm testvérek meséi, Defoe *Robinsonja*, Verne, Lev Tolsztoj összes regénye, Dosztojevszkij, Thomas Mann, Puskin, Burns, majd Rabindranath Thagore voltak rám a legnagyobb hatással. A magyar irodalomból Gárdonyi Géza, Fekete István, Jókai, Ady, József Attila, Sík Sándor, Juhász Gyula, Vajda János, Reményik, Dsida Jenő, Eötvös József, sorolhatnám. Rengevetet olvastam.

Nyolc éves korom előtt nagy hatással volt rám első hitoktatóm, egy evangélikus lelkész, aki megelőzve korát bábozott, rajzolt, énekelt, szemléltetett. Később szüleimmel egy remek református közösségbe kerültünk, így lettem — bizonyos értelemben — dr. Gyökössy Endre lelkész–pszichológus tanítványa körülbelül 10 éven keresztül. Nem hagyható ki a szellemi hatások közül a Szentírás, aminek ismerete és rendszeres olvasása természetes volt eredeti közösségeimben.

Ez alatt az időszak alatt ért a nagy szellemi hatás későbbi férjem, Komáromi János részéről, aki az elsők között végezte civilként a nappali Katolikus Teológiai Akadémiát, és akivel hatalmas hitvitákat folytattunk, s aki csodálatosan tudta magyarázni, szavakkal is lefesteni és művészként (festőművészként) értelmezni a szent liturgiát és a teológiát. Ő tudta megértetni velem azt is, hogy miért vonzódok én a katolikus templomhoz, miért érzem ott Isten jelenlétét fizikai valóságában is. Mire nagykorú lettem, szerelmes lettem az Oltáriszentségbe, és természetes, kikerülhetetlen lépésként katolizáltam hivatalosan is. Gyökössy Bandi bácsi megértett és áldását adta a döntésemre. Ennek immár 37 éve. Egyébként a szerelem azóta is tart. Jánossal is, akihez körülbelül másfél év múlva, 20 éves koromban férjhez mentem.

Közben és későbbi életem során nagyon sok teológiai művet is olvastam természetesen.

Ha kifejezetten „női szemszögből” tekint végig eddigi életén, milyen fordulópontokat fedez fel, milyen szokásokat tud elkülöníteni? Hogyan tudná ezeknek az életszokásoknak, döntéseknek a „teológiáját” megfogalmazni? Mit gondol, hogyan lehet ma az anyai hivatást „összeegyeztetni” más foglalkozással, s hogyan történt ez az Ön életében?

Az első komoly fordulópontra az volt, amikor a Szűzanyával megismerkedtem, s személyessé mélyülő kapcsolatunk egy ihletett pillanatában — körülbelül 18 évesen — azt kértem tőle, segítsen nekem nővé válni, mert egy olyan örült világban élek, ahol a nők nem szeretik saját nemüket, ahol „férfivé” torzulnak, ahol valamilyen furcsa „harmadik nem” kezd kialakulni. „Nem tudom, hogyan legyek igazi nő! Segíts!” — mondtam neki.

II. János Pál pápa is segített, mert azt mondta egyszer a szerzetes nőknek, hogy először legyenek nők — mert annak teremtette őket a Teremtő —, azután keresztények, aztán apácák. Vagyis: legyenek normális emberek. Ehhez kértem és kérek azóta is segítséget a Szűzanyától, s komolyan érzem a jelenlétét az életemben. Ez a csendes barátság velem, ez készített elő a hivatásomra. Arra, hogy feleség legyek, édesanyja hét megfogant gyermeknek, akik közül hatot föl is nevelhettünk, aztán hitoktató, iskolaalapító, osztályfőnök, közösség szervező ember, legújabbban műsorszerkesztő és vezető Jánossal együtt a Mária Rádióban. Lefordítva: legyek életadó, vérségi és szellemi tekintetben egyaránt.

A teológiája ezeknek a döntéseknek? Isten előbb szeretett és szeretetből teremtett engem, hiszen élek. Biztosan fontosnak tartja, hogy nőnek teremtett, mert ha szeret, nem „packázni” akar velem. Akkor az én sajátos „női génuszom”-ra van neki és a világnak szüksége. Mivel nem is merült fel bennem a szerzetesség gondolata, hanem János sajátos „férfi génuszát” ismertette föl velem s kölcsönös szerelmet ajándékozott nekünk, kézenfekvő, hogy kettőnkre együtt van szüksége, hogy „kiegészítsük”, ami Krisztus szenvedéséből hiányzik”. Mivel gyermekeket is fogantam, egyértelmű volt, hogy az élet biológiai továbbadásában is szerepet szán nekünk. Igen ám, de ezt elfogadni nem is mindig könnyű! Velünk megérezte a teljes Istenre hagyatkozás szépséges gyötrelmeit, mert mindig szegények voltunk anyagi szempontból s „megbízhatatlanok, ellenzékiek” politikailag. A minket megfigyelő emberekről is tudtunk.

Nem lehetett azt racionálisan megmagyarázni — még magunknak sem —, hogy miért csináljuk mindazt mégis, amit.

S itt van szerintem nagyon fontos teológiai szerepe is annak a nem irracionális, vagyis nem ész-szerűtlen, hanem ráción túli, női szellemnek — léleknek, ösztönnak, „génusznak” —, ami segít az Élet prioritásának felismerésében. A férfi Ady így fogalmaz: „Mert az élet szent okokból élni akar!”, vagy máshol: „Mert az szörnyűséges, lehetetlen, hogy emberé az élet, az Élet, az Élet!” A nő a zsigereiben éli, érzi — ha egészséges —, hogy semmiféle program, „project” nem előzheti meg az életet. Ha éjjel sír a gyerek, meg kell vigasztalni akkor is, ha másnap fontos tárgyalásom vagy előadásom lesz.

Ez a női „ösztön” — ha nem ölik ki mindenféle izmusok és ideológiák —, segít abban, hogy a nők harmonikus életű, derűs

feleségek, édesanyák, szerzetesnők, életet szolgáló politikusok, élet-védők, tanárok, papokat, püspököket segítő munkatársak legyenek. Aki ezt így gondolja, azt is tudja, hogy mindezt csak hűségben, a szív tisztaságában és hosszútávon lehet megélni. Ez gyakran önmagunk legyőzését jelenti egy-egy csábító szirénhang hallatán, gyakran önzésünkről való lemondásra indít, olykor nagyon nehéz, mert rendetlen vágyaink is lehetnek, sebeket is kapunk természetesen, de ötvenöt évesen már látom, hogy mennyi örömmel, megbecsüléssel és belső békével jár a sorozatos, napi döntéseknek ez az útja.

S hogyan lehet ma az anyai hivatást „összeegyeztetni” más foglalkozással, hogyan történt ez az én életemben? Szellemi mesztereim között nem említettem Erdélyi Zsuzsannát, akivel csak egyszer találkoztam, de az meghatározó volt. Azt mondta egy előadásán, a fontossági sorrendet meg kell tartani, hogy harmonikus emberek lehessünk. Ő előbb fölnevelte a négy gyermekét, majd megadatott neki, hogy a szakmájában is nevet szerezzen. Örül a döntésének, bár előre nem lehetett ezt tudni. Ehhez igyekeztem tartani magamat, 17 évig voltam otthon a gyerekeimmel, illetve amikor a kisebb gyerekeim már óvodás korúak lettek, akkor óvodás hittant tartottam a lelkiatyám kérésére. Abból nőtt ki a családos lelkigyakorlatok vezetése, később templomi és iskolai hittanórák nagyobbaknak, majd középiskolás, egyetemista és munkás fiatalokból álló közösség, felnőtt megtérőkből alakult közösség vezetése a férjemmel, majd részvétel egy katolikus iskola alapításában, azután a Sapientia Családpedagógiai Intézetében és az egyházmegyében feladatok, jegyesoktatás, Casa Balthasar, Családepítő Klub alapítása a kerületi Művelődési Központban stb. S nem utolsósorban említtem a Ferences Világi Rendet, aminek tíz éve vagyunk örökfogadalmasai.

Úgy tapasztalom, hogy aki szeret dolgozni, és ötletei is vannak, azt megtalálják a feladatok. Összeegyeztetni pedig úgy tudtam, hogy szinte mindent Jánossal és a gyerekeimmel együtt csináltam, amíg a gyerekeim fel nem nőttek. Szinte minden feladatot csak velük együtt vállaltam. Ma már a maguk közösségeinek vezetői vagy tevékeny tagjai. Két családos fiam a MÉCS Családközösségben, két ferences szerzetes fiam éppen most Szegeден. Két gyermekem a pasaréti ferenceseknél tevékenykedik, mint világi segítő. Öt unokám is van már. A menyeim a hittanosaim voltak egyébként, egyikük már ötödikes korától.

Ma nem könnyű összeegyeztetni az anyaságot és a pénzkereső munkát, a társadalom és a közfelfogás a nőiesség és az anyaság, a család ellen dolgozik, de nem lehetetlen az egyensúly. Nagyon sokat kell beszélni erről, a lelki olvasmányoktól kezdve az életszervezési technikákig, ma már mindent tudatosan kell tanulni, mert legtöbbször nem tudjuk ellesni elődeinktől.

Szívesen hallanánk a Casa Balthasar-beli tevékenységről, az ezzel kapcsolatos élményeiről.

Ez csak azért lehet érdekes, mert például ebben az intézményben, ahol csak férfiak élnek s nevelődnek, soha, egy pillanatra sem éreztem másodrendűnek női magamat. A Casa Balthasar egy Rómában működő nemzetközi közösség, ahol a hivatásukat tisztázó fiatal emberek Hans Urs von Balthasar teológiájával és Adrienne von Speyer 20. századi misztikus műveivel foglalkoznak behatóan, később esetleg valamelyik pápai egyetemen tanulnak tovább. Átmeneti közösség, aminek „nyitott a vége”, vagyis a cél az, hogy egy egyéni vezetés és közösségi nevelés mellett *saját* hivatására ébredjen mindenki: papságra, vagy házasságra hívja az Isten? Nos, én ott egyfajta „anyai” szerepet kaptam, mint az egyik növendék valódi mamája.

Szerepem valóban ennyi volt nyaranta: élni közöttük a saját hitéletemet, imádkozni értük, velük menni, vagy hazavárni őket a szombati fociból. Időnként finom ételeket főzni, s együtt étkezni velük. Önként vállaltam az ő életrendjüket, a részvételt a hajnali néma, közös elmélkedéstől a szentmiséig és az esti zsolozsmáig, illetve a közös rekreációig, mindent. Így meglehetősen megismertem az ottani nevelési módszert is. Egyébként eddigi ottléteimkor olyan helyekre is eljutottam velük, ahova turista, de zárándok sem jut el soha. A legnagyobb élményem az egészséges és ugyanakkor nagyon rendezett, fegyelmezett és fizikailag is, lelkileg is tiszta légkör. Különböző érdekes átélni, hogyan finomodnak az ember érzékei: egy idő után meglehetősen jól megéreztem, hogy kinek nem való ez, ki fog kiszállni ebből hamar. Sajnos az én itthoni elfoglaltságaim miatt évek óta nem voltam már ott, de lehet, hogy még sor kerül rá. Szeretném, ha lenne folytatása, bár az intézet átalakulóban van.

Mi a véleménye a nők szerepéről a mai magyar egyházban? Ön szerint miben áll a II. János Pál pápa által először említett „női géniusz”? Hol és hogyan tudnák ezt ma a nők Magyarországon, különösen a magyar egyházban kibontakoztatni?

Magyarul kicsit félreérthető ez a kifejezés, mert nekünk a géniusz inkább zsenit jelent, nem egyszerűen szellemet, de a nagy pápa valószínűleg a sajátos női szellemre, lényegre gondolt. Hitem és meggyőződésem, hogy a „női géniusz” megnyilvánulására ma nagyobb szükség van, mint valaha. Miért? Mert a ma emberének „értékét” a teljesítmény, a diplomák száma, a „mit tettél le az asztalra”, a „mit változtattál meg” és a „milyen pozícióba jutottál és mennyit keresel” szemlélete határozza meg. Mert el akarják feledtetni velünk, hogy az embernevelés érték. Hogy nem „munkább” munka a kollégiumi nevelőé, mint az édesanyáé vagy nagymamáé. A házasság pedig műalkotás, és művésze elsősorban a nő. (Ilyen értelemben zseni is lehet!) Én úgynevezett sikeres és megbecsült „dolgozó” nő vagyok, ezért kell nekem hangsúlyoznom ezt.

Hiszem és tapasztalom, hogy minden nő — akiben a „női géniusz” valóban jelen van — művész tulajdonképpen: az emberi kapcsolatok művésze, a szépség művésze, az „Isten-kapcsolat” művésze. „Az asszony lelkibb ember, intuitívabb, fogékonyabb az égi dolgokra” — hallottam egyszer egy diakónustól. „A magyarban nem jön ki elég jól az „is” (férfi) és az „isa” (nő) héber

kifejezés mélyebb értelme: az asszony éppen az Örökkévaló „alef” jelével „több”, más mint a férfi. Évát nem Ádám teremti, „csupán” belőle vétetik, ezért nem gyakorolhat felette uralmat, nem felsőbbrendű, hanem éppen hogy kiegészítik egymást és az egységre vannak meghívva” — folytatta a gondolatsort ugyanez a férfi. „A keresztény ember, férfi és asszony: Istenre mutató ujj — ebben a világban” (H. U. von Balthasar) Amikor hevesen küzdünk az evilági pozíciókért, könyökölve leszünk sikeresek, vagyis „meg akarjuk nyerni a világot”, a szó szoros értelmében kárt vall a lelkünk, elveszítünk mi is és a világ is valamit, amit csak mi, nők „tudunk”. A másik fölötti uralkodási vágy mindig a belső bizonytalanság jele férfinél, nőnél egyaránt. Érdemes lenne egyébként többet tanulmányozni az úgynevezett magyar nagyasszonyok életét, vagy azt, hogy mennyi kvalitást igényelt egy régi nagycsalád és egy parasztgazdaság vezetése, vagy egy mai nagycsalád mozgatásához milyen logisztikai szakembernek kell lenni.

Hogy hol és hogyan tudnák női géniuszukat ma a nők Magyarországon, különösen a magyar egyházban kibontakoztatni? A társadalomban sem hiszek abban, hogy jobb lesz a helyzet, ha például százalékosan több női politikus lesz, az egyházban sem az a szerepünk, hogy százalékosan többen kerüljünk vezető szolgálatokba. Az a bizonyos női jelenlét viszont nagyon-nagyon fontos mind a politikai szervezetekben, mind az egyházban! Nem véletlenül mondom ezt a kettőt, mert mindkét szervezet (most az egyházat is, mint ilyet tekintsük) emberekből áll, s az embert férfinak és nőnek teremtette Isten. Fontos mindkét nem sajátos látásmódja! Szerintem — férfiakkal és nőkkel egyképpen — azon kell munkálkodnunk, hogy a fontos kérdésekben meghallgassuk egymás véleményét. Erre akkor vagyunk képesek, ha nagyon biztosak vagyunk a magunk elgondolásában, ugyanakkor nyitottak vagyunk a más véleményekre, kritikákra is. Fontos, hogy ha valaki vezető szolgálatba kerül (közösség-, intézményvezető, plébános, püspök), nagyon figyeljen a más látásmódú emberekre. Ők impulzusokat adnak. Nekem például nagyon fontos nőként a férfiak látásmódja. Férfi munkatársaimról szerzett tapasztalatom, hogy ha nekem van elképzelésem és szeretetteljes stílusom, ha nem érzek bennem harcos „trónkövetelőt”, akkor odafigyelnek rám. Persze megeshet az is, hogy az én ötletemet sajátjaikként adják tovább mások. Ilyenkor igyekszem lehiggadni és az ügyet nézni.

Úgy gondolom, hogy amíg azzal vagyunk elfoglalva, hogy eléggé megbecsülnek-e, hány százalékból vagyunk jelen, ki parancsol a másoknak, addig nincs időnk a lényeggel foglalkozni. Pedig a „női géniusz” sajátossága a lényeglátás, az együttlátás, az élet szolgálata. A jövő, mely a méhünkben is érlelődik, s a szívünkben is. Lényegesnek tartom, hogy egységben szemléljük a biológiai és szellemi atyaságot és anyaságot, mivel egymást ki-

egészítő karizmák. Meggyőződése, hogy az egészséges lelki szerzetes ugyanolyan jó apja vagy anyja lenne vérszerinti gyermekeinek is, mint a lélek szerintieknek. A méltatlan pedig mindig hivatásban éretlen. A törvény előtti egyenlőségnek, a szavazati jognak és az azonos munkáért azonos bér elvének persze természetesnek kellene lennie, de nagyon fontos, hogy mi nők ébresszük rá a társadalmat, hogy az igazi szabadságunk nem az, ha férfi imitátorok lehetünk, hanem ha például a munka- és adótörvények figyelembe veszik az élet törvényét, lehetővé teszik és megbecsülik az anyaságot is, az apaságot is. E tekintetben van még teendők a társadalomban is, és a magyar egyházban is, mindenekelőtt a nevelés területén. Itt nem csak az óvodai, vagy iskolai nevelésre gondolok, de a jegyesek, házások és klerikusok nevelésére is. Nagyon fontos lenne a női szemszögből is mérlegelni mindegyik területen a nevelést!

Hogyan látja a katolikus iskolák szerepét ma Magyarországon a hit kibontakoztatásában és továbbadásában? Hogyan szolgálja ezt az iskolai hitoktatás, mennyire mondható eredményesnek? Milyen tapasztalatai vannak ezzel kapcsolatban?

Nagyon-nagyon fontosnak tartom a katolikus iskolák létét, szerepét. De! Mennyiben hasonló az egyházi intézmény, mint az állami és mennyiben más? *Hasonló abban*, hogy ugyanabból a társadalomból merít. (Ezt szeretjük elfelejteni!) A pedagógusait, papjait, a szülőket és a gyerekeket ugyanazok a hatások érik, adott esetben hasonló arányban jönnek csonka családokból, illetve hasonló arányban kaptak vagy nem kaptak jó szülői, nagyszülői mintákat. Nincs külön rezervátum a katolikus iskolák, a szerzetesi intézmények és a papi szemináriumok utánpótlására! Iskoláinkban körülbelül 40–50 százalék a hívő szülők aránya. Ez persze több, mint az állami intézményekben, de ha azt is számítjuk, hogy e szülők közül — és gyakran a pedagógusok közül is — sokan nagyon kevés ismerik egyházunk hittételeit, nem olvassák rendszeresen a katolikus írott és elektronikus sajtót, sokan nem nézik, hallgatják az egyházi műsorokat vagy nem tagjai élő plébániai közösségnek, vagy lelkiségi mozgalomnak sem, a Biblia is porosodik a polcon, akkor láthatjuk, hogy nem sokkal jobb a helyzetünk.

Miben más a katolikus iskola? Abban, hogy tud Isten létezéséről és szeretetéről, s így beszélnie is kell Istenről. Abban, hogy *hivatalosan van erkölcsi alapja*, a Tízparancsolat például, hogy tud a jó és a rossz létezéséről, *a rosszat rossznak tartja, a jót jónak*. Röviden: van örök értékrendje, mércéje. Ha elbukik, tudja, mihez, illetve Kihez képest. Ha elbukik, fölkínáltatik néki a bűnbánat lehetősége és a bűnbánat-bűnbocsánat ajándéka. Nincs a saját szubjektivitására ítélve! A katolikus iskolák nagy előnye az is, hogy lehet jó értelemben konzervatív, nem kell lihegnie a „new” után. Csak arra kell rámutatnia, hogy az egyház az örök értékekre épül, ilyen értelemben „áll”, nem mozdul, s vannak például pártok, eszmei áramlatok, mozgalmak, amelyek nézeteikben messzebb vagy éppen közelebb állnak hozzá.

Ugyanakkor a hitoktatás kérdését folyamatosan újra kell gondolni és az adott iskolatípushoz, illetve az oda járókhoz kell igazítani. Nem úgy, hogy az ő megrendeléseik igazgassák az iskolát, de nem mindegy, hogy átvett iskola, 20 százalék vagy 80 százalék a hívő szülők aránya, vidéken van-e vagy Budapesten, általános iskola, gimnázium, egyetem vagy szakmunkásképző? Más-más pedagógiát igényel mindegyik. Ma Európa egyértelműen missziós terület, ahol kérdés lehet, hogy kell-e hittan, lehet-e az kötelező, kell-e azt osztályozni stb. Gyakran szoktam mondani, hogy én szeretem a hit-tan kifejezést. A hitet lehet kérni (ezt is megtanuljuk valakitől!) — a hitet Isten adja. Ő „osztályozza”. De van egy tan, amit meg lehet tanulni, értékelni lehet a tannak tudását. Az iszlámról is tanulunk hatodikban, tudniuk kell, mi annak a vallásnak a tanítása; vagy a marxista-leninista, illetve a liberális vallásról is beszélünk nyolcadikban, ismerni kell tanításait, meg kell érteni a kettő közötti különbséget is, mégsem leszünk mohamedánok vagy ateisták. A tan(ok) tudásának mértékét lehet osztályozni.

Mindegyik hitoktatás eredményes, ezzel nézzünk szembe! Az egyik hitre segít, a hitet elmélyíti és még tárgyi tudást is ad. Ez az eredménye. A másik elriaszt a hittől, esetleg elfordít Istentől. Ez is eredmény, illetve következmény! A kulcs az Isten kegyelmén túl nem a hittankönyv elsősorban, hanem a hitoktató személyisége. A hitoktatónak kötelező megszerettetnie magát (nem elvtelen engedményekkel, hanem vonzó, derűs és biztos hitével, emberségével, értékrendjével), hogy Istenre mutató ujj tudjon lenni. De ha megszerették, tovább kell segíteni a rábízottakat Istenhez, és azután „kettesben hagyni őket egymással”.

Vannak nagyon szép, felemelő tapasztalataim, ismereik nagyon vonzó egyéniségeket is a hitoktatók között. De gyakran látom azt is, hogy átesünk a ló másik oldalára. Vagy „élményhittan” van kevés tanbeli tudással, vagy túl kemény számonkérése a tannak, kevés lélekkel és jó értelemben vett hangulattal.

Jó lenne, ha minden katolikus iskolában lenne szentségi kápolna, amit munkaidőben bármikor használhatnak is a gyerekek és szülők, ha rendszeresen olvasnánk együtt a Szentírást, nem csak tanítanánk róla, ha a hitoktató(k) az igazgató legközvetlenebb munkatársai lennének, ha a plébániák és iskolák között semmi feszültség nem lenne.

Van még tehát teendők, van miért Árpád-házi Szent Erzsébet közbenjárását kérni!

LENGYEL ZSUZSANNA

Asklépios mítosza

1976-ban született Miskolcon. Egyetemi tanulmányait a Miskolci Egyetem magyar és filozófia szakán végezte, majd az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájában.

¹Kerényi Károly: *Az isteni orvos. Tanulmányok Asklépiosról és kultusz-helyeiről.* (Ford. Rákóczi Katalin.) Európa, Budapest, 1999.

Az ókori görögség számára az egyik kultikus utat Asklépios jelentette meg, akit a görög orvosok kezdetben az ősatyjuknak tekintettek. Az antik hagyomány a róla szóló történeteken keresztül rajzolta meg az orvos archetípusát, az egyik jellegzetes emberi létforma ősképe: *ideáját*. Alakjáról számos legenda szólt a K. e. 8. századig, amikor a görög orvoslás még mitikus papi tevékenységnek számított, ezért a gyógyítás feladatát Asklépios, az orvoslás istenének papjai végezték. A róla szóló mítoszt a 20. század egyik jeles vallástörténésze, Kerényi Károly részletesen elemezte.¹ Módszerének lényege az a belátás, hogy egy kultikus emlék sohasem tárható fel egyoldalúan tudományosan, mivel a történeti mag minden esetben túlmutat önmagán. A kultikus emlék Kerényi szerint olyan határterület, mely lehetővé teszi az ember számára az értelmezést és a továbbgondolást, hogy a tényeken túl a mítosz értelme és jelentése *gondolat-kísérlet formájában* is feltáruíjon számára, más szóval, *gondolat-képek* segítségével hatoljon valamely kérdés gyökeréhez. Asklépios mítosza az orvosi hivatás és a filozófiai tudás találkozási pontjáról szól.

A mítosz

Asklépios temploma kultikus, szent hely volt. Az itt folyó tevékenység a gyógyítást szolgálta. A szentély előcsarnokában az orvos-pap a rá várakozót figyelmesen meghallgatta, és továbbvezette egy helységbe, ahol a templomi alvás liturgiai előkészítése folyt, majd segédjével (novícius) átvezette a szentély „legmélyére”, ahol a „templomi alvóhely”-en „gyógyító álmot” (incubatio) bocsátottak a halandóra. Mikor mindent elvégeztek, elhagyták a helyiséget, és a beteg kivételével már senki sem tartózkodott a nagyteremben. Az orvos háttérbe húzódott, és a beteg számára elkezdődött ama „éber álom”, amelyben hagyták, hogy mindenki gyógyulásának „saját útját” járja. Alvás közben a beteg visszahúzódott embertársaitól, és átadta magát a benne végbemenő eseményeknek. (...) Természetesen a templomi személyzetnek akkoriban is megvolt az orvosi képzettsége. Munkájukkal a többi embert, és önmagukat segítették a gyógyuláshoz (a forráshoz) vezető úton. A templomi személyzet munkáját tevékenységük közben is szemlélődő életforma jellemezte, az igazi aktivitás részükről kultikus értelemben történt. Az orvosnak fontos szerepe volt a „kultikus álomban”, ami természetesen nem hasonlítható a megszokott esti álmokhoz. A beteg ebben az értelemben ugyanis nem volt alvó állapotban, éberen és tudatosan élte meg az őt formáló, gyógyító gondolat-képeket (*ideákat*). Az orvos-pap e folyamat háttérében maradt, de tudása hozzájárult a „gyógyulás fordulatához”, mivel az ideát, amellyel az emberi lényre ráve-

tült saját eredeti ősképe, az orvos ismerte. hhez Asklépiost hívták segítségül jelenlétében a beteg megpillanthatta az ideát, amely a legtermészetesebb módon formálta a maga képére. Megtisztította és átvilágította. A beteget ezen az úton már az ideával együtt jelenlévő isten vezette, az orvos gyógyító eljárása csupán abban állt, hogy e folyamat feltételeit megteremtse. égezetül, ha minden feltétel teljesült, akkor a beteg gondolkodásmódja átformálódott, és hatással volt egész létére meggyógyult...

Kerényi még Hippokratés híres követelményét és következtetését idézi: „A filozófiai tudást a gyógyítás tanába és a gyógyítás tanát a filozófusok tudományába kell bevezetni. Mert az az orvos, aki filozófiai tudással rendelkezik, hasonló az istenhez”, majd hozzáfűzi, hogy „a segíteni tudás belső tisztaság nélkül — és persze a filozófus tudása is önmagában, a segítő tudás nélkül — nem tenné az orvost istenhez hasonlóvá. Az isteni orvos (...) Asklépios: a halandó orvosok őse és eszményképe, akinek most már így értelmezhattuk alakját.”²

21. m. 49.

A mítosz megközelítésének lehetőségei

Valóság-e számunkra ez a történet? Ma az ember számára egy mítosz valóságalapját csupán az igazolja, hogy egy öröklött hagyomány történeti rétegeiből ered. Ám ettől a történet világunktól még távoli és idegen. Vajon nem értjük-e félre a mítosz lényegét, ha pusztán kitalált történetként hallgatjuk? A történeti-kritikai gondolkodás meglepte eleve feltételezi az említett hagyománytól való eltávolodást, kritikai szemléletünk abból ered, hogy e hagyomány már nem közvetlenül jelenvaló számunkra. A mítosz csak annak számára valóság, aki úgy hallgatja, ahogy eredetileg hallgatták azok, akik e mitikus történetek szerkezetében látták a világot. Mi már nem így látjuk a világot, e hagyomány ezért nem rendelkezik közvetlen meggyőző erővel. Ám, akkor lehetséges-e egyáltalán megértés? Talán igen. Kerényi e történettel mitikus sétára hív, ahol megértésre nem tudományos tudással juthatunk, hanem filozófiai módon: ha feltesszük, hogy a történet nem tényeket közöl, hanem egy számunkra ismeretlen valóság immanens aspektusait, szerkezeti elemeit vázolja fel, amelyek a lényegét alkotják, és a történet a látás ekkor érvényesülő optikáját mondja ki.

Az Asklépios-mítosz tudományos nézőpontból „metafizikai” mese, melynek nincs realitása, ám hermeneutikai szempontból a történetnek mégis van értelme, jelentése. A „kultikus” történetek sajátossága, hogy nem tudományos, hanem hermeneutikai nyelven szólnak, az emberi lét legbenső szerkezetét próbálják felderíteni; az emberben szunnyadó „metafizikait” akarják felébreszteni, mozgósítani; mint ilyenek, mindenekelőtt nem az emberi lét logikai, hanem egzisztenciális szintjére vonatkoznak. A tudomány azt írja le, ami *van*, a mítosz ellenben azt mondja ki, ami egzisztenciálisan *lehetséges*. Mivel a mítoszok a lehetségesről szólnak, ezért nem csupán felidéznek és megerősítik az általuk kimondott tapasztalatot, hanem a gyelmet az elbeszélte tapasztalás

irányába is fordítják, ezzel mintegy előkészítik, „lehetővé teszik” hallgatójuk számára. Miközben artikulálnak egy tapasztalatot, meg is tanítanak annak fogadására. Aki hallotta a mítoszt, képes „Asklépiost”, „az isteni orvost” a valóságban is megpillantani. Persze a valódi tapasztalat sajátossága, hogy nem lehet mester-ségesen előidézni. A valóság nem jelezhető előre, mert nem szükségszerű kauzális-logikus kibomlás eredménye, hanem egyszerű esemény. A mítosz tehát nem szükségszerűség, hanem az emberi lét lehetősége.

A pozitivista tudomány eszményképe a 19. században még az olyan történész, aki a történetekből minden értelmezés nélkül kiszűri, összegyűjti és bemutatja a pusztát, objektív tényeket. Ma azonban már tudjuk, hogy nincsenek „puszta tények”, hiszen a tényeket nemcsak objektív adatok határozzák meg, hanem az ember személyes hozzáállása is. A tényekhez nincs közvetlen hozzáférésünk, mert csak érzékeink közvetítésével „értesülünk” és gondolkodásunk révén „tudunk” róluk. Érdeklődésünk vagy érdektelenségünk meghatározza, hogy mit veszünk észre, mit hagyunk figyelmen kívül, hogyan írjuk le az adatokat. A vizsgálati eljárás során nyert történeti adat nem semleges kutatás eredménye. Az úgynevezett „történeti tény” mindig sajátos ötvözet annak, *ami valóban történt, és ahogy az egyes ember értelmezi a történeteket.* Az adatok összegyűjtése, leírása, rendszerezése korántsem meríti ki a történész feladatát.

A tudomány és hermeneutika nyelve kétféle. A történettudomány a *kijelentés logika* nyelvén beszél: *apofantikus logosz*. Állításairól empirikus úton igazolja, hogy igazak vagy hamisak. A tények megléte az igazolás leghatékonyabb módja, ellenben azok hiánya már maga a cáfolat. Eközben minden tényszerűen létező elnyeri a *realitás* fogalmát, s ez a fogalom a tudományban a *lehetőséggel* szemben sajátos elsőbbséget élvez. Amikor mítoszt mesélünk, a *hermeneutikai logosz* módján tesszük: olyan beszédet mondunk, amely láttatni tudja a *megértés, a valósághoz való viszony egy lehetséges* módját — bár nem feltétlenül van realitása. A mítikus és vallási történetek se nem igazak, se nem hamisak, mivel nem az ember számára *tudotról és tudhatóról*, hanem a *hittről és hihetőről* szólnak. Nem a pusztán valóságosról, a realitásról adnak hírt, hanem az ember lét-lehetőségeiről, létének egészéről és sorsáról. Metafizikailag e kettő azonosítása, a lét-lehetőségnek mint hittnek egy szintre hozása azzal, ami a mindennapokban rendelkezésünkre áll, és amit mindannyian tudunk — voltaképpen a lehetségesnek mint hittnek az elhomályosítása. A mítosz a gondolatoknak *nem logikai*, hanem „metafizikai” szintű kifejeződése.

Az Asklépios-mítosz olyan összefüggést villant föl, amely értelmezésre szorul. Természetesen a filozófiai hermeneutikának nem feladata megmondani, hogyan értsük e történetet, de megmondhatja, hogy a tartalmi értelmezés milyen lehetőségi feltéte-

lek mentén mehet végbe. Az értelmezés nem a történetet magyarázza, hanem arra mutathat rá, ami a történetben kérdéses: mi az, amit a mítosz lát és láttat? Ebből jelzésszerűen csak: filozófia „és” orvoslás viszonyát világítjuk meg történetileg.

„A filozófiai tudást a gyógyítás tanába és a gyógyítás tanát a filozófusok tudományába kell bevezetni. Mert az az orvos, aki filozófiai tudással rendelkezik, hasonló az istenhez” — Hippokratés már idézett passzusán érdemes kissé elgondolkodnunk. Vajon mit jelentett filozófia és orvoslás összetartozása az ókorban, amikor a mitikus világkép még érvényes tapasztalati háttérrel képezett? A probléma természetesen: az „és”. Nyilvánvaló, hogy e két diszciplína nem azonos, a különbség mindenki számára kézenfekvő volt már az ókorban is. De miben áll akkor a hasonlóságuk? A két fogalom — az orvosi és filozófiai tradícióban — nem kizárja, hanem feltételezi egymást. Mivel nem azonosak, az élet számos példája szól amellett, hogy léteznek egymás nélkül is. A köztük lévő kapcsolat nem szükségszerű, hanem *lehetőséget* fejez ki. A hagyomány szerint nem alapjai egymásnak, de egyik a másik nélkül nem teljes értékű. Vajon ott, ahol az életben nem jön létre e két diszciplína közötti kapcsolat, ahol az élet nem követi az említett „és” logikáját, az efféle helyzetet hiányként tapasztaljuk-e, vagy inkább természetes számunkra? Valószínűleg természetes, mégis meg kell kérdeznünk, mit jelent filozófia és orvoslás összetartozásában: a másikkal együtt, a *-val, -vel*; és fordítva, mit jelent e viszonyban beálló törés: a kölcsönösség hiánya, a másik — *nélkül*. E kérdést orvostörténeti és filozófiatörténeti jelentőségén keresztül világítjuk meg.

Orvostörténeti szempontból Hippokratés nevét érdemes megemlíteni, aki az évszázadok során az orvos *emberi eszményképévé* növekedett, egyre inkább elhomályosítva a középpontban álló Asklépios-mítoszt. Fellépéséhez köthető az európai orvoslás kibontakozásának első jelentős fordulata, melynek lényege, hogy az addig jelenlévő misztifikált-mitologizált medicinát lassan elvetették. Ennek helyében megkövetelték az emberi természet megfigyelését, az értelem és logikus következtetés elsőbbségét.

Hippokratész két mozzanatban látta orvoslás és filozófia összetartozását. Egyfelől észrevette, hogy az orvosi gyakorlatnak szüksége van *elméleti tudásra*: a gyakorlati tapasztalatok mellett a filozófia jelentette a világra és az emberre vonatkozó teoretikus megismerést, a jelenségek átfogó értelmi megragadásának módszerét. A „filozófiai tudást” Hippokratés azért hangsúlyozta, mert meglátta a logikus okfejtésben rejlő pozitív lehetőségeket az orvostudomány számára. Ugyanakkor felismerte, hogy az orvosi praxis és a filozófia nem helyettesítik egymást. A „filozófiai tudás” szükséges, mert e nélkül az orvosnak nincs elméleti háttér, de a filozófiai teoretizálás túlzott követelményével az orvos eltávolodhat a tapasztalástól. Ennek jegyében a filozófiával kar-

öltve alakult ki az antik medicina ama konstrukciója, ami ma az orvoslás alapjaként szolgál. Másrészt Hippokratés számára a filozófus igen magas magatartásbeli követelményt, etikai eszményképet testesített meg. A „filozófus orvosban” fellelhető önuralom, tapintat, megértés: olyan kiváló tulajdonságok, amelyek egyben „isteni” attribútumok, az orvos művészetében mégsem hat természetfeletti erő. Az etikai mozzanat azt fejezi ki, hogy az orvosi gyakorlat nem merül ki az emberi szervezet funkcióképességének pusztá helyreállításában, a gyógyítás több és más, mint mérnöki precizitással elvégezhető mechanikai művelet.

Filozófiatörténeti szempontból filozófia és orvoslás összetartozásával az ókorban mindenekelőtt Platónnál találkozhatunk, ahol az ebben rejlő lehetőséget a *lélek gondozásának* mozzanata, a *therapeia gyakorlata* fejezi ki. Platón szerint a filozófus munkája hasonlatos a szülést elősegítő bábaasszony (*maieutikosz*) munkájához, de itt nem egy élőlény, hanem gondolatok, belátások, az önismeret világra segítéséről van szó. A lélek belső útja, önmagával folytatott párbeszéde a filozófussal történő beszélgetés során valósul meg. Az ilyen párbeszéd kezdeti célja, hogy kimutassa a beszélgetőpartner nézetei mélyén rejlő belső ellentmondásosságot, illetve az élete és gondolkodása közötti megegyezés, összhang hiányát. A filozófia ezen a módon képes az embert ráébreszteni, hogy az előállt gondolati kiúttalanság: *apória* nyomán ismerje fel saját tudatlanságát, majd újabb kérdésekre válaszolva lehetősége nyíljék az emberi lét alapvető belátásainak elsajátítására. A filozófia lényege Platónnál a lélek gondozása, mely az említett kérdező gondolkodásban valósul meg. Leginkább két személy között történik. Az ilyen gondolkodás nem pusztá szemlélődés, mivel a gondolkodás a lélekben történik, lélekformáló ténykedés. A gondolkodás cselekvés, amely révén az ember önmagával foglalkozik, és önmagát nyeri el. Platón szerint nemcsak azért van szükség a lélek gondozására, ápolására, hogy megismerjünk, hanem egyúttal azért teszünk szert megismerésre és azért nyerünk belátásokat, mert gondozzuk a lelket. A lélek gondozása nem automatikusan, hanem a lélekvezetés, a *paideia* folyamatában bontakozik ki, ami Platónnál olyan eljárás volt, amelynek alapja és célja is maga a filozófiai belátás és az élet számára e belátásban megnyíló többlet. A filozófusi munkában a legfontosabb, hogy a kérdező gondolkodásban a konkrét élethez kanyarodik vissza, és így a lélek gondozása úgy jelenik meg, mint a lélek együttmozgása a léttel, melyben a lélek maga határozza meg saját létét.

A lélek gondozásának mozzanata nemcsak az ókorban létezik, hanem később a keresztény egyházi gyakorlatban is, ahol e feladat a papi szolgálat része. Jung fogalmazza meg, hogy a lélek (*psziché*) gondozása (*therapeia*) olyan területen mozog, ahol hajdan papok és filozófusok tevékenykedtek, és amilyen jelentős mértékben visszavonultak erről a területről, vagy amilyen

³C. G. Jung: *Lélekgyógyászat* (Ford. Bodrog Miklós.) Európa, Budapest, 1998, 113.

mértékben a közönség elvitatta ez irányú képességüket, ott és olyan mértékben jelent meg a lélek számára betöltetlen űr, amit egyre gyakrabban a lélekgyógyászatnak kell betöltenie.³ A lélek gondozásának mozzanata leginkább ott tűnik el a papi és filozófiai gyakorlatból, ahol jelentősen eltávolodnak az élet valóságától. Ahol a teológia és filozófia nem az élet számára és nem az ember érdekében gondolkodik, hanem a puszta teoretizálás síkján tevékenykedik.

A horizontok különbsége

Az egyes korok önazonossága háttérében mindig fellelhető valamilyen *kulturális horizont*, amelyben az ember önmagára és a világra irányuló tapasztalata lehetővé válik. Valamely kor vagy személy esetében *kulturális tudatnak* nevezem gondolkodásának azt a formáját, amely minden tartalmi gondolkodását áthatja, és mint ilyen, a világ, az egzisztencia egészére irányul. Amit a részletekről tudunk, lehet praktikus, teoretikus és egyéb tudás, de nem azonos a kulturális tudatunkkal. A kulturális tudat nem tartalmi ismereteink összessége, hanem horizont, mely meghatározza az egyes ember mindenkori tapasztalását, önértelmezését, gondolkodásának egészét. Ez a horizont sohasem válik a tapasztalás közvetlen tárgyává, mert nem tárgy, hanem tudatformáló perspektíva. Ettől függ azonban, mit tartunk lehetségesnek, és mit nem; mi gondolható el számunkra, és mi nem. Mi értelmes, és mi nem. Ennek következménye az ókorban a vallás és a kultusz, s ennek eredményeként jött létre a tudomány és technika. A kulturális tudat tehát minden korban tetten érhető az adott kor saját léteire vonatkozó átfogó tudásában és tudatában. Az egyes korok kulturális tudatának különbségével magyarázható, miért tűnik lehetetlennek vagy értelmetlennek az, ami egy másik kor tudásának és gondolkodásának keretei között, az ókorban természetes volt.

Asklépios templomában talán olyan vallási eseményről esik szó, ahol a „tudás”-nak nincs testi-fizikai megjelenési formája, hanem: *pneuma hexein*. A mítosz, a vallási élet esemény-összefüggése maga ez a „tudás”. A „tudás” ebben az összefüggésben nem az ember tulajdonsága, ismereteinek összessége, hanem az az ember, aki az élet meghatározott jellegét elsajátította, és saját léteként rendelkezik vele. A mítosz által megjelenített „tudásban” létezik. E mitikus „tudás” vallási értelme talán abban állt, hogy tudták: a halandó emberi létet mikor és hogyan kell átadni és rábízni az istenekre. Hiszen Asklépios útját járva az orvos nem kieszközlötte a gyógyulást, a pap nem megtérítette a hitetlent, a filozófus nem ismereteket adott a tanulóknak, hanem csak segítette kibontakozni az emberi természetben rejlő végső lehetőségeket: a gyógyulást, a megtérést, a valódi gondolkodást. Munkájukat valódi szakrális, kultikus helyeken végezték: kórházban, templomban és az oktatás különböző helyszínein, hiszen az orvos, a pap és a gondolkodó léte a halandó ember mellett, e szolgálatban teljesedett ki.

BABITS MIHÁLY REGÉNYEI A kritikai kiadás margójára

Napjainkban a kultúra szinte mindegyik területén válságjeleket tapasztalunk. Színházak élik végórájukat, halódik az opera, folyóiratok szűnnek meg, biceg a könyvkiadás is. Ebben a helyzetben csak örvendezhetünk, hogy a Babits kritikai kiadás változatlanul halad előre, és a *Halálfiái* impozáns két kötetével (az egyik a szöveget, a másik a jegyzeteket tartalmazza) végpontjára jutott a regények megjelenítése.

Babits regényeiből feltárul történelmünknek fél évszázada, a 19. század „szélsőséges” időszakától, amely mégis a lassú romlás kora volt, a 20. századi csalások és panamák során keresztül az „örök harci”, midőn a világ eltökélten ássa sírját.

Az aránylag szerényebb mennyiségű epikus anyagot tartalmazó regények erkölcsi üzenete egyre fontosabb. A lassú romlást rombolás követte és követi, egyre inkább igazolást nyernek Szekfű Gyula baljós megállapításai, amelyek annak idején heves bírálatra készítették a *Három nemzedék* némelyik olvasóját, s az a világkép is, amely a *Halálfiái*ból tárul fel. Amikor először szembesültem alaposabban a regényekkel, szinte véletlenül idéztem analógiaként Arany László műve, *A hunok halála* részletét, mára viszont e sorok ugyanolyan időszerűek, mint például a *Kárvavár*: „Ti pedig, ó magyar! ... mennyi üres látszat! / Mennyi hiú légvár és mennyi káprázat! / Délbáiban úszol, csalfa vizű árban, / Mely hol fényben mutat, hol csalfa hinárban, / Melyben fenekestől felforgani látszol, / Mi szilárd is rajtad, minden inog, táncol, / A látköre előtted csupa ködben vész el. / Félbehagyod munkád lehanyagló kézzel, / Önbizalom csügged, hit, erély megrendül, / Az egész nemzetre zsibbadt, tunya csend ül. / Iszonyú rémképek s mily tétlen ijedtség, / Hol van az önhit, mely kétségbe ne essék?”

Ahogy a *Halálfiái* szép természeti képe is sejteti: az álomnak immár vége, helyükbe a halál borzongató sejtelve lép: „hirtelen szélroham rázta meg a fákat, s egy csomó sárga akáclevél — a távoli ősz előreszaladt, ideges hírnökei — ugrott az asztalra.” „...elkeseredett magyarság csücsült föl a hegyre strázsálni” — olvassuk a szüreti hangulat rajzába, s ezt az elkeseredettséget ebben a generációban Világos emléke táplálta, de Trianon dőbnete csak fokozta, s az *Elza pilótáiban* emlegetett „örök harc”, a háborúk soha meg nem fekézhetőségének tudata csak fo-

kozta. Az „örök harc” kifejezést talán Reviczky Gyula sugallta Babitsnak: „Csak harc! Örök harc mindenáron! / Eleje nem volt... lesz-e vége? / Mikor lesz már csend a világon? / Mikor lesz már igazi béke? / Meddig fog harcban vér ömölni? / Meddig fog embert ember ölni? / Ki itt hóhér? Ki a zsarnok? / Király? Népszellem? Államérdek? / Ki hozza létre mind e harcot? / Kin szárad annyi emberélet? / S ki fogja elmondani végre: / Pihenjete meg! Itt a béke!”

Kerbolt, a *Kárvavár* egyik legfontosabb szereplője ekként jellemzi a regénybeli Újvárost: „Különös moslékba csöppentek itt Jókai világának csöppjei”, s hogy mennyire meghaladta a valóság Jókai regényének makulátlan hőseit, az is bizonyítja, hogy a *Halálfiái*ban Miska már a padlásra viszi azokat a könyveket, amelyeket Garamvölgyi, az *Új földesúr* bölcs, passzív ellenállója félrevonulva olvasgatott, s a nagy mesélő jellemzői az örökbe az állam ügyeinek új gondolkodású képviselői léptek, akik fölfelé lépdelnek a friss új palota rézből, ezüsből és aranyból épített lépcsőin. „A réz, ezüst és arany a fizetéseket jelképezi” — olvassuk a regény napjainkban igazolást nyelő sorait.

Gondolkodás, alkotás, a szellem építése — ezek lettek volna (és lennének) az értelmiség kötelességei. Mindebből semmi sem valósult meg, az értelmiség — az író szemléletes kifejezésével — „ellankadt”, a fejlődés folyamatát nem a bölcs belátás és a hagyományoktól is áthatott jövőkép jellemezte, hanem tragikus gépszerűség: „kerekei voltak, gondolkodás nélkül; mi szükség volt arra? A felhúzott masina magában járt már, mint halott gépén masinája, gondolat és alkalmazkodás nélkül, tragikusan.”

Az ellenőrizetlen és az erkölceit tagadó korszak valóságos eldorádója volt (és maradt) az olyan jellemeknek, mint Madár, Újváros, polgármestere, a szélhámos vállalkozó archetipusa, akiből teljesen hiányzik már az említett „ellankadás”, sőt, Partos bíró szemében „valóságos kultürember”, aki nyakig merül el a piszkos panamáiban, amelyek nemcsak a lelkeket rontják meg, hanem a város poros, szennyes képében is megmutakoznak, de feloldozza magát, tisztának érzi lelkiismeretét, hiszen hite szerint a körülmények rontják meg: „...a keze hogy maradjon tiszta annak — mondja Kerbolt —, akinek sárból kell építeni? Sárból építeni: ez volt mindig a szenvedélyem, ez is szenvedély.”

Madár János végül megbukik, az ellenzék győzedelmeskedik, de nem szabadulhatunk aty-

tól az érzésünktől, hogy éppen ő ugrik majd le a Halál automobiljáról, mert majd még lesz szükség rá, másik Újváros felépítését kell elkezdenie, s a jog eszközei sem alkalmasak féken tartására, mert ebben a közegben az igazság — s vele a jog — relatív. Ebből a fokozatosan erkölcstelenné váló környezetből nem lehet kiszakadni: a régi morál képviselői megbuknak, mások, mint a *Kártyavár* Partosa, előbb alkalmazkodnak, majd beleolvadnak: „...ő is e nagy játék szereplője már, élete, pénze egy csepp lesz itt e nagy, forró tengerben. Egyedül, és mégis együtt már ezzel az egész különös forgataggal, beléje fonva láthatatlan szálakkal, mint egy morzsa, ha egy különös, erjedő főregtelepbe pottyant, és azonnal erjedni kezd és beléje olvadni maga is.”

Az „erjedő főregtelep” már-már naturalista részletezésű leírása Babits regényvilágának különös sajátossága. Különös, hiszen a költő pályája kezdetétől idegenkedett az alacsonytól, a „piszkostól”, ám regényeiben ezek a hitelesítés elemei. Táborny Elemér tudathasadásos állapotában olyan régiókba száll le, amelyekről a „Sonntagskirdnek” tudomása sem lehet, részletesen mutatja be az inasok világát, az elfeledett mesterségeket, a lét mély rétegeitől idegenkedő cisztercita szerzetesek apró-cseprő pletykáit, amelyeknek nem elhanyagolható eleme a korszakot jellemző antiszemitizmus sem, s a külvárosi nyomorúság már-már ijesztő képeit, amelyek Kóbor Tamáséival vetekszenek. Ezekből a mélyvilági jelenetekből emelkedik ki tiszta jellemével egy-egy szereplő, akinek bukását azért is érezzük fájdalmasnak, mert képtelen meghaladni a szorongató valóságot. Timár Virgil jóformán az egyetlen olyan alakja Babitsnak, kinek veresége nem jár végzetes következményekkel, mert szent Ágoston szavai nyomán egy másik világrendbe hatolás esélye nyílik meg előtte: „Most következik az igazi, az egyetlen szerelem: az Isten szerelme.” De még ő is szorongó szívvel gondol a szerzetesi élet egyik fájdalmas valóságára: a magányos öregkorra. S hogy a ciszterek közössége voltaképp nem az ő magaslatáról szemléli az életet, nagyon hitelesen ábrázolja a *Timár Virgil fia* remek jelenete:

„...a ciszterciták refektórium. Tamás a halat hordja körül. Timár helye üres.

— Hol van János? — kérdi Lesinszky, aki csökönyösen civil nevén hívja kollégáját.

— A szobájába kérte a vacsorát — felel Tamás.

— No, kíváncsi vagyok, itt marad-e a Vágner-fiú? — szólott Bogár Szaniszló.

— Majd talán bolond lesz! — mondta Szoboszlai. — Csak nem marad egy unalmas vén pap mellett holtig!

— Találkoztam vele — mondotta Szádi Márk. — Hálátlan fiú; makacsnak látszik és rosszindulatúnak. Mindig mondtam én, hogy nem szabad elkapatni a diákokat...

— Hiába, csak kitör a zsidóvér — kiáltott Lesinszky, beletörölve maszatos ujját a nagy szalvétába. — Menjen, ahová való, Judapestre! — (Osztálygyűlölete nem akadályozta, hogy be ne tanuljon egy emlékezetes mondást Bécs magyarfaló polgármesterétől.)

— A mi Virgilünk is lehetne okosabb — mondta Gombos Cirill. — Valljuk meg, ez túlzás volt, amit ő csinált avval a fiúval.

— A szív túlsága tiszteltetelmű — szolt a házfőnök. Tamás somlait töltött (a rend pincéjéből) s még sokáig tárgyalták az eseményeket.

A szív túlsága egy életforma és életvitel jelképe a civil környezetben. Az a nemzedék, amely a kiegyezés után élte öneszmélése idejét, már nem a hősiesség létet tekintette ideáljának, nagy álmokat sem dédelgetett, a „derék ember” volt eszményképe, „egy Deák Ferenc, egyszerű, szabad, bölcs, igazi férfi, de nem oly idegen, asszony nélkül. Ellenkezőleg: kedélyes nagy ház, vidám gyerekek, hozzátartoztak az eszményhez, a házias nővel.” Ezek a már-már Szabolcska Mihály tollára kívánczozó szavak a *Halálfi* Miskájának is ábrándképei, s álmait, vágyait nagy füzetbe le is írja. A valóság azonban cáfolja a vágyakat. Az élet lassan folydogál medrében, hiszen kivesztek belőle a nemes, nagy célokért hevítő indulatok, porosodnak a könyvek, s a következő generáció tagjai azt érezték, amit a regény Imrusa, aki „néha valósággal halottszagot érzett maga körül, s a magában hordott csöpp friss élet úgy égett, mint bűn és furdalás, ecet és epe”.

A *Kártyavárban* a város új épületeivel, magasba szökő tornyaival már nem ad illúziókat. Egy generációval korábban még valóságos extázist keltett a látvány, mely a jövő hatalmas kilátásait szimbolizálta a szemlélő számára, az apja oldalán Budapestre kiránduló úgy érzi, a nagybetűs Élettel és a Csodával szembesülhet, ám halvány sejtelemként felmerül benne az is, hogy ez csak a felszín, s az ezredforduló látványos hazafiaskodása meg sem érinti, a panoptikum viaszbábjaira emlékezteti csak. Aztán bekövetkezik a pusztulás az *Elza pilótában*, hiszen a Város és a városok a pincelétet kínálják lakóiknak, akik egyre inkább abban a tudatban élnek, hogy az élet értelme az örök harc, s „az olyan világból, ahol nem törődnek vele, el is tűnik az Isten”. És itt eljutunk a hallgató, mozdulatlan Istennek ahhoz a képéhez, amely sok változatban merült és merül föl a múlt (és a jelen) század gondolkodás-történetében. Bezzeg az a 19. szá-

zad, amely már a lassú romlás tüneteit mutatta a *Halálfiában*! Elza „a XIX. századra úgy nézett, mint egy középkori szerzetes a klasszikus idők-re”. Az ő korára megfakult, elrongyolódott a klasszikus ideál, s hiába próbálta visszaperelni a sorstól, egyéni életének tragikus fordulata is azt bizonyította, hogy a világból kiveszett a humanizmus, amelyet a regény professzora „a neurózis tipikus tünetének” nevezett, s helyette a kollektivitás és a harc jelszavát hangoztatta, jól lehet nyilvánvaló, hogy a végső győzelmet egyik fél sem vívhatja ki, s a közösségbe szűrő-külő ember nem lehet méltó utóda a nagyszabású személyiségeknek.

Egy rövid kitérő erejéig szólnék Babits regényeinek statikus voltáról. A cselekményesség ereje még a *Halálfiából* is hiányzik, holott nemzedékek sorsát mutatja be. Talán a *Gólyakalifa* a hagyományos értelemben „regényszerű”, a többiben az aprólékos jellemzés, a pontos környezetrajz az uralkodó, s a modern regényírás irányába tett lépésként értékelhetjük a gyakori elmélkedések beiktatását, amelyek hol egy-egy szereplő, hol az író reflexiói. Elmélkedő részek túlsúlya jellemzi az *Elza pilótát*, amely inkább az örületbe hajló élet esszéyszerű rajza, semmint a szereplőket fejlődésükben bemutató műalkotás, az ő egymáshoz való viszonyuk is kialakult, változatlan vilásképek ütköztetése, amelyben elmozdulás nem tapasztalható. Vannak pillanatok, amikor a regény szereplőinek tudatában megjelenik az új élmény vonzása, de kiderül, hogy ez csak látszat, a lényeg változatlan. Elza átkormányozza gépét a frontvonalon, és „oly országba jutott, mely messzebb és titokzatosabb volt a túlvilágnál”, de ez az ország mégsem különbözik a másiktól, benne is az „örök harc” gondolata az uralkodó, s Elzát rövid kiképzés után küldik is vissza, hogy szülőhazáját bombázza. S ebben az ábrázolásban leginkább Babits jelenének kritikája fogalmazódik meg, amint erre Schöppflin Aladár utalt megvilágító bírálatában: „A költőnek nem kellett mást tenni, csak megnagyítani a háborús élményt, meghosszabbítani az átélt kép vonalait, kitölteni a kép hézagait fantáziájából, belevonni a háborús szellem új vívmányait, a halálgázoktól kezdve a francia határon épített fantasztikus vár- és lövészárók-rendszerekig — és megvolt az új világ képe a mai valóságokból építve a képzelet cementjével. S ha erre rájöttünk, előttünk a költő és a mű célja: a mából logikailag következő jövő képében a *jelen kritikája*. Az utópia így egyszerre vitairattá lesz tudatunkban: szirénajel az emberiségnek, hogy hova érkezhetik el, ha azon az úton halad, amelyen ma elindult.” S e haladás Babits szerint azért végzeteszerű, mert az ember

elképzelései és vágyai tagadására épül, azt semmisíti meg erőszakos mechanizmusával. Elza a világ tragédiájának mondja, hogy „mindenki kívánja a békét, mint a paradicsomot, s mégis kényszerül megtenni mindent, hogy ez a paradicsom meg ne valósuljon”. Talán nem történetiellen arra hivatkoznunk, hogy minden társadalomnak ez a végzetes sorsa, amelyre rátelepszik a politika, s érdekei szerint hívja harcba az embereket, illúzióknak mutatva békevágyukat. A regény — melyet valóban lehet vitairatunknak is mondani — világossá teszi, hogy a „tömeg” a fölötte állók kénye-kedve szerint, érdekei szellemében mozgatható. (Ez a nézet számtalan változatban nyert megfogalmazást bölcseleti művekben és regényekben — elég csak Máraira utalnunk.) Nagyon keveseknek adatik meg az a lehetőség, hogy az élet örök körforgását fölismerve túllépjk a „sajnálatos epizódokat”, amelyekből Schulberg professor megltása szerint némelyeknek lehet ugyan kibúvója, de a tömegek, pontosabban a tömegember nem emelkedhetett a tiszta szellem birodalmába, s ezért érzi kötelességének, hogy engedjen a harcra hívó jelszavaknak. (Nem találkoztam még azzal az elképzeléssel, hogy Babits ábrázolásmódjára a hitleri propaganda is hathatott, de ezt is feltételezhetjük, ismerve a regény keletkezésének idejét.)

Elza egy egész nemzedék életérzését fogalmazta meg, amikor így jellemezte magát: „Egy-másba kapaszkodtunk, külön életet csináltunk magunknak, rajongtunk mindenért, ami régi, békebeli, kizártunk mindent, ami új és háborús. A régi könyvek és régiségek örületét oltotta belénk. E korszak és szemlélet végpontjáról írtak könyveket a bölcselek, például Spengler, s az új világ fájdalmas látomása merült fel Babits *Az Isten és ördög* című versében: „Én már összeomlott városokat látok. / Vad paloták helyén csöndes romhegyeket, / s betonok gögjéből törmelék sziklákat. / Szakadt drótok lógnak, mint tavalyi gaz / s messze tereket fed a vasak selejtje: / feledt célú gépek hullamezeje ez, / ahol a rozsdának nyíl virágos kertje. / A megmaradt ember kibúvik tornyából. / Gyilkos üledékek foszlanak a völgyben.”

Kortársai bizonyára a zaklatott lelkű lírikus apokaliptikus látomásaként értelmezték e sorokat. A második világháború eseményei azonban meghaladták a vers képeit, napjaink történései pedig az *Elza pilótát*. A regény ezzel a szóval zárul: „Fulladozom”, s aki ma is hisz abban, hogy az élet és az emberség értelmét a kultúra adja, maga is zihálva kapkod levegő után.

Babits regényei tulajdonképpen a fogyó levegővétel egyes állomásait ábrázolják, fokról-fokra pontosan mutatva a mind súlyosabb betegség

stációit. Az elrontott élet képe legmeggyőzőbben a remek *Halálfi*ban bontakozik ki, de a regény elemzése során Tóth Aladár, az egyik legnagyobb magyar zeneíró, felvillantja a menekvés esélyét is: „...hinnünk kell a titokzatos Magyar Életben. Hinnünk kell benne akkor is, ha letépte szárnyainkat, ha elzárta, eltorlaszolta szabad vágyaink szabad útját. Térjünk meg őhozzá, akiktől jöttünk, boruljunk keblére, iparkodjunk ellesni szívverését. Ilyen, ilyenféle vajúdásból született a *Halálfi*ai költészete. A büszke lombkorona mély, önmegtagadó alázattal meghajolt: vissza a Gyökerekhez.” A megtartó gyökereket Imrus számára a kultúra jelentette, s higgyük — mert ez adja reményünket —, hogy igaza volt, s igazsága napjainkban is érvényes. S reményt adó sugallata — mint Tóth Aladár figyelmeztetett rá — valóban rokonítja Kodály Zoltán *Psalmus Hungaricus*ával.

Amikor Szentkuthy Miklós végigolvasta Babits akkor hozzáférhető esszéit, tanulmányt tervezett az íróról. Elképzeléseit Tompa Máriának fejtette ki. (Olvasható *Az élet faggatottja* című, rendkívül érdekes gyűjteményben, amely a Ham-

vas Intézet kiadásában 2006-ban jelent meg.) Babitsot valamiképpen a *Szent Orpheus breviárium*ába akarta iktatni, legalábbis erre nem egyszer utalt kettejük beszélgetésében. Az esszéket három csoportban tárgyalta volna részben Dante nyomán, akit Vergilius az *Infernón*, a *Purgatóriumon* és a *Paradicsomon* vezetett végig. Tervezett Babits-tanulmányában e hármasság analógiáin vezette volna az író Szent Mihály arkangyal.

Ezt a három lépcsőfokot a regényíró Babits is végigjárta, azzal a különbséggel, hogy a Pokol és a Purgatórium sokkal többször jelenik meg e műnemben írt alkotásaiban, a Paradicsom ígérete csak a *Halálfi*ai Imrusának elképzeléseiben és az Istennek szentelt életű Timár Virgil gondolataiban merül föl.

A kritikai kiadás számos munkatársa minden elismerésünket megérdemli, felsorolásuktól eltekintenek, valamennyien jelentékeny adatok sorával gazdagították irodalomtudományunkat és benne a Babits-filológiát.

RÓNAY LÁSZLÓ

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

Rochlitz Kyra: Válaszúton	1.500,-
Visky András: A különbözőség vidékén	1.600,-
Gabriel Marcel: A misztérium bölcsellete	1.900,-
XVI. Benedek pápa: Bevezetés a keresztény hit világába	2.700,-
Avery Dulles: A kinyilatkoztatás modelljei	2.500,-
Avery Dulles: Az egyház modelljei	1.800,-
Balassa Péter: Az egyszerűség útjai, sötétben	1.300,-
Máthé Andrea: Útvesztőben	1.100,-
Beney Zsuzsa: Möbius-szalag	1.500,-
Innen és túl. Versek az Isten-kereső emberről	2.900,-
Wolfgang Beinert: A katolikus dogmatika lexikona	3.600,-
Th. Schneider: A dogmatika kézikönyve 1.	2.600,-
Th. Schneider: A dogmatika kézikönyve 2.	2.600,-
Bozsóky – Lukács: Az elnyomatásból a szabadságba	1.900,-
John Powell: Miért félek attól, aki vagyok?	1.200,-
John Powell: Miért félek a szeretettől?	1.200,-
John Powell: Egészen ember, egészen élő	1.200,-
John Powell: A tartós szeretet titka	1.200,-
Terri Apter: A magabiztos gyermek	1.600,-
E. Kübler-Ross – D. Kessler: Élet-leckék	1.600,-

A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Vigilia Kiadóhivatalban:
1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.
Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444

JACQUES DUQUESNE: A SZÚZNEK NEVE MÁRIA

A katolikus hívők sokaságának vallási életében központi szerepet játszó Máriáról az Újszövetség csak nagyon szűkszavúan szól: ő többnyire „Jézus anyja” vagy „József jegyese”. Ezt a szűkszavúságot már az ókeresztény korban is hiányként élték meg a keresztények, főképpen Keleten, ahonnan a Mária ünnepek többsége ered. A szentírási szövegeknél később keletkezett, úgynevezett apokrif iratok létrejöttében tehát az is szerepet játszott, hogy többek között pótolni igyekeztek például a Máriára vonatkozó „ismereteket”. Ilyen irat a 2. század közepéről datálható „Jakab protoevangéliuma” (lásd *Csodás evangéliumok*. Budapest, 1998, 5–18), amely Jézus mellett Mária szüleiéről és gyermekkoráról is tudósít. Rendkívüli népszerűségét kétségtelenül ennek köszönheti. A több mint 150 fennmaradt görög kézirat mellett latin, arámi, kopt, arab, sőt még óír változatot is ismerünk. Nem véletlen tehát, hogy a Mária életét a képzőművészeti alkotásokon keresztül felelevenítő szerző is erre alapozza a szülők (Anna és Joakim), illetve a gyermekkor ismertetését, amelyhez része Mária bemutatása a Templomban. Ezt követően már a Szentírásból ismert mozzanatokon keresztül követhetjük Mária életútját: házasság Józseffel, anyagi üdvözlés, látogatás a rokon Erzsébetnél, Jézus születése, körülmétele és bemutatása a Templomban, majd menekülés Egyiptomba, illetve az ottan történő hazatérés, és a Názáretben való megtelepedés.

Mivel a Máriára vonatkozó szentírási tudósítások teljes mértékben Jézus-függőek, érthető, hogy számunkra a gyermekét nevelő anya életének egyetlen mozzanata ismert ebből az időszakból: az aggodalom, mikor a tizenkét éves gyermek a jeruzsálemi Templomban, „Atyja házá”-ban, marad, miközben szülei napokig keresik halálra rémülten. „De miért kerestetek? kérdezi Jézus. Nem tudtátok, hogy nekem Atyám dolgaiban kell lennem?” (Lk 2,49). Ez már előrevetíti az önállósodást és az életutak szétválását is.

A művészek érdekes módon a názáreti életet többnyire elszigeteltségben képzelik el, jóllehet vannak nyitottságot sugalló ábrázolások is, ahol a szomszédok és a rokonok látogatják egymást. Mivel a Szentírás nem tudósít József haláláról, annak ábrázolása csakis a művész képzelőerejéről tanúskodik. Ugyanakkor Mária is eltűnik Jé-

zus árnyékában. A kánai menyegzőt követően fia egész működése idején csak egyszer hallunk róla: „Ki az én anyám, és kik az én testvéreim? (...) Aki teljesíti az Isten akaratát, az az én testvérem, nővérem és anyám” (Mk 3,33.35), mondja a tanító Jézus azoknak, akik családjá aggodalmait tolmácsolják feléje.

Mária alakja a szenvedés és a kereszthalál mozzanatában tűnik fel újra. Ott áll fia keresztye alatt, és végignézi, amint Jézus a kimerültségtől gyakorlatilag megfullad. Előtte azonban a fiú még gondoskodik az édesanyjáról: a szeretett tanítványra bízta őt (Jn 19,25–27). Talán ezek azok a történetek, amelyek a legnagyobb erővel ihlették meg a művészeket, hiszen belesűrűsödik az emberi lét egyik legborzasztóbb tragédiája: a gyermekét elvesztő szülő leírhatatlan fájdalma, akiben tudatosan az a veszteség, amellyel most már együtt kell élnie. Mária számára ez az együttélés a Krisztus-hívők közösségében történik. Érdekes módon azonban sem a Szentírás, sem pedig a keresztény hagyomány nem tud arról, hogy a feltámadt Jézus személyesen is találkozott volna az anyjával, Máriával.

Mária, az Istenanya (*Theotokosz*) „elszendere-dése” (*dormitio* v. *transitus*) szintén az apokrif iratokból ismert (lásd C. Mimouni, *Dormition et assumption de Marie*. Paris, 1995). Ez magába foglalja a teste romolhatatlanságára vonatkozó meggyőződést is, amely kétségtelen jele a keresztény hívők iránta — az oltalmazó és a közbenjáró iránt — tanúsított kivételes tisztelőnek.

Azt lehet mondani, hogy a számos festményt (például Caravaggio, Dürer, Velázquez, Donatello, Fra Angelico, Giotto, Van Eyck, Michelangelo, Raffaello, Tintoretto,) tartalmazó, ízléses kivitelezésű kötetet hívők és művészetkedvelők egyaránt haszonnal forgathatják. (*Officina '96 Kiadó*, Budapest, 2006)

JAKAB ATTILA

JEAN DELUMEAU: A PARADICSOM TÖRTÉNETE. A GYÖNYÖRÖK KERTJE

Az édenkert örök témája az emberiségnek. Jean Delumeau *Une histoire du paradis* című trilógiájával a boldogság keresésére adott keresztény válaszokat mutatja be. *Le Jardin des délices* (1992) magyar fordításban is megjelent műve a szerzőtől megszokott lebilincselő stílusával vezeti be az olvasót az élet keletkezésének helyéről alkotott elképzelések alakulásának folyamatába. A

trilógia másik két kötete: *Mille ans de bonheur* (1995), *Que reste-il du paradis?* (2000).

Delumeau vizsgálatait a keresztény nyugatra korlátozza. A gyönyörök kertjében felfedezni, hogyan fonódnak össze a keleti vallások kert-elképzelései a Biblia Paradicsom-leírásával. A kerthez kötődő boldogságképzetek állandó motívuma az éltető víz. Az aranykorról, az Elíziumi Mezőkről, a Boldogság Szigetéről szóló legendák és költői művek közös motívuma még az örök tavasz és az édes illatok. A kert ideális táj, *locus amoenus*, a földi paradicsom megtestesítője. Delumeau a teológiai és a főbb művészeti interpretációkat tárgyalja, majd felveti: vajon a felvázolt fejlődéstörténetnek lehetett volna másik ága, mely a tudomány mai álláspontjával is harmonizálna?

Az első Genézis-kommentárok Édene zárt kertet alakul. Tényleges földi voltáról megoszlanak a vélemények. A korai keresztények között elterjedt, hogy Jézus a jobb latornak tett ígéretével nyitotta meg a paradicsomot, mely a bűnbeesés óta zárva volt. A feltámadást megelőző várakozás helyét párhuzamba állították a magzat anyaméhbeli nyugalmával. De vajon a földi paradicsom a világ mely távoli pontján található? És ha zárva is marad az ember előtt, a közelében léteznie kell egy áldott vidéknek, ahová el lehet jutni. A messiás tájak utazóinak fikciókat sem nélkülöző leírásai vagy a valós elemeket sem nélkülöző fikciók a földi paradicsomot Ázsiába vagy Etiópiába helyezték. Amerika felfedezésével, ezekkel párhuzamosan ide képzelik az elveszett paradicsom helyét.

A nyomtatott világtérképek is ábrázolják a paradicsomot; eleinte a keleti tájolásúak közepén helyezik el Jeruzsálemet, majd az arab hagyományra támaszkodó északi tájolásúak válnak gyakorivá, s az új földrajzi felfedezések indukálta „polémia” hatására az édenkert lemarad róluk. Az újonnan felfedezett területek leírásakor visszaköszönnék az aranykort éltető antik költői művek és a paradicsom-irodalom sztereotípiái. Az új növények és állatok, az arany és a drágakövek bősége további kutatásra ösztönöztek, azonban lassan elvesz a földi paradicsom fennmaradásának hite, a fantázia birodalmába menekültek.

A 16–17. századi irodalmi és képzőművészeti alkotások többségét az aranykor, a Boldog Szigetek, a fiatalság forrása vagy egy idilli pásztori táj iránti sóvárgás ihlette. A paradicsomot gyakran helyezték egy szigetre. Az aranykor eljövételének illúzióját keltették az uralkodók tiszteletére rendezett ünnepek is. Ugyanakkor letűntét, az erkölcsi romlást siratták. A reneszánsz hatására az erotikus témák is növekvő

szerepet kaptak a boldogság/fiatalság kútjának ábrázolásaiban.

A középkor *hortus conclusus*a a szellem menedéke, ahol a lélek magára találhat. A 12. századi költészetben a szerelem kertje. A reneszánsz a nyitott kertet kedvelte, a kert és épület egységére törekedett, az antik hagyományokhoz nyúlt vissza. A paradicsom újraformálása során egyre több mesterséges elemet helyeztek el bennük: a tájat a művészetnek, a természetet a technikának vetették alá. Vajon az „igazi” elvesztésétől való félelem kreálta e mesterséges paradicsomokat? A virágok és a kutak egyre nagyobb jelentőséghez jutottak: a botanika és a kertkultúra iránti érdeklődés a 15. században gyors fejlődésnek indult, a természet szinte berobbant a festészetbe.

Ekkor a földi paradicsom léte teológiai kérdés. A vizsgálatok kiterjedtek az ókori nyelvektől a történelmen át a geográfiáig; a klasszikus idézeteket és hivatkozásokat a legfrissebb információkkal vetették össze. A reneszánsz szerzői elvetették az allegorikus értelmezéseket, számukra a Teremtés könyvének szövege hiteles dokumentum; a legendákkal és az önkéntes helymeghatározásokkal leszámolva igyekeztek megállapítani a teremtés kronológiáját, a bűnbeesés időpontját. De vajon a földi paradicsomot nem pusztította-e el az özönvíz? A 16. század során végleg elvetették a fantasztikus helyszínét, Örményország, Mezopotámia és a Szentföld maradt fenn lehetséges helyként.

Központi kérdést jelentett a teremtés pontos időrendje is. Már a középkorban találunk elképzeléseket, mikor és hol teremtette Isten Ádámot, mikor adott nevet Ádám az állatoknak, mennyi időt töltött az első emberpár a paradicsomban, milyen koral és termettel léptek a világba, milyen képességekkel és tudással bírtak, milyen nyelven közölte Isten a parancsait, a magán- és társadalmi élet miként működött volna a paradicsomban, és vajon hogyan élnénk az édenkertben. Gyakran állították párhuzamba Ádámot Jézussal, Évát Máriával. Utóbbiak ábrázolásakor visszaköszön a 15–16. századi nyugati művészet női szépségideálja.

A 18. század során a Genézis történeti igazságának megkérdőjelezése tudományos megfigyelésekből táplálkozott; a vizsgálatok eredményei nem voltak összeegyeztethetők a bibliai kronológiával, az özönvíz története elvesztette jelentőségét. A modern időszelelet megjelenése megnyitja az utat az evolucionista elképzeléseknek: a természetet az idő nevében kell faggtatni. Kant kísérletet tesz az ósbűn hagyományos fogalmának és a haladásba vetett hitnek az összeegyeztetésére; szerinte „a természet története a Jóval

kezdődött, mert ez Isten műve. Ezzel szemben a szabadságé a Rosszal, mert ez az ember műve,” a szabadság mégis „nyeremény” az emberiség számára, mert természetes célja a „tökéletesség”. Ugyanakkor Theophilosz és Iréneusz szerint Isten azért űzte ki az embert a paradicsomból, hogy a bűn ne legyen halhatatlan, az ember levelezkelhesse azt.

Figyelemre méltó a kötet képanyaga. A földi paradicsom lokalizálására tett kísérleteket Koszmasz Indikopleusztész *Topographia christiana*-jától a kálvinista bibliakommentárok térkép-mellékletéig huszonöt mappamundin figyelhetjük meg. A további színes melléklet Ádám és Éva, a paradicsom témájának 14–16. századi feldolgozásából ad ízelítőt. Mégis hiányérzetünk van: elmaradt az ábrázolások jegyzéke, akárcsak a bibliográfia. Ugyan a kötet jegyzetapparátusa, hivatkozásai fantasztikusak, az első, „örömlvasás” utáni használata nehézkes a névmutató ellenére is.

A vallástörténész szerző az elmúlt időknek egy olyan rekonstrukcióját tárja olvasója elé, mely nemcsak az események tényéből táplálkozik, hanem az adott kor ideáljaira is nagy hangsúlyt helyez. Az egész műre jellemző az eredeti forrásokkal való szoros kapcsolat. S mindezt oly lebilincselően viszi végbe, hogy a témát, pontosabban a felhozott dokumentumokat kevésbé ismerő érdeklődőben is felkelti a figyelmet, és nem kizárt, hogy a teljes eredeti művek olvasására serkenti. (Ford. Sajó Tamás; *Európa Könyvkiadó*, Budapest, 2004)

KUSTÁN MAGDOLNA

A BAUMGARTEN ALAPÍTVÁNY UTOLSÓ ÉVEI

A két világháború közötti legtekintélyesebb irodalmi alapítvány történetét most megjelent két kötetnyi dokumentummal tette teljessé Téglás János, a Babits-kutatás egyik legeredményesebb résztvevője.

A véletlen hozta úgy, hogy legelsőnek Földessy Gyula Féja Gézának írt, 1940-ben, tehát még Babits életében írt leveleit olvastam el. Ezekben az Ady „minden titkai”-ról értekező és verseléséről Babitscsal vitázó Földessy arra akarta ösztönözni Főjét, hogy mielőtt Babits a Baumgarten-díj hatalmával visszaélve megrontaná a kor magyar irodalmát, alakítsanak ki vele szemben egységfrontot az igazi értékek védelmére. Ez az egységfront a költő halála után a második világháború utolsó éveiben össze is kovacsolódott. 1943-ban megalakult a Magyar Irodalompartoló Társaság, amely 1944-ben ki-

osztotta „ellen-Baumgarten” díjait. A nagydíjat — nem érdemtelenül — Szabó Dezső kapta, de a többi díjazott is elismert író volt. A Nemzeti Tábor beszámolójának egyetlen, de jellemző botlása az volt, hogy Kodolányi Jánost Kosztolányiként aposztrofálta. Irodalmunk egységét nyilván az szolgálta volna, ha a két kuratórium értékrendjét kibékítik egymással. Erre azonban a korábbi indulatos parlamenti hozzászólások és interpellációk után már nem volt mód, hiszen Baumgartent is, a kuratórium néhány tagját antiszemita támadások érték, s a tősgyökeres magyar szellemiség aláásásával gyanúsították őket. Mindenesetre a Baumgarten-díj politika-mentességéről azért sejtet valamit, hogy szélső-jobbról hevesen rohamozták, majd a szélsőbal temette el, hiszen Révai József kultúrpolitikájának lett az áldozata.

Az utolsó két kötet 1941-től az 50-es évek legelejéig közli a dokumentumokat. A korábbi évekhez hasonlóan a Babits utáni korszak irányítói, Schöpflin Aladárral az élen változatlanul a minőséget díjazták, ugyanakkor azonban segítettek is a szegénysorsú írókat, irodalmárokat, akik a jelek szerint igen sokan voltak. Szorongató könyörgések, alázatos kérések, segélykiáltások sora bizonyítja, hány tehetség élt nehéz helyzetben, s hogy miért bizonyult irigyelt kivételnek Herczeg Ferenc, aki nyaranta jachtjával szelte az Adria habjait, s miért nyugtázhatta némi elégedettséggel Kosztolányi a *Boldog-szomorú dalban*, hogy sikerült anyagi javakra is szert tennie.

A Baumgarten-díj Babits halála után is egyfajta fokmérője volt a tehetségnek, s évről évre felkeltette azok irigységét, akik nem részesültek a kitüntetésben. Olyan esetről is tudok, hogy a kuratórium választottjának a díjkiosztás előtt be kellett mutatnia keresztlevelét, mert valamelyik „jóakarója” azzal akarta lehetetlenné tenni, hogy zsidó származásúnak mondták.

Néhány szót kell szólnunk Sík Sándornak a Tanácsadó testületben betöltött szerepéről. 1934 és 1950 között sok esetben javasolt díjra arra érdemeseket, és példaadó beleérzéssel igyekezett enyhíteni a nehézsorsú írók gondjait. Figyelemre méltó, milyen jó érzékkel figyelt fel a tehetségekre, s milyen finom tapintattal támogatta őket. Tekintélyét az is jelzi, hogy 16 évig volt tagja a testületnek. Hasonlóra kevés példa akad.

A Baumgarten Alapítvány története cseppben a tenger, azaz a kor története is. Nehézségei és hanyattatásai a század magyar irodalmának mind fájdalmasabb következményekkel járó megosztottságát mutatják, s annak is bizonyítékai, hogy a művészeteket megronthatják az érszakkal érvényesülő politikai szempontok. Persze az öntörvényű és önállóan létező művészetek vágya

a múlt században is csak szép, de meg nem valószínű ábránd. (*Baumgarten Alapítvány. Dokumentumok 1941–1947 IV., 1941–1951 V. Szerk. Téglás János. Argumentum, Budapest, 2007*)

RÓNAY LÁSZLÓ

BURA LÁSZLÓ: „VIZSGÁLJUK MEG EZEK OKÁT!”

Bura Lászlót nem szabadna bemutatni, mivel a Partium híres történésze, tanára, tanúságtevő hívő magyarja, akit a határon túl jól ismernek és szeretnek. Ez árad abból a kötetből is, amely év-tizedek munkájának gyűjteménye, az ő 75. születésnapja alkalmából. A szatmári helytörténet „mindenesé” elsősorban az emberre koncentrál, az ember oktatását, nevelését tartja a legfontosabbnak. Történeti feltáró, dokumentáló munkássága így a jövőt szolgálja a 17–19. század kutatásától napjainkig. E könyv fontos részét alkotja a vértanú Scheffler János szatmári püspök bemutatása, akinek boldoggá avatási ügyét is pontos és hiteles történész munkájával segíti a szerző. Ő a per „történész szakértője”, aki összegyűjtötte a teljes anyagot. A kötet tanulmányai között találunk nyelvészeti, néprajzi tárgyúakat, egyházmegye-történeti munkákat. Jelen tanulmány szól az egykori szatmári püspökről, később esztergomi érsekről, Hám Jánosról. Az ő boldoggá avatási ügye is folyamatban van, posztulátora P. Szőke János szalézi szerzetes.

A szerző e könyvében publikálja először az egyházi ellenállás és a bebörtönzésük körülményeiről szóló személyes beszámolóját. Összefoglalásából kiderül, hogy a már említett szatmári püspökök személyén kívül kik azok a hitvallók és vértanúk Erdélyben, akiknek boldoggá avatási ügyük folyamatban van. Így olvashatunk a titokban püspökké szentel Bogdánffy Szilárdról, Márton Áronról, Ambrus Györgyről (aki a szerző cellatársa volt a börtönben), Boga Alajosról, Bokor Sándorról, Boros Domonkos Fortunátról, Fekete Jánosról, Gajdócs Béláról, Györgypál Albertről, Hajdú Gabrielláról, Macalik Győzőről, Pálffy Jánosról, és Sándor Imréről. Ezek a kis életrajzi bélyegképek az erdélyi egyház karakán helytállásának, rendíthetetlen erejének mozaikkövei.

A történeti dokumentáció igényével összeállított kötetben felvetett kérdések, kibogozott szálak további fiatal kutatók elszánt munkáját igénylik, akiknek gondolatokat, ötleteket adhat ez a gyűjtemény. A sok érdekes írás között még figyelemreméltó az az átfogó anyag, amely az erdélyi felekezeti oktatásról és a jelen helyzetről szól pontos statisztikai adatok tükrében. Ebből

is világos, milyen hatalmas erőfeszítést jelent a gimnáziumi, líceumi képzés, nevelés, mind a tanügyi, mind pedig a hitoktatás oldaláról.

Bura László könyve friss, új jele a partiumi, erdélyi magyar kultúrának, hitvallásnak, pezsgő életnek. Tanít — nem csak „középiskolás fokon”, ahogy a bevezetőben olvassuk. Köszönet érte a szerzőnek, a szerkesztőnek, a kiadónak. (*Státus Kiadó, Csíkszereda 2007*)

PÁKOZDI ISTVÁN

LOGISZMOI

Kőrösy Attila kiállítása a Ferencvárosi Pincegalériában

Fiatal, induló művész. Kiállításának címével — *Logiszmoi* — meg akarja határozni grafikáinak (pasztelljeinek, színezett, valamint tusrajzainak) irányultságát is. Azt a gondolati háttérrel, amely több áttételen keresztül lapjainak legerősebb — a technikára és a megidézés módjára is kiható? — tartóoszlopa lett. A Görögországban klasszikusnak számító *Egy éjszaka a Szent Hegy sivatagában* című könyv — Hierotheos Vlachos archimandrita beszélgetése egy áthoszi remetével — az ortodox lelki élet leglényegét tárja föl: a szerzetesek és a laikusok által is gyakorolható Jézus-imát, vagyis a szív imádságát

A gondolatok — logiszmoi pontosabb megértéséhez íme, egy szómagyarázó idézet: „A gondolatok, amelyek kapcsolatban vannak mind képekkel, mind az érzékekből és a képzeletből fakadó különböző serkentésekkel. A gondolatok bűnné fejlődnek a vágy, cselekvés és szenvedély fokozatokon át. Logiszmoinak nevezik azokat, mert az észben (logiki) működnek.” Meg kell értenünk ezt a bensőben hosszú évek óta *alakuló* — a művészt különleges lelkiállapotba emelő — folyamatot, a meditáció személyre szabott nagyszerűségét. Vagyis az ihletadó erőforrást, amely (egy kissé leegyszerűsítve) a bűntől való megtisztulásban (annak szünetlen próbájában) éri el tetőfokát.

Azon kár meditatálni, hogy Kőrösy Attila festői és grafikai eszközökkel *képpé* emelt Jézus-imája az egyetlen mód-e a személyiség öntörvényű megmutatására. Egy azonban bizonyos: a fiatal alkotó a gondolati terhektől nem akar megszabadulni. Sőt, ama remetétől ellesett gondolatokat-érzéseket — lásd Pilinszky istenmagányának az átvállalását — újabbakkal tetézi. Ez az erős gondolatosság természetesen mit sem érne — mutatis mutandis, „a líra: logika, de nem tudomány” (József Attila) —, ha a belőle építkező mű sekélyes volna. Egy képzőművésznek azonban nem okosnak kell lennie, hanem a

szerkezet, szín és forma kozmikus teljességében — kifejezőnek. A tudás mint látványelem ismeretlen fogalom, viszont ha átszellemítvén érzelmeket kiváltó *glóbuszként* jelenik meg, azonnal érezhetővé válik hatása.

Aránylag nagyméretű (70x100-as, illetve 100x70-es) pasztelljein — legyenek azok lírai vagy drámai absztrakt képek vagy a figuralitást (tárgy!) sem elvető ókori-mai példázatok — elsősorban a formabiztonságot látni. Ahogyan formaélményét a konstruktivizmusban is megmerítve, egymásra rakódó vagy egymástól jobbra-balra elcsúsztatott — mégis szigorúan stabil szerkezetű tömörített — szintéglírai segítségével létre tud hozni egy illuzórikus „valóságot”, amelyben a kötöttség ellenére az anyag szabaddá tud válni, abban invenció van. A kazamatákból, akár egy ékkel megsebzett vörös téglalap, akár egy kis fehér négyzet megvillanásával, kis fényfolyosók nyílnak, s ezek a háttérre némiképp visszautaló világos „jelek” csak még bárszorosabbá teszik a kék-fekete, vagy a (foltos) lila borzongást (*Logiszmói* – 2007).

Szerkezetét, s a faktúrán átizzó szintömörséget tekintve a *Logiszmói*-jal rokon a másik friss pasztell-kép, a *Bizánc* (2007). Csakhogy amíg az előbbin a fókuszba emelt, *ünnepélyesen* sötét színvilágot vesz körül egy világos, ám ugyan csak parcellákra osztott „földrész”, addig az utóbbi karton felülete vertikálisan irányított világos jellegű (a kép baloldala) és sötétebb tónusú (jobb oldal) felületekre van osztva. Kőrösy nem véletlenül utal — a *Bizánc* mint címválasztás tudatos — az Athos-hegyi építkezésekre-történetekre (már említett, a Jézus-imáról valló remetéje innen való). Viszont amikor halovány, derengő látomásként behozza — grafikájának központi helyére teszi — a stilizált formájában is jól fölismerhető keresztet, a bizánci ikonográfiát Nagy Konstantinon és a középkoron át egészen máig, vagyis Krisztus keresztthalálának egyetemes szimbólumáig feszíti.

Szó sincs itt történelmi visszapillantásról, sokkal inkább az embert kétezer év óta foglalkoztató gondról. Magyarán, megváltásunkkal megválthatjuk-e — az időben hátrafelé utazva és a képzelet jövőbeni útját járva — a *szenvedőket*. A fussal aláfestett pasztell-kép, noha bizonyos jelképisége ellenére is jobbra nonfiguratív *létmagyarázatnak* tetszik, az érzelmek — a megfeszített érzelmek — *eldorádóját* (mintha öröm volna a szenvedés) mutatja. S nagy általánosságban: a golgotai sötétséggel szembeállítja — foltosan világos tenger alakjában? vagy hajnalt hozó kertek párját magába oldva? — a *szabadító* fényt. A gyönyörű faktúra a kontrasztot képező bizonytalanság által él.

A többi pasztell képen sem marad el a tág időben és térben — Babilontól a Don-kanyarig — zajló *időutazás*, de ezeken már használati tárgyak, munkaeszközök tűnnek föl. S a címével is sokkoló *Nagyapa a Don-kanyarnál* (2007) című kartonon pedig a fehéres-szürkés (nyilván a havas mezőt imitáló) *lebegő* háttér már figura-kezdeményeket is magában foglal. Alkotás-lélektani fogás, hogy a művész munka-szobáját egy hajdanában virágzó, alsó-mezopotámiai romváros, vagyis a bábéli kavargás közepébe helyezi. A *Műterem Babilonban Nr. 1.* (és az itt ki nem állított *Nr. 2.*) még valamilyen zárt térre utal, viszont a *Műterem Babilonban Nr. 3.* fal-szürkében tetszelgő „horizontjával” már mintha kilépett volna a szabad térbe. Az előbbiektől szerkezetében elüt a pasztell-sorozat 5. számú darabja (2006), amelyen az absztrakt foltok és a barnás jelleg ellenére is megvillanó színek (kis vörösök, kék, szürkék) valamelyest a *Logiszmói*, eme későbbi érett mű építkezését juttatják eszünkbe.

A 20. századi modern magyar irodalom egyik jelesének, Pilinszky Jánosnak a költészete Kőrösy Attilát is megérintette. Vegyes technikával (tus, ceruza) készített nonfiguratív sorozata nem szó szerint idézi meg a verseket, hanem az illusztrációs jellegesen messze túllépve, a lírikus szikár, ám szenvedelemtől sem mentes gondolatiságát újrakölti. A grafikus általában nagy szerepet szán a papírlap üres felületeinek, s absztrakt voltában is valamiféle hídsszerkezetet idéző *pallója* — *Kőfal és ünnepély* – 2005; *Aranykori töredék* – 2005 — az az időhíd, amelyre akár rajzos jelleggel, akár foltok egymásutániségében, bátran lehet különféle nonfiguratív alakzatokat pakolni. Egészen különleges a *Telehold* (2005) stilizált, de profán voltában is megejtő „szentháromság-képe”, s az a *lebegő*, az embert szenvedés-rokonsága révén az éggel összekötő grafikai lánc, amely az *Apokrifot* (2005) jellemzi.

Sem a középkori allegóriát, sem művekben (regényben, filmen stb.) megtestesült változatait nem kell fölemlítenünk, hogy tudjuk, Kőrösy Attila *Bolondok hajója* című tusrajz-sorozatában milyen kegyetlen képét adja a társadalomnak. A *Huszedik század* (2004) fókuszában a stilizációs jelképtár folytán (kereszt, corpus) a megfeszített emberiség áll, míg a *Hatalomvágyók* (2005) sötét csoport-maszkja épp az ezt előkészítő utat hangsúlyozza.

A szüksézáru, megszenvedett élményvilág *tartást* is ad, s aki ennek jegyében cselekszik, az sosem fogja feledni az ősök példaértékű művészetét (*Koncentráció* – *Hommage a Vaszkó Erzsébet* (2005).

SZAKOLCZAY LAJOS

SOMMAIRE

Sainte Elisabeth de Hongrie et la vocation de la femme

- ILONA SZ. JÓNÁS: Les légendes de Sainte Elisabeth
 OTTÓ GECSER: Le culte de Sainte Elisabeth dans l'Europe médiévale
 DÁVID FALVAY: Sainte Elisabeth dans le contexte de la religiosité féminine italienne du 13–14^{ème} siècle
 LUCETTA SCARAFFIA: Le féminisme et l'église catholique
 MÁRIA KOPP–
 ÁRPÁD SKRABSKI: Rôles féminins dans la société hongroise contemporaine

INHALT

Elisabeth von Thüringen und die weiblichen Berufungen

- ILONA SZ. JÓNÁS: Die Legenden über Elisabeth
 OTTÓ GECSER: Der Kult von Elisabeth im mittelalterlichen Europa
 DÁVID FALVAY: Elisabeth im Kontext der weiblichen Religiosität in Italien im 13–14. Jahrhundert
 LUCETTA SCARAFFIA: Feminismus und die katholische Kirche
 MÁRIA KOPP–
 ÁRPÁD SKRABSKI: Weibliche Berufe in der heutigen Gesellschaft in Ungarn

CONTENTS

Saint Elisabeth of Hungary and the vocation of women

- ILONA SZ. JÓNÁS: The Legends of Saint Elisabeth
 OTTÓ GECSER: The Cult of Saint Elisabeth in Medieval Europe
 DÁVID FALVAY: Saint Elisabeth in the Context of the 13th and 14th c. Italian feminine Religiosity
 LUCETTA SCARAFFIA: Feminism and the Catholic Church
 MÁRIA KOPP–
 ÁRPÁD SKRABSKI: The Role of Women in Today's Hungarian Society

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Munkatársak: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, HAFNER ZOLTÁN, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, PUSKÁS ATTILA

Szerkesztőbizottság: HORKAY HÖRCHER FERENC, KALÁSZ MÁRTON, KENYERES ZOLTÁN,

KISS SZEMÁN RÓBERT, POMOGÁTS BÉLA, RÓNAY LÁSZLÓ, SZÖRÉNYI LÁSZLÓ

Szerkesztőségi titkár és tördelő: KÁLMÁN ZOLTÁNNÉ

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024; Nyomás: Veszprémi Nyomda Zrt. Felelős vezető: Fekete István vezérigazgató

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: Budapest, V., Piarista köz. 1. IV. em. 420. Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444. Postacím: 1364 Budapest, Pf. 48. Internet cím: <http://www.vigilia.hu>; E-mail cím: vigilia@vigilia.hu. Előfizetés, egyházi és templomi árusítás: Vigilia Kiadóhivatala. Terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Rt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekk számla száma: OTP. VII. ker. 11707024–20373432. Előfizetési díj: 2007. évre 3.240,- Ft, fél évre 1.620,- Ft, negyed évre 810,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: 55,- USD vagy ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Ára: 350 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- JACQUES DUQUESNE A Szűznek neve Mária
JEAN DELUMEAU A paradicsom története.
 A gyönyörök kertje
■ A Baumgarten Alapítvány utolsó évei
BURA LÁSZLÓ „Vizsgáljuk meg ezek okát!”
■ Logiszmoi. Kőrösy Attila kiállítása
 a Ferencvárosi Pincegalériában
- A SZEMLÉKET ÍRTÁK Jakab Attila, Kustán Magdolna, Pákozdi István,
 Rónay László és Szakolczay Lajos

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Van Gogh
- Vallás – művészet
- „Emlékezet és kiengesztelődés”
- Cseke Ákos, Gyórfy Ákos,
Krupp József és Máthé Andrea tanulmánya
- B. Pap Endre, Halmai Tamás,
Jász Attila és Vasadi Péter írása

A folyóirat megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap támogatja

nka
Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005



07007