

VIGILIA

2010 / 3



Kultúra és kereszténység

Erdő Péter, Jelenits István, Mezei Balázs,
Poszler György, Ritoók Zsigmond és Várszegi Asztrik írásai
Beszélgetés Horányi Özsébbel

Takács Zsuzsa esszéje Pilinszky Jánosról
Lackfi János és Vörös István versei

VASADI PÉTER: Bepillantás

POMOGÁTS BÉLA: A megújulás szolgálatában.
Katolikus folyóiratok a harmincas és negyvenes években

75. évfolyam	VIGILIA	Március
LUKÁCS LÁSZLÓ:	A kultúra szíve	165
KULTÚRA ÉS KERESZTÉNYSÉG		
ERDŐ PÉTER:	Kultúránk világnézeti alapjai és az emberi jogok problémája	166
RITOÓK ZSIGMOND:	Megismerés, vallás, kereszténység	173
MEZEI BALÁZS:	Kereszténység, kultúra, vallás	177
JELENITS ISTVÁN:	Kultúra és kereszténység – kereszténység és kultúra	185
POSZLER GYÖRGY:	Hova lett a „zengő ünnep”? A himnuszköltészet példázata – vázlat és töredék	191
VÁRSZEGI ASZTRIK:	Kereszténység és kultúra. Megközelítések	198
SZÉP/ÍRÁS		
VÖRÖS ISTVÁN:	A bányatónál; A vezeték alatt; A zene feltalálása <i>(versek)</i>	202
TAKÁCS ZSUZSA:	Pilinszkyről a művész gyökértelensége kapcsán <i>(esszé);</i> Egy filozófus halálára <i>(vers)</i>	205 210
LACKFI JÁNOS:	Csillében a víz; Az első <i>(versek)</i>	211
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Horányi Özsébbel	213
MAI MEDITÁCIÓK		
VASADI PÉTER:	Bepillantás	224
75 ÉVES A VIGILIA		
POMOGÁTS BÉLA:	A megújulás szolgálatában. Katolikus folyóiratok a harmincas és negyvenes években	231
KRITIKA		
ÉRFALVY LÍVIA:	Egy metafora teherbírása. Vörös István: <i>A Vörös István gép vándorévei (fejlődésregény)</i>	236
SZEMLE		
	(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	240

A kultúra szíve

Szophoklész drámája, az *Antigoné*, így magasztalja az embert: „Sok van, mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb.” A 8. zsoltár viszont — amely evvel csaknem egy időben keletkezett — Istennek ad hálát azért, hogy az embert ilyen nagyszerű teremtményének alkotta meg: „Úristen, szerte a világon / milyen dicső a Te neved! / Te csaknem egyenlővé tetted istenekkel, / megkoronáztad dicsőséggel, tisztelettel, / Hatalmat adtál kezed művei fölé, / oda-vetettél mindent lábai elé.” — Csökkenti az ember nagyságát annak felismerése, hogy teremtmény? Vagy éppen teremtett volta nyitja meg előtte a végtelen távlatait?

A világ számos csodája közül valóban messze kiemelkedik az ember, hiszen tudományával és művészetével fölébe tud emelkedni a természetnek, kultúrát hoz létre magában és maga körül. Ennek az önmagát felülmúló lendületnek valódi mozgatója azonban éppen a végtelenre, a transzcendensre felnyíló vágy. Ha az ember bezárkózik a maga gyártotta immanens világba, ha véges önmagát teszi meg abszolút végpontnak, akkor pusztulásra ítéli kultúráját s vele önmagát. Ahelyett, hogy emberségében törekedne az isteni felé, az istenit próbálja megalkotni saját kis világában. Oswald Spengler sajátos elmélete szerint a kultúrákra is jellemző a születés, a kifejlődés, a hanyatlás és a meghalás. A keresztény kultúra azonban transzcendens többletével áttöri ezt a korlátot. Arnold Toynbee, a híres angol történész, a történelem nagy kultúráit áttekintve, a múlt század közepén kijelentette, hogy többségük már kipusztult, a többi pedig pusztulásra van ítélve, egyedül az európai keresztény kultúra életképes.

Negyven évvel később viszont Joseph Ratzinger éppen reá hivatkozva fájdalommal jelenti ki, hogy az európaiság és a kereszténység is hanyatlóban van. Fölteszi a keserű kérdést, mi maradt ebből a kultúrából. „Vajon a technika és az üzlet egész világot győzelmesen meghódító civilizációja lenne az európai kultúra? Vagy nem inkább olyan poszteurópai jelenség ez, amely a régi európai kultúra pusztulásából született? Európa értékvilága, kultúrája és hite, amely azonosságát megalapozta, valójában már letűnt; más világok értékrendjének az órája jött el. Európa belülről kiüresedett, életveszélyes keringési zavarok bénítják meg, szinte szervátültetésre szorul, amelyben újra megtalálhatja önazonosságát.”

Az ember és a kultúra elválaszthatatlanok. Mindkettőnek létfeltétele a transzcendenciára való nyitottsága. Hol található ez meg a ma kultúrájában, és mit tud tenni érte az egyház?

Kultúránk világnézeti alapjai és az emberi jogok problémája

ERDŐ PÉTER

Részben elhangzott a Magyar ENSZ Társaság ünnepi ülésén 2009. december 9-én.

**Kultúra és világnézet
kapcsolata**

A kultúra fogalmáról sokféle elmélet született a történelem során, vannak azonban olyan elemek, amelyek következetesen jellemeznek egy társadalmi valóságot, amely nagy hullámzásokat átélve, de viszonylag tartósan létezik a történelem során. A kultúra egyik legtagabb fogalma e jelenség lényegét éppen abban ragadja meg, hogy az értelmes emberi társadalom létehez, működéséhez tartozik. Azt is mondhatnánk, hogy annak mintegy átfogó jellemzője. A kultúra teremti meg az emberi közösség életének egységét. A gazdálkodás, az építészet, a városrendezés, vagy tágabban a tér és idő elrendezése az emberi közösség körül, az ünnepek ritmusa, az öltözködés, a művészetek és tudományok, a társadalmi érintkezés módja, vagy akár a konyhaművészet akkor szervesülnek egységes kultúrává, ha a társadalom életének középpontjában valamilyen világnézet áll. A közösségnek képet kell alkotnia önmagáról, el kell helyeznie önmagát a világmindenségben. Ezért aztán a nagy törvényhozói alkotások is többnyire általános elvekkel kezdődnek. Hammurápi törvénykönyve elhelyezi az uralkodót az istenek világában, megjelöli tekintélyének alapját, és csak ezután kezd hozzá a részletes előírások megfogalmazásához. Jusztiniánusz császár Codexe is először a hit megvallásával foglalkozik. Szent István király Intelmei a bevezetés után először „A katolikus hit megtartásáról” rendelkeznek. Ma, úgy tűnik, a nyugati világban a társadalomnak ez a közös világnézeti alapja erősen relativizálódott. Ez nagymértékben megnehezíti a valamilyen egységet kívánó kultúra működését. Nem csoda hát, ha a világnézeti bizonytalanság az egész kultúra elbizonytalanodásához is vezet. A közös értékeket vagy az emberek viselkedésére is kiható eszményeket az újabb időkben szokás volt az emberi jogok fogalmával megközelíteni. Mára azonban az emberi jogok tartalma és meghatározásának módja is egyfajta krízisbe került. Az alábbiakban azt szeretnénk röviden bemutatni, hogy milyen választ ad egyházunk tanítóhivatala ezekre a jelenségekre.

1. Az emberi jogok fogalma és kikristályosodása

A szó szoros értelmében vett emberi jogokról akkor beszélhetünk, ha olyan jogokról szólunk, amelyek minden embert *mint embert* illetnek meg. Az természetesen jogfilozófiai és terminológiai kérdés, hogy jogról beszélünk-e ezek vonatkozásában már azelőtt is, hogy a jog alkotására illetékes társadalmi tényezők kinyilvánítanak (kihirdetnék) és szankcionálnák azokat. Ha igen, akkor is az ember által nem tételezett, cselekvésünk számára normatív erővel rendelkező valóságon alapuló alanyi jogok a jog világában külön kategóriát alkotnak, és hagyományosan inkább természetjog, *ius naturale* néven szerepelnek. Mégis az egyetemes és az emberi felelősséget illető, ha tetszik, perszonalisztikus előfeltételek az emberi jogok modern fogalmának kialakulásához már a középkor során érésnek indultak, elsőként a kánonjog világában, mely különös súlyt helyezett a személyes szándék, felelősség és lelkiismeret témájára.¹ Ezek az elemek bizonyos szempontból megszilárdultak az 1679-ben kiadott *Habeas Corpus*ban, mely az angol alattvalóknak nyújtott védelmet az önkényes letartóztatás és az ítéletre való várakozásban eltöltött, hosszú fogva tartás ellen. Bár itt még régi jogok megerősítéséről van szó, ám világosan megjelenik az igény az állam mindenhatóságának és az alattvalók életébe való beavatkozásának korlátozására. Vagyis igazolást nyer az emberi személy és a személyi szabadság elsőbbségének elve. Ezeket az értékeket kifejezetten alkotmányjogi alapelvekké 1776-ban teszik, mégpedig az amerikai kolóniák jogainak alapokmányában, a *Bills of Rights*ban, amely egyben kikiáltja az angol kormánytól való függetlenséget is. Az amerikai nyilatkozat természetes vagy velünk született jogokat említ, így az élethez, a szabadsághoz, a tulajdonhoz, a biztonsághoz való jogot, vagyis olyan jogokat, melyek minden korban, minden ember számára érvényesek, és amelyek felette állnak a rendes törvényhozó hatalom által kibocsátott normáknak. A francia nemzetgyűlés által 1789-ben elfogadott, „az ember és a polgár” jogairól szóló nyilatkozat hasonlóképpen úgy tekinti ezeket a jogokat, mint amelyek a természetjogból fakadnak, az újkori természetjogi elmélet értelmében. Mivel ez a nyilatkozat már az ember jogairól beszél, méltán tekinthető az emberi jogok mai fogalma első, klasszikus európai megjelenésének.

A II. világháború barbársága után nyilvánvalóvá vált, hogy az időközben tért hódító jogpozitivizmus nem elégséges például a háborús bűntettek minősítésére, hiszen gyakran a legszörnyűbb cselekedetek elkövetője is mondhatta, hogy államának akkor hatályos joga szerint járt el, így őt büntetőjogi felelősség nem terheli. Időközben ugyanis elterjedt a jog világában a törvényesség elve, a *nulla poena sine lege poenali* princípiuma, amely szerint előzetes büntető jogszabály nélkül nem lehet büntetést kiszabni. Így hát korunkban is az alapvető, természetesnek tekintett moralitás talaján került sor

¹E folyamatról részletesen lásd Brian Tierney: *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights. Natural Law and Church Law 1150–1625*. Scholars Press, Atlanta, 1997.

A II. világháború utáni időszak

²II. Vatikáni zsinat: *Dignitatis humanae* nyilatkozat, 1: AAS 58 (1966) 929–930.

³Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház Társadalmi Tanításának Kompendiuma* (2004. IV. 2.). Szent István Társulat, Budapest, 2007, 91–92, 152. sz. Vö. II. Vatikáni zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció, 41: AAS 57 (1966) 1059–1060; Katolikus Nevelés Kongregációja: *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 32. Róma, 1988, 36–37.

⁴II. János Pál: *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite* (1979. október 2.), 7: AAS 71 (1979) 1147–1148.

⁵II. János Pál: *Discorso all'Assemblea Generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° fondazione* (1995. október 5.), 2: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XVIII, 2 (1995) 731–732.

Az 1983-ban kihirdetett egyházi törvénykönyv

1948-ban *Az emberi jogok egyetemes nyilatkozatának* kiadására. Ez a dokumentum nemzetközi jellegével tűnik ki. Eleinte alig ötven állam írta alá és nem rendelkezett formális jogi kényszerítő szankcióval, hanem inkább programszerű jellege volt. Mégis ez lett az alapja az emberi jogok elismerésének és védelmének a nemzetközi jog területén. A témakört azután az 1976-ban hatályba lépett, két nemzetközi egyezségokmány öltöztette szilárd jogi formába, nevezetesen *A Gazdasági, Szociális és Kulturális Jogok Nemzetközi Egyezségokmánya*, valamint *A Polgári és Politikai Jogok Egyezségokmánya*. Hogy pedig ezek a jogok az egyes földrajzi és kulturális régiókban konkrétabban érvényesüljenek, ezzel a folyamattal párhuzamosan jött létre Európában az 1953-ban hatályba lépett, az emberi jogok védelméről szóló európai egyezségokmány, a hasonló tartalmú amerikai egyezségokmány, amely 1978-ban lépett hatályba, továbbá más kontinentális dokumentumok. Újabb, hasonló jellegű dokumentum az Európai Unió alapjogi kartája. Ugyanakkor az alapvető jogok, illetve az emberi jogok védelmét az egyes országok alkotmányai is vállalják. Így ma már mind az államok belső jogában, mind a nemzetközi jogban elmondhatjuk, hogy az emberi jogok bizonyos közös értékeknek egyfajta összességét alkotják, bár megalapozásukban és értelmezésükben jelentős különbségek figyelhetők meg.

Erre a fogalmi fejlődésre a Katolikus Egyház tanítóhivatala, amely számos keresztény erkölcsi érték megjelenését is méltán meglátta ezekben a jogokban, a II. Vatikáni zsinaton így reflektált: „Az emberi jogok meghatározásának és meghirdetésének folyamata az egyik legfontosabb azon erőfeszítések között, amelyeknek az a célja, hogy hatékony felelet szülessen az emberi méltóság nélkülözhetetlen követelményeire.”² Ehhez a zsinati megállapításhoz ma az Egyház Társadalmi Tanításának Kompendiuma hozzáfűzi: „Az emberi jogokban az egyház korunk által felkínált, kivételes lehetőséget lát arra, hogy megerősítésük révén világszerte hatékonyabb legyen az emberi méltóságnak mint a teremő Isten által a teremtménybe oltott jellegzetességnek az elismerése és fejlődése.”³ Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát pedig, amelyet az ENSZ 1948. december 10-én hirdetett ki, II. János Pál pápa „valódi mérföldkőnek” nevezte „az emberiség erkölcsi haladásának útján”.⁴ Ugyanez a pápa néhány évvel később, az ENSZ megalapításának 50. évfordulóján kijelentette, hogy ez a nyilatkozat „mindmáig az emberi lelkiismeret egyik legmagasabb rendű kifejezése korunkban”.⁵

Ez az egyetemes nyilatkozat technikai szempontból — úgy tűnik — hatással volt az 1983-ban kihirdetett *Codex Iurus Canonice* is. Ez a jelenleg is hatályos egyházi törvénykönyv ugyan az egyház belső jogával foglalkozik, nem pedig az államok jogrendjével, de éppen belső egyházi szempontból figyelemreméltó, hogy második könyvének első címe: „Az összes krisztushívők köteleességeiről és jogairól” (*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*) szól. Ennek a címnek a keretében előfordulnak az összes hívőket az egyházon

belül megillető, sajátos kötelességek és jogok között olyanok is, amelyek, bár önálló teológiai alapjuk van, tartalmukban hasonlítanak az emberi jogok némelyikéhez. Ilyen például az életállapot megválasztásának kényszermentessége (219. kán), valamint az eljárásjogi (221. kán 2. §) és a büntetőjogi (221. kán 3.§) törvényesség elve.

2. Az emberi jogok megalapozása és értelme

⁶Georg Jellinek: *Die Erklärung der Menschen – und Bürgerrechte.* Leipzig, 1895.

⁷Vö. Samuel von Pufendorf: *Eris scandica, qua adversus libros de iure naturali et gentium obiecta diluuntur.* Francofurti et Lipsiae 1743, 40 (§ 24).

Az emberi jogok alapjára, eredetére vonatkozó elméletek

Az emberi jogok alapjáról, eredetéről különböző elméletek alakultak ki. Egy vallási eredetű elmélet a puritanizmushoz kötődött, valamint az állam és az egyház elválasztásához, a lelkiismereti- és vallásszabadság védelme érdekében, hiszen az emberi személynek a legintimebb választása és döntése éppen a lelkiismeret síkján zajlik. Ilyen felfogást vallott például Georg Jellinek német jogfilozófus (1850–1911).⁶ Egy másik értelmezési irányzat inkább filozófiai indíttatású, és a 17–18. századi természetjogi gondolkodásból származik, különösen Samuel von Pufendorf (1632–1692) és John Locke (1632–1704) elméletéből, illetve általában a felvilágosodás kori természetjog-eszméből. Pufendorf szerint például az értelem fényével ki lehet mutatni a természetes törvényt, még ha annak aktuális és megkülönböztetett tételei a csecsemők lelkében a születés pillanatától nem találhatók is meg.⁷

Ismét más elgondolás szerint az ember jogok egy-egy sajátos kultúra kifejezései, melyeket nem lehet egyetemessé tenni. Ezért ma is előfordul, hogy egyesek az emberi jogok nemzetközileg deklarált jegyzékeit a nyugati kultúrkör sajátos kifejeződésének tekintik, és például az iszlám világ, Afrika vagy Ázsia számára másfajra alapjogi együtttest tartanak megfelelőnek. Marx pedig egyenesen egy társadalmi osztály érdekeihez kapcsolja az emberi jogok gondolatát is. Eszerint az adott társadalmi osztály megalkotja a maga jogát az önzéshez. Ebben a gondolatkörben fogalmazódott meg Szabó Imre álláspontja, aki 1948-ban kijelentette: „Az emberi jogok nemzetközi deklarációja is elkerülhetetlenül magával hoz majd számos olyan jogot, megállapítást vagy kitélt az emberi jogoknak az államon belül kifejezésre jutott alakzataiból, amelyeknek a nemzetközi rendezéshez kevés közük lesz. Ez azonban, bármennyire káros is, feltehetően be fog következni, s nemcsak a kifejezés formájának hasonlósága okoz majd zavart... hanem zavart okoz majd az is, hogy a francia deklaráció időhöz kötöttsége és a benne kifejezett jogok némelyikének meghaladott volta nem lesz mindenki előtt világos. Minduntalan tanúi lehetünk annak, hogy a polgári demokrácia hívei ilyen idejétmúlt, s a valóságos feltételekkel... homlokegyenest ellenkező jelszavakat hangoztatnak, s kívánnak felvenni emberi jogokként az államok alkotmányába és a nemzetközi deklarációba.”⁸

⁸Szabó Imre: *Az emberi jogok mai értelme.* Hungária, Budapest, 1948, 162.

Hosszú ideig maga az egyház is tartózkodással viseltetett az emberi jogok fogalma iránt, hiszen az a liberális gondolati környezet, amelyben megfogalmazódtak, részben éppen a keresztény tanítás

⁹XXIII. János: *Pacem in terris* enciklika, 1963. április 11: AAS 55 (1963) 257–304, különösen az I. rész A) szakasza.

Az egyházi tanítóhivatal az emberi jogokról

¹⁰Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház Társadalmi Tanításának Kompendiuma*, i. m. 92, 153. sz.

¹¹Uo.

¹²XXIII. János: *Pacem in terris* enciklika, i. m. 278–279.

¹³VI. Pál: *Messaggio alla Conferenza internazionale sui diritti dell'uomo* (1968. április 15.): AAS 60 (1968) 285.

¹⁴Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa: *Az Egyház Társadalmi Tanításának Kompendiuma*, i. m. 92, 153. sz.

¹⁵Uo.

Etikai értékek és tételes jogok rendszere napjainkban

¹⁶Joseph Ratzinger: *Benedek Európája a kultúrák válságában*. Szent István Társulat, Budapest, 2005, 63–64.

kritikájaként fejlődött ki. Az első, aki a katolikus tanítóhivatal részéről pozitív értelemben említi az emberi jogokat, XXIII. János pápa, aki a *Pacem in terris* kezdetű enciklikájában az emberi jogokról a szolidaritás összefüggésében szól, és hangsúlyozza a jogok és a kötelességek elválaszthatatlanságát. A hangsúlyt természetesen inkább az emberi személy szükségleteire és törekénységére helyezi, mintsem öntörvényűségére vagy arra, hogy az ember önmagának elégséges lenne.⁹

Az egyházi tanítóhivatal a II. Vatikáni zsinat óta hangsúlyozza azt is, hogy az emberi jogok abban a méltóságban gyökereznek, amely minden embert megillet.¹⁰ Ez a méltóság pedig egyfelől az emberi lélettől elválaszthatatlan, másfelől minden személy számára azonos. A jogokat, amelyek ebből a méltóságból fakadnak, az ember a természetes ész világánál is képes megragadni és megérteni. De még szilárdabb ez a megalapozás a természetfeletti kinyilatkoztatás fényénél, hiszen maga a teremtető Isten az, aki mindent tud az ember és a világ természetéről és összefüggéseiről.¹¹

Az emberi jogok végső forrása tehát nem az emberek pusztá akaratában és kívánságában, nem az államban, nem a köz hatalomban keresendő, hanem magában az emberben és a teremtető Istenben.¹² Az emberi jogokról az egyház azt tanítja, hogy azok egyetemesek, helytől és időtől függetlenül valamennyi emberi lényt megilletnek. Egyben sérthetetlenek is ezek a jogok, hiszen hiábavaló lenne meghirdetni őket, ha nem tennénk meg mindent annak érdekében, hogy azokat „mindenki köteles legyen mindenhol és mindenki vel szemben tiszteletben tartani”.¹³ Ezeket a jogokat elidegeníthetetlennek is mondjuk. Sem magunkat, sem embertársunkat nem foszthatjuk meg tőlük, mert ezzel az emberi természet ellen intéznénk támadást.¹⁴ Mindezek alapján egyértelműen vallja az egyház, hogy az emberi jogokat nemcsak külön-külön, hanem a maguk együttesében kell védelmezni.¹⁵ A mondottakból következik, hogy az emberi jogok nem vágyak vagy vélemények pusztá kifejezései, tartalmukat az állam nem adja, hanem elismeri. Az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata még a címében is ezt a szemléletet tükrözi, hiszen ezek a jogok oly mértékben tartoznak természetük szerint magához az emberhez, hogy „minden embert megilletnek mint embereket, nem pedig másodlagos sajátosságok alapján, melyeket másoknak joga volna tetszésük szerint meghatározni”.¹⁶

A manapság jelentkező kísértés különböző harmadik és negyedik generációs emberi jogok elfogadtatására a parlamenti lobbizás különféle eszközeivel másféle szellemi háttérből indul ki. Korunk pluralista társadalmában különböző vallási, kulturális és ideológiai irányzatok élnek együtt. Ezért egyre nehezebb mindenki, vagy legalábbis a nagy többség által elfogadott etikai értékekre alapozni a tételes jogok rendszerét. Pedig az állami szervek által kibocsátott pozitív jogszabályok a társadalom erkölcsi támogatása, a széles körben elterjedt, spontán jogkövető magatartás nélkül egyhamar mű-

¹⁷Joseph Ratzinger:
*Benedek Európája
a kultúrák válságában,*
i. m. 61.

¹⁸Joseph Ratzinger:
*Benedek Európája
a kultúrák válságában*
i. m. 63.

¹⁹Joseph H. H. Weiler:
*Un'Europa cristiana.
Un saggio esplorativo.*
Biblioteca Universale
Rizzoli, Saggi, Milano,
2003, 185. Lásd uő.:
*Keresztény Európa. Fel-
derítő esszé.* (Ford. és
szerk. Rihmer Zoltán.
A bevezető esszét írta:
Mádl Ferenc.) Pázmány
Könyvek Sorozat 6,
Szent István Társulat,
Budapest, 2006.

Az értékek fogalma

ködésképtelenné válnak. Ha ugyanis a társadalmi konszenzus minimumára sem számíthat a jogalkotó, akkor újabb és újabb védő jogszabályok hálóját fonja az alapvető szándékait kifejező normák köré, amitől a jog rendszere reménytelenül bonyolulttá, szinte már technikailag is alkalmazhatatlanná válik. A jog ugyanis nem izolált normarendszer, hanem szorosan összekapcsolódik a társadalom működésének teljes szisztémájával. Konszenzus és erkölcsi támogatás híján, a pusztá erőszaktól eltekintve, amely a diktatúrák sajátja, kevés eszköze marad egy demokratikus állam jogának az érvényesülésre. A mindenki által elfogadott etikai értékek nyújthatnának megfelelő alapot magának a demokráciának a számára is. De amikor ezeket az értékeket magukat is „az elfogadásukhoz szükséges egyetértés megszerzésének játékaival határozzák meg”, akkor ezeknek az értékeknek a száma és alapja egyre csökken, úgyhogy ilyen körülmények között „egyetlen érték látszik kétségtelennek és vitathatatlannak, annyira, hogy ez a szűrő a többi értékek elfogadásánál: az egyéni szabadság joga ahhoz, hogy korlátozás nélkül kifejezze magát mindaddig, amíg nem sérti mások jogát”.¹⁷ Ezáltal pedig többnyire észrevétlenül, de valóságosan, „az igazságosság rendjére épülő, hiteles demokrácia alapjai kerülnek veszélybe”.¹⁸ Rousseau totális szabadságról szőtt álma és a szabadságnak azok a mitológiai, amelyek a 19. és 20. század legradikálisabb politikai irányzatait ihlették, mélységesen ellentmondásosnak bizonyultak, hiszen véres diktatúrák kiindulópontjául szolgáltak. A szabadságnak erről a túlzott és egyoldalú hangsúlyozásáról méltán jegyzi meg Joseph Weiler, hogy az „magát az objektivitást is a szabadság korlátozásának tekinti. Különös szabadság, melynek nincs tartalma”.¹⁹

A szabadság valójában természeténél fogva konkrét tárgyakkal rendelkezik. Ezek a tárgyak nem egyszerűen vágyak vagy vélemények, hanem értékes és értelmes dolgok. Ezen a ponton azonban eljutottunk egy másik, nagyon szükséges és nagyon sokat vitatott fogalomhoz. Ez pedig az értékek fogalma. Az értékek nem absztrakt valóságok, amelyek elzárhatók a realitás többi részétől, hanem mindig egyfajta viszonynak, vagyis relációnak a kifejezői. Ugyanez érvényes az értelmességre, illetőleg a dolgok értelmére nézve is. A termékek és szolgáltatások értékét például gyakran pénzösszeghez viszonyítjuk. Ez ugyan elég tökéletlen viszonyítási alap, ahogy az utóbbi idők pénzügyi válságai is mutatják, ám mégis jelzi, hogy az érték egyfajta viszonyban, relációban áll. Néhány évtizeddel ezelőtt szokás volt megkülönböztetni használati értéket és csereértéket. Mind a kettő az emberhez való viszonyulást fejezi ki. Bizonyos emberi cselekedetek vagy dolgok értelmét és értékét gyakran a családhoz, a nemzethez, vagy még szélesebb közösséghez, akár az egész emberiséghez, vagy a világtörténelemhez szokás viszonyítani. Ám ha a világmindenségén kívül másik realitás nem létezik, honnan kap értelmet és értéket maga az univerzum?

3. Az emberi jogok tartalma

XXIII. János, VI. Pál és a II. Vatikáni zsinat részletesen konkretizálják az emberi jogok egész koncepcióját. Ezeknek egyfajta összefoglalását vagy gyűjteményét adta közre II. János Pál pápa *Centesimus annus* kezdetű enciklikájában, kiemelve „az élethez való jogot, amelynek szerves részét képezi az a jog, hogy a magzat a foganás után anyja méhében növekedjék; továbbá a jogot ahhoz, hogy ki-kik meg nem bontott családi kötelékben és személyisége fejlődéséhez kedvező erkölcsi környezetben éljen, valamint a jogot, hogy az igazság keresése és megismerése által szabadságát és értelmi képességét éretté formálja; a jogot ahhoz, hogy részt vegyen a föld javait hasznosító munkában, és ezzel biztosítsa saját maga és szerettei megélhetését; végül a jogot ahhoz, hogy szabadon alapítson családot, és — nemiségét felelősséggel gyakorolva — elfogadja és felnevelje gyermekeit. Ezeknek a jogoknak bizonyos értelemben a vallásszabadság a forrása és az összegezője; a vallásszabadságot pedig jónak fogjuk fel arra, hogy az ember saját hite igazsága szerint és személyisége transzcendentális méltóságának megfelelően éljen.”²⁰

²⁰II. János Pál:
Centesimus annus
körlevél, 47: AAS 83
(1991) 851–852.

Ebben az értelemben keresi az utóbbi évtizedek katolikus tanítása az emberi jogok fogalmának teljes és szilárd értelmét. Ez az objektív szemlélet reális alternatívát kínálhat a szélsőséges relativizmussal és annak nemkívánatos társadalmi következményeivel szemben.

Az üdvösség üzenete és az emberi kultúra között számos kapcsolatot találunk. Isten ugyanis a különböző korok sajátos kultúrájához igazodva szólt, amikor népének kinyilatkoztatta magát, míg csak teljesen meg nem nyilatkozott testet öltött Fiában.

Hasonlóképpen az egyház is, mely változó körülmények között élt és az idők folyamán felhasználta a különféle kultúrák vívmányait, hogy igehirdetése által minden nép körében terjessze és kifejtse Krisztus üzenetét, tanulmányozza és mélyebben megértse azt, s a liturgia cselekményeiben meg a hívők sokféle közösségének életében jobban kifejezze.

Ugyanakkor azonban a minden kor és minden földrész valamennyi népéhez küldött egyház nincs kizárólagosan és elválaszthatatlanul hozzákötve egyetlen fajhoz vagy nemzethez, egyetlen sajátos életformához, egyetlen ősi vagy új szokáshoz sem. Ragaszkodván a maga hagyományaihoz, s tudatában lévén egyetemes küldetésének, egybe tud fonódni a különféle kultúrákkal, s ez mind az egyházat, mind a kultúrákat gazdagítja.

Krisztus jó híre állandóan megújítja a bűnbeesett ember életét és kultúráját, s a bűn folytonos és veszélyes csábításából eredő tévedéseket és bajokat támadja és elűzi. A népek erkölceit szüntelenül tisztogatja és nemesíti. Istentől származó gazdagságával mintegy belülről termékenyíti meg, erősíti, kiegészíti, sőt Krisztusban meg is újítja (vö. Ef 1,10) minden egyes nép vagy kor lelki értékeit és képességeit. Amikor az egyház eleget tesz a maga sajátos feladatának, már ezzel is sarkallja és gyarapítja a kultúrát meg a civilizációt, és liturgikus tevékenységével is a belső szabadságra neveli az embert.

(*Gaudium et spes*, 58)

Megismerés, vallás, keresztyénység

RITOÓK ZSIGMOND

1929-ben született Budapestén. Klasszika-filológus, egyetemi tanár, akadémikus. Legutóbbi írását 2007. 12. számunkban közzeltük.

Ókori nézetek

A kultúrát az emberi szellem, a gondolkodás hozza létre. A gondolkodás azonban újra meg újra szembetalálja magát olyan jelenségekkel — legyenek azok természeti, társadalmi, lelki vagy egyéb jelenségek —, melyek számára érthetetlenek, adott körülmények között megmagyarázhatatlanok, de vannak. Jelképes jelentőségű is a Hóreb hegyi esemény: a csipkebokor lángol, de nem ég el, ami érthetetlen; Mózes közelebb megy, hogy megértse, de nem mehet egészen oda, hanem megszólal a Hang: Vagyok. Az egészen fel nem fogható és egészen nem érthető — van.

A megértés lehetőségének, az értelem korlátozottságának felismerésére különféle korokban különféle formákban jutott el az emberi gondolkodás. Az eleaták a mozgás problémáján való töprengés útján: a mozgó tárgy sem ott nem mozog, ahol van (a kiterjedés nélküli pillanatban, idő-pontban) sem ott nem, ahol nincs. A mozgás tehát valami ellentmondásos: a mozgó tárgy van is meg nincs is valahol. Ami ellentmondásos, nem lehet igaz. Márpedig az eleaták számos más fogalomról mutatták ki, hogy ellentmondás rejlik benne. Ez vezetett, mint Szabó Árpád valószínűsítette, a matematika axiomatikus felépítéséhez: bizonyos dolgokat, mint tapasztalatilag evidenseket elfogadtak, bár a gondolkodás számára, mint ellentmondást magukban rejtők, problematikusak („nem igazak”) voltak. A szofisztika az etikai értékrendszerekben tájak szerint megfigyelhető különbségek mellett ezt általánosította — mindenben ellentmondás rejlik, mindenről kétféleképpen lehet beszélni — ismeretelméleti és etikai vonatkozásban egyaránt, s idevonta — szintén nem eleai előzmények nélkül — a beszéd, a közlés (kommunikáció) kérdését: Vajon a nyelv alkalmas eszköz-e a közlésre. Ha azonban minden bizonytalan, minden viszonylagos, úgy kérdésessé válik a tudomány, kérdésessé az erkölcs. Így látta Platón.

Hasonló gondolatok később sem, korunkban sem ismeretlenek. Az a felfogás, mely szerint minden az értelmezéstől függ, s mely ezért eleve kérdésesnek tartja a törekvést nagy összefüggések egy meghatározott szempontból való feltárására, a „nagy elbeszéléseket”, ismeretelméletileg, a szituációs etikák etikai szempontból rokonai az említett ókori nézeteknek.

Viszonylagosságok és abszolútum

Annyi mindenesetre látható, hogy a nem-tudás tudása vagy még inkább a nem-tudhatás tudása az emberi szellem, a gondolkodás munkájának eredménye, s mint ilyen a kultúra része. A kérdés most már az, hogy e viszonylagosságok, rész szerint való ismeretek tu-

dásával be kell-e érünk, vagy létezik-e valamilyen abszolútum, és az megismerhető-e. Az abszolútum létezését, de legalábbis megismerhetőségét a szofisták tagadták vagy kétségesnek tartották. Az atomisták az atomban látták az abszolútumot, a „szétvághatatlan”-ban (ezt jelenti a görög *atomosz* szó), melynek mégis kiterjedése van. Ez tisztára gondolati, logikai konstrukció volt, s az érzéki megismerés számára megközelíthetetlen. Platón a tökéletes, örök és változatlan formában, az ideában látta az abszolútumot, melynek számunkra való hozzáférhetőségét kései dialógusaiban problematikusnak látta, s mintha már a koraiakban is annak sejtette volna, csak erről nem beszélt. Az idea (az abszolútum) a tapasztalati világ dolgaiban (a viszonylagosságokban) jelenik meg, többé vagy kevésbé tökéletlenül.

A megismerésnek, az idea, az abszolútum megismerésére való törekvésnek Platón két lehetséges modelljét vázolja, melyeket leegyszerűsítve és köznapian úgy lehet jellemezni: alulról felfele, illetve felülről lefele. Az előbbi jelenik meg a barlang hasonlatban (az *Állam* 7. könyvében) vagy a *Lakoma* Szókratész beszédében, az utóbbi a *Phaidroszban*. Indukciónak és dedukciónak is nevezhető a kettő.

Ha ezt a beosztást elfogadjuk, úgy — most már Platónról függetlenül — talán azt mondhatjuk: az első úton járnak általában az emberi tapasztalásból kiindulva, módszeresen, a valamely szempontból egyetemes rendszerben látás igényével dolgozó tudományok, melyek a megismerésben mind előbb haladva, mégis mindig újra abba ütköznek, amit nem ismerni (gondoljunk Pascal gömb példájára: a tudás gömb, mely minél nagyobb, annál nagyobb felületen érintkezik a nem-tudással), de amely terület van, valamint többnyire esetlegesen, a rendszeresség igénye nélkül a hiedelmek, és azok a vallások, melyek szintén az emberi tapasztalásból kiindulva és valamelyes rendszerességgel a világ egyes területeit (jelenségcsoportjait) szemlélve azokat különféle emberfeletti erőkre vezetik vissza. A másik úton jár a tudományok közül a bizonyos tapasztalati evidenciákat mint axiómákat elfogadó, de azután ezekből deduktíve felépülő matematika, s a vallások közül azok, melyek valamely szövegben az egyetlen természetfeletti erő, az Abszolútum (Isten) kinyilatkoztatását látják, és világképüket, értékrendjüket az egyetemes rendszerben látás igényével ebből vezetik le. Annak folytán azonban, hogy a kinyilatkoztatás (kijelentés) térben és időben és valamely nyelvhez kötve hangzik el, az Abszolútum szükségképpen viszonylagosságokban jelenik meg, s az emberi gondolkodás (felfogóképeség) számára ennyiben hozzáférhető. Valahol itt meg is kell állni, bár az ezt az utat követők is megvannak győződve, hogy az, amit/akit a megismerés soha el nem ér, létezik (vö. MTörv 29,28).

Az axióma szó, mint az Szabó Árpád matematikatörténeti vizsgálatai kimutatták, eredetileg kérést jelent, olyan állítást, melynek elfogadását a dialektikus vitában az egyik fél a másiktól „kéri”, mert igaz voltát (ellentmondás-mentességét) logikailag bizonyítani nem tudja ugyan, de mint a tapasztalás számára nyilvánvalót elfo-

gadásra ajánlja. A kijelentés-vallások a szent iratokban megjelenő Abszolútum létét, illetve azt, hogy a szent iratokban viszonylagosságok között ő jelenik meg, bizonyítani nem tudják, de mint a hit számára nyilvánvalót elfogadásra ajánlják. (További kérdés, hogy honnan van a hit — maga is kegyelmi ajándék, nem emberi „elhatározás”, akarat — de ezt most nem boncolgatom.)

Amit itt még meg kell jegyezni, az az, hogy az abszolútumhoz való viszony, akár elfogadó, akár tagadó, akár kételkedő, vagy komolyan nem vevő, az embereknek környezetéhez, a másik emberhez való viszonyát (magatartását), etikáját meghatározó tényező, orientációs pont, olyan origó, melyet az ember talán maga választ, de ebből következik az a koordinátarendszer, melyben élete lefolyik. Ebből következőleg nem alaptalan azt gondolni, hogy a vallás általában, így vagy úgy, szerves része a kultúrának.

Nem kétséges, hogy a történelem folyamán az európai kultúrában a vallások közül elsősorban a keresztyénség szerepe volt nagy, bár korok és területek szerint különböző mértékben a másik két kijelentés-vallásé, a zsidóságé és az iszlámé sem hagyható figyelmen kívül. (Itt hadd tegyek egy zárójeles megjegyzést. Szükségtelen udvariaskodásnak tartom a „keresztény/keresztyén” féle írásmódot. Történetileg az utóbbi a régebbi, de a nyelvhasználat mára az előbbit tette általánossá. Így ma ez egyszerűen nyelvi változatnak tekinthető. Kétségtelen: protestáns, különösen református körökben a ‘keresztyén’ változat a túlnyomó, de én ezt olyannak tekintem, mint egy tájnyelvi sajátosságot, magam is ezt használom, mert ebben nőttem fel, s örülök, ha valakinek ajkáról ezt hallom, mint ahogyan egy szegedi megörül, ha valaki kiejtésével elárulja, hogy földije, de nem tekintem az egyiket helyesebbnek, „krisztusibbnak”, mint a másikat. A szó mindenképpen *christianus*t jelent. Zárójel bezárva.) A keresztyénség abban különbözik a másik két kijelentés-vallástól, hogy hiszi: a kijelentés nem maradt isteni szentszó, hanem az Ige testté lett, és pedig a názáreti Jézusban, aki által és akiben az Abszolútum megjelent a viszonylagosságban, a felfoghatatlan a megfoghatóban. Nem mint pusztán az ismeret tárgya, hanem mint aki szeretettől indítva azért jött, hogy megkeresse és megtartsa, ami elveszett: az Abszolútumtól elszakadt állapotban levőt, s azt Ahhoz visszavezesse és Vele megbékéltesse. Ez a keresztyénség „axiómája”, amelynek elfogadását „kéri” (vö. 2Kor 5,20–21). Ez a misszió. Ezt a keresztyénség, a keresztyének helyett más nem végezi, nem is végezheti.

Ebből következik a keresztyénség és kultúra kérdésének egy fontos, talán a legfontosabb eleme. Kultúra a keresztyénség előtt is volt. Tőle függetlenül is van. A keresztyénség a maga „axiómájának” a gyakorlatban való megvalósításával hatol be (kell, hogy behatoljon) az egyetemes kultúrába és alakítja azt. Hogyan? Mikor Jézust megkérdezték, hogy melyik a legnagyobb parancsolat, mint ismeretes, az istenszeretet és az emberszeretet parancsával válaszolt, melyek az Ószövetségben olvashatók, de hozzáfűzi, hogy nincs más, ezeknél na-

**A szeretet vezette
felelősségvállalás
etikája**

gyobb parancsolat (Mk 12,31, hasonló értelemben Mt 22,40, Lukács pedig az irgalmas szamaritánus példázatát fűzi hozzá). Ez azt jelenti, hogy ez a két parancsolat *együtt* abszolút: nem lehet az egyiket igemenni és a másikat figyelmen kívül hagyni, vagy az egyiket a másikkal szemben kijátszani, és minden más ehhez képest viszonylagos. (De sokat vétkezett a történelem folyamán a keresztyénség ez ellen, és vétkezünk ma is!) Jézus ezt az abszolút parancsolatot valósította meg a viszonylagosságok világában minden következményével együtt, a kereszthalálig menően. A keresztyénség, a keresztyének számára a kultúra, a kultúrába való behatolás e kettős-egy abszolút parancsolat megvalósítása a korok, terek, közösségek, egyének viszonylagosságának megfelelően. Mire van szükség egy adott helyzetben? Kenyérre? Tudásra? Gyönyörködtetésre? Vigaszra? Dorgálásra? Ezt minden helyzetben újra felmérni, és felelősen dönteni, hogy éppen akkor, éppen ott, éppen nekem mit kell tennem az istenszeretet és az emberszeretet parancsát *együtt* figyelembe véve, ez sokkal nehezebb, mint a felelősséget törvényre és paragrafusokra hárítva, magamat a felelősség alól kihúzni. De a „felnőtt” keresztyénséget éppen ez jelentheti, ez a felelős éthosz, az isten- és emberszeretben fogant, szeretet vezette felelősségvállalás etikája. Ma ez az etika talán a keresztyénség egyik különösen fontos hozzájárulása az egyetemes kultúrához. Akkor is, ha mi, keresztyének sokszor nem eszerint járunk el.

Az egyház mindenkit arra emlékeztet, hogy a kultúrának a személyiség teljes tökéletesedését, a közösség és az egész emberi nem javát kell szolgálnia. Éppen ezért úgy kell kiművelni a szellemet, hogy fokozódjék benne a képesség a csodálatra, a lényeglátásra, a szemlélődésre, az önálló ítéletalkotásra, továbbá a vallási, erkölcsi és szociális érzék kifejesztésére.

A kultúra kibontakozásához ugyanis, mivel az ember értelmes és társas természetének közvetlen következménye, mindig szükség van a neki kijáró szabadságra és a saját törvényei szerint való önálló cselekvés lehetőségére. Méltán követeli meg tehát, hogy megbecsüljék és joggal örvend bizonyos sérthetatlenségnek, föltéve természetesen, hogy a közjó határain belül ügyel a személy, s a kisebb-nagyobb közösségek jogainak tiszteletben tartására.

E szent zsinat magáévá téve az I. Vatikáni zsinat tanítását kijelenti, hogy „a megismerésnek kettős rendje van”, nevezetesen a hité és az értelemé, s az egyház nem tiltja, hogy „a művészetek és a tudományok a maguk határai közt a saját elveiket és módszerüket kövessék”; ezért „ezt a jogos szabadságot elismerve” állítja és helyesli a kultúra, s kiváltképp a tudományok jogos autonómiáját.

Mindez megköveteli azt is, hogy tiszteletben tartva az erkölcsi rendet és a közösség érdekeit, az ember az igazságot szabadon kutathassa, véleményét kinyilváníthassa és terjeszthesse, bármilyen szakmát választhasson, végül pedig, hogy az igazságnak megfelelő tájékoztatást kapjon a közérdekű eseményekről.

A közhatalomnak nem az a feladata, hogy meghatározza, milyen legyen a kultúra, hanem a föltételeket kell megteremtenie és segítenie kell, hogy mindenki, a nemzeti kisebbség is kulturált életet élhessen. Ezért mindenekelőtt arra kell ügyelni, hogy a kultúra el ne térjen a maga céljától és ne kényszerüljön politikai vagy gazdasági hatalmasságok szolgálatába szegődni.

(*Gaudium et spes*, 59)

Kereszténység, kultúra, vallás

MEZEI BALÁZS

1960-ban született Budapesten. Vallásfilozófus, irodalmár, egyetemi tanár, a PPKE BTK Filozófiai Intézetének igazgatója. Legutóbbi írását 2009. 12. számunkban közöltük.

A *religio* szó jelentésváltozása

1.

A „*religio*”, a vallás szó latin eredetije, amely minden nagyobb nyugati nyelv mai kifejezésének alapjául szolgál, a 15. század végéig kizárólag a kereszténységre vonatkozhatott. A szó eredeti jelentése közelebb állt annak megnevezéséhez, amit ma „tabu”-nak mondunk, mint a későbbi szómagyarázatokhoz, amelyek a főnévben a „viszszakötni” igét ismerték fel. Noha a kifejezésben sokáig jelen van a régi római *religio* jelentéseinek maradványa, a kereszténység elterjedés után lehetetlen lett volna egy nem-keresztény formációt *religió*ként említeni. Az igazi vallás (*vera religio*) már a korai latin egyházatyák óta a Jézus Krisztusra visszavezetett történeti közösség hite és gyakorlata. Évszázadokkal később, a kezdeti tétovázás után még a protestáns felekezetek is a *religio* szóval nevezték meg magukat, és a *confessio* kifejezést — mint hitvallásuk foglalatát — csupán sajátosságaik meghatározására alkalmazzák. Csak a nyugati világ horizontjának kiszélesedését követően, a 18. század végére következett be az a fordulat, amiben a *religio* már nem a kereszténységet jelentette, hanem egyre határozottabban általános nemfogalomként jelent meg, amelynek jól formált *species*zei vannak, mint amilyen a fokozatosan megismert buddhizmus, hinduizmus, vagy az évszázadok után végül is (nem utolsósorban Nicolaus Cusanus hatására) *religió*ként elismert iszlám.

Amidőn a *religio* általános nemfogalomként emelkedik ki, a vallás új lehetősége jelenik meg, aminek betöltése az újkor jelentős részét végigkíséri. Mindez a reneszánszban még olyan művelődési forradalom alakját ölti, ahol a kereszténység az új lehetőségnek nemcsak úttörője, hanem beteljesítője is: a katolicizmus a reneszánszban hatalmas szellemformáló erőként működik és vezető szerepe a protestáns reformációig töretlen marad. A reformáció egyrészt visszahatás volt a globalizálódó új *religióra*, másrészt mélyebb tartalmak kihangsúlyozását hozta, amelyek az új műveltség forrásaiban elsikkadtak: az emberi személy sajátos, közvetítetlen viszonya önmagához a hit aktusában. A reformáció nyomán kirobant felekezeti háborúk igazi tétje nem az európai hatalmak új erőviszonyainak kialakítása volt, hanem — mélyebben nézve — a *religio* új jelentésének megvédése, amiben nem a tradíció és az institúció, hanem az emberi személy játssza a főszerepet.

A 17. századi felekezeti háborúk után egy olyan *religio* igénye jelenik meg, ami felette áll az ellentéteknek, valamint racionálisan belát-

ható és kibontható tartalmakkal bír. Ez volt a természetes vallás (*religio naturalis*) új, az ókoritól különböző ideálja, aminek ésszerűsége lett volna hivatva arra, hogy a *religió*nak a régít megőrző és egyben meghaladó értelmet adjon. Ez a kísérlet egyfelől egyházellenességhez vezetett (gondoljunk csak Voltaire-re), másfelől beletorkollott a francia forradalom ideologikus ész-kultuszába. A régi *religió*nak új értelmet adó törekvések másfelől a katolikus és protestáns misztikában (Böhme, Pascal, Oetinger, Angelus Silesius stb.) kerestek utat maguknak, ami a német klasszikában és romantikában szinte új vallási reformációval felérő mozgalmakban fejeződött ki, mint amilyen a *Goethezeit* költészete és a klasszikus német filozófia volt.

Az egyházi kereszténység bizonyos fenntartásokkal részben elfogadta e törekvéseket, ahogyan ezt a teológiai racionalizmus széles körű elterjedése mutatja (elegendő például Fénelon írásait és hatását szemügyre venni). Másfelől az egyház, a francia forradalom bukása után arra törekedett, hogy a robbanásszerűen kibontakozó laicizálódással szemben a hagyományos felfogásokat összekapcsolja a vallási tartalmaktól függetlennek tekintett tudományos és technikai haladás folyamatával. A romantika, mely kezdetben élvezte az egyházi támogatást, a 19. század közepére elveszítette a neoarisztoteliánus felfogással vívott harcát. Az újak és régiek küzdelme, amely a 18. század elején bontakozott ki, annál erőteljesebben folyt, minél határozottabbá vált az egyházi törekvés a régi tartalmak új formákban megvalósuló fenntartására. A 19. század végén a templomokban is megjelenik a gáz, majd a villanyvilágítás, kicsit később az elektromos hangerősítő; s a vatikáni pápai kocsimúzeumban szépen végigkísérhető a folyamat, amelyben a pápai hintót — mely egykor a legmagasabb arisztokraták díszességével vetekedett — fokozatosan felváltja a legmodernebb technikai eredményeket alkalmazó, noha szerény kinézetű papamobil. Ebben a folyamatban elveszni látszott a modern emberiség legfontosabb követelménye: a vallás régi világának gyökeres újragondolása. A kategorikus imperatívusz kanti tétele helyett a pragmatizmus parancsa jut uralomra, ami — miként erről a 20. század tanúskodik — mégsem lehetett elég sikeres ahhoz, hogy a kereszténység szellemformáló erejét az események fősodrában tartsa.

Amikor manapság vallásról esik szó, sokan csak ritkán gondolnak a kereszténység csodálatos épületére. Különösen a szó többes számát használva hamarabb eszükbe jut a hinduizmus, a buddhizmus, olykor exotikus afrikai „vallások”, mint az Oltáriszentség világlása az imádás órái alatt, vagy az odaadó ima az asztal körül, amidőn testvéreink megtörik az Úr kenyerét. A vallás szó, legalábbis annak latin eredetű változatai, feloldódni látszik a jelentések sokféleségében, miközben a jelentés egysége — akár történeti, akár elméleti alakjában — lassan megfoghatatlanná válik. Ebben a helyzetben a feladat nem annyira a *religio* és a környező világ viszonyának az elemzése, mint inkább annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy miképpen lenne lehetséges a vallás újragondolása ebben az új helyzetben.

A religio mint kultúra

A *religio* a fent vázoltak során nemcsak üresen általánossá vált, hanem eredeti értelme is összezsugorodott. Míg a reneszánszban egyszerre jelentette a tudományt, a művészetet, a politikát, az erkölcsöt és a spiritualitást — mindazt, amit ma általában kultúrának nevezünk —, a kiújult teológiai viták során, illetve a szaktudományok hatalmas fellendülése következtében a fogalom egyre inkább a vallás központi mozzanataira szűkül. A szaktudományok, valamint a politikai szféra elkülönülése hamarosan elvezetett a képzőművészetek önállósodásához, amelyek terén a katolicizmus egészen a 18. század végéig meghatározó maradt. Ám a protestantizmus aszketikus jellege miatt a vallási befolyás itt is rohamosan csökkent; a tudományokat követve a művészet is laicizálódott. Ez a folyamat annak fényében értékelendő, amit a keresztény liturgia eredetileg jelentett: a liturgia egészes művészeti alkotás, amely egyesítette a régi korszak vívmányait a keresztény misztérium bemutatásával és realizálásával az áldozat aktusában. A liturgia komplex alkotásként tükrözte az egykori ember valóságfelfogását a kozmikus folyamat reprezentációja által, kiemelve a keresztény üzenetet. A szertartás maga a kozmikus folyamat, amely egy nap történetében tükröződik, napfelkeltétől napnyugtáig, a fény szétsugárzásának tanító hatásán keresztül a fény önfeláldozásának misztériumáig. A liturgia eredetileg napkeltétől napnyugtáig tart, kifejezve az istentisztelet kozmoteológiai kötődését.

**Kultúra és civilizáció
megkülönböztetése**

A szaktudományos térhódítás következtében a kultúra e régi jelentése fokozatosan elhomályosult; s amikor Kant első ízben különbséget tesz kultúra és civilizáció, a tudományos-művészi értelemben vett kulturáltság és a technikai értelemben vett civilizáltság között, ezt egy magasabb szintre, a moralitásra nézve teszi. A civilizáció a tudomány technikai alkalmazása az élet könnyítése végett; a kultúra organikus műveltség, vagyis életformálás; de csak a moralitásban teljesedik be az emberi cél, a magasabb élet. A moralitás Isten valóságától függ, ahogyan az igazi vallásnak, az ész *religiójának* eljövetele is. A kultúrának e fogalma a Kant utáni fejlemények egyik jelentős mozgatója. Ez a fogalom áll a kultúra mint történeti folyamat középpontjában, aminek beteljesedése Hegel szerint az abszolút valóságban következik be. Ennek történelmi kerete a napóleoni háborúk után helyreállított, a germán szubjektivitás szabadságát megvalósító egységállam, amely az „ész szabadságát kivívja / lesz megannyi sebnek írja / s vár öröklét fénye rá” (Schiller).

Moralitás

Kant után a kultúra és a civilizáció megkülönböztetése lassan szem elől tévesztette a magasabb harmadikat, a kanti értelemben vett moralitást. A megkülönböztetés, gyakran a német nacionalizmus vonásait is felvéve, egyre inkább két módon vált közkeletűvé: egyfelől az angolszász technicizmussal szembeállítva, másfelől a germán kultúra és a katolikus *religio* elkülönítésében, ami a 19. századi *Kulturkampf* háttéréül szolgált. A „kultúra” ebben az összefüggésben egy új műveltség egészére vonatkozott, ami több, mint a régi *religio*, és

egészen más, mint az angolszász civilizáció gépiessége. A moralitás a 19. század végétől mint e kultúra végső foka jelenik meg, ami a *religio* újraalapítására irányul — noha Richard Wagner vagy Rudolf Otto csupán bemutatták az újraalapítás körvonalait (Parsifal személyében vagy a Szent eszméjében), de maguk nem váltak egy új reformáció vezérszemélyiségévé. Ilyen vezérszemélyiség egyáltalán nem jelent meg a világtörténelem színpadán, hacsak nem gondolunk arra a népre, amely e fejlemények kovászaként, mindennek végpontján, mikor a kultúra mint küldetés világtörténelmi hódításba csapott volna át, maga esett égőáldozatul annak a bosszúnak, melynek kiérdemlése talán a legnagyobb tettnek számíthat. Hiszen a régi *religio* pontosan arról szól — akár József történetében, akár Krisztus keresztségében —, hogy a legnagyobb tettek jutalma ezen a földön (legyen szó álomról, tanításról, új zenei valóságról, gondolkodásról, vagy költészetről) — az áruulás.

Vajon nem maradtunk-e mindörökre adósai ennek a szellemiségnek, mely köztünk élt és egy új korszakot készített elő, azzal az elismeréssel, melyen keresztül betölthette volna hivatását? Nem lettünk-e magunk is — kultúránkkal, egyházainkkal, teológiáinkkal — valamiképpen áruulónak, amikor ez a hivatás fokozatosan körvonalazódott és végül kimondta önvalóságát? Nem estünk-e mi magunk abba bűnbe, amely az Evangélium szerint Krisztus halálához vezetett, amikor e hivatás hordozóit magukra hagytuk abban az pusztulásban, amely világunkat mind a mai napig rejtetten meghatározza?

3.

A keresztény önfelfogás átalakulása

A kereszténység viszonya a kultúrához — mindennek van köznapi értelme is: megőrizvén a régi tanítás csodálatos tartalmait, kezdjünk párbeszédet a keresztény univerzumból kiszakadt csoportokkal, kultúrákkal annak érdekében, hogy a közös történeten keresztül jobban megértsük egymást, s ekképpen járuljunk hozzá az új evangelizációhoz, vagy egyenesen az „élet kultúrájának” terjesztéséhez a „halál kultúrájával” szemben. Ennek során gyakoroljuk a felebaráti szeretet parancsát és eleget teszünk az evangelizációs követelménynek. E célok szolgálatában mind a katolicizmus, mind a protestantizmus jelentősen átalakította önfelfogását — a protestantizmus sokféleképpen már a 19. század folyamán, a katolicizmus ezt követően, ám sok szempontból mélyebben megértve azt a tanulságot, amellyel a felvilágosodás és a legújabb kor fejleményei szolgáltak. Talán éppen azért, mert a protestantizmus kipróbálta a liberális megoldások széles választékát, az óvatosabban nyitó katolicizmus képes volt megőrizni magát a szélsőséges megoldásoktól egyház és világ, kinyilatkoztatás és kultúra, teológia és tudomány vonatkozásaiban.

Kérdés, hogy ezek az átalakítások elég következetesek voltak-e; kérdés, hogy a protestantizmus egyes ágainak felbomlása (miként ezt az anglikanizmus belső vitái mutatják), vagy akár a kettős oltár szembeszökő ténye történelmi templomainkban, nem azt jelzik-e,

hogy egy folyamat kellős közepén vagyunk, ahol a valódi teendők csak most körvonalazódnak. S kérdés, hogy e teendők azon vonalak folytatásában hajtandók-e végre, amelyeken a kereszténység az elmúlt évtizedek során haladt. A katolicizmus átalakítása, ami a II. Vatikáni zsinaton ment végbe, a legfontosabb lépések egyike volt az egyháztörténet során; ám feltehető a kérdés, hogy ezzel az egyház elérte-e a kitűzött célokat, vagy ezeknek legalább egy részét. A katolicizmus, nem utolsósorban a zsinat hatására, ismét történelemformáló erő lett, aminek bizonyítéka a 20. század végének történelme, II. János Pál életműve. Mindezt követően mintha mégis elveszett volna az a történelmi lehetőség, melyet a szovjet rendszerek összeomlása kínált fel, hiszen a vallási éledés, melynek eredményei túlbecsülhetetlenek, mára sokhelyütt ellenhatásnak adta át a helyét. Különösen Magyarországon szembeszökő, hogy az 1990-es években bekövetkezett vallási ébredést nem követte a keresztény közélet kiterjedt virágzása. Ennek okai részben az általános társadalmi-gazdasági válságban keresendők, másfelől tény, hogy a hagyományos formák és tartalmak átalakulása nélkül nem képzelhető el a környező kultúra és a kereszténység eleven párbeszéde.

Egy új, vallásidegen ideológia kiforrásának

Globálisan hasonló fejleményeket látunk: a katolicizmus politikai szerepének intenzitása a korábbiakhoz képest átalakult, noha jelentékeny maradt, miképpen ezt XVI. Benedek regensburgi beszéde mutatta. A lelki és kulturális megújulással szemben, ami az 1990-es években jelen volt, ma már inkább az új ateizmus és a szaktudományos naturalizmus térhódítását tapasztaljuk. Ennek okai csak részben keresendők a jelentős biológiai felfedezésekben, mint amilyen az emberi géntérkép megalkotása. Sokkal inkább egy új ideológia lassú kiforrásáról van szó, ami a korábbi, hasonló felfogások elemeiből építkezik, mint amilyen a materializmus, a történeti darwinizmus, az ismeretelméleti empiricizmus és az antropológiai fizikalizmus. Világos, hogy ennek az új ideológiának a szemében sem a kereszténység, sem a monoteista vallások, egyáltalán a vallás semmiféle állítása nem releváns, hanem meghaladandó archaizmus. Noha ez az ideológia felületes, logikailag és szaktudományosan nem egy esetben hibás — mégis azt látjuk, hogy hatása nem marad el. Amit ezzel szemben a keresztény felekezetek, és a katolicizmus különösen, kínálni képes, az inkább a tradíció ereje, a régi felfogások biztossága, logikai ellentmondások kimutatása, a vallás vigasztalása. A II. Vatikáni zsinat után negyven évvel nincs olyan jelentős intellektuális mozgalom, amely a hagyományos hitrendszer egészét képes lenne szisztematikusan, korszerű diszkusszióban megtárgyalni az eltérő felfogásúakkal.

Lelkiségi mozgalmak

Ez a kép mindazonáltal inkább pillanatfelvétel. A nyugati világ számos pontján hatnak olyan törekvések, amelyek nemcsak lépést tartanak a szaktudományok alakulásaival, hanem azokkal kapcsolatban sokszor releváns érveket fejtenek ki. Ezáltal a létező lelkiségi mozgalmak, akár protestáns, akár katolikus körökben, sokszor képesek

megszólítani korunk emberét, különösen az ifjúságot, amely láthatóan szomjazik a liturgia, s különösen az Evangélium lelkiségére.

4.

**Szaktudományok és
kozmeteológia**

A *religio* hagyománya olyan környezetben jött létre, amit meghatározott a földközéppontú világkép struktúrája. Ma már e világkép a régi formában nyilvánvalóan tarthatatlan, mégsem mondhatjuk, hogy merőben a szaktudományok alapján jobban értjük az élet, különösen az értelmes élet tényét az univerzumban. A világegyetem ma is, minden újabb tudásunk ellenére egyre titokzatosabb hely, amelyet vizsgálva nem zárható ki, hogy egy ponton mai világképünk pillérei ahhoz hasonlóan roskadnak meg, ahogyan a ptolemaioszi világkép egykor zseniálisnak tartott állításai, például a matematikailag egyre finomabban meghatározott ep ciklusok elmélete. De legalábbis annyit állíthatunk, hogy a modern tudományfejlődés bizonyítja: ismereteink bővülésével exponenciálisan növekszik az ismeretlen belátható régiója. Ha ennek fényében vizsgáljuk meg a *religio* üzenetét, a régi kozmeteológia szerkezetein túl ott találjuk az ember és a világ eredetére és céljára vonatkozó legfontosabb állításokat, nevezetesen azt, hogy a világ és az ember egy magasabb célra tekintettel, egy szerető és abszolút személy hatására és céljából jöttek létre. A rossz reális tapasztalata, ami mai világunkat oly mélyen meghatározza, mélyebben nézve továbbmutat erre a szeretetre, ami végsőképpen jóság, hiszen semmiféle rosszat nem tudnánk felfogni e jóság latens tapasztalata nélkül. Az ember nem magyarázható meg immanensen merőben a földi élet biológiai láncolatából, amikor maga a Föld univerzális lehetőségi feltételek hálózatában létezik, amelyek legkisebb eltérése is lehetetlenné tenné az életet. Az ember, ha egyáltalán magyarázható, csak ebből a szeretetből érthető meg — mint e szeretet jelenvaló önfeláldozása.

**A hagyomány
újragondolása**

A hagyomány fennmaradása nem más, mint a hagyomány újragondolása. A laicizálódás és a szekularizáció széles elterjedése a hagyomány bizonyos értelmezéseit érinti, amelyek újragondolása fontosabb feladat, mint a lassan elromosodó templomok renoválása. Nyilván az utóbbi is fontos, hiszen a tradíció tárgyi emlékeiről van szó, de mennyivel fontosabb a lélek a betűnél! Lehetetlen a sorrendet felcserelnünk: először meg kell értenünk, hogy az ember eredete és célja nem önmagában, hanem az abszolútumban van, aminek személyessége valóságos adódás. Csak ezt követheti a romok helyreállítása, a *traditio* és az *institutio* mai jelentésének kidolgozása. Ha a sorrendet felcseréljük, elvesz az élet értelme: hiszen az Evangélium szerint is mindenekelőtt azzal kell foglalkoznunk, hogy ezzel az abszolút személlyel kapcsolatba kerüljünk és e kapcsolatot odaadóan gondozzuk — azokban a formákban, amelyek a hagyományon belül lehetségesek.

Kanttal szólva: a szív forradalmára van szükség ahhoz, hogy a jelen helyzetben ismét képesek legyünk megélni, megfogalmazni és ki-

fejezni — szavakban éppúgy, mint életünkben — a vallás valóságát. Embert próbáló feladat; inkább hívás és hivatás. Akinek ez a hívás megadatik, a legfontosabbnak fogja tartani. A fontosság nemcsak a részletekben van; mert elég világos, hogy politikában, gazdaságban, tudományban, művészetben, gondolkodásban és életvezetésben pontos kontúrt kell adnunk ennek a szívbeli forradalomnak — ott és akkor, ahol és amikor helyzetünkben és feladatainkban ez lehetséges. Másfelől nem lehet *nem* látni az ember befejezetlenségét: nemcsak életünk érhet véget látszólag töredékként, nemcsak gondolatmeneteink akadhatnak el, nemcsak vállalt feladataink maradhatnak teljesületlenek, nemcsak zsinatok és rendszerváltások várnak ma is folytatásra — hanem magának az embernek a sorsa az, hogy befejezetlen maradjon. Morfológiailag, evolúciósan, akaratában és szellemében az ember e befejezetlenség által utal arra a továbbira, ami behozhatatlanul meghaladja és visszaelőzhetetlenül megelőzi. Erre az abszolútumra tekintettel, ebből eredően és ezáltal áthatva lehet értelme bárminek, amit gondolunk, mondunk és teszünk, amit vallásként vallunk és valóságként feltárunk; mert ez a felfoghatatlan csak abban jelenik meg, ami önmagának közlése, leleplezése, a régi szóval: ki nyilatkoztatása. Vallásunk forrása, amennyire képesek vagyunk fel fogni, ebben az eredendő feltárulásban adódik.

A „szív forradalma” és a felelősség

Magyarországon, amely hajdani gazdagsága után mára Európa egyik szegény országa lett, alig tűnik kimondhatónak, mégis meg kell tennünk: a fenti cél nem csupán ezen ország és nyelv feladata, hanem a nyugati világé egyaránt. Szavunk, mint a szegényeké, halk, de eltökélt: ha nem találjuk meg újra a vallás vallásának eleven forrását, nem leszünk képesek elmondani, miért nélkülözhetetlen a hagyomány, amelyet a kereszténység két évezred óta hordoz. Ha ezt nem tudjuk elmondani, nemcsak hivatásunk szenved kudarcot, hanem elmaradhat a lehetőség betöltése is, ami a mai emberiséget kivezetheti egyre kilátástalanabb kudarcaiból. Eltérvén azoktól, akik csak jogokra hivatkoznak, a szívbeli forradalom embere a felelősség tudatában él; *responsibilis*, vagyis képes az érdemi feleletre azzal szemben, aki megszólítja.

5.

A *paideia* időszakán túl

Egyes gondolkodók tudatosan kerülték a kultúra szót, mivel nem tartották kifejezőnek arra nézve, ami a kereszténység örökségeként lehetővé vált. A kultúra végül is a régi világ öröksége, amelyben a *colere* mindenekelőtt a termőföld megmunkálását jelentette. A görög *paideia*, nevelés, amelynek széles jelentése fokozatosan kiterjedt a latin *cultura* szóra is, talán éppen annak a kornak a sajátja, amelyben mint gyermekek szoltunk egymáshoz — hiszen a *paideia* eredeti jelentése éppen ez, a gyermekkel való törődés. A nevelés egész fogalomköre, amely a felvilágosodás során oly jelentőségre tett szert, az emberiség kinevelését jelentette a keresztény *institutióban* és *tradícióban*, ahol a felnőttlét fokozatosan elérhető. A gyermekkor, a *paideia* időszaka az

utánzásé, melyben a sajátos fokozatosan kifejeződhet. Az, ami a *paideia* után következik, már nem lehet utánzás, hanem csak a sajátos kifejezése. Amikor ma kultúráról beszélünk, érdemes emlékeznünk a szó pedagógiai jelentésére, valamint arra, hogy mai világunk sokszínűsége — a kultúrák e kaleidoszkópja — nem utolsósorban ennek az évezredek pedagógiának az eredménye. Ám az eredmény mindaddig kétes marad, amíg a régi egységkultúrával szemben ma a „kultúrák sokféleségét” vonultatjuk fel, vagy a nyugati világ kultúrájának rovására egyes afrikai vagy ázsiai kultúrák előnyeit emeljük ki. Az a kereszténység, amely a kultúrák sokféleségében merül alá, vagy amely egyenesen az inkulturáció mai változatait gyakorolja, még mindig a régi *paideia* világában él és nem vet számot azzal, ami a *paideia* után következik.

Megújulás és újjászületés

Ami a *paideia* után jön, már nem a pedagógiai utánzás, hanem a sajátos érvényre juttatása, vagyis a vallás. Amit itt és másutt is vallásnak nevezek, sokkal inkább a *religio* újragondolása, mint bármi más, hiszen míg a *religio* kötelez, addig a vallásban szabadulásunkról teszünk tanúságot. A vallás az, ami az egyes személy vallomásaiban tárul fel — legyen ez szerelmi, művészeti, vagy gondolati —, mert szóhoz kell jutnia annak, ami közvetlen és mégis végsőképpen. A vallásban az ember önnön szabadságát vallja: szabadon adja át magát Isten szabad szeretetének. Ez a vallásszabadság világa: megszabadulásunk a *paideia* igájából, kiszabadulásunk a kozmoteológiai realitásból, és átmenetünk Isten szeretetébe. Ez a szeretet ismeri a régi *cultura* összes előnyét és hátrányát, és éppen ezért nem annak ismétlését, cizellálását, multiplikálását óhajtja, hanem eredendő újdonságot. Már a régi világ is az újdonságban vélte felfedezni a tudomány és a művészet értékességének egyik ismervét — hiszen mi más az ember, mint szakadatlan megújulás? — s ekképpen a vallás is folytatja mindennapi megújulásunk hagyományát. Amire a vallásban vállalkozunk, az nem csupán elszigetelt szakmai vagy módszertani, még kevésbé civilizációs újítás, hanem átfogó megújulás, ami személyt és közösséget egyaránt áthat, és történelmet teremt.

A *cultura* korszaka után ez a megújulás lehet a célunk, ha komolyan vesszük hagyományunkat. A régiek nem arra intenek, hogy szolgáljanak utánozzuk őket, hanem arra, hogy az újjászületést keressük. Mindennapjainkban, szaktudományban, technológiában, vagy művészetben az újítás lendülete áthatja világunkat — és ennél mégis többre van szükség. Ez a „több” éppen az, amivel a vallás hozzájárul válságaink felszámolásához, a személy és a közösség teljes megújulásához. Mert úgy látom, hogy a mai emberiséget csak ez az újdonság vezetheti ki abból a labirintusból, ahova a szabadság szellemiségének drámai megtagadása által jutott.

Kultúra és kereszténység — kereszténység és kultúra

JELENITS ISTVÁN

1932-ben született. Magyar és teológia szakos piarista tanár, a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, a PPKE BTK és az Apor Vilmos Katolikus Főiskola tanára. Legutóbbi írását 2009. 2. számunkban közzöltük.

I.

A latin *cultura* szó a *colo, colere* igéből származik, azt pedig más és más módon kell magyarra fordítanunk aszerint, hogy milyen tárgyra utal. Magyarban a földet műveljük, testünket, hajunkat ápoljuk, gondozzuk, az istennel törődünk, foglalkozunk. A latinban mindezt az egyetlen *colere* ige fejezi ki. Az ókorból ránk maradt latin szövegekben a *cultura* szó mellett rendszerint van egy birtokos jelző: *cultura agri*: földművelés, *cultura amici*: társalgás, *cultura deorum*: istentisztelet, vallásosság. Mindnyájan ismerjük a *colere* igének egy másik főnévi származékát, a *cultust*. Az ókori szövegekben ez gyakran előfordul, ugyancsak sokféle jelentésárnyalattal. A modern nyelvekben többnyire istentiszteletet jelent.

A *cultura* újkori jelentésének kialakulása szempontjából érdekes Cicerónak egy mondata: „*cultura animi philosophia est*”. Vagyis: „a lélek művelése a bölcselkedés”. Akkoriban egyedi nyelvi lelemény számba mehetett a *cultura* szónak a lélekkel való összekapcsolása, mert Cicero ezt a megállapítását szinte körülrakja olyan képekkel, amelyek mind a földművelésre utalnak: „Amint a szántóföld, bármilyen termékeny, nem hoz termést, ha meg nem művelik, úgy a lélek sem tanítás nélkül... A lélek művelése a bölcselkedés, az tépi ki belőle gyökerestül a vétkeket, az készíti föl a vetés befogadására, sőt, hogy úgy mondjam, az veti belé azt, ami felnövekedve bő termést hozhat.”¹

Olyan szöveget pedig, amelyben a *cultura* szó birtokos jelző nélkül fordul elő, egyet idéznek a szakértők, Horatiusnak egy mondatát: „Senki sem annyira vad, hogy meg ne szelídülne, ha türelmesen megnyitja fülét a *cultura* előtt.” Horváth István Károly formahű, verses fordításában ez a mondat így hangzik: „Egy sem oly elvetemült, hogy csillapítóra ne leljen, csak hallgasson a művelt ész diktálta tanácsra.”² Milyen érdekes, hogy a műfordítás két szóval adja vissza a *culturát*, „művelt ész”-nek fordítja, talán pontosabb volna *udvariasságnak* fordítani.

A szó történetének kutatói szerint³ csak az újkori latinságban alakult ki a *cultura* szónak az a használata, amelyben az — immár ön-

¹Tusc. Disp. II, 5, 13.

²Epist. I, 1, 39–40.

³Vö. Peter Walter: „Ziel der Kirche ist es, zu evangelisieren, und nicht Kultur zu treiben” (Pius XI). *Zum Spannungsvollen Verhältnis von Glaube und Kultur.*

In: *Glaube und Kultur.*

Begegnung zweier Welten? (Hg. Thomas Böhm.) Herder, Freiburg – Basel –

Wien, 2009, 15–39.

állóan — a ma ismert jelentését hordozza. Samuel Pufendorf egy 1686-ban megjelent latin nyelvű munkájában „avatta” önálló szak kifejezéssé. Érdekes, akkor többen szidták ezért, rossz latinistának mondták. Az új szakszóra viszont nagy szükség lehetett, mert használatra gyorsan elterjedt, s a modern, élő nyelvekben is meghonosodott műveltség, művelődés jelentésben. Babits egy izgatott versében kifordítja, s riadtan észleli, hogy ha visszajáról olvassuk, magyarul „a rút luk”-ként köszön ránk.⁴

⁴Lásd az *Egyfajta kultúra* című verset.

Kultúra és civilizáció

Természetesen az, amit ma oly magától értetődően kultúrának nevezünk, megvolt már akkor is, amikor nem volt ilyen általánosan elfogadott neve. Egyidős az emberiséggel. Egyébként a közhasználatban él egy másik elnevezése is, ugyancsak latin eredetű. Olasz változatát: a *civiltà* szót már Dante használta. A felvilágosodás idején kultúra helyett szívesebben beszéltek *civilizációról*, szó szerint polgárosodásról. Mi magyarok rokon értelmű szóként kezeljük ezt a két főnevet. Talán úgy érezzük, az első inkább a művelődés szellemi vonatkozásaira utal, a másik a társas élet szervezettségére, illetőleg egy-egy emberi közösség technikai fejlettségére mutat rá. A kultúra jelképe egy múzeum, egy zenei fesztivál lehet, a civilizációé egy fürdő, egy emberségesen kialakított börtön, egy város jól szervezett közlekedési rendje vagy akár a vízőblítéses angol WC.

⁵Desclée, Paris, 1992
(éd. Hervé Carrier SJ).

Értjük, használjuk mind a két szót, de valószínűleg zavarba jönénk, ha definiálnunk kellene a jelentésüket. Kezem ügyében van egy francia kiadvány: *Lexique de la Culture*.⁵ Ebből tudtam meg, hogy 1952-ben két angol szerző, Kluckhohn és Kroeber a kultúrának több mint kétszáz meghatározását gyűjtötte össze. Már az is érdekes, hogy ezeket milyen csoportokba rendezték. Leíró, történeti, normatív, pszichológiai, strukturális, genetikus definíciókat különböztettek meg, s egy további csoportként a nem teljességre törekvő megközelítéseket különítették el.

Tudós meghatározások helyett sok mindent elárul egy érdekes történeti emlék. Amikor 1959-ben de Gaulle kormányt alakított, szükségesnek látta, hogy egy kulturális ügyekkel foglalkozó minisztériumot is fölállítson. Ennek betöltésére André Malraux-t kérte föl. Feladatául azt adta, hogy „minél több franciával ismertesse meg az emberiség legfontosabb alkotásait”, és segítse elő magának Franciaországnak kulturális gyarapodását, a francia kultúra nemzetközi megbecsülését. Az új minisztertől többen megkérdezték, hogy inséges időkben nem tartja-e mindezt fényűzésnek. Azt felelte: „A kultúra nem luxus, hanem elemi életszükséglet.” Még azt is mondta: „A kultúra szó felelet az ember ősi kérdésére, hogy mi tennivalója van a földön.”

Kultúra és természet

Az emberi személynek és az emberek közösségének azt a magatartását, viszonyrendszerét, átörökölt kincsét, amit ma kultúrának nevezünk, eredetileg a pusztta természettel s másfelől a barbársággal szemben határozták meg. Az ember nem éri be azzal, amit készen talál, kieszel valami jobbat. Például két lábra állt, pedig bioló-

⁶Apollinaire ötlete ez!

giai adottságai szerint „természetesebb” volna négykézláb járnia. Aztán addig figyelni a lépegető lábak mozgását, hogy fölhalálja a ke- reket, amelyben egy tengely körül sok-sok láb, küllő biztosítja a ko- csi gyors és könnyű előrehaladását.⁶ De azért az igazi kultúra nem a természet ellenében cselekszik. Nem pusztá nyersanyagnak tekinti, amit az felkínál neki, inkább feltárja, beteljesíti a benne meghúzódó lehetőségeket. Ugyanígy bánunk saját ösztönös adottságainkkal is, így alakulunk s találunk magunkra akkor, amikor egymáshoz for- dulunk, akár egymás terhét hordozzuk. Mindez aztán kockázatokkal is együtt jár, ez az alakító kedv veszedelmes túlzásokra is ragadhat, de hát vétkeink belátása a megbocsátásnak, a megtérésnek, az újjá- születésnek alkalma lehet.

Kultúra és „barbárság”

Ami pedig a barbárságot illeti: a görögök barbárnak vélték min- denkit, aki nem beszélt az ő nyelvüket, s nem tudott, tán nem is nagyon igyekezett szokásaikhoz alkalmazkodni. A perzsák elleni harcokat például a barbárság ellen vívott küzdelemnek tekintették. Mi már meg vagyunk győződve arról, hogy a perzsáknak is volt kultúrájuk, nem is akármilyen. Saját életünkben igyekszünk le- vonni a múlt tévedésinek felismeréséből adódó tanulságokat. Kul- túra, hogy késsel-villával eszünk, meg is tanítjuk rá gyermekein- ket. De egy más kultúrában pálcikákkal esznek, s talán azok sem kulturálatlanok, akik az étkezéskor nem használnak evőeszközt. Kulturált lehet az a mozdulat is, amellyel a falat után nyúlnak, s azt a szájukhoz emelik. A nagy fölfedezések idején nagyra voltunk a műveltségünkkel, feladatunknak éreztük, hogy saját szokásainkat ráerőltessük a „vadakra”. Manapság már szégyenkezünk emiatt, s tudjuk, hogy a „primitív” népeknek is volt/van kultúrája, hiba volt azt hallatlanra venni, s olyan fölényesen kiirtani.

Nem is olyan régen még úgy gondolkodtunk, hogy a kultúra ele- venségét a tudomány, a művészetek, a minden embert megszólító nagy gondolatok tanúsítják. Ma már tudjuk, hogy jelentős, értékes kultúrája van az iskolázatlan, írástudatlan falusi embernek is. Tzve- tan Todorov Claude Lévi-Strauss nevezetes megállapítását idézi: „Minden kultúra egyforma megbecsülést érdemel. Mindegyik egy- egy sajátos probléma megoldására vállalkozott. A nyugati kultúra századok óta többek közt azon igyekezett, hogy minél több mecha- nikai erőt használjon fel gépek mozgatására. Az eszkimók meg a be- duinok mindenkinél jobban értenek ahhoz, hogy a rendkívüli föld- rajzi viszonyokból adódó nehézségekkel megküzdjenek. A távolkelet a test és a lélek közötti viszony kezelésében ért el nagy eredménye- ket. Ausztrália őslakói a leggazdagabb családi viszonzyszerkezetek kidolgozói lettek. És így tovább.”⁷

⁷*La peur des barbares*
– *Au-delà du choc*
des civilisations.
Robert Laffont,
Paris, 2008, 77–78.

Kultúrák párbeszéde és globalizáció

Ha egymás „barbárságától” félünk, ez a félelem minket késztet- het valóban barbár, emberhez nem illő viselkedésre, cselekedetekre. Ha felismerjük és megbecsüljük egymás kultúráját, akkor egymás- ban ébren tarthatjuk a kultúrembert. A modern világban hirtelen na- gyon közel kerültünk egymáshoz, könnyen, hamar megriadunk

⁸Gangos város.
In Bán László (szerk.):
Száz év múlva – 21
beszélgetés a jövőről.
Saxum, Budapest,
2009, 142.

egymástól, vagy épp ellenkezőleg, megirigyeljük egymás szokásait. Létkérdés, hogy beletanuljunk abba, amit a kultúrák párbeszédének neveznek. Egymás „barbárságától” talán kevésbé félünk már, mint az őseink. De a globalizáció fenyegetését nem könnyen dolgozzuk fel. Nemrégiben olvastam a kitűnő építésznek, Finta Józsefnek sorait: „Én nagyon félttem ezt a kis magyar nemzeti kultúrát, mert bizony azt gondolom, hogy a kicsik lesznek a legnagyobb veszélyben... Ha a tudomány, a technika, a kultúra nyelve már egészen az angol lesz Európában..., akkor meddig lehet megőrizni a magyar nyelvet és kultúrát? Esetleg az megtörténhet, hogy az angolnak nemzeti változatai jönnek létre, tehát a hunangol, a polangel meg a romangol...”⁸ Ha nagyon félünk a barbároktól, a félelem barbárságra ragadhat. Ha nagyon félünk a globalizmustól, kajlán, méltatlanul kelhetünk nemzeti kultúránk védelmére. A félelem rossz tanácsadó. De az is baj, ha nem félünk ott, ahol valódi veszedelmekkel kell megküzdenünk.

Az európai kultúra századokon át abban a (keresztény eredetű, de laicizált, természetfölötti távlataitól megfosztott) bizakodásban élt, hogy a történelem előre halad, a világ egyre jobb, egyre emberibb lesz. A világháborúk eszméltettek rá arra, hogy a kultúra vívmányaival élni s visszaélni egyaránt lehet. Már Guardini felhívta a figyelmet a *hatalom* (a természetén szerzett hatalom) kockázatosságára. Ezeknek a kockázatoknak a tudatában összeszedettebben kell, kellene élnünk, mint ahogyan eddig (valaha) éltek az emberek. Akkor, amikor a felgyorsult világ épp megfosztani igyekszik a figyelmet, a meggondolás kultúrájától. Akkor, amikor az ókori Róma *panem et circenses* programját a fogyasztói társadalom és a medialiszt világ kínálja elénk.

Nemzeti kultúrák

A kultúrák párbeszédében élünk, ebben mindenképpen jártaságra kell szert tennünk. Milyen fontos volna, hogy míg saját nemzeti kultúránk védelmén, megőrzésén, továbbadásán munkálkodunk, megismerjük szomszédaink kultúráját, akik éppúgy féltik a maguk megmaradását, mint mi, esetleg ellenünk is fordulnak, ahogyan mi meg sértődötten hallatlanra vesszük őket.

II.

Szerveink létezésére akkor eszmélünk rá, működésére akkor figyelünk, amikor megbetegszene. Így van ez a kultúrával is. Az elmúlt században nem véletlenül foglalkozott vele annyi tudomány. Válságok, krízisek mindennapos tapasztalata készítette Toynbee-t, Spenglert, Huntingtont, Huizingát arra, hogy a kultúrák történetét, életét, virágzásuk s hanyatlásuk okait, harcaikat, kapcsolataikat alapos vizsgálat tárgyává tegyék. Nem véletlen s nem csoda, hogy ezekre a krízistünetekre s a kultúra kérdéseivel foglalkozó tudományos vizsgálatok eredményeire az egyház is fölfigyelt. Mi a kapcsolat a kultúra és a kereszténység között? Mit kell tennünk, ha az eddig szilárdnak tetsző talaj mozogni, omladozni kezd a talpunk alatt?

Az ezzel kapcsolatos eszmélés eredményeit a II. Vatikáni zsinat igyekezett rendezni és összefoglalni, hogy gyakorlati útmutatást adjon a híveknek s a lelkipásztori munkát irányító, végző felelősöknek. A zsinati dokumentumokban újra meg újra szóba kerül a kultúra ügye, az evangelizáció és a kultúra viszonya. Valaki megszámlolta: összesen 91-szer szerepel bennük a *kultúra* szó és 34-szer a *kulturális* melléknév. Előkerül a téma a püspökökről, a papokról, a szerzetesekről, a világi hívőkről, a liturgiáról, a keresztények egységéről, a nem-keresztény vallásokról, a vallásszabadságról és a médiákokról szóló zsinati megnyilatkozásokban. Alaposan a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció foglalkozik vele, amely — alcíme szerint — „az egyház és a mai világ viszonyát” tekinti át. Ennek a konstitúciónak első fele elméleti alapvetés, a második fele „néhány égető kérdést” tárgyal s elemez. Öt ilyen közül mindjárt a második „a kultúra helyes fejlesztése”.

Ennek a fejezetnek első mondata így hangzik: „Az emberi személy jellegzetes vonása, hogy csak kultúra által, azaz a természet javainak és értékeinek fejlesztése által juthat el az igazi és teljes emberségre.” Ha Isten úgy szeret minket, hogy megtestesül közöttünk, vagyis emberségünket magára veszi, akkor kultúránkkal is kapcsolata támad, azt is beállítja megváltó művébe. „Krisztus Evangéliumának és a kultúrának sokrétű kapcsolatáról” szólva a zsinati atyák megállapítják, hogy már az Ószövetségben megfigyelhető a kinyilatkoztatásnak és a választott nép kulturális tapasztalatainak egymásra utaltsága. „Isten a különböző korok sajátos kultúrájához igazodva szólott, mikor népének (Izraelnek) kinyilatkoztatta magát.” A modern biblikus tudomány ámulva tárja fel ezt a kapcsolatot. A mai kutatások fényében látjuk, mit jelent az, hogy Isten az ő választott népét nem egy eldugott szigetre, nem magas hegyektől őrzött fennsíkra telepítette, hanem a történelem országútjára, ahol századok során több nagy kultúrával találkozott. Ezek kísértést is jelentettek számára, de nem zárkózott el előlük, s a velük folytatott „párbeszéd” saját kincsében való elmélyedésre készítette. A hűség nem konok bezárkózást jelentett számára, hanem belső fejlődést, mérközést a rázúduló szellemi hatásokkal.

Még gazdagabb és változatosabb aztán az egyháznak és a különböző kultúráknak kapcsolata, amelynek múltját a zsinat szintén fölidézi: „Hasonlóképpen az egyház is, amely változó körülmények között élt, az idők folyamán felhasználta a különféle kultúrák vívmányait, hogy igehirdetése által minden nép körében terjessze és kifejtse Krisztus üzenetét, tanulmányozza és mélyebben megértse azt, s a liturgikus cselekményeiben meg a hívők sokféle közösségének életében jobban szemléltesse.” Figyeljük meg az igéket: terjessze, kifejtse, tanulmányozza, mélyebben megértse. A legutolsó ige fordítása talán nem egészen sikerült. A latin szövegben *exprimat* áll. A liturgiáról és a hívek sokféle közösségének életéről van szó. Azok nem szemléltetik Krisztus üzenetét, hanem inkább *megmutatkozik bennük* annak éltető ereje.

⁹Herders Theologischer
Kommentar zum zweiten
Vatikanischen Konzil.
Freiburg – Basel – Wien,
2009, IV. 784.

Hans-Joachim Sander érdekes kommentárját idézem: A zsinat nem úgy látja, hogy a különböző kultúrákkal való kapcsolat keresése mintegy kényszerpályákra lökné az egyház igehirdetését, Krisztusról szóló tanúságtételét. „Inkább készteti annak kibontására... A kapcsolat kölcsönösségen alapul, adok-veszek viszony. Nem egyirányú utca, amely az Evangéliumtól a kultúrához vezet. Igazi dialógus ez, amely persze veszélybe kerülhet, ha a kultúra, amely a hitet hosszú időn át magától értődő biztonsággal vette körül, krízisbe jut.”⁹

A következőkben világosan kijelentik az atyák, hogy az egyház egyetlen kultúrához „sincs kizárólagosan és elválaszthatatlanul hozzákötve”. Saját hagyományaihoz ragaszkodik, és ugyanakkor tudatában van egyetemes küldetésének. Ezért aztán „össze tud fonódni különféle kultúrákkal, s (ez az összefonódás) mind az egyházat, mind a kultúrákat gazdagítja”.

A keresztény emberben nem válik ketté a kultúra iránt érzett felelősség, a hit, az Isten és az egyházi közösség szeretete. Amikor a kultúrát „szolgáljuk”, jobbítjuk, amikor különböző kulturális örökségek kapcsolatának megteremtésén, elmélyítésén fáradozunk, a Megtestesülés művét teljesítjük be erőnk, tehetségünk szerint. És viszont: Istentől tanúságot téve annak a kultúrának részeseként szólalunk meg, amelyben élünk, amelynek „levegőjét magukba szívjuk”.

III.

Az „élet és a halál kultúrája”

A zsinat óta fél évszázad eltelt. A kultúrákkal kapcsolatos gondok, válságtörténetek azóta még aggasztóbbak. Újabb pápai dokumentumokban olyan mondatokkal találkozunk, amelyek különbséget tesznek az „élet és a halál kultúrája között”. Nyilván azt jelenti ez, hogy a kultúra vívmányait a halál szolgálatába is lehet állítani, hogy a kultúrák által képviselt értékekre hivatkozva az élet ellen is fordulnak sokan.

VI. Pál aggódva állapította meg, hogy a kereszténység „kiszorul a kultúrából”. Pedig az a küldetése, hogy az embert kulturális begyökerezettségében szólítsa meg, s ne csak az egyént „szentelje meg”, hanem az emberi közösséget is. A kultúrák bizonyos vonásait kritizálnunk kell, anélkül, hogy önállóságukat elvitatnánk. A zsinat utáni pápák, hittudósok, az egyház különböző intézményei és képviselői mind ennek útját-módját keresik. A kultúrák válságát nem nézhetjük közönyösen, nem vonulhatunk ki belőlük, ahogy a süllyedő hajóról sem menekülhetnek az utasok. Nem nagy szavakat kell hangoztatnunk, létünk, az emberekkel való szolidaritásunk a remény útjának megnyitója lehet, ha valódi hit élteti.

A Vigilia ünnepén érdemes mindezt elmondanunk. Indulásakor ezt a programot vállalta, s nehéz, de áldott évtizedekben — tökéletlenül, mégis hűségesen — ezt igyekezett betölteni.

POSZLER GYÖRGY

Hova lett a „zengő ünnep”?

A himnuszköltészet példázata — vázlat és töredék

*„A világirodalom... a két klasszikus nyelv,
a görög és a latin irodalma.
Továbbá a Szentírás.
Ezek kultúránk közös alapjai.”
(Szerb Antal)*

1931-ben született Kolozsvárott. Akadémikus, egyetemi tanár, irodalomtörténész. Legutóbbi írását 2009. 12. számunkban közöltük.

Mindjárt felmerül két kérdés, mi is valójában a „zengő ünnep”? És a himnuszköltészet minek a példázata? A „zengő ünnep” magyarázatát Babits adja. Alexandriai Kelemenre hivatkozik. A keresztények egész élete „zengő ünnep”. Mert minden mozzanatot megszentel a felcsendülő himnusz. A föld művelését, a tenger hajózását, az Isten dicséretét. A „zengő ünnep” tehát a himnusz-megemelte keresztény lét. A példázat magyarázatát pedig az évezredek átívelő latin nyelvű himnuszköltészet irodalomtörténete adja. Az élet egészét átszövő, formáló, alakító, magyarázó nagy kultúra példázata. Nagy kultúra. Mert mint minden más nagy kultúra, teljes világmagyarázatot ad. Létező világa teljes magyarázatát. Ennek része a latin himnuszköltészet. Előbb a görög-római mitológián alapuló teljes antik világmagyarázat, antik nagy kultúra. Utóbb a keresztény Szentíráson alapuló teljes keresztény világmagyarázat, keresztény nagy kultúra. Tehát antik és keresztény teljes világmagyarázat, nagy kultúra. Ezért e kettő együtt kultúránk közös alapja.

Az antik világmagyarázat

Az antik teljes világmagyarázat, nagy kultúra egy organikus, kozmikus kisvilág teljes világmagyarázata. E világ organikus. Mert szerves kisközösségek, nemzeti közösségek és városközösségek alkotják. E világ kozmikus. Mert az alkotóelemek egymást kiegészítő, megbonthatatlan rendet képeznek. E világ kicsi. Mert határai a benne élők számára karnyújtásnyira húzódnak. Ám ez organikus, kozmikus kisvilág teljes magyarázatában végtelen távlatok rejlenek. Eredetmítoszaiban e világ keletkezése. Istenmítoszaiban e világ szerkezete. Hősmítoszaiban e világ eszményrendszere. Vagyis egyszerre magyarázza az anyagi világ rendjét és az emberi magatartás értékét. E teljesség adja a nagy kultúra megteremtésének lehetőségét. A mítoszaiból kinövő költészete megrendítő mélységét; tudománya átfogó igényét; bölcsellete tartós érvényét. Ettől nőhettek át egyes elemei a nem keresztény kelet kultúrájába; más elemei a keresztény nyugat kultúrájába.

A kora középkori keresztény teljes világmagyarázat, nagy kultúra egy anorganikussá és kaotikusabbá vált nagyobb világ teljes világmagyarázata. E világ anorganikus, mert heterogén közösségei csak most vannak alakulóban. E világ kaotikusabb, mert különböző kultúrák elemeit küzdelmesen próbálja egybeforrasztani. E világ nagyobb, mert az antik birodalmak hatalmas terjedelmét foglalja magába. Világmagyarázata hordozója a Szentírás és annak értelmezése. Az Ószövetség epikus folyama. A világ és az ember teremtetéstörténetével. A nagy Jézus-előképek megjelenítésével. József elbeszélésremekével; Mózes jelképépítményével. A választott nép vándorlásával és megváltáskeresésével. Az Újszövetség drámai szerkezete. A kereszténység lényegének metafizikai magvával. Az üdvösség tényleges elvesztésének és lehetséges visszanyerésének sorsdöntő válaszutójával. Mert az Atya elküldte Istenemberré tett fiát, hogy kínhalálával korrigálja az első emberpár végzetes vétkét. Az elveszített valóságos, közvetlen üdvözülés helyett adja vissza annak lehetséges, közvetett mását. Erre épül e világmagyarázat egész rendszere. Az Atya és Fiú kettőssége hívja létre a közöttük lévő kapcsolatot hordozó Szentlélekkel a Szentháromságot. A Fiú emberré levése a Szűzanya és a szeplőtelen fogantatás csodáját. Az üdvösség lehetséges visszanyerése az emberi magatartások értékskáláját. Sikeres megvalósulásában az kiteljesedés üdvösségét. Sikertelen megvalósulatlanságában az elbukás kárhozatát. Isten városának lehetséges földi megvalósulása teremti az érte vívott harc világtörténelmét. És még lehetne sorolni e teljes világmagyarázat és a belőle fakadó nagy kultúra elemeit. A latin nyelvű himnuszsköltészet hordozza, a „zengő ünnep” részévé emeli ennek leglényegesebb összetevőit. Ezért essék néhány szó e himnuszsköltészet példázatáról. Nos, a kora középkori keresztény világ és világmagyarázata, a „zengő ünnep” himnuszsköltésze vissza nem hozható. Vissza nem hozható, de megidézhető. Erre teszek kísérletet magam is. Asztalomon két antológia. Babits Mihály és Sík Sándor könyve. Két alkotó a 20. századi magyar líra és magyar katolicizmus legnagyobbjai közül. *Amor sanctus* — a zseniális kísérő esszével. És *Himnuszok könyve* — a tudós bevezető értekezéssel. Bennük minden, ami számomra most lényeges. Előbb azonban egy alapkérdés még tisztázandó.

Lehetséges-e teljes
világmagyarázat ma?

A régi, kora keresztény kisvilág teljes világmagyarázata a himnusz „zengő ünnepével” vissza nem hozható. De teremthető-e helyette egy új? Az új „késő” (?) keresztény nagyvilág teljes világmagyarázata egy ismételt költői megújulással, másfajta „zengő ünneppel”? Természetesen nem tudom. De ritka, legjobb pillanataimban arra gondolok, talán igen.

Csakhogy csupán a lehetőséghez is, néhány dolog végiggondolandó. Új teljes világmagyarázat ma? A második világháború, Auschwitz és Hiroshima után? A teljes nukleáris fenyegetettségben? A kezelhetetlen demográfiai robbanásban? A megállíthatatlan környezetszennyezésben? A végiggondolatlan globalizációs lázban?

Nem folytatom. Nem tudhatom, de sejteni vélem. Mindez csak a hit alapjainak további finomítása, a természettudományokkal való szintézis kidolgozása, a hitéletet megújító radikális reform, a történelmi bűnök eredményes kiengesztelése, a szociális gondolat állandó átfogalmazása mellett képzelhető el.

Nem vagyok sem teológus, sem vallás- vagy egyháztörténész, netán ezek kritikusa. Csupán néhány olvasmány alapján remélem. Karl Rahnernek a transzcendenciától való megszólítottásra alapozó elmélete; Teilhard de Chardinnek a kozmosz és az ember fejlődésének egységére vonatkozó feltételezése; XXIII. János lényeges fordulatokat hozó egyházpolitikája; II. János Pál megrendítő zárándoklatsorozata és az enciklikák és egyéb egyházi dokumentumok sora a *Rerum Novarum*tól és a *Quadragesimo Annó*tól a katolikus egyház katekizmusáig és az *Igazságosabb és testvériesebb világot* című állásfoglalásig ebbe az irányba mutat. És akkor talán — egy új egységes keresztény világmagyarázat alapján — létrejöhet egy új keresztény nagy kultúra is. Persze nem egy új „zengő ünneppel”. Csak valami olyan kulturális produktummal, ami a tegnapelőtti „zengő ünnep” holnaputáni mása vagy pótléka lehet. Természetesen egyetemes kulturális produktumra gondolok. És újra Babits és Sík jut eszembe. No meg a *Nostra Aetate* című vatikáni dokumentum. Hogy csakis egyetemes szemléletről, nem nemzeti bezárkózásról lehet szó. Ahogy Babits és Sík vallja a himnuszköltészetéről, a *Nostra Aetate* a jövő valóságáról és erkölcsi magatartásáról.

Tehát a himnuszköltészet mint az egykori teljes világmagyarázat és nagy kultúra része és költői leképezése. Vagyis e világmagyarázat költői összefoglalása és gondolati modellje. Csak részleteiben felvillantva. E „zengő ünnep”-ben magas poézisként felcsendülnek a kora keresztény világmagyarázatnak a Szentírásból, főként az Újszövetségből fakadó szakrális fogalmai. A szent titkok, amelyeken e világmagyarázat nyugszik. A Szentháromság és az Oltáriszentség elméleti-költői magyarázata. A megszentelt erotikával átfűtött Mária-kultusz. A szeplőtelen fogantatás gyönyörű misztériumának ábrázoló megfejtésével. És a Krisztus-történet — az emberré születéssel, megkínzattal, feltámadással, utolsó ítélettel együtt. A műfaj történetének szerkezetében az egész világmagyarázat szerkezete. Erwin Panofsky nagyszerű elemzését továbbgondolva. A világkép Aquinói Szent Tamás filozófiájának, a gótikus katedrálisnak és latin himnuszköltészetnek a kompozíciójában.

A szakrális fogalmak költészete a műfaj egész évezredes történetében. Egy vérbeli remekműben, a műfaj talán legcsodálatosabb teljesítményében, Lavardini Hildebert Szentháromság-himnuszában próbálom értelmezni. És mellé veszem még Aquinói Szent Tamás énekét az Oltáriszentségről és Pierre Abélard Szombatesti himnuszát. Amint egymást összekapcsolják, kiegészítik, magyarázzák. A két titok, a Szentháromság és az Oltáriszentség az egész teoretikus-himnikus világértelmezés középpontjába emeli magát. Abélard éneke pedig e tit-

kok költészetének lélektani szituációját közelíti. Hildebert remekműve mindkét gyűjtemény középpontjában. Amint páros rímekbe rendezett nyolcszótagos verssoraiban éneklí a hármasság és egységes hármasság csak költői teóriában vagy teoretikus költészetben meg nem ragadható, de körülírható csodatételét. A szerkezet négy pilléren nyugszik. Az istenfogalom ellentétekből felépülő illékony logikáján. Az egységet hármassággá alakító hitbéli csodatételen. Az ehhez szóló költőileg átszellemült vallomáson. A hit által elnyerhető üdvösség boldogságán. Sík fordítására figyelek. Babits ugyanis az egység hármassággá alakítását kihagyja. Ezzel a szerkezetet tömörebbé teszi. De megfosztja elméleti magvától. És megtöri az eredeti kompozíció oszlopainak „gótikus” rendjét. Sík a teljes remeket adja. Az istenség értelmét. Ami kezdet és vég; fent és lent is, belül és kívül; most és mindig; mozdulatlanul és mozgatva; formát adva az ősanynak. A háromság létrejöttét. Az Atya teremtő, a Fiú teremtő és teremtet, isteni és emberi lényegét. A kettőjükből született, kettőjük között közvetítő lélek a Szentlélek hármasságot beteljesítő erejét. És az e hármassághoz tett vallomásban és a hit erejében elnyert üdvösség boldogságában meg tudja formálni az eredeti szöveg mámoros kicsengését.

A kereszténység teljes elméleti-költői-hitbéli drámája. Isten lényegéről, hármasságáról, a hitnek tett vallomásról. A hit által elnyert üdvösségről. Ehhez tesz hozzá két vonást az aquinói tudós szent és a szomorú szerelmek hőse, Pierre Abélard. Az első az Oltáriszentség születését az utolsó vacsora epikai keretébe ágyazza. Amelyben Isten kínhalálra szánt és megváltásra kiszemelt fia vacsoraként önmagát, kenyerét és borát, testét és véréát osztja ki. Ám az üzenet lényege nem is ez. Hanem az ésszerű magyarázat elutasítása. A régi szövetség újjal való felváltásáról van szó. Nem az ész, de a szív dolgoz. Nem a rest érzéké, ám a merész hité. A második az üdvösség megvalósult világát éneklí. Ahol epedés és tény, vágy és beteljesedés örökösen egybeesik.

A megszentelt erotikával átfűtött Mária-kultusz költészete ugyancsak a műfaj évezredes történetében. A műfajt nyitó Ambrus-himnuszoktól a műfajt záró „gótikus” remekekig. Bennük nemcsak a szeplőtelen fogantatás titka. Hanem az antik kultúra eroszának szakrálissá avatása és a megszentelt anyaság bánatának és örömeinek, gyötrelmének és gyönyörének megrendítő ábrázolása is.

A kezdet időbeli rendben és érzésbeli minőségben is Ambrus himnusza Ágnes vértanúságáról. Ahogy vibrál a vértanúvá válás tragikus szakralitása és az alig érett növendéklány szemérmének ösztönös kacérsága között. Mártíromságra már felkészülten, szerelemre még felkészületlenül. De önkéntelenül is érzékeltette a két lépés egymásra csúszásának lehetőségét. Babits fordításában szomorú játékos-szággal, erotikusan telítettebben. Sík fordításában megrendítő egyszerűséggel, tragikusan kopárabban.

A Mária-kultusz költészetében a Biblia egész jelképes emberiségtörténete. Az Ószövetség epikája és az Újszövetség drámája. Éva elcsábításától Mária megváltásáig. Az Ósanya kárhozatos bűnétől

az Istenanya üdvözítő ártatlanságáig. Ahogy büntől megbocsátásig emelkedve összekapcsolja a jelképes történet zuhanó és szárnyaló ágát. Megteremtve az örökölt zsidó szent könyvek és a megalkotott keresztény szent könyvek szakrális és poétikai egységét. Egyben az asszonyi princípium rangját is megadva. Odahelyezve a szent történet kárhoyattal fenyegető elejére és üdvösséget sejtető végére. A zuhanó ág elejére és a szárnyaló ág végére. A himnuszok költői bölcsessége ebbe a keretbe helyezi Mária Istenanyaságának történetét. Hogy fohászodhassanak hozzá a veszélybe került hajósok. Hogy elhallgathasson minden „állat-emberség” a titok előtt. Amikor az Istenanya az Ősanyának válaszol. És saját szülőjét szüli meg szeplőtelenül fogantatván. Amit a költészet félig értve, félig értetlenül, áhítattal megénekelhet.

Stabat Mater

A titkot a maga racionálisan értelmezhetetlenségében Guy De Bazoches himnusza nem megfogalmazza, hanem megénekli. Mert a megfogalmazhatóságon túl van. De a megénekelhetőségben benne lehet. Hogy a szűzi méhben a teremő teremtté, a nemző gyermekké lett. Az elemzés nem értelmezheti. Ám a költészet megcsodálhatja. A nemző megszülésének fizikai képtelenségét naiv tapasztalatlanságában egy franciaországi himnusz közelíti. Hogy a fül fizikai és a lélek spirituális valóságán át hatol be. És mindkettőn átsugárzik. Mint az üvegen a napfény. Csak így születhetett az Isten fia saját jegyesében. A Mária-énekek költői csúcspontja a Todi Jakab két éneke a fájdalom és az örvendező Szűzanyáról. A *Stabat Mater dolorosa* és a *Stabat Mater speciosa*. Sík legszebb fordítói teljesítményében a *fájdalomnak anyja* és az *édes Istenanyja*. Csakhogy a vers és a versfordítás csodája éppen az, hogy az isteni és emberi, égi és földi gyermek születésének örömét és az isteni és emberi, égi és földi anya gyermeke kínlálának fájdalmát egyszerre érzékelteti. Mária boldog, mert egészséges fiút szült, és boldog, mert megszülte az emberiség megváltóját. És Mária szenved, mert végigélte fia tényleges kínlálását, és szenved, mert végigélte a Megváltó jelképes kínlálását.

Krisztus története és alakja a himnuszokban

A Krisztus-történet a műfaj egész históriájában — különböző formában és taralommal — állandóan visszatér. Meghatározó motívumai jól megfigyelhetők. A keresztfa a történet beteljesítője. Amit az ősszülők a gyümölcsfa csábításában elveszítettek, az utódok a keresztfa megváltásában visszanyerhetik. Jézus a várva várt megváltó vőlegény. A szent erotikával átfűtött várakozásban a szűzek szeretője. Aldozati bárány mivoltában a legyőzhetetlen ártatlanság jelképe. Tekintetere a vérengző vadállatok lesütik a szemüket. Jézus a csodák megidézője. Akarata legyőzi a gyengeséget, betegséget, halált. És ama bizonyos „harag napján”, az utolsó ítéletkor, dönt igazság és igaztalanság, büntelenség és bűn, jóság és gonoszság, üdvösség és kárhoyat fölött.

A keresztfa himnusza az egész keresztény drámát értelmezi. Mint Mária asszonyi tisztasága az asszonyi elcsábíttatás történetét. Művészi erejében az Újszövetség tragikus végkifejlete az Őszövetség

végzetes indításához megoldásként visszatér. A kínhalál keresztfája a paradicsom gyümölcsfájának átkát oldja fel.

Jézus mint égi vőlegény a legszebben titokzatos himnuszok ihletője. Ő kopogtat éjszaka az ismeretlen földi menyasszony ajtaján. Ő a nagy király egyetlen fia. Aki megváltóként a földre száll. Őt várja szakrális vágyában egy németországi himnusz. Hogy eljöjjön, mint a szüzek szeretője. És bárányként bíró legyen a végső napon.

A bárányt énekli „daktilusok ütemén” Prudentius himnusza is. Aklától megalázva kullog el a farkas. Az ő arca előtt retteg az oroszlán. És a keselyű is eltűnik tétova fellegek útján. Jézus ez a bárány. Aki szüzi ölon született. Őt dicséri ez az ének. A majdani kereszten kínhalált szenvedő megváltót.

Jézus életét Isten-voltát bizonyító jótékony csodák övezik. Gyógyít nehéz „kórságokat”. Feltámaszt halottakat. Meggyógyítja a százados szolgáját. Halála után a negyedik napon támasztja fel Lázárt. Imájára vízen jár Péter. És felkel a béna beteg. Sedulius áhítatos éneke sorolja a hitet megerősítő csodákat.

Celanói Tamás himnuszvíziója az utolsó ítéletről az egész költői verstípus és műfaj egyik művészi csúcsteljesítménye. Látomásának költői ereje az Apokalipszissal, János jelenéseivel vetekszik. A *Dies irae*, a harag napja. Amikor is csodakürtök zengésében bíróként jön el a bárány. Hogy kézzel írott könyvéből olvassa a végső ítéleteket.

Ennyit a himnuszról, a „zengő ünnep” költészetéről. Láttuk: a kor világképének összegzésévé, művészi példázatává vált. Évezredes életében végbement a Karoling-reneszánsz. És beköszöntött a virágzó középkor kultúrája. A kolostorok és katedrálisok kora. A kolostorok szellemi központjaival — az ír szigettől Dél-Itáliáig. A katedrálisok összművészeti remekeivel — az Atlanti-óceántól a Keleti-Kárpátokig. Közben az irodalom kiteljesedésével. A Mária-kultusz világi változataival. A trubadúrdallal és a Minnesanggal. A Krisztus-történet világi leágazásával, a lovagi irodalommal. A késő középkor nagyepikájával. A Roland-énekekkel, Igor hadának históriájával és a homéroszi rangú Nibelung-énekekkel. A kelta és a germán mítoszvilág költészetté emelkedésével. No meg az izlandi csodával — az Eddával és a Sagákkal. Folytatható lenne még. De itt nem lehet. Egy nagy kultúra teljes kozmoszáról van szó. A világ értelmezésének körvonalazásától az emberi magtartások formálásáig; a kultúra intézményrendszerétől művészi megvalósulásáig. Keresztény nagy kultúra. Ennek példázata a himnusz „zengő ünnepe”.

Persze ma „csak” egy egyetemes nagy kultúra keresztény indítékairól és összetevőiről lehet szó. Ami semmiképpen sem feledkezik meg egyetemes jellegéről. A veszélyeztetett jövőjű emberiség közös sorsáról és közös sorsát közösen formálni akaró közös értékrendjéről. Valahogy a *Nostra Aetate* emelkedett szellemében. Hogy a vallás nem az erkölcsösség egyetlen formája. A kereszténység nem a vallás egyetlen formája. A katolicizmus nem a kereszténység egyetlen formája.

A himnuszanyagot Babits Mihály és Sík Sándor gyűjteményéből merítettem. Igaz, más, nemzeti értelemben az egyetemességről beszélnek ők is. Ezzel gondolom befejezni.

„A középkori latin himnuszköltészet kétségtelenül nem nemzeti költészet. Érthető, ha az a ma divatos irodalomszemlélet, amely az irodalomnak csupán nemzeti értékeit képes meglátni, s az irodalmi értéket hajlandó a nemzeti értékkel azonosítani, hidegen vagy zavartan áll meg előtte. Ennek a felfogásnak, amely szeret kitessékelni az irodalomból mindent, ami »nemzetközi«, a középkori latin himnuszköltészet a legékesebben szóló cáfolata.” (Babits Mihály)

„A nagy európai keresztény család közös gondolati és érzelmi kincse, élményi és ízlésbeli gazdagsága halmozódik fel benne — de mindegyik nemzet belélehel a maga egyéni lelkének frissességét, nemzeti ízeinek édességét is.” (Sík Sándor)

A Krisztustól rábízott üzenet továbbadásához az egyháznak szüksége van a művészetre. Az egyháznak ugyanis a szellemi, a láthatatlan valóságot, Isten világát kell fölfoghatóvá, sőt, amennyire csak lehet, vonzóvá tennie. Tehát az önmagában kimondhatatlant kell érthető formába öntenie. A művészetnek megvan a képessége, hogy az üzenet egyik vagy másik szempontját kiragadja, és olyan színekbe, formákba, hangokba öltöztesse, amelyek megfelelnek a szemlélő vagy hallgató intuíciónak. S ez úgy történik, hogy nem sérül az üzenet transzcendens tartalma, sem misztérium jellege nem vesz el.

Az egyháznak különösen olyan emberekre van szüksége, akik mindezt irodalmi és képzőművészeti szinten meg tudják valósítani azáltal, hogy a képek és azok szimbolikus jelentésének végtelen lehetőségeivel dolgoznak. Maga Krisztus az isteni tervnek megfelelően, hogy a megtestesülésben a láthatatlan Isten képe legyen, igehirdetésében nagyon gyakran használt képeket. Ugyanígy van szüksége az egyháznak a muzsikásokra. Az évszázadok során mily sok egyházi kompozíciót írtak olyan emberek, akiket mélységesen eltöltött a misztérium tisztelete! (...)

Az egyház tehát rászorul a művészetre. De elmondható-e, hogy a művészetnek is szüksége van az egyházra? A kérdés provokatívnak tűnhet. Valójában azonban, ha helyesen értjük, megvan a maga jogos és mély megalapozása. A művész mindig a dolgok rejtett értelmét kutatja; kínzó gondja, hogy sikerül-e a kimondhatatlan világát kifejeznie. Nem látjuk-e, hogy az indításoknak micsoda forrásvidéke lehet számára az a lelki birodalom, amit a vallás jelent? A vallásban nem a legfontosabb személyes kérdések tételnek-e föl, s nem a végső, egzisztenciális válaszokat keresik-e?

A vallási kérdés valójában minden kor művészeinek legtöbbször feldolgozott témái közé tartozik. Az egyház mindig kreatív képességükre hivatkozott, hogy az Evangélium üzenetét és annak a keresztény közösségben történő konkrét alkalmazását jelenítsék meg. Az együttműködés mindig a kölcsönös gazdagítás forrása volt. Haszna volt belőle az ember megértésének, hiteles képeinek és igazságának. Napvilágra került a művészet és a keresztény kinyilatkoztatás közti különleges kapcsolat is. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a zseniális emberi szellem más vallásokban nem talált indító benyomásokat. Gondoljunk csak az ókori, főleg a görög és római művészetre és a legrégibb keleti kultúrák mindmáig virágzó művészetére. Mégis igaz, hogy a kereszténység, Isten Igéje megtestesülésének központi dogmája következtében olyan horizontot nyit a művésznek, mely tele van inspiráló mozzanatokkal. Micsoda elszegényedést jelentene a művészet számára az Evangélium kimeríthetetlen folyamának kiszáradása!

(II. János Pál pápa levele a művészeknek, 1999. húsvét)

Kereszténység és kultúra

Megközelítések

1946-ban született Sopronban. Bencés szerzetes, püspök, pannonhalmi főapát. Legutóbbi írását 2009. 12. számunkban közöltük.

Első megközelítés

Néhány évvel ezelőtt Rómában nagyszabású kiállítás mutatta be Nagy Konstantin császár korát. Jelentős és meghatározó uralkodó volt, akinek politikai döntései azonnal megmutatkoztak az élet minden területén. A kiállítás rendezői a keresztény szabadságot az átalakulás hatásában ragadták meg. Sikerült érzékeltetni a szinte megfoghatatlan, de mégis átélhető spirituális minőségi váltást, amit az akkori Róma hagyományával ellentétben a kereszténység jelentett. Különösen a képzőművészet alkotásaiban, szobrok, portrék, de még használati tárgyak vonatkozásában is valamiképpen kézzel foghatóvá, láthatóvá vált, amint a Rómára és a birodalomra jellemző művészet, a különböző irányzatok képviselte kifejezési formák lelket kapnak. Arcok, tekintetek, mozdulatok valami eddig ismeretlen emberi mélységet, ihletettséget mutatnak. A mennyiségi és megszokott szép közepe tette átsütött a minőségi más, az, ami a formák mögött az alkotó lelke mélyeiből fakadt. Az alkotásokban kimondatlanul is találkozott vágy és válasz. A régi formák leírhatatlan élettel teltek meg és a szemlélőben vágy gyűlt erre az életre. Ezek az alkotások, bármilyenek legyenek is formájukban: írásos-irodalmi, zenei, művészi alkotás, a változó formák ellenére is „örök üzenetet” hordoznak, maradandók, kultúrákat, nemzedékeket átívelők, mondhatnánk mai megfogalmazással, hiszen ma is érzékenyek vagyunk rájuk, ma is befogadók vagyunk irányukban és „vesszük” üzenetüket. Az itt leírtakat kitapintható modellként tekintem a keresztény ember, a keresztény művészet, az egyház és a kultúra viszonyára. Az ember kultúrát teremt, viszonyul környezetéhez, kölcsönhatásban van vele, de környezetére rányomja lelke bélyegét, és így lesz — ha maga hívó, istenélménnyel rendelkező, akár a legegyszerűbb lélek is — körülötte keresztény kultúra. Ha megélt, megtapasztalt hite mélyéből cselekszik, akkor első sorban megóvjá környezetét, a teremtet, tisztán tartja azt, abba mindig olyan személyeset alkot, amely méltó kapcsolatban, összhangban áll vele és a környezetével. Műalkotásai pedig nemzedékek múltán is visszahatnak, ihletnek, formálnak. Ez fordítva is igaz, lelke egyensúlyvesztettségét, diszharmóniáját, szenvedését ugyanúgy ki tudja vinni környezetébe, amely felkiáltójelként jelzi: valami, valaki, az ember nincs a helyén, új tapasztalat, új szintézis és új harmónia kell, a megszokott formák már alkalmatlanok az életérzés kifejezésére. Ennek a szenvedésnek a mélyén többnyire az az üzenet, ami nehezen

feloldható, nehezen megfogalmazható, mert nagy őszinteségre van, vagy lenne szükség: a csak önmagát kereső, az önmagával kapcsolatot kereső ember magára maradt, magára maradt élete értelme keresésében (ha erre még gondol egyáltalán), magára maradt az istenkeresésben, magára maradt a szerelemben — s mert első helyre tette magát, és mivel neve sincs annak, akit vagy amit keres, hallgatólag, válassz nélküli, süket csend mélyíti fájdalmát. Másként fáj és vérzik a léte egy jól szervezett, túlcivilizált társadalomban, és másként a tömegek nyomora közepette.

Második megközelítés

Tarnai Brúnó egy filozófiaóráján ezt mondta nekünk, kezdő hallgatóinak: Jegyezzék meg, nincs keresztény filozófia, hanem keresztények vannak, akik filozófiát űznek, akik keresztény módon gondolkodnak. Ez az elv átültethető a kereszténység, illetve az egyház és a művészet kapcsolatára is. Az Isten teremtményéről, az emberről elmondhatjuk, hiszen ezek tudományos, továbbá filozófiai és lélektani megállapítások: *homo sapiens*, *homo religiosus*, továbbá *homo ridens*, és hozzátenném: *homo aestheticus*, művészetet, kultúrát teremtő lény. A keresztény teológiai gondolkodás János szavaival így ragadja meg ezt a felülmúlhatatlan valóságot és egyúttal csodát, titkot: „Az Ige testté lett, és közöttünk lakott” (Jn 1,14). A Teremtő a teremtesben sorsközösségre lép az emberrel, mindig újból és újra szétfeszíti a fásultság és megszokottság kereteit, örökké új módon közli magát és vonzza az embert efelé az új mélység felé.

A folyamatról, ahogy egy fáradt világ régióin az új spirituális impulzus, ihlet áttör és gazdaggá, élhetővé teszi ismét a világot, kultúrát teremt, Babits Mihály ír az inspirált és tudós költő módján *Az európai irodalom története* című munkájában. Végiggondolandó az elemzése, amely és amint az újszövetségi iratokról mint forrásról szól: „Tiszta, friss levegő áramlik belőle, minden szava nekem szól, mintha csak tegnap írták volna. A világirodalom nyelvén írott könyve ez, s születésével be is kapcsolódott a világirodalomba. S noha eredetileg nem irodalmi célok születték, hatását a világirodalomból sohasem lehet többé kitörölni.” Majd eljut a *stilus christianushoz*, a keresztény stílushoz, amelynek háttérében — mert csak akkor beszélhetünk keresztény stílusról, hozzáfűzném, kultúráról — bemutatja Ágoston örök gyöttrődő, mégis tiszta forrásból, hitből fakadó alapállását és értelmiségi tisztességét, aki pontosan érzékeli a kultúra és az igazság közti fájdalmas feszültséget, és azt is, hogy az ember, a keresztény ember esetenként tragikus választás elé kerül, de az igazság mellett kell döntenie. Ágoston és kortársai is tudták egy hanyatló világrend közepette, hogy az igazság az, amiből újra és újra kultúrát teremthetünk. „Ő hajlandó volt a kultúrát, mint mindent föláldozni az igazságért. De álma és törekvése mégis csak a kultúra és Igazság harmóniája lehetett. Ahogy egyike volt azoknak, akik a kultúrát az Igazság hordozójává tették; úgy az Igazságban sem lerontóját látta a kultúrának, hanem magasabbra emelőjét” — írja Babits. Ágoston szintézise mindig időszerűvé és

modernné teszi őt, még akkor is, ha a kultúra az Igazság ellenében időnként elbukik.

**A jelen és minden
keresztény nagy gondja**

XVI. Benedek, tudatában a hit és a kultúrateremtő művészet között kialakult távolságnak, sőt szakadéknak, meghívta magához a művészeket, festőket, szobrászokat, építészeket, irodalmárokat, zenészeket, valamint az olyan modern művészetek képviselőit, mint a film, a formatervezés, a videóművészet. A találkozóra 2009. november 21-én a Sixtus-kápolnában került sor.

A Szentatya párbeszédet kívánt kezdeni a művészekkel abban a reményben, hogy a múlt nyomán újjászületik egy „termékeny szövetség”, tíz évvel azután, hogy II. János Pál pápa levélben biztosította a művészeket nagyrabecsüléséről. Római órhelyéről művészet és vallás tragikus szétválását, illetve már ennek a szétválásnak fájdalmas következményeit látja és fogalmazza meg XVI. Benedek pápa akár Európáról elmélkedik, akár akkor, amikor a művészeket, a szellem és ihlet embereit gyűjti maga köré a Vatikánba, és arról beszél nekik, hogy „a hit semmit sem vesz el művészetükből, ellenkezőleg, annak tápláléka”. Arra kérte továbbá a legkülönbözőbb művészeti ágak képviselőit, hogy legyenek „az igaz szépség őrei, (...) építsenek fel egy új humanizmust”.

Ez a felszólítás és ez a meghívás akkor nyer igazán súlyt, és lesz lépcsőről-lépésre vonzóvá, erőteljessé és ismét eredményessé, ha a kereszténységben, katolikus egyházunkban a II. János Pál pápa meghirdette radikális újra-evangélizáció megvalósul. Az Evangéliumnak veleszületett frissessége, dinamikája van, amely Jézus Krisztus és a teremtő Atya személyes szeretetkapcsolatából forrászik, amely Forrás maga is Lélek — teremtő Lélek, aki egyedül képes arra, hogy megújítsa a föld színét, hogy ismét *cultura humanát*, emberi kultúrát teremtsen.

**A Vigilia folyóirat
múltjáról, és jövőjéről is**

Magyar történelmünk változásai közepette Vigilia folyóiratunk megmaradása a csodák közé sorolandó. Életereje és helytállása szerkesztőinek, íróinak istenélménye és kifinomult keresztény, európai (világra nyitott) és magyar műveltsége, ihletettsége volt. Főszerkesztőit, íróit indításakor, majd az évtizedeken át tartó szellemi beszorítottság idején és ma sem a mindenkori *múnak* való megfelelés vezette és vezeti, hanem az a törekvés, hogy a lélek és szellem szabad áramlásában mindig elégséges erőt és szellemi táplálékot közvetítsenek ahhoz, hogy a keresőket, az érzékenyeket, a szomjazókat jó gazdához hasonlóan „rég és új” kincsekkel gyarapítsák. Így, visszatekintve a 75 esztendőre, értékelésként mindaz elmondható, amit a Vigilia méltatói és értékelői eddig az egyes kerek és félkerek évfordulókon a folyóiratról elmondtak: a lélek és szellem oázisa volt évtizedeken át ez a lap, a kirekesztettek befogadója a diktatúra zordabb szakaszában, a *humánium* és *christianum* védelmezője, a környezetre nyitott és párbeszédképes folyóirat, amely hangvételében mindig megtartotta azt

a humán tónust, amellyel még az igazságukban alulmaradt ellenfelei sem tudták kikezdeni. Értékeket megmutatott, értékekre szemet nyitogatott, tanított és utat mutatott, elfogadott és kultúrált párbeszédre kész volt, a katolikus értékeket vonzó módon tudta elmondani. Nem tennék különbséget a lap kezdetei, első évtizede és a rákövetkező diktatúra időszaka között, mert bár a feltételek mások voltak, a kezdet magyar társadalma és katolikus magyar egyháza másként volt korszerűtlen, mint a későbbi évtizedek kényszerű korszerűtlensége, amelyben ez a folyóirat szellemi töltetével a remény folyóirata lehetett. A Vigilia ebben a történeti szakaszban az egészségesen új, az evangéliumi ihletettségű szellemnek a lapja volt. Az is maradhat, ha szerkesztői, írói nem letűnt korok érdemeire, akkoron nagyszerű megoldásaira, lobogóra tűzött változatlan igazságokra hivatkoznak, amiket ma már egyikünk sem ismer, hanem mély hitből, a keresztényekre jellemző valós és radikális szeretetből fakadó ihletett írásokkal tiszta forrásvíz, tiszta kenyér, mécses, virrasztó közösség marad, amely együtt érez a világ, környezete, egy nép örömével és mély fájdalomával, s ezt nemes és művészi egyszerűséggel, a nagyokra jellemző közérthetőséggel, igényes szavakkal és magatartással tudja tanulmányában, cikkeiben, megjelenő irodalmi alkotásaiban kifejezésre juttatni. A minőségi más, a vonzó és átütő igazság egyszerűen elmondva ma is a legjobb „kommunikáció”.

Levellemel hozzátok fordulok, az egész világ művészeihez, hogy kifejezzem megbecsülésemet és hozzájáruljak a művészet és az egyház közötti még termékenyebb együttműködéshez. Meghívlak benneteket, hogy fedezzétek föl újra a szellemi és vallási dimenzió azon mélységeit, melyek a művészetet legnemesebb kifejezési formáiban mindig jellemezték. Ebben a távlatban szólok hozzátok, az írott és mondott szó művészei, a színház és muzsika művészei, a képzőművészet és a kommunikáció modern eszközeinek művészei. Főként hozzátok, keresztény művészekhez fordulok: egyenként szeretnélek emlékeztetni arra, hogy az Evangélium és a művészet között kezdetől fennálló kapcsolat a funkcionális követelményeken túl magában foglalja a kihívást, hogy kreatív intuícióval hatoljatok be az emberré lett Isten misztériumába és ugyanakkor az ember misztériumába is.

Bizonyos értelemben minden ember ismeretlen önmaga számára. Jézus Krisztus nemcsak Istent nyilatkoztatja ki, hanem „teljesen föltárja az embert is az embernek” (*Gaudium et spes*, 22). Krisztusban Isten megengesztelődött a világgal. Minden hívő arra hivatott, hogy erről tanúságot tegyen; de azok a nők és férfiak, akik a művészetnek szentelték magukat, tartoznak azzal, hogy zseniális tehetségükkel elmondják: Krisztusban meg van váltva a világ, az ember, az emberi test, és meg lesz váltva az egész teremtség, mely, ahogy Szent Pál írja: „sóvárogva várja Isten fiainak kinyilvánulását” (Róm 8,19). Várja Isten fiainak kinyilvánulását a művészet által és a művészetben is. Ez a ti feladatok. A műalkotásokkal való találkozástól várja minden kor emberisége, a mai is a felvilágosítást, hogy milyen úton járjon és mi a rendeltetése.

(II. János Pál pápa levele a művészeknek, 1999. húsvét)

VÖRÖS ISTVÁN

A bányatónál

Hogy felnőtt vagyok,
 onnan tudom: nemzedék-
 társaim öregedni kezdtek.
 Az árnyékok a szem alatt,
 a nyakon táskabőrré gyűrődnek.
 Mint kavicsbánya partján
 a horgász, Isten már ki-
 kifog közülünk egy másfél
 kilós pontyot, fél kilós
 csukát. A horgászház
 mellett tüzet rak, ebből
 kijöhet egy közepes
 halászlé. Az elszáradt
 napraforgó lehajtott fejéből
 magok potyognak elébe.
 A veréb távolról figyel,
 az imákat egy álmos
 ördög hallgatja, talán így jó útra
 térhet ő is. A horgász kenyeret
 vesz elő, és bort tölt az evéshez.
 Szalvétának megteszi
 egy bordó szőlőlevél.

A vezetékek alatt

A távfűtés vezetéke alatt itt
 kis nádas volt, míg el nem kezdték
 feltölteni.
 Teherautó hordja most is
 a földet, a betontörekkel
 kevert agyagrögök ráhuppannak
 békatojásra, bibicfészekre,
 sás, alga, hínár
 vékony talajréteggé préselődik,
 százmillió év múlva az ittlakók
 majd kíváncsian nézik
 a lakásuk előtti kőlapban

*a lenyomatokat, ez egy csaptelep,
ott egy megkövesült könyv,
nézd csak, amott még kivehetők
a betűk, de akkor mért van
mellette naphal?*

*Hány alkony szállt el fölöttük,
míg újra napfényre kerültek,
és hány napfelkelte?*

*Az új kor fiai ördögi lényeket
látnak a kőlakókban, házaik
papírból vannak, de vékony
lábuk régi történeteken és téves
hiteken tapos.*

*Bennünk bíztatok, pokol
földi megtelepítői, bennünk,
az utókorban, csakhogy nem vagyunk
az utódaitok, és nem is élünk
korokban, az időt
kiszagoltuk és megtaláltuk,
mint disznó a szarvasgombát.*

*Időpástétomon élünk,
kenyerünkön idő-szeletek,
de nem esszük meg, hanem
vitrinben tartjuk a veszélyes ételt,
nemcsak a múlt, de a jelen
is megkövesült, és mi papír-
világunkban féljük tűzistent,
imádjuk a földet,
nappal alszunk,
és az éjszaka csendjében
suhanunk a valóság húsdarabja
felé, olyankor nem vesz
észre a levegő feketehátú
medvéje, olyankor az éhség
kutyái ugatnak a védelmünkben,
a szél elfújja, az eső eláztatja
városainkat, de mi, szorgalmas
lódarazsak, folytatjuk a jövő
felé megmaradt egyetlen átjáró
betömését.*

A zene feltalálása

Rilkének

*Hol van a lelkek bányamélye?
— Prométheuszt kereste föl,
hogy lopja el neki Héphaisztosz izzó lantját,
melyen bazalthúrok feszülnek,
és csak szántóföldnyi kéz képes hangot csiholni belőle.
Ha azzal egy bazalthegy elé áll,
és kéri a rég bezárt torkot,
hogy újra tárja ki útját a lassú lét felé,
nem lesz erő, mi ellentmondjon a zenének.
És a zenétől azt kéri, hogy azt kérje, amit ő.*

*A lélek bányamélyét lélekbányászok lakják,
mert ez még nem halál, és nem is túlvilág.
Ahogy leért közéjük, már visszafordult volna,
olyan riasztó volt a nemlét parti lét.
Olyan riasztó volt a munka, ami ott járta.
Türelmetlenül áttört a könnytől sóskezű lélekbányászok
között. A pokol kapujánál elészaladt a 9 fejű kutya.
Az egyik feje csaholt, a másik acsargott,
de a többi 7 fej már boldogan dalolta a lantról jött zenét.
És akkor döbbszent rá, hogy a zene őrá se hat másképp,
jót akart tenni bárkivel, Eurüdikét már feledte is volna,
csak kihozni innen bárkit, ki elsőnek jelentkezik.
Az utat kitágítani az isteni tartomány felé.
És azért nézett vissza, hogy megtudja, kit is küldtek vele.
Szerelmes vonzás csapott a hátára,
mint a napfény az ózonlyukon át.
És látta még Hermész fölényes, régi arcát:
„Pont ő az egyedül, kit nem vihetsz ki innen,
ahogy az orvos se műtheti édesanyja szívét.”*

*És eltűnt a lélekbánya rögtön, ahogy eltűnt az isten is,
senki se látta se őt, se a többit,
és eltűnt végleg a Hádész nevű túlvilág,
új lelkek jöttek utánuk, egy másik túlvilág.
Jézus és Buddha szelíd szava a nemlétbe lökte őket,
bár egyikük se volt. Aztán Jézust is többször
áthúzták a nemlét hajója alatt a kételkedő kalózok,
és csak egy cápa menthette meg törekeny életét.
A zenét még sokáig használta az ember,
ahogy kopasz fát hóraktározásra birtokba vesz a tél.*

Pilinszkyról a művész gyökértelensége kapcsán

TAKÁCS ZSUZSA

Elhangzott a Széchenyi Irodalmi és Művészeti Akadémián 2009. május 6-án.

¹„Azért vagyunk a világban, hogy valahol otthon legyünk benne.”

²In Török Endre (szerk.): *Beszélgetések Pilinszky Jánossal*. Magvető, Budapest, 1983, 68–69.

³*Egy könyv a tegnapról és a máról*. Új Ember, 1970. február 1.

⁴„Engem tiszta erőből, válogatás nélkül ütött. Ökléről azóta is sokszor álmodom, úgy is, hogy összetört, úgy is, ahogy ügyetlenül megnyílván, igyekezett összerakni egyetlen darabbá, olyanra, amilyenné én akkor már régés-rég nem tudtam összeállni.”
In: *Beszélgetések Sheryl Suttonnal*. Szépirodalmi, Budapest, 1977. Első fejezet.

A Simone Weil-től vett Pilinszky-idézet szerint *a fa nem a földben, hanem az égben gyökeredzik*. A költői fogantatású platóni gondolat Rilke egy francia nyelvű szonettjében is megtalálható.¹ Simone Weil bizonyosan ismerte mindkét forrást, de írásában nem utalt annak eredetére. Pilinszky esetében a több szerzős sugallatban benne foglalt evilági kirekesztettség-érzés a nagy elődök gondolatától függetlenül, hajlamaiban, családi háttérében jelen van. A látásmódját meghatározó fenti következtetésre csak rá kellett ismernie, mint a magyar olvasó számára a Tamási Áron szívközei megállapításával — paradox módon — egyszerre idézhető ítéletre.¹ A Cs. Szabó László által 1972-ben készített interjúban arra a következtetésre jut, hogy a művész hűséggel és *gyökértelenül* alkot, ír és fest. Ahogyan a nép a nemzetből jogilag kizárva, a népművészet erejével menti meg magát a nemzetet, a művésznek is *egyfajta gyökértelenség a hazája*.² Pilinszky költészete, akár az első keresztények hite, ha nem is üldözöttségében, üldözöttség-tudatában fogan és erősödik. Nem feltétlenül a kor, a 20. század két meghatározó diktatúrája alakítja így életművét, nemcsak a holokauszt költészetét fénybe vonó botránya, szeme előtt történő lelepleződése, vagy a háború utáni hazai valásüldözés, amelynek tanúja, melyet közvetve maga is átél. Habitus, családja, mikrovilága teszi olyanná, amilyenné lesz, felnőttként aztán saját bőrén tapasztalja a kirekesztettség tényét. Viktor Franklnak, a logoterápia későbbi megalapozójának írásaiban a maga útjára, állomásaira ismer, a személyesség jelentésvesztésének édes gyümölcse, a valódi jelentés megszerzésének lehetőségére.³

Kisgyerekkorát a kispolgári nevelés szerencsétlen gyakorlata határozta meg. A bűnösnek kijáró büntetés elszenvedésére rászorította az otthoni agresszió. Pilinszky beszámol arról, hogy apja olykor okkal-ok nélkül verte, mivel meg volt győződve arról, hogy egy fiúgyermeknek nem árt a verés.⁴ Számtalan interjúban meséli el, hogy a fiatakorú csavargó lányok számára fenntartott intézményben, ahol apáca-főnöknő nagynénje révén jórészt fiatal prostituáltak voltak gyermekkori játszótársai, bőven nyílt alkalma arra, hogy mindennapjaiban is átélje a kiszolgáltatottságot. Az Evangéliumban pedig megismerte a bűnösnek és ártatlannak egyaránt felkínált, Istennel való párbeszéd lehetőségét.

⁵„Ha megkérdeznék, mi is az én költői nyelvem, igazság szerint azt kellene válaszolnom: valamiféle nyelvnélküliség, nyelvi szegénység. Az anyanyelvet édesanyám szerencsétlenül járt, beteg növértől tanultam.” In: Török Endre: i. m. Vö. 145–146.

⁶Lásd Tüskés Tibor: *Pilinszky János alkotásai és vallomásai tükrében*. Szépirodalmi, Budapest, 1986, 165.

⁷A kereszt, a passió, a monstancia, az ima, a gyónás, a mise, a mise részeként szereplő introitusz, a liturgia megszentelt tárgyai, a szeg, szegek, az olaj, az ostya, a kehely; a tabernákulum, néhány a szakralitás körébe emelt állat neve, foglakozást jelző főnév: a hal, a halak, a bárány, a halász; a bűnös személyét pontosító: bűnöző, hóhér, jobb vagy bal lator; a szent foglalkozású írnok; az ítéletet megjeleltető szűk tér: a karám, verpad, vesztőhely, KZ-láger vagy annak segédeszközei: a kampó, akasztófa, bárd, kötél; a megszégyenítés, megszégyenülés stigmái és marhabélyegei.

⁸In: Török Endre: i. m. 15.

⁹„Drágáim ne ítéljetelek! / Úgy élünk itten, mint a barmok. / Akár a disznók, térdeltünk a porban, /

A Krisztust, mint szenvedő embert, élete középpontjába állító katolicizmus gondolkodásmódja költészetének eredője. A jelenben is folytatódó Krisztus-történet életművét szorosan — a magát szintén, mint bűnöst láttató — Dosztojevszkij világához köti. Inkább tesz engedményt azonban egy tetszetős gondolatnak, mintsem téved, amikor újra és újra megismétli azt az állítást, hogy szókinszt szellemileg fogyatékos nagynénje szegényes nyelve alakította ki.⁵ Pilinszky, aki a beszédet egyébként a félreértés forrásának tekinti, a megszólalást eleve elhibázottnak ítéli,⁶ írásaiban sokat tanul, sokat foglalkozik a nyelvi kifejezés korlátait világosan felismerő gondolkodók, írók, a színház nagy megújítói, a kortárs táncművészet alkotásaival. Az írásaiban megszólaló esetek fogalmazása választékos mégis. A katolicizmus liturgiájában szereplő szókinszt jellemzi a saját nevében megszólaló költő, vagy színpadi jeleneteiben, illetve verseiben megszólaló szereplők nyelvét.⁷ Cs. Szabó Lászlónak adott, 1967-es interjújában úgy fogalmaz, hogy „a tárgyak maguk is a passió útját” járják.⁸ Nem meglepő tehát, hogy alakjai is az evangéliumok szellemében nyilatkoznak meg. Jó példa erre a *KZ-oratórium* eredeti színhelyén beszélő Öregasszony megszólalása (a *Francia fogoly* után újra és újra megfogalmazott túlélésre vonatkozó toposz), mely a versekből ismert Pilinszkyre vall. Aligha képzelnénk, hogy Pilinszky névtelen öregasszonya, (aki rokonítható a költő által többször felidézett fotón három apró gyerekkel együtt a gázkamrák felé lépkedő, hajlott hátú idős zsidó asszonnyal) az ostyáról beszélne, ahogyan azt a fenti oratóriumban halljuk.⁹

A vétlen áldozatban általában Krisztus arcára, a bűnösében a költő önarcképére ismerünk. Az áldozattá váló személyhez való vonzódás, mondhatni alkatából következő készlet Pilinszky számára. A hatvanas-hetvenes években írott versek, a versek háttérét kirajzoló műhely-szilánkok a katolikus egyház nyitás és befogadás felé tett lépéseit előlegezik. Az *Hommage à Isaac Newton* című négy-soros versre gondolok, melynek első két sora a mulasztás bűnére utal. A gondolattal, szóval, cselekedettel elkövetett bűnök között negyedikként ma már a mulasztás megvallása is szerepel a katolikus hívők imájában. A „Megtesszük, amit nem teszünk meg / és nem tesszük meg, amit megteszünk” e felismerés költői körülírása.

Írásainak bűn-konceptiója a Baudelaire-en iskolázott 20. századi irodalom-elemzés nézőpontjával esik egybe. „A bűn bizonyos értelemben a kegyelmet utánozza, ahogyan a részegség az ihletet, vagy akár a misztikusok elragadtatását — írja egy Új Emberben megjelent cikkében. — A bűnös az alvajáró biztonságával cselekszik. Bűnét reálisan csupán annak elkövetése után éli meg.”¹⁰ Ez a felfogás egybecseng a francia költő *Meztelen szívem* című művének Georges Bataille által idézett megállapításával: „Minden emberben, minden órában két egyidejű igény működik, egyik Isten felé, a másik a Sátán felé. Az Istenhez fordulás, vagy spiritualitás vágy a fokozatos emelkedésre, a Sátánhoz fordulás vagy állatiasság, az alászállás öröme.”¹¹ Az élet-

mégis mire nyelvünkre ért
az étel, / szelíd volt az,
akár az Isten teste.”

¹⁰Új Ember,
1979. szeptember 23.

¹¹Georges Bataille:
Az irodalom és a Rossz.
(Ford. Dusnoki Katalin.)
Nagyvilág, Budapest,
2005, 58–59.

¹²Török Endre:
i. m. 18–19.

¹³*A kisember és kispolgár.*
Új Ember,
1972. október 15.

¹⁴Eichmann
*Jeruzsálemben: tudósítás
a gonosz banalitásáról.*
(Ford. Mesés Péter.)
Osiris, Budapest, 2000.

¹⁵„Várok, hogyha váratsz,
megyek ha terelsz”
(Örökön örökké).

művét átható büntudatról szólva pedig érdemes arra a már említett interjúra utalnunk, amelyben Cs. Szabó így jellemzi Pilinszkyt: „valami kollektív büntudat súlya nyom. Olyan bűnbánaté, melyet nem akarsz elfojtani, ellenkezőleg... makacsul rászögezed magadat.”¹²

Amikor a kis bűnözők, kis csalók szentségéről beszél a közembert állítja szembe a kispolgárral, akit *Inferno* című versében *neműket, fajukat a és mindenüket megtagadó lényeknek* nevez, akik „póklábakon egyensúlyozva / nyáladzanak senkiért semmiért”. Cikkében a következőket írja: „A kisember olyan, mint a hó alatt megbúvó mag. Szemben a kispolgár lappangó poklával, démonításával. A kispolgár habozás nélkül hagyja ott házát, kertjét, kutyáját, hogy az elnyomott univerzum mintájára berendezze a koncentrációs táborok világát...”¹³ A fasiszmus, illetve egyéb színekben megjelenő, a 20. századot jellemző államberendezkedések diktatúráinak démoni vagy banális eredetéről folyó történelmi viták középpontjában áll ma is ez a kérdés. Elég Hannah Arendt *A gonosz banalitása* című írására¹⁴ utalnunk, melyet Eichmann jeruzsálemi perének idején írt, és adott közre. Nem az etikai minimum meghatározta véges tapasztalat áthágására irányuló kísérletként értékelhetjük viszont kisbűnözőinek cselekedeteit, őket inkább körülményeik, magára-hagyottságuk áldozatának tekinthetjük Pilinszky írásai szerint.

Első verseskötetében, a *Trapéz és korlátban* megjelenő, a bűn elkövetésére készülő fiú, az *elítélt fegyenc*, maszkját megőrizve vagy maszkot cserélve, későbbi versesköteteiben is feltűnik, életműve állandó szereplője lesz. Az 1946 és 1958 között írt verseket tartalmazó *Harmadnapon* című kötet pedig a *vályú és ágy*, a *féreg*, a *hóhér*, a *hóhér kosara* stb. tárgyi világával kibővítve idézi meg a bűnöző, a *fogoly* környezetét. Az állatokkal való bánásmóddhoz hasonlatos kegyetlenség miatt a kiszolgáltatott a *tereltség*, *nyájba fogottság*¹⁵ az *engedelmesség* kegyelmi lehetőségeként az előző köteteiből ismert körülmények közé kerül. Az *Egy KZ-láger falára* című kötetfejezetben ez a hely a *karám*, a *láger*, a *szállás*, a *ketrec*, a *világárva papundekli*, az *üvegkoporsó* szűk tere.

A Pilinszky oly kevés „boldog” verse közé sorolható *Aranykori töredék* utolsó két sora egyszerre lep meg váratlanságával, és hitelesíti az evangéliumi jó hír szellemében elhangzott, a földi szenvedés értelmére vonatkoztatható megállapításokat. „Mint vesztőhelyen, olyan vakító / és édes. Úgy igazi minden.” Az 1952-ben keletkezett *Apokrif* motívumait, a menekülő madárhadat, ólak csöndjét, figyelő vadállatszemet, rézsút forduló fegyencfejet, vályúkat, rabruhás alakot, tékozló fiút, égő ketrecet magával sodró, az úton létet és megérkezést-e egyszerre érzékeltető vallomás pedig összegezés s egyben a későbbi hang előrejelzése.

„Kit érdekel a fatörzsnek dőlt állat?” — kérdezi a *KZ-oratórium* előzőkben említett *Öregasszonyát* beszélgetőtársa, a neveinek kezdőbetűivel megnevezett *Fiatal lány*. Kérdése merőben formai. Kérdőjel nélküli állítás valójában, mely az emberi kiszolgáltatottság önáltatás nélkül kimondott felismerését fejezi ki. Ahogyan az *Oratórium* har-

madik szereplője, a *Kisfiú* „Ugye, mi halottak vagyunk” kérdése is — tágabb értelemben véve — az általános emberi kiszolgáltatottság felismeréséből fakadó állítás. A kisfiú kérdése a bűn és büntelenség, az elhagyottság és istenfiúság köztes világának lakója számára tolatkodik, s ugyanakkor rendkívül termékeny, számomra mondhatni ismerős, költői tapasztalatot közöl. Domonkos Mátyás Pilinszkyvel beszélgetve Nagy László a *Ragyogtam én is* című versének utolsó két sorát idézi: „Tudd meg, én csupán most élek, amikor szólok... Egyébként halott vagyok.” Ez a közteesség-érzés, az írás közbeni élet és halál közötti lebegés-tapasztalat Pilinszky válaszában a következő magyarázattal egészül ki: „én úgy gondolom, hogy az élet és halál egymást feltételezik (...) a vers szinkronban van önmagával, de én — írása közben — halott vagyok.”¹⁶

Az 1974-es *Végkifejlet* és az 1976-os *Kráter* versei, valamint igen jelentős prózája, az *Igy teltek napjaink* a „szemle és tett között”¹⁷ eltelő cselekedetek egymásutánját vizsgálja. A „megtörtént, holott nem követtem el, / és nem történt meg, holott elkövettem”¹⁸ első személyben fogalmazott vallomása, a kötet más verseiben hol egyes, hol többes számba, hol harmadik, hol második személybe csúsztatva mindig a bűnvallomás első személyűségére utal, de — mint látjuk — független annak alkalmi alanyától. A nyelvtani személy és szám váltogatása, az ember, állat élő és élettelen közös teremtés-eredete szabaddá teszi az utat, a semmi és mindenki nevében történő megfogalmazást Pilinszky számára. A *tükröben a magát néző antilop*, a *százlábú* és a *flamingó*, a *lakatlan kő*, a férfi elnehezült bakancsa szögének zaja, a kíséreti állat levegőben való menetelése, a tömeggyilkos *fehér és jólvasalt inge* mind a pokol és a mennyország terében végbemenő szertartás megszentelt, tárgyiasult zaja, látványa, kelléke.¹⁹ A szerelem a „végleg betört állat hátán / egy végleg betört állat lovagol” nyers lényegére redukálódik. Az alázat kezdetektől felmagasztalt erénye a következő képben fogalmazódik meg: „Cseléd akartam lenni. Van ilyen. / Teríteni és leszedni az asztalt. / Ahogy az áldozat föllépked / és a hóhér lejön a dobogóról.”²⁰ Úgy tetszik, Pilinszky az első toposzoktól való alig-elmozdulásával fogja be tág, de mégis változatlanságot sugalló horizontját. Elmozdulás-konceptiója, mely szerint a mozgás „a történés meredekjét lakó kezdettől vallott mozdulatlanság”,²¹ a misztika szemlélődésmódjával rokon, s azon belül a keresztény misztikából levezethető.²² Az ilyenformán megvalósuló nyomot-nem-hagyás szándéka pedig a keleti misztikákból is ismerős lehet.

Költészetében teljes következetességgel kezdettől jelen van a személyest a mindennapokból távotartó, ha nem is nyomtalanul kiiktatható történelmi tapasztalat, az elszemélytelenedés, Isten megtalálásának reménye és reménytelensége. Sokszor említett forrásom, a Török Endre összeállításában megjelent kötet egy interjújában a költő Simone Weil mondatát idézi, mely szerint „a világ van, rossz és irreális, Isten nincs, jó és reális”.²³ Ugyancsak a francia filozófusnő megállapítására utal, amikor a személyes, a kollektív és személytelen ka-

¹⁶In: Török Endre: i. m. 104–105.

¹⁷„A szemle és a tett között / mintha nem váltott volna ruhát. / Itt állt a szék, és ott az ágy. / A tükrön száradt vízcsíkok, / a fésűben a megtapadt hajcsomó: / miért hogy a helyszín a legerősebb?” (*A tett után*, in: *Végkifejlet*).

¹⁸A két sor önállóan és az előzőekben említett *Hommage à Isaac Newton* című négy soros versben is szerepel.

¹⁹A vers mögöttesére, az antilop motívumra lásd a Nádor Tamás által készített interjút, in: Török Endre: i. m. 137.

²⁰*Pupilla*, in: *Kráter*.

²¹Lásd Török Endre: i. m. 18.

²²„...a keresztény művészet ma sem veszi le, és kétezer éven át sosem vette le szemét Krisztus kinszenvedéséről.” I. m. 19.

²³I. m. 173. Szerkesztőriporter: Szilágyi János.

²⁴l. m. 21.

²⁵„Alvó szegek
a jéghideg homokban /
Plakátmagányban ázó
éjjelek. / Égve hagyta
folyósón a villanyt /
Ma ontják véretem.”

²⁶Vö. Kuklay Antal: *A kráter peremén. Gondolatok és szemelvények*
Pilinszky János versei-
hez. Római Katolikus
Egyházi Gyűjtemény,
Sárospatak, 1995, 123.

²⁷„Nővérem az akvárium-
ban / behúzódik a mosza-
tok közé. / Éjjel-nappal ke-
ressük, hol van, / nénéi,
gyerekei, unokája / keres-
sük a nyálkás és idegen /
lomb-levél sírban-temető-
ben. // Ágyán kuporog.
Törmelék. / Remeg. Föl-
ébred. Föliad. / Rágyújt.
Beszél. Hozzánk szól.
Senkihez / Ahogy egy hal-
madár / uszonyait verdesi,
tördeli: // remeg és lüktet.
Halmadár szeme / nem a
szemünket keresgéli, csak
/ lukakat für. Nem számít,
hogy hova, / csak luk le-
gyen, bárkiben, bármiben,
/ ellenünk, ellenem, maga
ellen, / luk bármi áron.”

tegóriáról szólva a maga stratégiájára vonatkozóan ezt mondja: „Csak a személyesből lehet eljutni a személytelenbe, a kollektívból soha.” Előbb személyessé kell válnia valaminek, utána átléphetünk a személytelenbe... minden nagy mű a személytelenből táplálkozik.” Ebből következik, hogy „a kollektív büntudat személyes büntudatként, a személytelen költészetben reflektálódik”.²⁴ „Egy nemlétező résen át / nézi a szörny, de nem látja a mennyet, / A megsemmisült pillanat / kulcs-
lukán át hiába leskelődik. Ettől lesz egyre súlyosabb és egyre köny-
nyebb. / Az, hogy semmit sem lát, / szíven üti, holott a szörny / valójá-
ban nem létezik. / Csak én vagyok. Én, te meg ő / ...” (*Zűrzavar*).

Nővére öngyilkossága előtti évben írott verse az *Akvárium* azon kevés versek közül való, mely a személyestől talán nem is annyira tá-
volra helyezett fényforrásként ég és világít rá a versírás műhelytitka-
ira. Akárcsak a *Harmadnapon* című kötetben megjelent *Négysoros*,²⁵
melynek keletkezéséről jóval a vers megjelenése és óriási visszhangja
után mondja csak el,²⁶ hogy a válópere előtti éjszakán írta, miután a fe-
lesége elment otthonról és égve felejtette a folyósón a villanyt. A vers
megírását hamarosan követő tragédia nélkül is érthető azonban mind-
két vers. Az *Akvárium* a *Kráter* című kötetben, nem sokkal az inter-
júból ismert családi háttérű *Posztumusz passió*val kerül egy ciklusba
és a hangvétel hidegsége, egzaktága ellenére szorosan kötődik ahhoz.
Nem a közös motívumok, a szókincs hasonlatossága, az átvértett szö-
vet, a textus megtapintása révén jutunk erre a megállapításra, a hóhér
és áldozat, a Krisztus és a jobb lator együvé tartozásának tudata váltja
ki bennünk az egyik vers alapján a másik versre való ráismerés él-
ményét. Az *Akváriumban* és a *Posztumusz passió*ban az én és a mi kö-
zege élesen különválik a kívül maradó harmadik személytől, de ver-
sére rávetíti a költő apjának és nővéreinek árnyékát. Ez utóbbi,
feloldatlansága okán, az egységes költői életmű talán legreménytele-
nebb darabja, inkább idézi Petri versbeszédét, mintsem Pilinszkyét.²⁷

Engedjék meg, hogy mivel műhely-naplónak készült ez a szöveg,
személyes kitérőt tegyek. Mondandóm végiggondolása közben elol-
vastam Pilinszky *Akvárium* című versét. Biztos vagyok abban, hogy
nem először került a kezembe, bizonyára újraolvastam a verset, de
mégsem emlékeztem rá. Annál inkább meglepett, mennyire közel áll
hangvétele egy mélyen katolikus filozófus barátom öngyilkosságára
írott, csaknem szenttelen hangon előadott verseméhez. Csak remél-
hetem, hogy annak idején olvasóim nem közönyt, távolságtartást, ítél-
kezést hallottak ki belőle, hanem érintettségemet. Versem nem szö-
vegében, nem is képeiben hasonlít az *Akvárium* című vershez, ámbar
filozófus barátom esetében, az öngyilkosság módjából adódóan, a
folyó-motívum azonos Pilinszky *Akvárium*ának víz-közegével. Az ön-
gyilkosság tényének rögzítése teszi hasonlatossá a két verset, az a tu-
datos vagy ösztönös írói reflexió, mely az elkövető személyét minden
szépítés nélkül ábrázolja. Meggyőződése, hogy Pilinszky gyászát
és döbbenetét befolyásolta a tény, hogy az öngyilkosság a *Ne ölj!* pa-
rancsába ütközik. Feltételezem, hogy az írásaiban, interjúiban sűrűn

idézett depressziói idején maga is szembenézett az öngyilkosság kérdésével-csábításával. Hogy a kívülálló, akár barát, közeli hozzátartozó maga is csődöt vall ilyenkor, akkor sem kellene bizonyítanunk azt, ha a „Halmadár szeme (...) lukakat fúr (...) ellenünk, ellenem” verssorok nem vallanának személyes érintettségéről. Pilinszky reflexiói középpontjában, mint csaknem minden versének esetében, nem mások megítélése, ön maga esendőségének vizsgálata áll.

Egy filozófus halálára

TAKÁCS ZSUZSA

E. Z. emlékére

1. A jeges partszegélyen

*A jeges partszegélyén egy bokron
fönnakadva a félkarú öngyilkos
kabátujját széttárva mentegetőzik,*

*hogy kivégezte magát. Ne legyen
megcsúfolva, kéri, minden
erőfeszítése, ha egyszer eddig*

*húzta! Számítsák be legfőbb
törekvése irányultságát, ha már
általános törvényhozás alapjául
nem szolgálhat cselekvése.*

2. Jégtáblák

*Visszament álmai színterére,
lebukott a töredezett jégtáblák alá,
és meleg forrást keresett. De: nincs-*

*e túl késő — kérdezte önmagát —
megmenekülni. Még órák telnek, hogy
fölkel a Nap, és becukrozza*

*a tört felületet. És be kellett látnia,
hogy elvetve a kocka, nincs
visszaút. Ha megadta magát*

a gyilkos sugallatnak, sülljednie kell.

3. Sokk

*„A meder szélére kapaszkodva
láttam volna felkelőben a napot.
Aranyba mártózott volna testem.
De lapos tárgyként vonszoltak el
a reggel emberei a megsértett folyó
tekintetétől minél messzebb.”*

LACKFI JÁNOS

Csillében a víz

Kossuth Mihálynak

*A kezem Kanadában, nagyapám levele a kezemben,
nagyapám levelében a kert, a kertben
a régi, kimustrált csille, a csillében a víz,
a vízben az öcsém lubickolnak alighanem,
így írja lelkesen az öreg, itt, az újvilágbeli rokonok
kertjében semmi csille, a kert végében már
a tó kezdődik, érfagyaló krómacél geometria.
Zavaros képmásom vetődik a sík felületre, elvetélt
vágyak, kavargó szándékok, bizonytalan elhallgatások,
halogatások, találgatások, tapogatózások, nekiszökellő nagy
lendületek a fényben és sunyi sunnyogás az árny közt,
folyvást átrendeződő portrémat a víz is
képtelen megrajzolni. Nagyapám régi fényképarc,
fejtartás, elegáns ráncok, minden fényfolt pontos
mérceányi fény, minden mokaáskanályi
árnyék valódi mélységből érkezik, onnan a kertben
álló csille hozta még fel, melynek öblében szemcsés
szénrögök helyett most öcsém csirke-teste,
festékes csepegés helyett harsogó
vízkristályok. Kifogástalan zománc mögött
elszánt kitartással végzett munka horpadásai,
nem rozsdálló nemes anyag. Messzire hallatszik,
amint a csille falának kondul ficáncoló öcsém
apró talpa, rendszertelen dobolás, összevissza
kalapáló szívrojtus, zeng tőle a kert, zizeg a levél
kezemen, a csille peremén átfröccsenő cseppek
végiggurulnak kezemen, a levélen, juharlombozott
mázolják a betűket.*

Az első

Benkovics Sándornak

Ki tette fel az első kérdést?
Ember Istennek? Ember embernek?
Férfi nőnek? Nő férfinak?
Alighanem banális volt és jelentéktelen.
„Nem láttad a kőbaltámat?”
„Hagysz egy kis mamuthúst nekem is?”
„Mikor mész már végre vadászni?”
„Hozol szép kardfogútigris-prémet?”
Kedélyes Frédi-Béni-komédia-változatban
Így néznének ki világfaggatásaink,
Am biztosra vehető-e, hogy a befuccsolt
Amerikai álom felől ábrázolt háztartási csetepaték
Koreográfiája ugyanígy működött már
Akkor ott, a barlang mélyén?
Egyetlen kabaré volt a világ,
S mint görbe tükörben vetített kedélyes
Torzképen, jóízűt kacaghat ma rajta a nyárspolgár,
Sőre, pattogatott kukoricája mellett?
És ha mégsem csak mítosz az ősiség tudása?
Ha mégis minden közlés valóban mélyebbről,
Az évszázados megfogalmazatlanság közetrétegei
Alól tört fel akkoriban iszonyú erővel,
Mint lávafolyam? Ha az első ember
Első kérdéseiben mégis inkább ásványszerűen
Robbanékony líra vagy filozófia visszhangzott?
„Mivégre föld és ég?”
„Gyökér vagy ág a villám?”
„Hogy került a tóba a hold?”
„Hová lesz holt testből a lét?”
Vagy az első változat cinizmusunk
A második pátoszunk szüleménye?
Lehet, hogy évezredes elmélkedésben
Koptatott agyunkkal, a belénk rögzült
Sémák ócskavastelepén botorkálva
El sem tudjuk képzelni, hogyan és mit
Kérdezhetett az a bizonyos első?
Hát már rákérdezni sem tudunk semmire?
Hát már magára a kérdésre sem?

LUKÁCS LÁSZÓ

Horányi Özsébbel

Horányi Özséb (1942) villamosmérnök, a nyelvtudományok kandidátusa, kommunikációkutató; egyetemi tanár (1982-től), jelenleg a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetemen, 1996-tól kommunikációs doktori programot vezet, 1991-től 1999-ig a Vigília egyik szerkesztője, 1998–2004 között a Magyar Pax Romana elnöke. Az utóbbi években kutatói érdeklődése a kommunikáció partícipációra alapozott elméletének kidolgozására irányult.

Régebben a kultúráról mint műveltségről beszéltünk. Azt mondtuk a gyermekeinknek meg magunknak is, hogy műveltnek kell lenniünk, és azt értettük ezen, hogy olvasni kell, hangversenyre kell járunk és így tovább. Azt tekintettük kultúrátlannak, aki nem vette észre egy-egy helyzetben annak mélységét, más dolgokkal való (esetenként rejtett) összefüggését.

Hogyan függ össze egymással a kultúra és a vallás?

Ma alapvetőbbnek látjuk a kultúra szerepét. A természettudományos vizsgálatok világosan mutatják, hogy az ember olyan „állat”, amely kultúra nélkül nem tud élni. A kultúra az emberi lét szükségszerű velejárója. Az ember sikertörténetének: a túlélést illetően, illetőleg az életminőség javítását illetően azonban ára van. Az ára az, hogy DNS-ünk nem szerel föl bennünket életképességgel. Úgy jövünk a világra, hogy önmagunkban életképtelenek vagyunk. Ezért mondják manapság a humán-etológusok, hogy a kultúra „biológiai tény”. Ugyanis a kultúrán keresztül sajátítjuk el azokat a tudásokat (voltaképpen viselkedésmintákat), amelyekkel emberként tudunk élni. És ha ezeket nem sajátítjuk el, akkor nem másként fogunk élni, mert másként nem tudunk már élni, hanem rajtavesztünk, életképtelenként elpusztulunk. A biológiánk annyit változott a korábbi, „prehumán” állapotokhoz képest, hogy kultúra nélkül nem vagyunk életképesek. Ez a legegyszerűbb dolgokban is megnyilvánul, tehát például nem tudunk nyers húst enni vagy kultúra nélkül nem tudjuk — táplálkozásunkkal kapcsolatban sem —, hogy mi az elég. A kultúra nem „árvalányhaj Istén kalapján”: egyszerűen nélküle nincs emberi élet.

Az (emberi) evolúciónak egy bizonyos pontján nyitottá váltunk a transzcendenciára. Az viszont szigorúan empirikus kérdés, hogy mi-kor is. Külön kérdés, hogy mi ennek a nyitottá válásnak az evolúciós értéke, ha van. És természetesen van egy nagyon szigorú feltétel is: az, hogy maga a Transzcendencia kapcsolatba akarjon lépni velünk, emberekkel, és megismerhetővé váljon az ember számára. A Transzcendencia ugyanis más, nem a mi világunkból való; hasonlattal élve olyan, mint a Moebius szalagon mozgó egydimenziós lény számára a második vagy a harmadik dimenzió. A Transzcendens számára a mi világunk átlátható, megérthető és átjárható. Ez azonban fordítva nincs így. Másként: a Moebius szalagon mozgó egydimenziós lénytől nem várható el, hogy fogalma legyen a második, a harmadik, vagy éppen a negyedik dimenzióról. Természetesen a hittel teli magyarázatban — a Transzcendensről — benne rejlik az a kockázat-vállalás, hogy felismerni vélt természetét illetően tévedünk.

Az történik ugyanis, hogy egy számunkra közvetlenül nem megismerhető világ instrumentálisan mégis csak hozzáférhetővé válik a megismerés számára. Mit is csinált az Úr? Elküldte Fiát, aki történetek által mutatta meg azt, amit tudnunk kell az Atyáról és az ő szándékairól. Ezek a történetek mindenki számára érthetőnek mutatkoztak. Majd kialakult vele kapcsolatban egy tetemes értelmezési tudásanyag — a teológia ezt Szentagyománynak nevezi —, amely megmondja, hogy a történetek értelmezésének mi a helyes módja. E hagyomány nélkül a történetek önmagukban nem igazán értelmezhetőek. Ez a folyamat nagyon beleillik a kultúra működésébe. Hiszen sehol sincs megírva, hogy csak decimális számokkal tagolt fogalmakkal lehet kultúrát teremteni, különböző létrendek között kommunikációt folytatni. Az Úr azt a módot választotta megszólításunkra, hogy elküldte „adatközlőnek” a Fiát, és ő úgy látta, hogy ezek a történetek és egyéb tanítások (hiszen műfajilag nem egységes a Szentírás) hosszú távon alkalmasak arra, hogy olyan valóságok hordozóivá váljanak, amelyek egyébként nincsenek benne a világban. Az Úr választhatott volna más módot is a velük való kapcsolatba lépésre, aminthogy időnként választ is: azonban most nem ezekről beszélünk; kétségtelen viszont, hogy nyilvános megszólalásának ez, a kultúra közvetítésével történő, a leggyakoribb formája. Az általam képviselt kommunikációs felfogás értelmében a kultúra e tekintetben olyan instrumentum (a participációs elmélet elnevezésében: szignifikáns), vagyis egy számunkra hozzáférhető valami, amelynek a szignifikátuma, vagyis az, amit jelöl, lehet olyan, ami számunkra egyébként nem hozzáférhető, transzcendens valóság.

A kérdés az, hogy mi az eredménye ennek a sajátos kettősségnek vagy kettős egységnek, amelynek egyik része számunkra hozzáférhető, mondjuk úgy, hogy kulturális, a másik része számunkra nem hozzáférhető — ezt nevezzük transzcendensnek. A kettő összekapcsoltságának (a szignifikációnak) sokféle változatát ismerjük. Ha szabad így fogalmazni, antropológiai szempontból hibátlan az Úristen eljárása, hogy ideküldte a Fiát, tehát egy emberi nyelven beszélő Valakit, aki beszélt hozzánk, és elindította az értelmezésnek ezt a módját. Aztán ott volt a Hagyomány kialakításánál is. A Hagyomány kialakulásában igen fontos Szent Pál szerepe. Az ő felkentsége e folyamatban nem kevésbé jelentős, mint a többieké, Jánostól egészen Mátéig. Jézus tehát elindította az értelmezés tradícióját is. Nemcsak azokat a szignifikánsokat (a történeteket, parabolákat és egyebeket) adta meg, amelyeket értelmezni lehet (milyen is az Isten országa, hogyan lehet eljutni oda), hanem azt is megmondta, hogy hogyan kell mindezt elérni, vagyis megérteni azt, amit mondott. Innét kezdve a történet viszonylag szabadon folyik, egy számomra rendkívül izgalmas, fölemelő, és semmilyen összefüggésben nem kifogásolható módon, azon meggyőződés alapján, hogy az emberek (a hívők) közössége többet tud, nagyobb a kompetenciája ebben az ügyben, mint az egyes emberé.

A teológia a misztérium szót használja a transzcendens Titokra, amit az említett kommunikációelmélet a szignifikátumok közé sorol. Ennek a transzcendenciának a lényegéhez tartozik, hogy más létrendben van, mint a szignifikáns.

Milyen a kapcsolat e keresztény értelmezési hagyomány és a kultúra között?

Hogyan juthat el a kereszténység egyetemes üzenete a helyi kultúrákban élő mai emberhez?

Meddig mehet el egy fordítás az eredeti tartalom meghamisítása nélkül?

Persze, ezzel teljesen egyetértek. Amikor számtalan hasonló viszonyt emlegettem az előbb, akkor csupán azt jeleztem, hogy ez a szignifikációs helyzet mindig két lét-típus között jön létre. Olykor az ok-okozatiság teremti kapcsolatot, máskor olyan hagyomány vagy szabály(rendszer), mint például a nyelv, ismét máskor a szignifikáns valamiképpen lenyomata a szignifikátumnak, mint egy kép esetében. De van olyan eset is, ahol semmi mást nem tudunk csinálni, ha a jelenséget (vagyis a szignifikánst) értelmezni akarjuk, így a transzcendens esetében, mint hogy figyelmesek vagyunk, „közel hajolunk” hozzá, és következtetéseket törekszünk levonni a szignifikátumra vonatkozóan a szignifikánsból. Ennek a következtetésnek a módja az interpretációs hagyomány, és természetesen lehet tévednünk a következtetésben.

A kereszténység évszázadokon át meghatározta a kultúrát. Ez ma is jelentős, bár tény, hogy sok olyan keresztény kulturális minta van, amely ma már nincs benne az élő kultúrában. A kereszténység ma sem tud mást csinálni, mint hogy az adott kor kultúrájának keretei között kifejtje a maga változatlan üzenetét (szignifikátumait) a változó jelrendszer (szignifikánsok) közegeiben. A mai kultúra annyiban különbözik a korábitól, hogy sokféle; az emberek ma a legkülönbözőbb kultúrákban élnek, nemigen lehet egységes kultúráról beszélni. A kereszténységnek tehát meg kell jelennie ezekben a különböző kulturális változatokban. Mondhatnánk, egyenként le kell(ene) fordítania magát ezekbe.

Gyakorlatiasra fordítva a dolgot: az Evangéliumot le kellene fordítani például a 16 éves leányom saját kultúrájára is (szokás ezt szubkultúrának nevezni), hogy értsék: hogyan kell(ene) annak a 8–10 embernek, az ő baráti körének, kereszténynek lennie? Mit kellene jelenteni a kereszténységnek számukra és mit nem? És így tovább.

Valóban az emberek ma főként lokális kontextusokban élnek. Könnyebb volna a kereszténység szempontjából, ha elegendő volna egyetlen nyelven hirdetni az Evangéliumot; nem úgy, mint most, amikor mindegyik helyi kultúrában (és szubkultúrában) külön-külön kell elmondania üzenetét, annak saját nyelvére lefordítva.

Ha például a Koránt csak arabul lehet hitelesen olvasni, az hosszú távon a Korán eltűnéséhez vezethet. Nemcsak a nyelv bonyolultsága miatt, hanem azért is, mert az információ-technológiai forradalom miatt olyan dolgokat fedeztünk fel, amilyeneket az előző évezredekben nem. A kulturális megoldások technológia függőek. Lehet ahhoz ragaszkodni, hogy a Korán le van írva egy bonyolult nyelven, aki tehát hozzá akar férni, az tanulja meg ezt a nyelvet. De nem magától értetődő, hogy a mi mai technológiai körülményeink között valóban ez a jó megoldás.

A nyelv használata sajátos szabályrendszernek a követését jelenti. E szabályrendszer jellegzetessége, hogy vannak benne kategóriák (vontaképpen az adott nyelv szókészlet), és vannak grammatikai szabályok, amelyek részben szorosan, részben lazábban kötődnek magá-

hoz a nyelvhez. Ezek a szabályok és kategóriák megszabják, hogy mit vagyunk képesek látni a világból az adott sajátos nyelvhasználat közegében (szokás ezt nyelvjátéknak is nevezni), és így az adott szubkultúrában mi mondható el. Mi vehető egyáltalán észre, és mi mivel áll kapcsolatban?

Ha például úgy vesszük, hogy a lányom a barátaival (és általában a saját kortárscsoportjaival) egy sajátos szubkultúrában él, akkor ez azt jelenti, hogy ők egy sajátos nyelvjátékot játszanak. Különbözőt attól, amiben én élek. Az inkulturáció pedig az volna, hogy hogyan lehet egy másik nyelvjátékból, például egy biblikus nyelvjátékból fontos tartalmakat az ő nyelvjátékukba átvinni (belefordítani). Elvi határok talán nincsenek. Gyakorlatiak persze vannak, hiszen az egyes nyelvek sajátos szemantikai rendszert alkotnak, és a különbségek áthidalása okozhat nehézségeket. De elvben nincs akadály annak, hogy mindennek megtaláljuk a fordítását, hogy például körültekintő, figyelmes módon, a lányom szubkultúrájába lefordítsuk a Bibliát.

Ez nem csak fordítás kérdése. Ha valaki érzéketlen bizonyos valóságokra, akkor hogyan lehet megnyitni azok felfogására?

Természetesen nem gondolom, hogy egyesek eleve ki vannak zárva a Transzcendencia megragadásának lehetőségéből. Előfordulhat persze, hogy valaki például nem tartja fontosnak a transzcendencia iránt megnyílni, vagy ezt a megnyílast kezelni. Ezért meg kell találni azt az inkulturációs stratégiát, amelyben egy keresztény tartalom megtud jelenni az ő számukra is, az ő horizontjukon is — érvényesen. Ez odafigyelést igényel, annak a segítségét, hogy átvegyék a maguk világába (megértsék) azt, amit egy másik világban érdekesnek, értékesnek, követendőnek találnak.

Clifford Geertz a megértést kommunikatív helyzetben látja lehetségesnek. Ő tematizálta azt a már korábbi is létező tapasztalatot, hogy el kell menni oda, ahol az adott kultúra működik, be kell épülni — mert csak így lehet megérteni azt, hogy ott az emberek mit miért tartanak fontosnak, mivel vannak elfoglalva. Ezt nevezik résztvevő megfigyelésnek. Geertz szerint a kultúra mindig egy önmagába záruló rendszer, ahova bármi újat csak úgy lehet bevinni, ha az szervesen kapcsolódik ehhez a rendszerhez. Családi példát mondanék. Próbálom elmagyarázni a kisebbik lányomnak, hogy amikor ők fontosnak tartják azt, hogy egy kosármeccsük előtt tíz percre összejöjjenek és kicsit beszélgessenek, az pontosan ugyanaz a funkció, amit sok formában valósít meg a kereszténység, így például az evés előtti imában vagy az iskolaévet nyitó Veni Sanctében. Tehát valamire adekvátan készülünk. Az étkezés előtti ima példáján talán meg tudjuk értetni, hogy maga a készület akár nyitott is lehet egy másik dimenzió felé. Végső soron ezért optimista vagyok, mert látom a lehetőségét annak, hogy a funkcionális azonosságokon keresztül meg lehet mutatni a közvetlenül hozzá nem férhető. Ha azt gondoljuk, hogy a Transzcendens a kultúrát eszközként használja a megmutatkozásra, én pedig eszközként használom, hogy hozzáférjek, akkor ennek az eszköznek a kidolgozottsága, hitelessége döntően fontos.

Mondok egy történetet, amelynek én magam is „szenvedő” alanya voltam. Amikor gimnazistaként Esztergomba a ferencesekhez jártam, élt ott egy 84–85 éves bácsi, Szaléz testvérnek hívták. Egyedül ő viselt tonzúrát a rendházban, és mindig habitusban járt. Kedves, szelíd ember volt. Minden reggel a miséje után elment horgászni a Kis Dunára. Jelenség volt a városban. Amikor odakerültem, kértem, hogy ministrálhassak. Szaléz testvérhez osztottak be. Ő viszont nem szeretne, ha neki ministrálnak. Aggályosan félt attól, hogy a ministráns valamit rosszul csinál. Legjobb tehát, ha nincs ministránsa, de ha már van, maradjon nyugton, meg se szólaljon. Én tehát csöndben voltam, de egyszer csak észrevettem, hogy már megint úrfelmutatás van. Ismertem a mise-liturgiát, tudtam, hogy ez nincs rendjén. Jobban odafigyeltem, és meghallottam a suttogását: „Ördög, ne kísérts!” — s következett a harmadik úrfelmutatás. Utólag hallottam: „Ha eltéveszt valamit a misében, akkor visszamegy addig, ameddig meggyőződése szerint helyesen végezte.” Egy ilyen mise másfél-két órát tartott.

Ha tehát hibátlanul hajtjuk végre a Transzcendenshez kapcsoló rítust, akkor a kialakult rend értelmében hihetjük, hogy meghívtuk a transzcendenst. Ha viszont pontatlanul vagy rendetlenül hajtjuk végre, akkor legfeljebb csak próbálkoztunk. A szertartást a közösség alakítja ki. Felismeri, hogy ezt így kell csinálni. A kidolgozott liturgiáról, amennyiben benne van a hagyományban, joggal gondolhatjuk azt, hogy valóban meghívja a transzcendenst.

Ez az, amit a teológia opus operatumnak nevez, vagyis „a szentség nem annak az embernek igazvolta révén valósul meg, aki kiszolgáltatta, vagy aki fogadja, hanem Istent hatalma által”.

A kereszténység kétezer éves történetében a Transzcendenssel való kapcsolat minden nehézség nélkül értelmezhető. Mindez azonban radikálisan megváltozott azzal, hogy szubkultúrákra bomlott szét a kultúra. Noha nem lehetetlen a találkozás, de mérhetetlen sok feladat elé állít. Ezek megoldását nem takaríthatjuk meg. Egyelőre nem látom ugyan annak jeleit, hogy a szubkulturális sokféleség újra elindul az egységesülés irányában, de előbb-utóbb elindul: ebben majdnem biztos vagyok. Viszont nem hiszem, hogy az egyház vagy másként fogalmazva: a keresztények közösségei megengedhetik maguknak azt, hogy addig is magukra hagyják azokat a hívőket, akik a következő egységesülésig magukra maradtak. Ezt a feladatot el kell vállalnunk. A végrehajtás konkrét módját átfogóan egyáltalán nem látom; talán nincs is erre lehetőség: csak lokálisan.

Ezt nevezte a II. Vatikáni zsinat inkulturációnak.

De a zsinat még nem gondolhatta azt, ami ma eleven valóságunk, hogy egy társadalmon belül (sokszor egyetlen lakóházon belül is) különböző szubkultúrák alakulnak ki és élnek egymás mellett; maga a társadalom pedig ezen szubkultúrák konglomerátumaként szemlélhető. Az inkulturáción akkor azt a Szent Pál-i stratégiát értették, hogy az egyház elmegy, mondjuk, Afrikába, és ott beépül az ottani kultúrába. Ők még az egységes nagy kultúrákban gondolkodtak. Az európai kultúrán belül a „szubkulturálódás” mai formája az utóbbi húsz-harminc esztendőben zajlott le. Előtte egészen más értelemben beszéltek a szubkultúrákról.

Ezt a problematikát egyébként megközelíthetjük egy másik összefüggésben is. Az európai kultúrában megjelent individualizálódás jelenségén keresztül. Voltak olyan korszakok, amelyekben ennek radikálisan az ellenkezője ment végbe. Mai észjárásunkkal nemigen tudjuk elképzelni, hogy voltak emberek, akiknek nem volt nevük, vagy nem tartották fontosnak, hogy a nevüket közöljék bárkivel is. Ma ennek az ellenkezője érvényesül. Annak is van neve, aki azt tulajdonképpen meg sem „érdemli”. Ma azzal kezdi szinte mindenki, hogy ÉN, aztán jöhet a többi. Az etológus Csányi Vilmos szerint az emberiség történetében 50 ezer évvel ezelőtt az evolúció fő iránya a biológiaiból átváltott egy másikba, amit ma kulturális evolúciónak hívunk. Ez a kulturális evolúció az utóbbi időszakban nagyon különös irányba mozdult el. Megjelentek az egyszemélyes csoportok: látszólag teljes az önellentmondás: van egy csoport, van kultúrája, és ennek a csoportnak egyetlen tagja van: ÉN. Az, ami ma az európai kultúrában individualizációnak mutatkozik, etológiailag úgy értelmezhető, hogy az egyszemélyes csoportok kezdenek túlsúlyba jutni. Olyan mennyiségben jelennek meg, amelyet már nem lehet elhanyagolni. Hogy aztán hova jutunk, azt nem tudom. Hogy kijövünk-e belőle, azt meg végkép nem tudom. Ha viszont ezt a tendenciát felismertük, akkor ezt az egyházaknak is és nekünk keresztényeknek is tudomásul kellene vennünk. Nem helyeselni kell, de feltétlenül el kell fogadni: manapság ilyenek a „klienseink”. Egyébként a kereszténység nem tudja teljesíteni a küldetését.

A szinglik mind maguk teremtik meg a saját kultúrájukat. Hogy lehet ezeket összefogni?

Egyelőre azonban még inkább befelé megyünk az individuális életformába, és nem kifelé tartunk. Mégis azt remélem, hogy ez nem zsákutca, van belőle kiút. Azt, hogy nem ez az utolsó állomása az emberi kultúra evolúciójának.

A kultúra itt önmaga ellen fordul. Az egyszemélyes kultúra nem kultúra. Másként: a kultúra alapvetően közösségi.

Ha kultúrán azt a viselkedéskészletet értem, amely felvértez arra, hogy az élethelyzeteket meg tudjam oldani, összhangban a genetikusan rögzített viselkedésmintákkal, akkor az részletkérdés, hogy ez a viselkedés-mintakészlet kizárólag az enyém-e, vagy másé is. Ez nem definiálja a kultúrát. Tehát ennyiben nem értek egyet. Ha viszont azt hiszem, hogy nincs sajátos és egyéni felelősségem a többiek iránt, akik szintén nem tudnak emberi életet élni e viselkedésminták nélkül, akkor ennek az önmagába záruló kultúrahordozó személynek a viselkedése ugyan önmagában még nem antihumánus, de kétség kívül felelőtlen, amely nem törődik mással, csak önmagára koncentrál. Ez azonban nem kultúra kérdése, hanem az adott kultúra felhasználásáé, adott esetben a rosszul való használatáé.

A hagyományokban szakadás következett be. Évszázados normákat, életformákat, kul-

Ez azért pozitív kicsengéssel is elmondható. Hogy megkeresik és megtalálják az adott körülmények között az őket érő kihívásokra a számukra jónak tűnő válaszokat. E válaszok között vannak természetesen ősrégi is, amelyeket szinte spanyolviaszként „fedeznek föl”.

túrát utasítanak el, és helyettük, azokat nem is ismerve építenek föl valami sajátos világot.

Tény azonban, hogy a mai ember egyáltalán nem tradicionalista. Nagyon sok helyen, sok szempontból, sokféle összefüggésben a hagyományok leértékelődnek. Még ha ez nem mondható is el kizárólagosan. Nem arra törekszenek, hogy univerzális elveket határozzanak meg, hogy a földkerekség minden emberének egyaránt jó dolgot műveljenek, megelégszenek azzal, hogy ameddig ellátunk, ahol hozzánk hasonlóak vannak, ott nekünk legyen elviselhető.

A jelenség a mai színházban is megfigyelhető. Régi korok színdarabjait, operáit vad modern rendezésben mutatják be. A hagyományt csupán nyersanyagnak használják, és a darabot saját képükre formálják.

És ezzel nem éltet tovább egy hagyományt? Amikor a *Jézus Krisztus szupersztár* című darab megjelent, sokan megbotránkoztak. De vajon nem az történt-e, hogy valójában egy nagyon hosszú tradícióval bíró történetet úgy jelenítettek meg, ahogy azt az adott közönség el tudta fogadni? Ezt én valódi inkulturációnak gondolom. És ha ki van belezve, össze-vissza van toldozva-foldozva a *Hamlet* — amíg felismerhető, hogy a lét nagy kérdéseiről van benne szó, addig lehet róla pozitívan beszélni. Ezt éppen nem a hagyomány kiirtásának vagy elhanyagolásának tartom, hanem egy olyan törekvésnek, hogy találjuk meg a hagyományban benne levő tudás aktuális formáját.

Mi az a határ, ameddig az új forma még hitelesen közvetíti az eredeti tartalmat? És mit tehet az egyház, hogy hitelesen őrizze és közvetítse a reá bízott üzenetet?

Azt tudomásul kell vennünk, hogy a világunknak főleg szemléltői vagyunk, és csak kis mértékben alakítói. Ez mindenképpen így van az egyes személyek esetében, de igaz még a nagy intézményekre is. A kérdés az, hogy például az egyház hogyan tud beleszólni az események folyásába, tudja-e alakítani a történelem menetét és hogyan?

Az események pedig minden jel szerint felgyorsultak, és radikálisan új helyzetek alakultak. Ebben a helyzetben bárki, aki a társadalom tagja vagy annak egy intézménye, sokkal nagyobb erőfeszítéssel találja meg a helyes utat, a következő jó lépést, mint akkor, amikor lassabb volt a változás, kisebbek a kilengések, és több idő marad a reflexióra. Egy ilyen helyzetben mi keresztények nem engedhetjük meg magunknak, gondolom, az egyház sem, hogy magára hagyja a társadalmat.

De azért ez nem egészen magától értetődő. Mert miért ne lehetne úgy gondolkoznunk, hogy az egyház akkor tesz a legtöbbet a világért, akkor van jelen a legintenzívebben a világban, ha ő maga semmi mást nem csinál, csak imádkozik a többiekért. Nehéz volna azt mondani a nyugati (katolikus) tradíción belül, hát még egy keleti tradíción belül, hogy a komoly kontemplációnak nincs értéke a világ számára. Csakhogy a világ ebből semmit nem lát. És közben magára hagyottnak érzi magát. Lehet-e azt mondani, hogy bízzuk rá az Ur-istenre, és elég, ha szépen kérjük a magunk elzárt módján, hogy segítsen meg bennünket. Ezt nagyon súlyos kérdésnek tartom. Szabad-e — cselekvés nélkül — átengednem magam annak, amit isteni gondviselésnek nevezünk? Persze a valóságban nem áll fenn az a veszély, hogy a nyugati, római katolikus egyház egésze átmegy kontemplációba, és nincs jelen a társadalomban. A nyugati kereszténység abban a tradícióban él, hogy benne kell lenniük a világban, és keresztény tu-

dásainkat, értékeinket, tapasztalatainkat, moralitásunkat fel kell ajánlanunk a világnak. Az már viszont, kétség kívül, nem a mi felelősségünk, hogy elfogadja-e az ajánlatot; a mi felelősségünk akkor szűnik meg, talán, ha jól tettük meg a magunk dolgát.

VI. Pál pápa azt ajánlotta az egyháznak, hogy kezdjen párbeszédet a világgal. Kínálja fel az üdvösség örömhírét mindenkinek, de ugyanakkor mindenütt keresse Isten kegyelmét, amely a legváratlanabb pontokon bukkanhat fel az emberiségben.

Egy hasonlattal élve azt mondanám, hogy mindnyájan rajta vagyunk azon a sakktáblán, ahol a játszma zajlik. Nincs mód rajta kívül megszólalni. Minden megszólalásunk a sakktábla kontextusán belül érvényes, és ezen belül értelmeződik. Ennek tudatában kell keresnünk azokat az alkalmakat és lehetőségeket, amelyekről hihetjük, hogy hatékonyak. Ha nem tudunk úgy megnyilvánulni, hogy a mondanivalónk hatékonyan legyen ajánlattevő, akkor nem csináljuk jól a dolgunkat.

Azt kell kívánnunk, hogy több legyen a jó lépés, a hiteles, hatékony megnyilvánulás, mint az elhibázott. Ezért, így gondolom, folytatni kellene a II. Vatikáni zsinatot, ragaszkodva annak irányához. A zsinat az akkori világot vette számba, de azóta eltelt vagy fél évszázad, amely radikális változásokat hozott a világban. Ezeket a változásokat kellene felkutatni, és ezekre megkeresni a keresztény választ a zsinat szellemében. Fontosnak tartom azt is, hogy ahol szükséges, a régi szavak helyett újakat keressünk a régi tartalmakhoz. Meg kell látni azt, hogy maga a társadalom átalakult. A társadalom korábbi nagyon szigorú szerkezeteiből — a közigazgatásból, a bíróságon bejegyzett legkülönbözőbb civil és nem civil szervezetek életéből — sok minden átment a kartávolságon belüli, informális, (szubkulturális) mozgalmi jellegű csoportosulásokba. Az emberek a maguk érdekeit sokkal inkább itt keresik. Mindez pedig összefügg azzal az individualizálódással, aminek tanúi vagyunk. Ehhez az új helyzethez kell az egyháznak hozzászólnia. Ezek a jelenségek a zsinat idején még nem mutatkoztak meg, sejteni se lehetett, hogy mindez bekövetkezik. Ennyiben csakugyan új helyzettel kell szembenéznünk.

Hogyan látja a mai magyar valóságot, és milyen feladatok előtt áll az egyház?

A rendezett, normális életvitel és az arra való felkészítés szempontjából számos nálunk rendezettebb ország van. A másokat követő stratégia ma nagyon hasznos volna. Van ennek egy nemzetállami értelemben semleges változata, az Európai Unió. Sok rosszat is mondhatunk róla, az viszont biztos, hogy hozzájuk igazodva elsajátíthatunk sok olyan normát — nevezzük ezt európai normának —, amelyre szükségünk volna. Tehát eltanulhatnánk sok olyan viselkedésminimit, amitől talán egyszer valóban európaivá válunk. Akkor majd megnyílhatnak számunkra más társadalmi stratégiák lehetőségei is, a mások követésén túl. Egyelőre azonban ezt látom a legfontosabbnak: legyünk minél integráltabban európai ország, legyünk minél inkább európai polgárok. Ez elég sok feladatot jelent, a sok hazugság, mellébeszélés helyett.

A kereszténységnek és a katolikus egyháznak ebben kiemelten fontos szerepe volna. Az átalakulások mindig feszültségekkel járnak; nagyon kevés hiteles hely van Magyarországon, az egyház pedig —

minden térvésztese ellenére — ma is ilyen hiteles hely. Ahhoz kéne hozzásegíteni az embereket, hogy jobb polgárok tudjanak lenni, mint jelenleg. Mert ha jobb polgárok, akkor talán EU-konform viselkedési minták is kialakultak, és ezeknek a viselkedésmintáknak jelentős része valójában keresztény érték.

Mit tehet a mai kulturális változásban az egyház, amelyik emberi értelemben véve is kétezer éves értékeket őriz, ezen fölül kinyilatkoztatott értékeket, örök igazságokat közvetít?

A világ folyton változik. Ha azonban a változás fölerősödik vagy szokatlan fordulatot vesz, akkor mindenképpen szembe kell nézni vele. Ha egységekben szemlélem a világot, akkor a legutóbbi egység nemzetállami keretek között állt fenn. Korábban, a középkorban ennél nagyobb horizontú egységeket is találunk. Ezeket talán éppen az egyház nemzetek vagy intézményrendszerek feletti intézménye tartotta össze. A modernitás viszont azzal a legutolsó állapottal találkozott, amelyben nemzetállami egységek álltak fenn. A nemzetállami keretek között gyakorlatilag egységes volt a kultúra. Nemzetállami keretek között folyt a társadalomszervezés is: a közigazgatás eszközeivel. Ezek a keretek ma felbomlóban vannak. A nemzetállami keretekben létezett kulturális egység ma radikálisan átalakul. Tehát nem egyszerűen szétesett, hanem az egyetlen nagy egység helyett sok kisebb, egymást átható egység jött létre — például ugyanaz az ember egyszerre több szubkultúrának is a tagja lehet, és ez komoly identitáskérdésekhez is vezethet. Ezek a szubkultúrák meglehetősen mozgékonyak, mivel nem vagy alig tartoznak intézményesedett társadalmi szerkezetekhez.

De vajon az új rendszer működőképes-e? Vegyük például a közlekedést: az államvasutakat vagy a BKV-t. Ha csak szubkultúrák vannak, akkor működőképes tud-e lenni a társadalom, akár egy város, akár egy ország szintjén, nem beszélve mondjuk Európáról?

Az alapvető infrastruktúrák nyilván megmaradnak. Ugyanakkor viszont az infrastrukturális körülmények változása egészen új magatartásmintákat alakít ki. Valaha például nagy irodalmi műfaj volt az útleírás: az utazó utazott, és a tapasztalatait valamilyen formában, többnyire utazásának elbeszélésében megírta. És erre mások rácsodálkoztak: de jó, hogy Széchenyi Zsigmond elment Afrikába, nekem már nem kell elmennem. Ennek egyszerűbb változata volt, hogy a városi ember elment falura — a falusi turizmus a 20-as, 30-as években, a háború előtt jelentős ágazat volt. Ma viszont a turizmus már egészen mást jelent.

A szubkultúrák egyik számomra jellegzetes típusa, amikor emberek véletlenszerűen összeállnak és csinálnak valamit. És ettől jól érzik magukat, bár a dolog utána szétesik. Aztán más összefüggésben egészen máshogy valahogy újra összejönnek. Ennek egy példája Budapesten az úgynevezett „Negyedik Köztársaság”. Fiatalok — ötévestől ötvenig — csinálják. Van egy ideológiájuk is: „Foglaljuk vissza a köztereket! Miért sajátította ki az állam? Miért mondja meg, hogy mit csináljunk? Mi nem azt csináljuk!” Ebből nem az következik, hogy anarchisták, vagy hogy tönkre akarnak valamit is tenni. Egyszerűen mást akarnak csinálni, mint amit például azon a köztéren az állam elgondolt. Kétség kívül a happening jelleg dominál itt: nem gondolunk különösebben nagyot, de jól érezzük magunkat. Ez önmagában még talán nem olyan nagy baj, de borzasztóan veszélyes is lehet. Persze találunk kevésbé happening-szerű példákat is, például az alternatív élelmiszer-beszerzés, amely ki-

kerüli a Tescót meg a többi nagy áruházat, és közvetlenül a termelőtől vásárol tiszta és olcsóbb tejet, zöldséget és egyéb élelmiszert.

Nem veszélyezteti ez valóban a társadalom, tehát a nagyobb közösség normális és biztonságos működését?

A mi városi életünk viszonylag összeszervezett, mégis, minden igyekecs ellenére maradnak benne rések. Ezekben jelennek meg a társadalmi mozgások kihívásaira adott reakciók. A válasz azonban nem érthető meg, ha nem tudom, hogy mire válasz ez. Olyan elkülönülések és indulatok jelennek meg a legkülönbözőbb helyeken, amelyenekre korábban alig volt példa; a kihívást nehéz megérteni. Egy részük például a cigányság helyzetének a magyarországi megoldatlanságával függ össze, ahol például még mindig nincs társadalmi konszenzus abban, hogy közigazgatási, kulturális vagy éppen szegénységi kérdésekről van-e szó, és ha nem egyféleképp, akkor mikor melyik a meghatározó. Más részük akár egy-egy lakóházon belül nyilvánul meg, talán csak a különböző emeleteken élők között, látszólag minden különösebb ok nélkül. És pozitívumok is: olyan összetartások, olyan tendenciák, olyan szinergiák bukkannak elő, amelyek korábban is jelen voltak ugyan a társadalomban, de most mintha nagyobb erővel és individuálisabban mutatkoznának meg.

Mindezek számontartásához és hasznosításához a jelenleginél nagyobb figyelemmel kellene kísérni a mai magyar társadalom életét, észrevenni a legégetőbb problémáit, és azokra keresni választ. Mi történik ma a szegényekkel, a kilakoltatott emberekkel? Mi lesz azokkal a fiatalokkal, akik nem látják életük célját: azokkal a diákokkal, akik nem tudják, miért tanulnak. És így tovább.

Észre kell vennünk, hogy a mi világunk egészen más, mint a 20–30 évvel ezelőtti. Nem elég csak általánosságban beszélni kultúráról és kereszténységről, vagy az átalakuló világról, hanem azt kellene megkeresni, hogy mindebből milyen konkrét feladatok adódnak. Föl kellene mutatni azokat a pozitív példákat, kezdeményezéseket, amelyek egyháziassága kétségbevonhatatlan, mégis hiteles választ adnak korunkra. Néhányat én magam is látok, kellene továbbiakat is keresnünk. Én hihetetlenül fontosnak tartom azt, amit egyik-másik lelkeségi mozgalom, mint például a Fokoláre ma Magyarországon csinál. Az emberi közösségre vágyás persze nem csak keresztény közegekben jelenik meg. Érdemes figyelniük és reflektálnunk például a Critical Mass-re vagy a Menhely Alapítvány törekvéseire, felismeréseire: bizonyos vagyok abban, hogy ők is egy transzcendens által áhított világot építenek s talán nem is csak a rahneri anonim kereszténység értelmében. Ámulva figyelem azt is, hogy hány messze idegenből ideszakadt misszionárius működik ma nálunk, többnyire különböző szerzetesközösségek tagjaként. Nagyon érdekesen viszonyulnak azokhoz az emberekhez, akik kapcsolatban vannak velük. Vagy hallatlanul érdekesnek gondolom azt, ami Pannonhalmán történik. Hogyan élnek ezer éves hagyományukkal, mit kezdenek azzal, hogy részei a világörökségnek, hogyan próbálnak függetlennek maradni a környező világtól, miközben szoros kapcsolatban van-

nak vele: hogyan próbálnak saját világot alkotni a világban. Én ilyenekre gondolok.

És a hetvenöt éves Vigiliára hogyan?

A Vigilia pedig legyen ismét a katolikus megújulás fóruma! Annak idején, a harmincas évek közepén frankofón írók, irodalmárok felismerték, hogy az ország javát akkor szolgálják a legjobban, akkor tudnak a szükséges modernizációhoz hozzájárulni, ha korszerű intellektualitást mutatnak a magyar társadalomnak s benne a magyar katolicizmusnak. Ma úgy nézhetünk erre az erőfeszítésre, hogy jó úton jártak. Aztán a második világháborút követően igen gyorsan megtapasztalhatta minden felelősen gondolkodó ember, hogy jó-szerivel minden út lezárult. Ezzel együtt a Vigilia fennmaradt és megjelent: pusztán léteével jelentette a reményt (ne túlozzunk: Mihelics Vid, Rónay György és mások írásaival messze többet, mint reményt). Sokáig egyedül, utóbb a Mérleggel együtt. A rendszerváltást követően nyilvánvaló volt, hogy a társadalmi átalakulásokat kell szolgálnia keresztény szemmel nézve a körülöttünk levő, mindennek előtt a magyar világot.

Most pedig, alighanem észre kell vennünk az újabb fordulópontot. A világ körülöttünk radikális átalakulásban van, vagy éppen már át is alakult. A régi társadalmi szerkezetek már nem működnek, de legalábbis nem működnek hatékonyan. Együttal olyan új jelenségeknek vagyunk tanúi, amelyeket a régi módon már nem tudunk értelmezni sem; adekvátan reagálni rájuk végképp nem. Így aztán vannak is sokan, akik a társadalomtudományok alkonyáról beszélnek, és egy új esztétikai korszakot vizionálnak. A kultúra felértékelődését érzékelik. Akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a jövő a Vigilia indulásánál nagy szerepet kapott értékekhez való visszatérés volna. Kapkodni egyáltalán nem kell, de nyitottnak lenni új kérdésekre annál inkább. Ezt várom a Vigiliától. Nagy szükségünk van rá; nagy szüksége van rá a magyar kereszténységnek, nagy szüksége van rá a magyar társadalomnak.

Öt éve, a 70 éves Vigiliát köszöntő soraim utolsó bekezdése máltán még aktuálisabb, mint akkor, végezetül ezt idézem: „Már hosszabb ideje az a meggyőződés, hogy — az egyik valódi lehetőségként és keresztény elkötelezettségéből eredő moralitással — a Vigiliának kellene magára vállálnia, hogy a megoldatlan magyar sorskérdések konszenzuskereső fórumává váljon. Erre 70 évvel ezelőtti indulása, Sík Sándor-féle programja és azóta is nem egyszer hosszabb-rövidebb ideig magára vállalt funkciója megkülönböztetetten alkalmassá teszi. Nyilván az volna a jó, ha nem egyedül kellene vállálnia (például jó volna, ha tudnának ebben részt vállalni olyan szervezetek, mint például a *Bibó István Közéleti Társaság* és/vagy a *Bólyai Műhely Alapítvány* és/vagy a *Keresztény Közéleti Akadémia* és/vagy a *Kossuth Klub* és/vagy a *Magyar Pax Romana* és/vagy a *Nádasdy Akadémia*), de ez már nem a 70 éves Vigilia kompetenciája, a kezdeményező és fenntartó szerep vállalása viszont lehetne az.”

VASADI PÉTER

Bepillantás

„El kell kezdenünk most, a huszonegyedik század elején magáról a gondolkodásról gondolkodni.”

John Lukacs

1926-ban született Budapesten. Költő, író, esszéista. Legutóbbi írását 2010. 1. számunkban közöltük.

Hova? S miért? „A lélek bezárt kertjébe”, írja Edith Stein. S ha ő — a szent fenomenológus — teszi ezt, akkor e bepillantással nemcsak az „egészen különös módon” az isteni jelenlétében otthon tartózkodó „személyes Én”-t vehetjük szemügyre, tapasztalhatjuk meg, hanem ebből az együttlétből, és *csak ebből* vezethetjük le a gondolkodás mi-kéntjét is, és magában a gondolkodásban rejlő belső és folytonos parancsot a gondolkodás megújítására is; ide pillanthatunk be tehát, s ezért. „Ha itt él” — az Én -, „akkor bírja is a lélek minden erejét ahhoz, hogy szabadá” — folyamatosan újjá — „tehesse magát”. Így az egy emberi személy mintegy ösztönös összeszedettségben él, „a kis dolgokat is nagy összefüggésekben látja”, azaz meglátja őket, s magát a gondolkodást a szakralitás gyümölcseinek, és fordítva az értelmet, a gondolkodást az életszentség megvilágító, elmélyítő, megerősítő elvének tekinti; e különös szimbiózisra utal S. Weil: „Éppen az értelem révén tudjuk, hogy amit az értelem nem képes megragadni” — nemcsak hogy van, hanem — „valóságosabb, mint amit megragad.” Aki az értelmet adja, az segít szentségre is.

Ebből három dolog következik: nem lehet igazán termékeny az a gondolkodás, amely — akár spontán módon is — figyelmen kívül hagyja a Forrást, de az sem, amely a gondolkodás olykor súlyos kockázatait elmaszatozza, ájtatos és bő semmitmondással kerüli el, sűrűn hivatkozzatva a Forrásra. Másrészt maga a gondolkodás, iránnyuljon bármire, szakadatlanul mérlegeli, „beméri”, értékeli, módosítja önmagát, mélységétől, fluktuáló erejétől, fordulataitól elszakíthatatlanul. Vagyis csak az a gondolkodás szabad, amelyet az igazság utáni „ádáz hajsza” (O. de L. Milos írja a költészetről), maga az igazság mozgat. Harmadszor: a gondolkodás mint szellemi létforma nem követeli meg azt a jelzőt, hogy önálló, hiszen ha nem az, nem is gondolkodás. Ugyanakkor — éppen forrásozó és kockázató jellegénél fogva, és a már megismert, s a „most”-ig mindig ismeretlen hatásoknak, e hatások alakító, befolyásoló erőinek kitéve — nincs abszolút eredeti gondolkodás. De nem is lehetséges. Abban az „egészen különös módon személyes Én”-ben a szabadság és a törvény, a képességek és az önmagától való megszabadulás vágya, a vitalitás és a kegyelmi elengedettség, a kiáltás és a titkos mélységű csönd, a tudás és a tapasztalat, a fény-szomj és a sötétség elviselése oly váratlan szellemi-gondolati összetettséget hozhat lét-

re, hogy ez *egészében* igenis egyedülálló, eredeti, átütő gondolkodásmód lehet. Az aztán nagyon érdekes, hogy épp az ilyet érezzük újnak, élesnek, sőt metszőnek, mégis otthonosnak, talán ősinek is, olyannak, amit már vártunk.

Jézus új borról s a hozzávaló új tömlőről beszél. Talán van valami rejtőző kínálat ebben a mondatban: csak akkor lehet új az a tömlő, ha a bort képesek vagyunk mintegy állandóan forrásban lévőnek *hinni*, mert csak ez a hit készíthet időszerűen időtálló tömlőt annak az időfölköttien mindennapi bornak. Ez, s nem a reflexszerű, kitalált, divatosan idomuló, garantáltan konfliktusmentes, külsőséges, magaunt álderű, mely produkcióként éli meg a liturgiát, de nem is a görcsös ragaszkodás a „bizonyos”-hoz, mitől, miktől épp az örök ótal sugallt szabad gondolkodás bizonytalaníthatna el.



Heisenberg 1976-ban, nem sokkal a halála előtt ezt írja: (Él bennem) „a remény, hogy egy újfajta, távlatosabb gondolkodásmód születhetik meg” — valami —, „amit ma még inkább éreznünk lehet, mintsem leírunk.” Ebben az intuitív gondolatban a távlatos jelző az, ami nem sokat jelent. Mert milyen gondolkodás, egyáltalán az-e, amelyből nem nyílnak újabb kapuk, képződnek irányok, esetleg föltűnnek messzebbre vezető, sőt csak a messzeségben kivehető sugárutak? Ami Heisenberg sejtésében izgalmas, hogy egy újfajta gondolkodásmódot ma még inkább érzünk csak, mint leírhatunk. Ez a kétségektől s kiábrándulástól áthatott remény talán épp a szellemi szabadság jelenlétét jelzi, a mutáció és a választhatóság esélyeit, azt, hogy a szükségességében már biztosak vagyunk, de abban még nem, hogy miben újuljon meg, miben *kell* megújulnia, mi vagy mik szerint, hogy félreérthetetlenül s elsinkófálhatatlanul az embertestvérségből fakadjon, s föltárva ennek botrányos hézagait, hazugságait, becsapottságát és lezülesztését, szentnek és sérthetetlennek jelentse ki (akár újra és újra), vagyis e testvériséget semmiféle alapon ne sérthesse meg, ne vonhassa kétségbe senki emberfia, sőt éppen saját szabadsága vezesse el őt arra, hogy minden embertestvérét igyekezzék életben tartani, segítse őt szükségeiben, érdekeinek érvényesítésében, akár saját létfeltételeinek visszaszorítása által is, tulajdonának megosztása árán is, javainak akár jelentős megnyirbálásával támogassa, s egyetemesen értett intézményes keretek között a leggyöngébbeket, a legnyomortabbakat, a legreménytelenebbeket, s őket egészen különös módon (lásd Edith Stein), tudva, átélve s megrendülve attól az evangéliumi mondatocskától, mit a szőlősgazdának mondtak késő este a „haszontalan”, a kapu előtt állongók a gazdának e kérdésére: Hát ti mit ácsorogtok itt?, e szavakkal: Nem kellünk senkinek.

Vagyis mi, akik még épp hogy élünk, a többiek elutasító némasága szerint, már csak hullának vagyunk jók. Köztük is az aljának. Nem cifra koporsókba való, hanem a velünk kiásatott meszesgödör mélyére... Ha a Gazda nyomán azok, akik az új, vagy megújított

gondolkodásmód mikéntjén törik a fejüket, de nem ebből a teljesen evilági, emberi kiszolgáltatottságból, s a belőle következő testi-lelki-szellemi elnyomorodásból indulnak ki, emelhetnek ugyan nagyon tudományosan hangzó, cizellált gondolat-építményeket, adhatnak nekik magasröptű terminusokat, csak a semmit csinosítgatják. Jól gondolkodni — azaz: korszerűen, vagyis a megállíthatatlan változásokat szorosan nyomon követve —, jól gondolkodni csak az áldozat nagyon is valóságos, éppen ezért megváltó szenvedésére alapozva lehet, mert ez az, ami mindent elvesz, és csak a szenvedővel együtt szűnik meg — az élők javára. Ezért lehetnek a boldogtalanok boldogok.



J. H. Newmann írja: a Fiú „nyilvános működésében az emberektől” (elől? „Istenhez menekült. Az Isteni Közösségben talált oltalomra.” — „De amikor úgy akarta, emberségét képes volt megfosztani Isten jelenlétének fényétől. Ez volt a legutolsó és legnagyobb szenvedés, amelyet magára vett. (...) Megfosztotta magát attól az elemi vigasztalástól, amelyben élt”; ami éltette. Egyedül Isten vigasztalhatta a Fiút azzal, hogy ő mindörökké, megsérthetetlenül, a kereszten is egy az Atyával. Ez az egység az egyetlen, de örök vigasza a Fiúnak. Legnagyobb szenvedése talán az volt, hogy bár nem akarta, valami oknál fogva (ez a legmélyebb misztérium) *meg kellett* fosztódnia emberségének isteni hatalmától — létének legválságosabb pillanatában —, vagyis tényleg isteni rangon, *ebben* mégis kiüresítetten kellett emberien szenvednie. Az ember szenvedett itt isteni méretekre szétfeszítve. Ez a fölülmúlhatatlan tragikum sötétségként boríthatta be Isten világosságát. Így a Fiú nem kaphatott semmi vigaszt. A kereszten elrongyolt, porig alázott, névtelen, pusztá szenvedéssé lett. Nem „létezett”, aki vigasztalhatta volna, még az isteni Azonosság tudata sem. Eltűnt minden és mindenki, elhagyta, „nem látszott” az Atya sem... Azt írja Pilinszky a *Naplóiban*, hogy „a pokol: Isten szenvedése”. De ha az atyátlan Fiú haldoklik, a Fiútlan Atya pedig „pokolian”, mintegy „pokolbéliként” szenved, s mivel az Atya szenvedése nem lehet kisebb a végtelen szereteténél, az a szénsötét akkor tiszta ragyogás volt, a pokol pedig pánikszerűen költözött át a „Krisztustalan-Atyátlan” földre; ez volna a „szálla alá...”? Micsoda határtalan isteni azonosság, ölelés, szeretet ez; Isten halt bele Istenbe? A pokol tehát nem „ott” van, hanem az, hogy Isten „akkor” valóban meghalt, vagyis a pokol — a maga totális szerencsétlenségében — az abszolút Istenhiány... Ebbe a halálba halt bele minden hit, cél, értelem, szépség és jóakarát. Megdermedt minden élet, remény és erő. Megrekedt a teremtés szétáradásának visszatömörülése a kezdeti Egységbe. Elkezdődött a megsemmisítő szétoldódás, a formák elmosódtak, és hígán mocsaras Semmibe merültek. S mindez az egyetemes csöndnél mérhetetlenül gonoszabb némaságban.



Ezért a legfölfoghatatlanabb misztérium — mely az igazi tettek, szavak, tények s gondolatok forrásává lett — az (mivel Isten halála is Élet, nem csak az élete), hogy elsőt „dobbant” minden eddiginél halkabban és titokzatosabban az az örök-új Szív, s abból a Szívből hogyan terjedt ki s szét a végleges, teljes Létezésre, szervesre és szervetlenre, a pokolra is az újjáteremtő Föltámadás, s vele és benne a Dicsőség, a Megváltás, az Egyetlenség, a Kiengesztelődés, a Megbocsátás. S ez, Ő lett az egyház, mint lényeg, és a lényeg Lényege, az Eucharisztia. Éppen ezért az egyházban mindenütt jelen kellene lennie ennek a határokat folyton áttörő, átlépő s hasonlíthatatlanul szép, konkrét, gyöngéd és erős, „bástyákat ledöntő” (H. U. v. Balthasar) és vigasztaló szabadságnak, mely elnyeli a kisszerűségeket, kiszórja a giccseket, elhárítja az ál-mélységeskedéseket, nem tűri a megszokást. Újra és újra föl kellene fedeznünk, sőt *látunk* kellene ezt a Lényeget. Akár hosszú, zavartalan s szóltan csönd leple alatt is. Sőt, igazán ott s akkor. Azért, mert *ezzé* lett Krisztus, a krisztusi. Ennek a szabadságnak öröme, éle, világossága és érezhető jelenléte van, vagyis eo ipso kockázatos és kockáztató, bátor kezdeményezésre serkent, formaváltásra, kilángol, megjavít és megőriz, nem buzdít merev egyháziasságra, nem kedveli az infantilizmust, a szabályoskodást, a helybenjárást, az ismételtetést, az uniformizmust. Az egyház nem hadsereg — nem is emlékeztet rá —, nem menekülőknak épített, kerítéses edzőtábor, nem szórakoztató világkép. S azért nem, mert ennek a velünk maradt, megváltó Szépségnek, a katolicitásnak ára a Szentháromság Egy-Isten valóságos, de el is rejtett szenvedése volt, s van.



Krisztus szenvedéstörténete tehát nem hasonló, hanem szétválaszthatatlanul egy az ember szenvedéstörténetével. Ezt Jézus János-evangéliumi beszéde, mondata bizonyítja: Ha megmaradtok az én szeretetemben, akkor én is megmaradok a ti szeretetetekben. Ennek az ígéretnek jelentősége talán nagyobb Jézus és az ember közötti, látható, történeti egységnél, mert az egzisztencia legmélyébe hatol le, hisz magában a szeretetben jön létre. S ez megbonthatatlan, külső állapotok nem foghatnak rajta. Itt s így lehet az ember krisztusi. De éppen ezért nagy, sőt állandó a veszélyeztetettsége. Olyan ez, mintha egyetlen cérnavékony acélszálon függne a semmi fölött a Kozmosz. Miféle acélból lehet ez a szál? És mi van akkor, vagy inkább mi lenne, ha mégis elszakad(na)? Ez a „mégis” az utolsó pillanatig érvényes... Elmélkedésünknek ezen a pontján válik világossá (minthogy Krisztus a megváltott ember kezébe visszaadta léte fenntartásának felelősségét): a végidő felől pillantva hátrafelé, az emberi egzisztencia az *istenivé* válás bizonyosságával bír, de az időbeliségeből előre tekintve, *emberien* teljesen bizonytalan; az emberrel az fog (meg)történni, amit tenni akar magával, magából. A Föltámadás óta az ember szabadabb, mint előtte volt, beleértve paradicsomi állapotának (szent) gyermekségét is. Tényleg fölött, ám tanácstala-

nabb, mint valaha. Tanácstalanságának oka — minden (finomkodó) történelmi okkeresés és latolgatás ellenére sem az evolutív sorsa, hanem — a bűne, s ami maradék erejét, természeti létföltételeit s életét tovább rongálja, az, hogy bukott, s bukásának nincs igazán tudatában. Ez hitfogyatkozásának, véglegesnek látszó válságának állomásait is meghatározhatja, ha úgy dönt, hogy tetőtől talpig átadja magát a kiürült, olcsó, elbutító mulandóságoknak.

Míg Isten maradéktalanul „végezte el a dolgát”, addig az ember folyamatosan, s mind önveszélyesebben halogatja. Ha a Nagy Leccsengés pillanata ebben a korrodált állapotában találja, az, Aki mindent érte tett meg, mit kezdhet vele? De nem csak ez a kérdés: a törékeny, meggyöngült, szorongó, elidegenített emberi egzisztenciák mit kezdjenek egymással, s így mit tehetnek egymásért? Mivel ez a kérdés időbeli, szükségképpen végidőbeli is. Mert ki ismeri a napot, az órát és a percet?



Ez az időbelivé, „aktuálisá” lett végidőbeliség kényszeríti az új — reménybeli — embert arra, hogy kiizzadja, megszüljje, előszenvedje magából — most még talán nem látszik, de majd látszani fog, hogy *törvényszerűen* — megmaradásának föltételeit, melyek közt az egyik legfontosabb: csak növekedve maradhat meg. S csak az maradhat meg, ami hajlandó, akar és tud növekedni. S csak az készülhet el, ami meg is nőtt, s annyira, amennyire kellett neki. Magyarul: az öröknek, az isteninek, az evangéliumnak van egy matematikai-filozófiai tudományokat érintő jelentése is, amennyiben Isten a kö-zösség, a mindenkori társaság, a társadalom Istene is. Fatsar Kristóf írja *Az egyetemes eszméje Newmann gondolataiban* című esszéjében: a bíboros „értekezéseinek vezérfonalául a vallásnak az irodalommal” — az iméntivel, a művészetekkel való kapcsolata annyira közismert, hogy ezt most nem elemezzük — „és a tudománnyal való (összefüggéseit) jelölte meg. Nem tartott semmiféle tudományos fölfedezésnek hitet romboló hatásától... Vallás és tudás nem ellenkezik” — nem ellenkezhetik — „egymással, és nem azért, mert nincsenek egymásra hatással, hanem azért, mert oszthatatlanul kapcsolódnak..., vagyis a vallás részét képezi az egyetemes tudásnak. A tudás minden ága összefügg, mint a Teremtő cselekedetei és művei függenek össze egymással. Az igazság pedig (nem mondhat ellent) az igazságnak.” (Ian Ker: *J. H. Newmann. A Biography*. Oxford – New York, 1988, 382.)

Krisztus föltámadása alapjaiban újíttotta meg a Teremtést, anélkül, hogy egy akáclevél rezzent volna. Oly hangtalanul, ahogy a fénycsóva súrol végig egy hatalmas, lengő selyemfelületet, elszóhanó színeváltozásként. Istenien újíttotta meg, tehát abszolút realitásként, egyetemesen, konkrétan, megmentve, eligazítva, szabadon és elkerülhetetlenül. Ha fölfognánk, mit fordított visszájára, milyen leplombált sírköveket vetett félre, s honnan, hogyan tette a teljes-ségre ismét alkalmassá az embert, megértenénk, micsoda erőforrá-

sokat fakasztott föl az emberi test-lélek-szellemben, és számára a világban. De azt is, hogy súlyos kötelességeket szabadított ezzel ránk. Ezeken elmélkednünk, általuk észrevétlenül meg- és átváltoznunk, s mégis, valódi önmagunkkal mind mélyebben azonosulnunk, gondolkodásunkban — a szó szoros értelmében, mintegy zsoltárian — örvendoznunk s *értenünk*, egyenesen kegyelmi ajándék.

A keresztényeknek nem arra kell törekedniük, hogy filozófusokká, művészekké, teológusokká legyenek, miközben valójában ácsok, feleségek, földművelők, miniszterek és kazánfűtők. Viszont *bármik*, élökként vágyakozniuk kell arra, hogy amit a Föltámadott-tól kaptak, fogadják is el, emésszék meg, tanulják, tudják, s bennük és általuk művelődve gyarapítsák is. Az Eucharisztia kenyérré teszi övét. S ez nem jelent kevesebbet annál a fölszólításnál, hogy „szentek legyetek, mert az én Atyám is szent”. A szent azonban nem önfeledt és önműködő örömgép vagy mosolyreklám, hanem az, aki megtapasztalta az emberi szenvedést, átélte az emberi szenvedéstörténetet, melynek az evilági vigasztalanság épp úgy része, mint Krisztus szenvedéstörténetének volt: szembesül a végtelen emberi szenvedéssel, miről tudja, a halál bizonyos előképeit sodorja magával, s hagyja, hogy ez az állandó özönlés nemcsak saját magát, hanem vallásos hitét is alakítsa, radikalizálja és egyszerre szelídítse, akár gyökerében változtasson rajta. A Fájdalmak Férfijának Izajástól megpillantott arca, ez a kegyetlenül meggyalázott Arc ugyanaz, amelyből a föltámadás eltitkolhatatlan s örök boldogsága süttött.



Ezért érzi e sorok írója oly fontosnak J. B. Metz teológusnak ezeket a szavait: „Az a kérdés áll előtérben (és kizárólag ez), hogy miként beszélhetünk egyáltalán Istenről, ha ismerjük a világnak, az ő világának mélységes szenvedéstörténetét. Az én szememben ez a teológia egyetlen kérdése, amelyet sem kiiktatnia, sem végérvényesen megválaszolnia nem szabad. Ez *maga* az eszkatológiai kérdés; erre a teológia nem adhat mindent megbékítő választ, hanem kifejezésére olyan nyelvet kell keresnie, amelyen megóvhatja a feledéstől.” Ennek a nyelvnek *fölfedezése*, elfogadása, használata, elmélyítése a gondolkodásnak, a vallásos értelemnek, az emberi kapcsolatoknak olyan megváltoztatását föltételezi, miről még valóban csak fogalmaink lehetnek, jól-rosszul sikerült kísérleteink, vagy még azok sem. Amelyet inkább érzünk, mint tudunk; de annál több idegenkedést, értetlenséget, elutasítást, mindenféle ellenérvet, szidalmat, kóros megkülönböztetést sejtető vádakot, sőt olykor kifejezett tiltást zsebelhetünk be... Pedig az ember szenvedésének történeténél aligha van igazságosabban és egyetemesebben számon tartott történelem, ezt — bár megíratlan, mert megírhatatlan, *annyira* evidens — nem lehet csúrní-csavarni: aki él, szenved. Aki már nem él, szenvedett. Minden egyes személynek kéznél lévő bizonyítéka van: én — is — szenvedek. Ezért ezt a nyelvet nem szemantikai, szóbeli struk-

túrák fogják megalkotni, hanem az *emberi passiók* letagadhatatlansága, és a szenvedők vágya: ha már kell szenvedni, csak az együtt-szenvedés a megoldás, a *compassió*. Ez a hatalmas, passzív tőke az egyház kincstárában van fölhalmozva, hogy a teljes emberiség részesedhessék belőle, mert az egyháznak nem „ügye” van, hanem misztériuma. *Ez az a nyelv*, amelyen megérthetjük egymást, amely mindenüvé elhallatszik, de csak ott értik, ahol az igazságra törő lelkeség, tehát gondolkodás is él, anélkül, hogy uralkodni akarna, ahol az élet kultusza mélyebb, mint a halálé, ahol az emlékezés visszafelé oly konokul nyitott, mint „előrefelé” (Balassa Péter).



Tudunk helyette mást? Akit e helyett hátrafelé nem az emlékezés, hanem a kiszínezett hatalmi nosztalgiák emlékképei mozgatnak, csak kitérni akar a talán fájdalmas változások elől, a „konzervativizmus” időszerűségét hangoztatva. Ez pedig már önmagában is kérdéses, mert a konzervativizmus — valójában nem látva jól, mi is a baj — sohasem megoldani, hanem épp megoldatlanságainak szövevényébe bonyolódva csak túlélni, megmaradni akar. A konzervatívnak fontos volna emlékeznie Pilinszky kemény, de tiszta gondolataira, mondataira a *Naplókból*: „A legmélyebb a konzervatívok veszélye. Ők egy transzcendens világ kiüresedett romjait lakják, élőnek hazudva egy múzeum hideg oltárát. Sokszor úgy” — látszik — „hogy az ő szívüket már csak egy súlyos bűn mozdíthatja meg, mivel az éj elől oltárokkal bátyázták el magukat.” (91.) Az igazságok okozta kínjainkat az enyhítheti, ha meggondoljuk: az egyház küldetése fölmérhetetlen, mivel Aki küldi, maga is az. Föladatainak, pótolhatatlanságának mind munkásai és tanúi vagyunk. De a „...tanú nem az, aki valamit ismer, és elmondja, amit megtanult. A tanú az, aki lát, és ily módon Isten világban való (munkálkodásának) szemlélője. Nem azt ismétli, amit egy napon látott; azt mondja el, amit itt és most lát... Nagyon is valószínű, hogy korunk egyházából leginkább a szemlélődő apostolok hiányoznak”, akik minden bizonnyal észrevennék: „...milyen meglepő tanúságot tesznek olyan emberek, kik látszólag távol állnak... a kereszténységtől.” (Christian de Chergé ciszterci).



Ha bepillantathatunk, be is kell pillantanunk.

A MEGÚJULÁS SZOLGÁLATÁBAN Katolikus folyóiratok a harmincas és negyvenes években

Egy induló folyóirat sohasem a „semmiből” lép elő, minden szellemi mozgalomnak megvannak a maga előzményei, megvan a maga tágasabb környezete. A leginkább beszédes példa erre a Nyugat, amely számos rövid életű kísérlet (Magyar Génius 1902–1903, Figyelő 1905, Szerda 1906) után lépett színre és ért el átütő sikert. Hasonló volt a helyzete a háromnegyed évszázada színre lépő Vigiliának, ennek is voltak előzményei és eszmetársai, természetesen azok között a folyóiratok között, abban a szellemi mozgalomban, amely a katolikus megújulás stratégiáját dolgozta ki. Mindez szinte azonos hullámhosszon történt azokkal az irodalmi és közéleti törekvésekkel, amelyek az ezerkilencszázharmincas évek derekától próbálták kialakítani a nemzeti megújulás műhelyeit. Természetesen nemcsak a katolikus reformmozgalomban, hanem a protestáns („Soli Deo gloria, balatonszárszói konferenciák), a liberális, a népi és a szociáldemokrata mozgalmak és a trianoni szerződéssel elszakított magyar közösségek keretében is. (Ez utóbbiak esetében a felvidéki Prohászka Körök és folyóiratuk: az 1932 és 1944 között megjelent Új Élet, valamint két erdélyi: a kolozsvári ferencesek Hírnök és az aradi minoriták Vasárnap című lapja képviselte a katolikus megújulás eszmeiségét.)

Ezek a reformmozgalmak, figyelembe véve az országot a trianoni szerződéssel sújtó lelki összeomlást, a közép-európai történelmi átalakulások, a nemzetiszocialista és a szovjet birodalom részéről tapasztalt fenyegetettség tanulságait, új politikai és kulturális stratégiák kidolgozására vállalkoztak, valósággal új „reformkorszakot” hirdettek meg, abban a meggyőződésben, hogy jóllehet az országnak talán már nincs annyi ideje, hogy megérlelje ennek a korszaknak a gyümölcseit (ezt a félelmüket igazolták a hamarosan bekövetkező események), de legalább meg legyennek jelölve a kívánatos irányok, amelyek majd egyszer, jobb időkben, mutathatják a követendő utat. Ezek az irányok érvényesek lehetnek volna az 1989-et követően kibontakozó új történelmi korszakban is, szomorú dolog, hogy a magyar társadalom, a szellemi élet és a közélet többnyire figyelmen kívül szokta hagyni a korábbi korszakok: az elődök tapasztalatait.

A magyar történelemben (s általában a közép-európai történelemben) szinte mindig re-

formkorszakok és történelmi katasztrófák váltják egymást, és időnként (bizonyára a jelenben is) tanulságos lehet felidézni ezeknek a korábbi „reformkorszakoknak” a tanulságait, az üzenetét. Tulajdonképpen, ha csak huszadik századi históriánkat tekintjük, négy ilyen „reformkorszakra” gondolhatunk: az első közvetlenül az 1914–1918-as világháború előtt bontakozott ki, a Nyugat és a Huszadik Század körül gyülekező reformértelmiség körében. Megvolt ennek a katolikus változata is Prohászka Ottokár és a keresztényszocialisták kezdeményezéseiben, amelyek — ha a székesfehérvári püspök esetében időnként kétértelműek, a keresztényszocialisták esetében erőtlenekek voltak is — jelezték egy mindegyikre (eszmeiségre, szociálpolitikára, kulturális mozgalmakra) kiterjedő reform szándékát. A második a harmincas évek derekától indult, erről tettem említést az előbbieken, ennek volt katolikus műhelye a Vigilia (illetve a körülötte fellépő más katolikus szellemiségű folyóiratirodalom). A harmadik 1945 és 1948 között kezdett kibontakozni, ezt fojtotta el néhány esztendő múltán a kommunista önkényuralom. Végül a negyedik az 1989-es rendszerváltozás gyümölcse, ennek is vannak katolikus szellemiséget képviselő eredményei, talán nem annyira a politikában, inkább a szellemi életben — és természetesen újra a Vigilia, valamint a különböző lelkeségi mozgalmak (például a Pax Romana, a Bokor, a Háló) körül. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt, hogy az első három „reformkorszakot” a történelmi események kényszere számolta fel: az elsőt és a másodikat a háború, a harmadikat a politikai zsarnokság, és persze a negyedik életképessége körül is lehetnek viták.

De maradjunk most a második „reformkorszaknál”, amelyben az induló Vigiliának (és a körülötte szervezkedő katolikus értelmiségi közösségnek, például Sik Sándornak, Barankovics Istvánnak, Horváth Sándornak, Mihelics Vidnek, Rónay Györgynek és másoknak) jellegadó szerep jutott. (Ezeket a törekvéseket támogatta az igen tekintélyes történettudós: Szekfű Gyula is.) Eppen tíz esztendője jelent meg Rómában *Félbemaradt reformkor (Miért akadt el az ország keresztény humanista megújulása?)* címmel egy kiváló tanulmánygyűjtemény a Katolikus Szemlében közre adott írásokból. Ez a gyűjtemény összegző képet, mondhatnám így is, Halász Gábor szavával: „tablót” kívánt adni a harmincas és negyvenes évek katolikus (keresztény) reformmozgalmairól, és ennek során a legfontosabb reformmozgalmak, társadalmi és politikai szervezetek, szellemi csoporto-

sulások és műhelyek bemutatására tett kísérletet. A tanulmány sorozatot Vida István (a Magyar Dolgozók Országos Hivatásszervezete egykori főtitkára) gondolatai vezetik be: ezek a magyar reformkorszakok történeti folyamatosságát és a különböző reformmozgalmak célkitűzéseinek lényegi egységét állapítják meg. Ezt követve a KALOT, a Széchenyi Népfőiskola, az EMSZO (Egyházközi Munkás Szakszervezetek), a katolikus ifjúsági-munkás-mozgalom, a Katolikus Leánykörök Szövetsége (KALÁSZ), a Katolikus Dolgozó Nők és Leányok Országos Szövetsége, sőt a Magyar Paraszt Szövetség megszervezéséről, munkájáról és a második világháborút követő erőszakos feloszlásáról, majd a különböző keresztény felfogást képviselő politikai szervezetek: a Demokrata Néppárt és a kisgazdapárt tevékenységéről kapunk képet. Tanulmányok szólnak arról is, hogy az 1956-os magyar forradalomban miként éledtek újra a korábbi reformmozgalmak eszméi, s külön fejezet vázolja fel a katolikus reformmozgalmak néhány vezetőjét: Közi Horváth Józsefnek, Kerkai Jenőnek, Czupy Bálintnak, Hajdú-Németh Lajosnak, Kovrig Bélának és Barankovics Istvánnak a munkásságát. Ezek közé a reformmozgalmak és törekvések közé kell sorolnunk a korszak megújuló katolikus folyóiratirodalmának: mindenekelőtt a Vigiliának, a Korunk Szavának, az Új Kornak és ugyancsak hangsúlyosan a Jelenkornak, valamint néhány erdélyi és felvidéki folyóiratnak a tevékenységét is.

A tanulmánygyűjteményben felidézett egykori katolikus reformmozgalmak tulajdonképpen két szellemi forrásból táplálkoztak. Egyrészt a modern világ társadalmi konfliktusait felismerő egyház szociális tanításából, amelyet XIII. Leo és XI. Piusz pápák közismert enciklikái rögzítettek, másrészt a keresztény humanizmusnak abból a modern elméletéből, amely (a perszonalista filozófia hatására is) az emberi személyiség méltóságában és szabadságában látja azokat az alapvető értékeket és normákat, amelyeket minden társadalmi és politikai mozgalmaknak el kell fogadnia, másképpen e mozgalmak éppen keresztény jellegüket veszítik el. A keresztény szabadság-gondolatnak ezek az értékei és normái egyáltalában nem állnak távol az európai szabadelvűség hagyományaitól. „A reformok tartalma — mondja Vida István — soha nem lehet más, mint az egész ember jogainak és kötelességeinek érvényesítése, fejlesztése, mind egyedi (családi), mind társas (foglalkozási, nemzeti és nemzetközi) viszonylatban. Nevezhetjük önrendelkezésnek is, amelynek korlátja a másik ember, osztály vagy nemzetiség önrendelkezése.”

A harmincas években megújuló katolikus folyóiratirodalom — amely általában az akkor

színre lépő és megerősödő katolikus irodalom, valamint szellemiség megújulásához igazodott, illetve ennek a megújulásnak az eszmeiségét, mondhatjuk: „szellemi stratégiáját” fejezte ki — ennek a reformmozgalomnak a képviselőjére vállalkozott. Természetesen mindennek megvolt a maga eszméi és irodalmi háttere, mindenekelőtt Sík Sándor teológiájában és erkölcsstanában, ő adott eszméi alapvetést a modern katolikus irodalom fogalmának is. Miként *A katolikus irodalom problémájához* című (1935-ben keltezett) tanulmányában írta: „Ha tartalmat akarok adni ennek a sokszor használt kifejezésnek, azt kell mondanom: katolikus az az irodalom, amely az irodalom eszközeivel *katolikus lelkiséget* fejez ki. Voltaképp azt kell keresnem, melyek a katolikus lelkiségnek az írói alkotás szempontjából legfontosabb és legjellemzőbb vonásai? Azt hiszem, a katolikus művészetpszichológiai jelentőségének megértésére az jut el legkönnyebben, aki a szó etimológiai tartalmából indul ki. Katolikus annyit jelent, mint *egyetemes* (»közönséges« — mint a régiek mondták). A katolikus hit nem dogmák összessége, a katolikus morál nem parancsok és tilalmak kazuisztikája, s a katolikus élet nem bizonyos liturgiai cselekmények végrehajtásában áll, amelyeknek nincs közük egyéb életmegnyilvánulásokhoz. A katolicizmus *életforma* és pedig totális életforma, amely az egész valóságot átölelni, alakítani, betölteni, átlélekiesíteni igyekszik. Világfelfogás, amelyben benne van minden, ami embernek hozzáférhető; világérzés, amelyben elfér mindaz, »ami az ember szívébe felhatott«, és világalakító lendület, amely mindent — külső és belső valóságot — a Krisztus képére akar átfarmálni.”

Valójában a katolikus reformmozgalmak eszméi és Sík Sándor imént bemutatott irodalomfelfogása jelentkezett a harmincas években újjáinduló katolikus folyóiratokban. A fiatal katolikus értelmiség jelentette meg 1931 és 1939 között a Korunk Szava című társadalmi és kritikai folyóiratot, mely a „reformnemzedék” szociális és politikai törekvéseit szólaltatta meg. Főszerkesztője a legitimista gróf Széchenyi György volt, felelős szerkesztője Aradi Zsolt és Balla Borisz, majd Katona Jenő, munkatársai között Antall Jánosnak volt kiemelkedő szerepe, de támogatta Szekefű Gyula is. A folyóirat szociális és demokratikus reformokat követelt, s ennek során nem egyszer szembekeverült az egyház némely vezetőjével. A terjeszkedő fasizmus ellen kész volt összefogni más ellenzéki erőkkel, a fajelméletet, mint a kereszténységgel össze nem egyeztethető barbár ideológiát bélyegezte meg. Az induló folyóirat programját a következő szerkesztői bevezető körvonalazta: „Korunk szava nem a múlt-

té. Nem a történelemé. Bár lelkeségünk gyökerei a magyarság ezeréves talaján keresztül a katolicizmus kétezeréves sziklájába fúródnak bele, a mi katolicitásunk — mint sokan gondolni szeretnék — nemcsak paleontológiai emlék, nemcsak szentély, ahová őszinte fiúi hódolattal el-eljárunk a tradíciótisztelet mécsesét meggyújtani. A mi katolicizmusunk nemcsak a múltban tudott mindig meglepően aktuális és modern lenni, nemcsak kétezer év szociális hullámzásainak kaotikus zűrzavarában tudta a kristályosodási tengely szerepét betölteni, hanem ma is. A *Korunk Szava* e történelmet alakító katolicizmus roppant helyzeti energiáira, a soha meg nem szűnt, tehát ma is érvényben levő dinamikájára akarja a magyarság figyelmét felhívni, mikor az olvasók antennaerdejének közelébe új leadót épít.”

A folyóirat körül csoportosuló katolikus „reformnemzedék” nem volt egységes: Aradi Zsolt, Balla Boris és Possonyi László csakhamar kiváltak a szerkesztőség kötelékéből, és 1935-ben megalapították az Új Kor című folyóiratot, amely szakított a fiatal katolikus értelmiség egyértelműen antifasiszta tájékozódásával, és kapcsolatba lépett a jobboldali radikalizmus táborával is. Fő ideológusa Mihelics Vid volt, aki az antiliberális konzervativizmussal, majd a „hivatásrendi” berendezkedéssel rokonszenvezett, és Salazar „korporációs” portugál államrendjét állította követendő példa gyanánt a katolikus „reformnemzedék” elé. Ezzel a fiatal katolikus értelmiség körében is megindultak a viták a jobb- és a baloldali orientáció hívei között. Ezek a viták mindazonáltal nem voltak tartósak, minthogy a harmincas évek végére egyértelműen kiderült, hogy a politikai jobboldalról érkező eszmei ajánlatok (így a korporációs elgondolások) nem voltak összeegyeztethetők a katolikus tanítás néhány alapelveivel, így az emberi személyiség szabadságának követelményével. Vonatkozott mindez elsősorban az akkori hivatalos spanyol, illetve portugál szellemi élet által képviselt tekintélyuralmi felfogásra, amely megbékülni kívánt a német és olasz szélsőjobboldali ideológiákkal. Ezt az eszmei közeledést a katolikus reformértelmiség joggal nem fogadhatta el, mint ahogy a jobboldali szélsőségekkel szemben tartózkodó álláspontot alakított ki a hivatalos egyházi hierarchia is.

Így azután a katolikus reformgondolkodás hiteles képviselte mindenképpen az újtára induló Vigiliára maradt. Az új folyóirat a hazai katolikus „reformnemzedék” eszmevilágát, irodalmi és művészi világképét fejezte ki, magát a folyóiratot is ennek a „reformnemzedéknek” a képviselői alapították és gondozták, olyan fiatal írók, teológusok és más gondolkodók, akik elsősorban Sík Sándorban és mellette a nyugat-európai katolikus

megújhodás szószólóiban találták meg szellemi mestereiket. Maga a katolikus „reformnemzedék” a korszak társadalmi és szellemi reformmozgalmainak (a Szekfű Gyula körül gyülekező konzervatív és a Makkai Sándor nevével jelezhető protestáns reformereknek, a Szép Szó által képviselt polgári radikálisoknak és a népi mozgalomban egymásra találó értelmiségieknek) a szövetségese volt: valamennyi reformista csoport azon tevékenykedett, hogy az ország társadalmi, politikai és kulturális viszonyait az európai modernizáció követelményeinek megfelelően alakítsa át, és legfeljebb a reformok irányának és menetrendjének a kijelölésében volt különbség közöttük, abban azonban mélyen egyetértettek, hogy az ókonzervatív berendezkedésnek meg kell változnia. A „katolikus reformnemzedék” mindenekelőtt a maga háza táján nézett szét, következésképp szakítani kívánt azzal a konzervativizmussal, amelyet a hivatalos egyházi sajtó és irodalom képviselt. A fiatal polgári értelmiség általánosabb tájékozódását követve idegenedett el a korszerűtlen berendezkedést konzerváló és szentesítő „keresztény-nemzeti” ideológiától, és egyértelműen szemben állott a szélsőséges ideológiák (mind a nemzetiszocializmus, mind a kommunizmus) terjeszkedésével. Példaképeit, szellemi irányítóit a nyugat-európai modern katolikus (ahogy akkoriban nevezték: „neokatolikus”) irodalom és filozófia képviselőiben találta meg, és természetesen hatottak tájékozódására a pápák szociális enciklikái is. XIII. Leo 1891-es *Rerum novarum* és XI. Piusz 1931-es *Quadragesimo anno* című körleveleire gondolok.

A nyugati „neokatolikus” mozgalom a keresztény gondolkodás és a polgári társadalom válságából keresett kiutat, és a vallásos szellem, sőt a misztikus életérzés új kibontakozása mellett bizonyos szociális törekvéseket is képviselt, amennyiben kapcsolatban állt a keresztényszocialista mozgalmakkal, a kereszténydemokrácia kezdeményezőivel. Írói: a francia Paul Claudel, Charles Péguy, Francois Mauriac, Georges Bernanos, az angol Chesterton, a norvég Sigrid Undset, a német Gertrud von Le Fort, valamint filozófusai: az újszolasztikus Jacques Maritain és a perszonalista Emmanuel Mounier vallásos és kulturális megújulást hirdettek, a társadalmi igazságtalanságok, a nacionalista közszellem határozott bírálói voltak, és egyértelműen elutasították a korszak szélsőjobboldali és szélsőbaloldali törekvéseit. Az ő műveiknek és gondolataiknak vonzásában alakult ki a magyar „neokatolikus” mozgalom is, amelyre a hazai szellemi élet köréből mindenekelőtt Prohászka Ottokár székesfehérvári püspök és két tudós piarista szerzetes: az irodalmár Sík Sándor, valamint a teológus Schütz Antal nézetrendszere hatott.

A „katolikus irodalom” fogalmát, miként ezt az imént láthattuk, elsősorban Sík Sándor nézetei alapozták meg — ez a voltaképpen befogadó jellegű, minden valóságos szellemi érték elismerésére és képviselésére törekvő irodalom- és művészetfelfogás tette lehetővé, hogy a Vigiliában a szorosabb értelemben vett katolikus irodalom képviselői: Sík Sándor, Mécs László, Harsányi Lajos, Ijjas Antal, Rónay György, Thurzó Gábor, Horváth Béla, Pusztai Sándor, Just Béla és Toldalagi Pál mellett számos „nyugatos” író, így Jékely Zoltán, Sötér István, Szabó Zoltán, Lovass Gyula, Kádár Erzsébet, Orley István és Ottlik Géza is otthonra talált. Természetesen voltak közöttük protestánsok is. A szépirodalmi munkára korlátozott program 1938 után bővült ki határozottabb közéleti állásfoglalással, midőn a folyóirat szerkesztését Possonyi László vette át (ő akkor már szakított azokkal a hatásokkal, amelyeket korábban például a Salazar-féle „hivats-rendi” gondolattól kapott). A Vigilia ekkor is a katolikus „reformnemzedék” álláspontját képviselte, mindemellett határozottabban bírálta a szélsőjobboldali ideológiákat, és szerepet vállalt a szellemi ellenállás támogatásában. A katolikus vallás „egyetemesség” elvét szegte a fajelmélet barbársága ellen, és (hasonlóan a Nyugathoz, illetve később a Magyar Csillaghoz) a humánus beállítottságú francia, valamint angol katolikus irodalom népszerűsítésével is a náci ideológia szellemi fertőzése ellen tiltakozott. A katolikus „reformnemzedék” elszigeteltségét is oldani szeretne volna: „népi” vallásosságot hirdetett, részben a népi írómozgalomhoz is közeledett. Határozottabb állásfoglalása következtében tiltották be működését 1944-ben a német megszállás után. Szellemi orientációjának alakításában mindig is nagy szerepet töltött be Sík Sándor, aki 1945 után, midőn a Vigilia ismét megjelenhetett, évtizedeken keresztül töltötte be a főszerkesztő tisztségét.

A katolikus „reformértelmiség” utolsó (1945 előtti) nagy szellemi vállalkozása a Jelenkor című kiváló folyóirat volt, amely 1939-től az 1944. márciusi német megszállásig küzdött — mindig következetes bátorsággal — az ország függetlenségéért és a keresztény szellemű társadalmi és kulturális reformokért. A keresztény humanizmus jegyében kívánta mozgósítani a közvéleményt. Szerkesztője a katolikus reformmozgalomban, majd a kisgazdapárt baloldalán szerepet vállaló Katona Jenő volt, szerkesztő bizottságának tagjai Horváth Sándor domonkosrendi tartományfőnök, neves teológus, Molnár Kálmán, legitimista felfogású jogász, egyetemi tanár, valamint Szekfű Gyula voltak. Munkatársai közé Sík Sándor, Bálint Sándor, Pethő Sándor, Almásy József, Márai Sándor, Gyergyai Albert, Keresztury Dezső, Cs. Szabó

László, Szabó Zoltán és Kállai Ernő tartozott a többi között, többször szerepeltek Babits Mihály írásai is. Általában a Magyar Nemzet íróit közölte, Katona Jenő szándéka az volt, hogy a Jelenkor a népszerű demokratikus napilap tevékenységének mintegy elméleti hátterét adja meg.

A Jelenkor szerkesztőségi beköszöntője annak a szellemi küzdelemnek a folytatásában jelölte meg a folyóirat útját, amelyet a Korunk Szava körül gyülekező fiatalok indítottak meg, és korábban a katolikus reformmozgalmakban vezető szerepet játszó legitimista politikus (az 1938-ban meghalt) gróf Széchenyi György vezetett. A szerkesztő a nemzeti önismeret nélkülözhetetlen voltára hivatkozott: „Hisszük, hogy érdemes munkálni a magyar önismeretért — mely a végzet parancsa, és melynek híjával veszti el az egyéneket és népeket —, a helyes helyzetismeretért, a hozzá méltó helytállást és önfeláldozást, ha kell.” A program a nemzeti függetlenség és a társadalmi igazságosság követelményét hirdette: „A népfelajtó nemzetmentés és a nemzetrontó népámitás közepette a magyar függetlenség, szabadság, lelki és társadalmi önkormányzat ügyét egybekapcsoljuk a szociális igazság és haladás ügyével (...) hisszük, hogy a nemzetrontó irányok lekiűdése nem pusztán ellentmondáson, hanem azok erkölcsi és társadalmi legyőzésén, vagy ha lehet, meggyőzésén, de mindenképpen a teljes igazság megvalósításán múlik.”

A folyóirat mindig hiteles keresztény szellemi és erkölcsi értékeket védelmezett és hirdetett. Szekfű Gyula *A kísértésben* című írása arra figyelmeztetett, hogy a politikai kereszténységnek nem szabad szólamokban kimerülnie: „Így kaptunk keresztény fővárost, keresztény egyesületeket, keresztény szabót és órást, sőt öskeresztény textíliákat is, lassankint mindenhez hozzászoktunk, még ahhoz is, hogy a keresztény szó közéletünkben a legtöbbet emlegetett lett. Végül már a szó eredete és jelentősége is egészen elkopott, s azok, akik talán legtöbbszor aggatják magukra pompázatos jelzőként, a legkevésbé gondolnak arra, hogy jelentése: krisztusi.” Almásy József, a Központi Papnevelő Intézet egyik irányítója, akinek a katolikus szociális mozgalomban is vezető szerepe volt, még tovább ment, midőn az egyház önbírálatának adott hangot. *A magyar katolicizmus útja* című cikksorozatában az egyházi vezetésnek azokat a képviselőit bírálta, akik „nem azonosították magukat a nemzeti függetlenségi törekvésekkel”, akiknek „neobarokk szelleme megbénította a társadalmi igazságosság szolgálatát”.

Nemcsak a kereszténység és az egyház szükségyszerű megújulását szorgalmazták a Jelenkor reformistái, hanem a magyarság kulturális magára találását és megerősödését is. Igen tanulsá-

gos ebben a tekintetben Keresztury Dezső *Magyar önismeret Trianon után* című tanulmánya, amely Adyra, Szabó Dezsőre és Prohászka Ottokárra hivatkozva — a népi mozgalom teoretikusaihoz egészen hasonlóan — a „rég magyar-ságban” és a népi kultúrában jelölte meg azokat a forrásokat, amelyek a magyarság kulturális megújulását elősegíthetik. Egyszersmind szót emelt az olyan tévtanok ellen is, amelyek a nemzeti összetartozást a sorsközösség, a történelem és a kultúra helyett, német mintára, vérségi jegyekkel kívánták meghatározni: „magyarnak lenni — századok tanúsága szerint — minden ereinek tanítás ellenére is elsősorban szellemi magatartás s nem vérségi elrendeltetés kérdése: a magyarság nem épülő és omló politikai szervezet, hanem életforma, hagyományokban őrzött s a belátás parancsai által kitűzött eszmény. Ha tehát van magyar faji gondolat — amint hogy van — annak igazi meghatározója nem versejteink mítosza, hanem történelmünk szelleme s erkölcsi egyéniségünk parancsa.”

Már Keresztury (és persze mások is) figyelemztettek arra, hogy a magyar nemzeti identitáshoz szervesen hozzátartozik az európai szellem öröksége, és a nemzeti értékeknek az egyetemes (európai) értékekkel szerves egységben kell érvényesülniük. A Jelenkor tábora nehéz aggodalmakkal tekintett a válságokkal küzdő Európára, s midőn Márai Sándor *Magyar író 1939 őszén* című írásában irodalmunk tennivalóiról beszélt, egy új

európai öntudat kialakításának szükségességét is szövé tette. „Minden eszközzel meg akarom védeni azt a nemcsak kövekbe és festményekbe rögzített életformát, azt a láthatatlan és íratlan életérzést, amelynek gyűjtőneve Európa. (...) Meg kell védeni, és meg kell menteni egy életformát (...) Ez a dolgunk. És más dolgunk is van: meg kell találnunk azt a varázsszót, amely visszaadhatja az európai embernek küldetésébe vetett hitét (...) Hinni az emberiségben, az együttérzésben, a segítség feladataiban, a kiegyenlítés művében, hinni Európában.”

Nehéz időkben ennek a hitnek a jegyében dolgozott a Jelenkor: a katolikus reformértelmisség műhelye. Talán nem oktalanság arra gondolni, hogy ennek a hitnek — a Jelenkor szellemi örökségének — máig szóló érvényessége van. A harmincas és negyvenes évek katolikus reformértelmissége és azok a szellemi műhelyek, folyóiratok, amelyek ennek az értelmiségnek a gondolkodását és eszmevilágát képviselték, ma is példaként állhatnak a korszerű, egyszerre nemzeti és európai identitást választó katolikus (keresztény) értelmiség előtt. A Vigilia háromnegyed évszázada is azt igazolja, hogy azok a gondolatok, amelyeket ez a reformgondolkodást képviselő katolikus értelmiség kidolgozott és megszólaltatott, életképesek, példaadók a jelen számára is.

POMOGÁTS BÉLA

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

<i>Jean-Louis Chrétien: A felejthetetlen és a nem remélt</i>	2.500,-
<i>Lukács László: Az Ige asztalánál</i>	2.900,-
<i>Walter Kasper – Daniel Deckers: A hit szívverése</i>	3.200,-
<i>Kertész Imre: A megfogalmazás kalandja</i>	1.400,-
<i>Thomas Merton: Párbeszéd a Csönddel. Imák és rajzok</i>	2.900,-
<i>Teréz Anya: Jöjj, légy a világosságom!</i>	3.200,-
<i>Takács Zsuzsa: Jaj a győztesnek!</i>	1.900,-
<i>Varga Mátyás: Nyitott rítusok</i>	1.700,-
<i>Borbély Szilárd: Egy gyilkosság mellékszálai</i>	1.700,-
<i>Máthé Andrea: Útvesztőben</i>	1.100,-
<i>Rupert Berger: Lelkipásztori liturgikus lexikon</i>	4.300,-
<i>Halmai Tamás: Versnyelvtanok. Elemző esszék kortárs versekről</i>	1.900,-
<i>J. B. Metz: Memoria passionis</i>	2.700,-
<i>E. Kübler-Ross – D. Kessler: Élet-leckék</i>	2.600,-

A kiadványok megvásárolhatók vagy megrendelhetők a Vigilia Kiadóhivatalban:

1052 Budapest, Piarista köz 1. IV. em. 420.

Telefon: 317-7246; 486-4443; Fax: 486-4444; E-mail: vigilia@vigilia.hu

EGY METAFORA TEHERBÍRÁSA

Vörös István: *A Vörös István gép vándorévei (fejlődésregény)*

Befogadáselméleti kérdések

Vörös István verseskötetének végigolvasása komoly szellemi kihívás elé állítja az olvasót, hiszen már a cím interpretálásakor számos értelmezői döntést kell meghoznia. A könyv címében megjelenő tulajdonnév ugyanis látszólag azonos a szerzői névvel, mely egyfelől a névazonosság, másfelől a vándorévhez kapcsolódó kultúrtörténeti hagyomány okán maga is szerzői névként funkcionál(hat), ám a foucault-i értelemben vett szerzői névvel ellentétben a címbeli elnevezés nem áll kívül a műbeli fikción, hanem annak szerves részeként autopoétikus módon reflektálja azt a törésvonalat, amely a diskurzus új csoportjait és sajátos létezményét hozza létre. A biografikus szerző és a címszereplő direkt azonosítása tehát tévútra vihet, hiszen a névegyezés ellenére a címszereplő kapcsán nem a szubjektum közvetlen önkifejezéséről beszélhetünk, hanem sokkal inkább egy — a költői tevékenységben, az írás aktusában artikulálódó — másodlagos „én”-ről, aki bizonyos szempontból a szerzőtől független, önálló életet él (gépiesül). A cím másik kulcsszavának denotátuma, a *gép*, a szubjektum-objektum korrelációban elgondolva nyilván nem személy, hanem a technikai világ része, önműködő mechanizmusként meghatározható tárgy. Az alcím ismeretében — *fejlődésregény* — ugyanakkor mégiscsak bír egyfajta szubjektivitással, amennyiben „fejlődik” (és nem fejlesztik), sőt fejlődésének regénye megalkotható, leírható, elbeszélhető. A szerzői név „gépiesítése” tehát értelmezhető az alkotó szubjektum tárgyiasításaként, az *én* kivételéseként, ami a két alanyiség — a szerző Vörös István és a mű címeiben megjelenő, szövetségserűen megképződő és működésbe lépő Vörös István név — direkt azonosítását írja fölül. A címben explikált Vörös István gép azonban csak az első rész felénél „mutatkozik be”, majd hosszas szünet után a kötet harmadik részében tűnik fel újra. Az egységes szövegecsként felfogott fejlődésregénynek tehát vélhetően a címben megnevezett Vörös István gép a főhőse, az egyes verseknek azonban korántsem „ő” a lírai alanya. Mindez azért lényeges, mert a címben előrevetített motívum csak a versek egy részében tűnik fel, miközben az *én-kérdés* az önjelölő metaforától függetlenül számos vers központi kérdése. Kérdés marad tehát, hogy kinek a vándoréveiről és kinek a fejlődésregényéről van szó. Egyáltalán regényről van szó? Az architektonikus

jelzésként működő alcím megerősíti ugyan a címből és annak intertextuális vonatkozásaiból — elsősorban Goethe *Wilhelm Meisters Lehrjahre* című művéből — adódó olvasói elvárát, a *fejlődésregény* műfaji sajátosságaiból adódó értelmezői elvárásrendszer azonban összeütközésbe kerül a szöveg-gel, hiszen az olvasónak néhány oldal után feltűnik, hogy nem regényt, hanem verseskötetet olvas. A szöveg architektonikus jelzése ennek értelmében aktív befogadói magatartást követel, hiszen — Genette érvelésére hagyatkozva — egy szöveg műfaji helyzetének meghatározása nem magának a szövegnek a feladata, hanem az olvasóé és a kritikusé, akik elutasíthatják a „paratextuálisan követelt státuszt”. A befogadónak tehát döntenie kell, hiszen nem mindegy, hogy lineárisan (regényként) olvassa végig a több mint 400 oldalnyi szöveget, vagy versolvasási szokásainak engedve, a könyv által felkínált sorrendet felrúgva, adott esetben cím alapján válogatva. Amennyiben az értelmező műnembeli aggályain felülemelkedve belemerül a szöveg önmeghatározása által felkínált játékokba, rájön, hogy a lelki folyamatok ábrázolásán és az egzisztenciális kérdésfelvetéseken keresztül valóban egy személyiség átalakulásának lehet szemtanúja. Persze nem a fejlődéstörténet hagyományos értelmében, hiszen a szubjektumot átalakító felismerések és paradoxonok verstémává avatása, vagy éppen az alkotás kapcsán felszínre törő evidenciák függetlenek a szövegek keletkezési sorrendjétől. A fejlődést tehát nem a kötetben belül kell keresnünk, hiszen nincs versek között kifeszülő íve. A szövegekörpusz egésze a lét alapvető kérdéseit körüljáró és azokra válaszokat kereső egzisztencia változásának, átalakulásának — a Vörös István gép működésbe lépésének — lenyomata.

Az önjelölő metafora genezise

A kötet programadó verse, *A Vörös István gép bemutatkozik*, látszólag a gép önmeghatározása („Én nem vagyok ember. Mesterséges / intelligencia, valaki testébe építve. / Vagy inkább mesterséges butaság. / Ellenanyag a szervezetben.”), valójában azonban az *én* és a gép kölcsönviszonyának meghatározása az *én* pozíciójából szemlélve („Eltűnik a gép mögött, // de hozzáköti magát, mint / Ulysses az árbocrúdhhoz, // hogy hallgathassa a szírének énekét.”). A vers többértelműségét az adja, hogy a gép mögött eltűnő *én* egyes szám harmadik személyben beszél önmagáról („Azt teszi, amit a gép diktál”), ami a vers kapcsán eldönthetetlenül teszi, hogy az egyes kijelentések kinek tulajdoníthatók. Noha a gép

önálló életet él, mégiscsak „valaki testébe építve” válik jelenvalóvá, ami a két entitás kölcsönös egymásrautaltságát eredményezi. A gép-motívum először a Jókai-allúzióként is felfogható *A jövő század regénye* című versben tűnik fel („Szembenézni egy géppel, / ahogy a torreador nézi / a bika szemében saját / halálát. Szembenézni / egy szerkezettel, // ahogy egy néző néz szembe / a bikával, mint akit / nem köt senki halála, / és fel se old.”), az önjelölő metaforával ellentétben azonban itt még az *én* oldódik fel a szerkezetben („Feloldódni egy szerkezetben / ahogy egy bók oldódik / föl az idegen nyelvben. // Idegennek lenni egy szerkezetben, / mint Kempelen sakkozója.”), és nem a gép uralkodik el az *én* felett, rákényszerítve akaratát. A címadó szimbólum értelmezésének nehézsége abban áll, hogy bemutatkozása után tulajdonképpen csak a búcsú pillanatában találkozunk vele (*Búcsú a Vörös István géptől*), a gép-metafora geneziséét tehát nem feltétlenül konkrét megjelenéseinek keresztül érthetjük meg, hanem sokkal inkább azokon a verseken keresztül, melyekben az *én* identitása és integritása problematizálódik. A személyiség egysége elsőként a *Kopott felület* című versben kérdőjeleződik meg: „Személyiségem elkopott. Csatornai / bedugultak. Nem vagyok már / több tengerparton heverő / sarcsomónál, melynek belsejében / ájult medúza lüktet”. Az élet-telenben lüktető eszméletlen élet érzékeltes képe még a személyiség helyreállthatóságát vetíti előre, a versek többségében azonban az *én*-integritás végleges felbomlásának lehetünk tanúi. Az *Útban befelé* már címében jelzi a személyiség-rétegek feltárássának pszichológiai igényét. Ön-kéntelen tevékenységeink, rágás közben összekorduló fogunk, görcsös összerándulásunk a „bennünk lakó állatokra” utalnak: „Az én puha / fészkeben nemcsak titkos tudás // soha ki nem kelő tojásai hevernek, hanem pár / kakukkfőke is, igyekeznek kilőgni onnan / egymást, minket, a fészek közben lakhatatlan / lesz...”, melynek következtében „kezdetét veszi a személyiség belső éhezése”. Önmagunk megőrzésének egzisztenciális igénye a következő kérdésben csúcsosodik ki: „Mi az, / amiről lemondhatunk önmagunkból / önmagunk megőrzéséért?” (*Nagyvárosi hideg*). Az önzonosság letéteményese lehetne a név („A nevezhetlent nevezni meg. / A nevemet komolyan venni. / Vörös bor? Vörös haj? Vörös / föld? Tűzvörös? Illik mind / a négy elemre.”), ám a névvel való azonosulás lehetősége korántsem evidens: „nem vagyok / a nevem. De igyekszem az lenni.” (*Kivéve a név*). Az önzonosság másik viszonyítási pontja lehetne az arc, az a „lélek-kirakat”, ami alapján a külvilág azonosít minket, ha nem lenne „pontatlan átjáró”, vagyis nem tor-

zítana (*Arcrendezés*). Az *én* rétegzettsége az önmegismerés lehetőségének („Ismerd meg önmagad! De hogyan?”) és szükségességének („Ismerd meg önmagadat? De minek?”) megkérdőjelezéséhez vezet, eljutva a végkövetkeztetésig: „A megismerés öngyilkosság. Ne ismerd / meg magad! Elj! Ne vele élj: / ne magaddal, hanem nélküle — de / nem magadon kívül. Nem léphetsz ki // kétszer ugyanaból az énből.” (*Delphoi*). Az *én*-integritás felbomlása azonban nem feltétlenül negatívum: „Egybetartani / egymást, ez a feladatunk. Nem saját // személyiségünk egysége, a másoké kell / fontos legyen. Nem a saját lélektanunk / mozgag, másokért vagyunk okosak és / buták, jók és jótlanok” (*Mi a jótlan?*).

Az *én*-kérdés Vörös István költészetében elválaszthatatlan a nyelvtől. A *nyelvtan csapdájából* című vers például Benveniste tételét juttatja az értelmező eszébe, mely szerint az ember a nyelvben, a nyelv által konstituálódik szubjektumként: „A helyünkön van egy másik ember is. / A negatívunk. Azt a helyet foglalja / el, ahol nem vagyunk. Azt gondolja, / amit nem gondolunk, akkor néz, amikor / mi becsukjuk a szemünket.”, „Mit jelent itt / a mi? Az ént. Az ő? Az is az ént. Az ők / két őt, tehát két ént. Minden más személy // az én igazi kiterjedésének elfedezésére / szolgál. Vagyis az én: a mi és az ő / olyan véletlen konstellációja, ami nem állhat fenn sokáig. Ebből kiderül, / hogy a halál is grammatikai kérdés”. Az *én* tehát egy meghatározott beszédhelyzet függvénye, *én* az, aki a beszédaktus során *én*-ként nevezi meg magát. A személyes névmásokkal folytatott játék a *versszöveg szintjén* számolja fel a lírai alany önzonosságát, viszonylagossá téve a *Ki beszél?* kérdést, hasonlóan Az első személy bujdosása és a Színes bestiárium című versekhez. A *Vízzel töltött toll* című ars poetica kapcsán világossá válik, hogy az *én* megkettőződése valójában az alkotásban teljesedik ki: „Az én-nek / is van feje. Árnyékfej, mely maga nem / gondolkodik, árnyékszem, mely maga / nem lát, árnyéknyelv, mely csak akkor / beszél, ha írunk”. A Vörös István gép működésbe lépésének tehát előfeltétele az önzonosság megkérdőjelezése, az *én*-integritás felbomlása, illetve az *én* megsokszorozódása. A személyiségen támadt rés képes életre kelteni egy gépezetként zakatoló, „költői” *én*-t, mely a „búcsú-vers” tanúsága szerint csak a másik énnel felváltva létezhet.

Az Istengép működésbe lép

A Vörös István gépet az Istengéphez viszonyítva is definiálhatnánk, ha az Istengép leírható lenne. Ha a két gép viszonya leírható lenne. Ha az általuk teremtetett világ leírható lenne. De egyik sem az.

Vannak versek, melyekben az embergép a teremtmény pozíciójából szólal meg: „Az Istengép és az embergép nem is / hasonlítanak egymásra. Istengép nem / saját hasonlatosságára teremtette / az embergépet, inkább az ellentétének.”, „Az embergép, ha túlhevül, énekelni / kezd. A Vörös István gép az embergép // egy sikerületlen alfaja, nem akar énekelni” (A gépek vándorévei). Az ironikus önmeghatározás alapján tehát a Vörös István gép embergép, mely az Istengép teremtménye. Ha a „fejlődésregény” alanya itt megállna, nem lenne szükség a kötet harmadik részében Isten helyett Istengépet mondani. Az Istengép mibenlétét tárgyaló négy párbeszédben ugyanis az új név (Istengép) kimondása indítja be, és hozza mozgásba a gépezetet, ami olyan, mint egy raktárba tolt rozsdás motorbicikli (2. párbeszéd). Létezett, de nem működött. Vagyis működőképes formájában mégiscsak az embergép teremtette meg. Pontosabban az embergép saját hasonlatosságára gépiesítette: „Az egyetlen gép / se lenne gép, ha nem / használnák imák céltáblájául” (Egy fogalom kettéhasítása). „Az imák használati utasítások / az Istengéphez” — olvassuk a Miatyánk-parafázis kezdősoraként. „Mi Atyánk — a gép megnevezése —, *ki vagy / a Menynyekben* — a gép feltételezett / tartózkodási helye — *jöjjön el a Te / országod* — a feladat kijelölése —” (Az imák hasznáról. Kiemelés az eredetiben). Az Istengépet automataként használó embergép paródiája a *Használati tiltás* című minőségbiztosítási kérdőív, mely az Istengép által nyújtott szolgáltatások listázásától jut el az emberek viselkedését érintő „vádpontokig”. Az Istengép azonban nemcsak automataként jelenik meg a versekben. Örökmozgó, akinek mégiscsak köze van a világ teremtéséhez: „Számok adódtak a semmihez. Közeledett / a kezdet vége. A túl sok összefüggés / felrobbant, szétvetette keretét, az / Istengépet, és az ő romosodása árán / jött létre a világ...” (Lelkiükig olajos gépszerelők). Az angyalok aztán évmilliárdokig javígtatták az Istengépet, aminek újraindítása az élet megjelenésével esett egybe. A versekben oly gyakran megjelenő angyalok tehát szintén részesei a teremtésnek. A világ teremtésének ténye mégsem ilyen evidens, *A vándorördögök kora* című vers antideista felfogása a túlvilági mozgatót nem a világ teremtéséhez, hanem annak fenntartásához rendeli hozzá: „Az ősrobbanáshoz — más szóval a / teremtéshez — nem kell túlvilági / mozgató. De az öröklét tetőszervezetének / megtartásához kell egy túlvilági oszlop. Ami középben támasztja alá // a beomlás szélén egyensúlyozó / kupolát”. Az Istengép tehát hol automataként, hol örökmozgó szerkezetként, hol repülőgépként jelenik meg: „Mivel lehet az Istengépre szóló / jegyet megváltani? Természe-

tesen / semmivel. A megváltással. Mindegyi- / künknek Jézus életét kell imitálnia.” (Hogyan éljünk?). Az életvezetési tanácsokat azonban eleven ironia hatja át, rávilágítva arra, hogy nem Jézus tetteit, hanem tanításának lényegét kellene valóra váltanunk. A teológiai kérdéseket tárgyaló verseket sajátos ötletjátékok vezérlik: a *Lacrima Christi* a megváltás elodázásának gondolatát veti fel, a *Még 33 év* című vers Jézus életének második 33 évét írja le, a *Vágy, avagy az angyalok kipusztulásának okairól* című költemény a sírban fekvő Jézust megleső angyalokról tudósít, míg a *Most már háromman vannak* című versszöveg egy új Szentháromság-tant állít elénk.

A teremtést érintő kérdések kapcsán sajátos kozmológia bontakozik ki tér és idő, anyagi és szellemi lét, kezdet és vég fogalmai köré csoportosítva. Nem kisebb súlyt kapnak az egzisztenciális problémafelvetések, melyek elsősorban az emberi lét értelmére, valamint a halál okára és lényegére adnak válaszlehetőségeket. A saját halál — idegen halál rilkei gondolata számos formában visszatér (A szobor megtalálása, A halál új ruhája, A jövő század regénye, Szabadság — harc nélkül), de rendszeresen felmerülő téma a nemlét különböző formáinak (a születés előtti „fehér nemlét” és a halál utáni „fekete nemlét” mibenlétének) vizsgálata is. Válaszokat értelemszerűen nem mindig kapunk. A paradoxonokból építkező versnyelv éppen arra világít rá, hogy minden értelmezés kérdése, ne várjunk tehát a versek kapcsán egységes világképet és egyértelmű válaszokat a „gépek működésére” vonatkozóan.

A nyelv harca a gépiesség ellen

Az Istengép működésbe lépése értelmezhető a világ gépiessé válásának következményeként is. Úgy tűnik azonban, hogy a költészet nyelvtteremtő és nyelvmegújító ereje képes felvenni a harcot az automatizálódott világgal szemben. Vörös István versnyelvének egyik legfőbb sajátossága a hétköznapi kommunikációban konvencionálissá vált és reflektálatlanul használt szavak eredeti jelentésének felelevenítése és újraértelmezése. A szavak reszementizálásával újra felszínre kerül a szó történeti jelentései által hordozott jelentéstöbbség. A *Szégyen* című versben a *magaviselet* szó átértelmezése a *viselet* szó konkrét, fizikai értelmének felelevenítésével történik („A magaviseletem. De hát hogyan kell hordani?”) éppúgy, ahogy az *idő áll* szó szerkezet újraértelmezése is az *áll* ige eredeti jelentésének felidézésével valósulhat meg: „Áll az idő. És benne térdig én.” (Szívviltetés). Gyakran a szavak „konkrét” és „átvitt” jelentésének ütközése teremti feszültséget a versben, rávilágítva a metaforikus kifejezés szemantikai emlékezetére:

„Fiam a húga mellé kitalált / két kistestvért magának. / Nevük Fűrész és Csipke. / Fűrésznek nem lehet parancsolni, mindenbe // belevág, az ember egy mondatot nem tud befejezni.” (*Fűrész, Csipke*). A *belevág* ige ‘valamilyen tevékenységet megszakít’ jelentése kapcsán a köznap nyelvérzék már nem feltétlenül érzékeli a szó konkrét, fizikai tartalomra vonatkozó jelentés-elemét. A Fűrész tulajdonnév köznévi motivált-ságához kapcsolódó tevékenység (vágás) bevonásával azonban a költői nyelv képes megújítani a sablonossá vált szófordulatot. Hasonló nyelv-szemlélet tükröződik egy-egy szó, vagy szó-szerkezet kapcsán („világhálóban partra vont hal”, „áramszünet a folyón”, „lelket csípő fogó”), de egész versszak is kibontakozhat e versalkotó mechanizmusból. Példa erre *A szavak tükre* című szöveg, mely autopoétikus gesztusként épp a *nyelv* szó reszementizálására építi a verskezdetet: „Ha valami elkezdődik és be- / fejeződik, akkor a nyelv / a vanból a nincsbé néz, / kilóg, mint döglött kutya száján, / légy futkos rajta”. Az *Elefánt evangélium* a vers címét írja újra a *jó hír* — rossz hír szópár segítségével, míg *A mirelit csirke kiolvad* című versszöveg a *fahéj* szó jelentésein keresztül a haláltudat élményét ragadja meg nem mindennapi leleménnyel: „Mostanra eldőlt: meg fogok / halni, úgy zabálok az időt, / mint gyerek a forró tejbegrízt. / porcukrot és fahéjat szórok rá, / fehéren lecsordul a szám szélén.” (1. versszak), „Mostanra eldőlt, eldőlök. Megízlelek / egy szelet földet. Fahéjat tesznek rám.” (4. versszak). A nyelvi automatizmus leküzdésének igénye vélhetően abból a felismerésből ered, mely szerint „Nincs jelentésfedezet. Olyan / világot használunk, melyet / csak a grammatika tart össze”; „*Szavak pontszemeivel látjuk / érzéseinket, mint a döglött / a légy. Persze főként fogalmakon / át. Áhítat, kudarc, magaviselet, // sors. A jelentésük tele adalék- / anyaggal, közömbösséggel, / idegenséggel...*” (*A comb példája*. Kiemelés tőlem — É. L.). Az idézett sorokban Nietzscheként *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című esszéjében kifejtett nyelvszkepszise köszön vissza, melynek szintén az a felismerés az alapja, hogy a nyelv szavai, fogalmai elfedik a valóságot. Az igazság eszerint metaforák, metonímiák, antropolizmusok összessége, melyek a hosszú használat folytán szilárdnak és kanonikusnak tűnnek a beszélő

számára. Az igazságok tehát illúziók, „melyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket”. Az ember fogalmakban gondolkodik, ám „adalékanyagokkal teli” fogalmain keresztül nem felfedi, hanem elfedi a valóságot. Következésképp nem fogalmakon, hanem szemléleti metaforákon keresztül ismerhetők meg a valóság. A költői nyelv ezért teremt újabb és újabb névátviteleket, metaforákat, ezért aktivizálja a „halott metaforák” eredendő képességét. (Talán nem véletlen, hogy a szavak jelentésfedezetének válságát taglaló vers egyik kulcsfogalma, a *magaviselet*, egy korábban már idézett szöveg nyelvi működésmódjának generálójává válik a *viselet* szó reszementizálása által.) Vörös István szóújításai (*eljegyzési vízgyűrű, lélekkivándorlás, az üveg megtöltve kilöttyenéssel, az üvegmadár lábat mos az álmatlanságomban*), illetve a sablonossá és közhelyszerűvé vált kifejezések és szentenciák „kifordításai” (*az eső lógatja a lábát; Az élet túl rövid. Használjuk ki! ~ Használjuk ki, hogy rövid az élet!*) vélhetően többet mondanak el a valóságról, mint a hétköznapi kommunikáció automatizálódott fogalmai: „A párnás / székeken sör vagy almale előtt ülő // emberek az újságokban szavakat / keresnek. Mert a szavak mögött / mindig van másik szó.” (*Hatalomvágy az utcán*). A szó elleplező tulajdonsága tehát a köznap kommunikációban a kimondás problémáját is maga után vonja, szemben a költői szóval, mely világteremtő erővel bír: „A túlvilág versekkel tágul” — olvashatjuk *A táguló túlvilág* című versben. Ezért segítheti elő az irodalom az önmegértést; egy jó könyv olvasása kapcsán „Az önismeret ablakai becsukódnak, // mások szemével szemlélem magam” (*Az olvasókanapé*). A lírai alanynak az olvasó szemszögéből megfogalmazott ars poétikája az olvasás aktusát önmagunkba való alámerülésként értelmezi, amennyiben énünk megértéséhez a könyvben olvashatón át visz az út. Úgy vélem, hogy Vörös István terjedelmes verseskötete (vagy ha úgy tetszik, fejlődésregénye) egyfelől a témabőség, másfelől a versnyelv túlterheltsége okán, számtalan utat kínál, melyen az olvasó elindulhat önmaga felé. (Jelenkor, Pécs, 2009)

ÉRFALVY LÍVIA

HÓNAPRÓL HÓNAPRA

SZAVAK A REMÉNYRŐL

— KÁRPÁTI KAMIL ÖSSZES VERSEI I-II.

A legtöbb költő életében ki lehetett mutatni egy földlökésszerű pozitív vagy negatív élményt, amelynek hatására lírájában változás, módosulás következik be, hangja elmélyül, s egyre többet mutat meg belső világából. Ez természetesen nem érinti azokat a lírai folyamatot, amelynek során az erjedés fokról-fokra érlelődik a kiforrásig. A nyolcvanadik életévét meghaladt, bőséges termést betakarító Kárpáti Kamil esetében ez a hét tényező a körülmények szerencsétlen (költői előrehaladására nem érvényes ez a jelző) alakulása miatt egybeesett. 1942-ben írta első próbálkozásait, amelyekben nem mutatkozott különösebb elhivatottság, konvencionális témák, események, mindennapi tények voltak ihlete elindítói, egy-egy váratlan fordulat, költői kép jelezte csak tehetségét. (Ilyen például a *Battonya* „torkolattúzzal szegezett éj” kifejezése, vagy az Annához írt szerelmes versek egyik-másik képe.) Lassú, de tapintható fejlődés, gazdagodó lírai eszközök évei voltak ezek, amelyeket hosszú börtönévek követtek, s ha azt érzékeltettem, hogy ezek elmélyítették lírai kifejezőmódját, aligha tévedek. Elég egyetlen recski *Sóhaját* idézni bizonyítékul: „*Atlasz súlyától gömnyed a vers, / Úristen, miért, hogy a földre versz? / Hogy merjen álmódzni az élet? / Odavágyom, hol az országok zöldék, fűvesek, / hol a tavak tiszták, kékek. / Ahol majd virágot hordok, nem köveket.*” Ez a szenvedés és kiszolgáltatottság más dimenzióba helyezte lírája halállal való eljegyzettségét, amely eddig jórészt kölcsönzött témája volt, innentől azonban elnyomorított élete menedékének mutatkozott: „*Boldog halott! Neki könnyebb, / mert ki él, csak állva görbed*” — olvassuk a *Domború gödörben*. A test meggömrnyedt a rá mért csapások alatt, a lélek érintetlenül tiszta maradt. Erről árulkodik a visszatekintő *Ő volt* harmóniája, emlékezés oldott egyensúlyával: „*A hegyárnyékban áll. Kísértetes. Ő volt. / Recsk. Az erdő egyetlen nyíló vadrózsátó most. / (Forrás mögül fehér hasával kibukkanva már / édes homályban sugdolózik a gyertyán és a nyár.) / Ő volt. Társam vére terjed, ágazódik. Gyémánt. / Oly könnyen ölte, mint aki két méhesárnyat szétránt.*”

Radnóti munkatáborban írt csodálatos verseinek emlékét idézi ez a pár sor, a borzalmak között is makacsul őrzött emlékeket. Itt ellenkezőjére fordul a vers: a jelen szinte idilli képre szinte rácsap társa erőszakos halálának képe. Gondoljunk csak arra a *Razglednicára*, amelyben az ágyuk halált ígérő dörgésével szinte perlekedik a tóra lépő

pásztorleány és a felhőt ivó foltos birkanyáj képe. Itt az „édes homályban” sugdoló gyertyán és nyír finom, békét sugalló látványát tragikusan ellenpontozza közömbösen meggyilkolt társa elpusztításának emléke. Valahonnan, a messzeségből hallani véli a „sosem halottak énekét”, amelyet nekünk is meg kellene hallanunk s nem szabadna elfelejtenünk. Őriznünk kell a „bánya keresztjére” szögezett arcát és lelkiismeretvizsgálatra készítő sírfeliratukat, hogy ne legyünk az önmagát szégyellő világ megalázkodó polgárai.

A börtönélet állomásai keresztút emlékét keltik. A világtól elzárt ember tudatában még a hangok is drámai asszociációkat keltenek: „*Fönt, fönt dörög a lobogó lepedője. / Nem, nem lehet más az: társam lenyúzott bőre. / Szél, szél csikorog akasztócsiga hangon. / Nem, nem lehet más az: társam csikorog, hallom. / Csont, csont nyüszítve, s a fog, e malomkő-sor. / Fogain, nem, nem méz — íz, hús — rost, temetőpor*” (*Ezerkilencszázötvenegy*).

Nyomasztó, halállal fenyegető évek eseményeinek látomásos, kísérteties megjelenítése. Reményt csak a múlt emlékei adnak. 1951-ben például a tíz éve elhunyt Babits Mihályra, atyjára emlékezett, „forró szájával kiáltotta nevét”, s ő is megírta saját *Téli regjét*, e korszakának egyik legteljesebb, a múltba révedő versét: szerette volna megragadni, magához szorítani, el nem eresztetni a cella csapdjában vergődő fényt, s újra álmaiba menekült a kijózanító valóságból, s álmában visszaidézi, képzelete vásznára vetíti Anna alakját, „sajdul a pillanat”, de látni vélte szárnyait. Aztán a kijózanító ébredés: „*S menthetetlen — a testem körém égett*” (*Menthetetlenül*).

A következő stáció: Márianosztra, ahol „nem is hold süt éjjel, / csak egy ócska hólyag / libeg a halálba”. Költőjelöltekkel, a forradalom későbbi áldozataival raboskodott együtt, s ebben a közegben, jöllehet őrizete igen szigorú volt, mintha ihlete szabadabban szárnyalt volna, versei formálása néha játékos, maradandó költeményei (például: *A szabadsághoz*) születtek.

Gérecz Attila, kinek emlékét ébreszti és őrzi, a forradalomban esett el. Az ő s a többi áldozat halála vissza-visszatérő ihletője. A forradalom valóságát idézi, mint átélője, mint a nemzet emlékezetének éber tartója, a küldött eltökéltségével. „*Üveghegy élein / siklott ő, fűrge hal. / Szétszaggatta az üveg — él? / Most mind a száz énje dal*” (*Sírbeszéd Gérecz Attila fölött*). Küldöttnek érzem, hisz egészen másként idézi 1956-ot, mint manapság szokták, politikai hovatartozás szerint előítéletekkel betérítve.

Olyan környéket idéz, amelyet külvárosinak nevezhetünk, s az emlékezés fényében költőivé

teszi, már-már idillinek láttatja (*Pesterzsébet felhőkarcolói*). Meghitt utcákon jár-ke, fáradt, hétköznapi emberek felfénylő mosolyánál melegszik, és meglepő képzettársításokkal tágitja ki a látványt: „Azik a körtefaág a háztetőn, / rőfögve isznak szopós malacai, a vajháti körlek. / Míg mély dudáját a lekaszált esőn / hemperegve nyeggeti a két szemű sarlós, az Öröklét” (*Eső Arkádiában*).

Az érzelmek nélküli világban őrzi, s egyik legnagyobb értékünknek mutatja a barátságot és az igaz barátokat. Róluk bensőséges vallomásokban szól. Rendhagyó ódában idézi az ifjúságot, amelynek színpadán más „legördült függöny”, de közös ideáljaik érintetlenek máig, bár jó néhányan átléptek egy másik dimenzióba, ahonnan nincs visszatérés, csak álomi jelenés formájában. Ennek az ihletkörnek kiegészítői szerelmes versei, melyek hol ódai szárnyalásúak, hol titokzatosak: „Leszállt a muzsika, mint bukó / Naphoz késői madár. / Jöjj! Odakint, / feketült kertben / egy fekete, szarvas áll” (*Mutatok valamit*).

Költészetének fontos jellemzője, hogy bármilyen témát választ is, mindig „megemeli” általános érvényűvé teszi a legszemélyesebb pillanatokat. A szerelem is mint örök és erőteljes emberi érzés, ajándek jelenik meg a naplószerűen egymást követő verseiben. A szeretet naplója ez, két embert fűz össze az érzés, amely hevítőjük és védelmezőjük.

Elgondolkodtató a költészet mondanivalójáról való elmélkedése. Nem egységes, megfellebbezhetetlen eredményre jut: az ihlet kiszámíthatatlan, a legváratlanabb pillanatokban lobban föl, indítja a költeményt, amelyről fölösleges beszélni, beszél önmagáról. Mélység és magasság kettőségében él, alkot a költő (is), s célja, hogy meglátassa az eget. Ennél följebb aligha léphet. Ezen az úton kíséri Gí, egyik korszakának legfőbb ihletője, aki az érzés teljességének jelképe. „Én: te. Te: a világ! A világ, aki előbb voltam, mint én. / Rohanjunk le a kékszerű tó-állatot megsimogatni! / Már lobogó lánggal égnek a Nappal szemben / Badacsony házainak kigyulladt ablakai. / Elmondom nekik és a tó fölé ágaskodó / fehérre meszelt templomoknak, én: te! Te: a világ! / A világ: aki előbb voltam, mint én.” (*Fonyódi reggel*). Bárhol legyen is, bármilyen benyomásokat szerez is, mindent átlelkésít Gí jelenléte. Az ő valóságát megidéző költeményekből a szerelmi líra kivételesen szép fejezetével szembesülünk.

1971 után máig az élet nem súlyosbodott Kárpáti Kamilra, mint azelőtt. Apró, kedves, békeséget sugárzó életképek látványával bővítette líráját. Tévedés volna, ha olyasmit állítanánk, hogy visszatalált fiatalasága témáihoz és hangneméhez, hiszen egy küzdelmes élet tapasztalataival felvértezve ábrázolta őket. E korszakának legjelentősebb újdonsága képzőművészettel történt találkozása és egyre mélyebb kapcsolata. Festészet,

festők, építőművészeti inspirációk lényegesen gazdagították szemléletét is. Ezekben is a rend megvalósítását és az emberi tehetség kibontakozását érzékelteti. Teltebb, mélyebb jelentése lett verseiben a fénynek (*Egy prészáz vörös borában tiükröződve*). Külföldi útjainak tapasztalatairól beszámolván is varázslatos fény-árny-játékokat ábrázol, ám szívósan őrzi forradalmas emlékeit is. *Dühödten* tapasztalja az Örökségherdálást is, az eszmények elvetését, megcsúfolását.

Így köszönt rá az öregkor, mely ugyan nem érezteti hatását versein, annál inkább arra készítet, hogy változatlan eltökéltséggel, a filozófus kíváncsiságával vallassa a létezés értelmét. Különösen mélyre hatol Rómában született verseiben, s ezeknek kiegészítése, indítója *A meglélt homokóra* jegyzetanyaga, amely a költő kommentárjaival segít a megértés biztonságához.

Hatalmas terjedelmű életmű. Magába foglalja az elmúlt évtizedek sok-sok keserűségét, fájdalmát és veszteségét, s arra tanít, ne tompítson el, ne korlátozza látásunk élességét a hazugság, hanem szeretteink, barátaink és az égiek segítségével őrizzük igaz-magunkat és reményünket. (*Stádium Kiadó*, Budapest, 2009)

RÓNAY LÁSZLÓ

MÁRAI SÁNDOR: A TELJES NAPLÓ 1950–1951

Harmadik emigrációs évét kezdte Márai Sándor a Nápoly melletti Posillipóban, amikor azokat a feljegyzéseit írta, amelyek helyet kaptak *A teljes Napló 1950–1951* című kötetben. A századdal egyidős író rezignáltan vetette papírra: „Én ötven vagyok, megéltem az életet, teljességében.” Nem tudhatja, hogy az élet teljessége — időben legalábbis — még közel négy évtizedet tartogat számára. Ezt a szintet emberöltőnyi időt hazájától távol kell töltenie, ahova már soha nem tér vissza. Ez utóbbit azonban sejtette.

A legújabb kori magyar irodalom sokáig elfeledett alakját varázsütésre felfedezik a hazai olvasók, miután 1990-től egymás után jelennek meg Magyarországon művei. Nem tudható, mennyire volt tudatos döntés, hogy az életmű-sorozat első darabjaként éppen a *Napló 1943–1944*-et jelentették meg, ami egy szempontból nem szorol magyarázatra: zseniális mű. Ám akkor kevesen tudhatták — talán éppenséggel senki —, hogy az Egyesült Államokban, Kanadában és Németországban az emigráció éveiben kiadott öt *Napló*ja (1945–1957, 1958–1967, 1968–1975, 1976–1983, 1984–1989) elhanyagolható töredéke a műfajban alkotott összteljesítményének. Erről a tényről még akkor is csu-

pán vázlatos képet kaphattunk, amikor *Ami a naplóból kimaradt* címmel hat kötetben jelentették meg Márai 1945 és 1955 között született, ide tartozó írásait. (Ezek a kötetek 1992 és 2003 között jelentek meg.) Márai naplóírásának egészéről attól a pillanattól nyerhetünk teljes képet, hogy 2005 szeptemberében megérkezett a Petőfi Irodalmi Múzeumba a Márai naplóirodalom teljes kéziratanyaga. Példás gyorsasággal — egy évvel később — jelent meg ezt követően, már a címében is a tisztázás szándékát hordozó, *A teljes Napló 1945. Az életmű-sorozattól megkülönböztetett formátumban kiadott napló-folyam az 1950–1951-es kötetlet immár hatodik darabja a sorozatnak, és egyre világosabbá válik, hogy az emigrációban kiadott „csonka” naplók alapvető magyarázata a költségtakarékosság lehetett. A teljes Napló-sorozat eddig megjelent darabjai arról győzhetik meg az olvasót, hogy egyenletesen magas színvonalon megírt anyag az a több ezer oldal, amit kötetekbe foglaltak.*

A teljes Napló 1950–1951 egyik központi mondata: „Június 9. Elhatároztam, hogy kivándorlok Amerikába.” A szövegben előzmény nélkül szerepel 1950-ből a bejelentés, és ritka eljárás az írótól, hogy pontos dátummal szerepeltessen egy-egy bejegyzést. Az elhatározáson sokat tépelődik: „Néha csaknem rettenettel gondolok arra, hogy az amerikai vízum megérkezik, és egy napon el kell hagynom Olaszországot” — írja ugyanennek az évnek a végén, és ekkor enged belelátni döntése mozgatórugóiba. Nem egyszerűen olaszországi honatlan státuszának felszámolási szándéka miatt akar az óceán túlszéljére költözni, hanem sokkal inkább azért, mert komolyan tart attól, hogy a szovjet hadsereg lerohanja Nyugat-Európát. „De el kell menni, mert nem akarok az oroszok kezére kerülni; akármilyen rossz is lesz számomra Amerika, ez a lehetőség — az oroszok kelepceje — még annál is rosszabb” — olvasható a *Napló*-ban. Utólag vélekedhetünk úgy, hogy ez a félelme megalapozatlan volt, talán azt is hozzátehetjük, hogy ez a forgatókönyv a maga idejében sem bírt (komoly) valósággalappal, ám ettől még tény, hogy Márai döntését, saját bevallása szerint, ez motiválta.

A katolikus Márai kiszorított élethelyzetében vallási analógiákat keres: „Idegennek és vándornak’ lenni a földön; ez volt Szent Ferenc magatartása.” Könnyű megérteni, hogy a huszadik század számkivetett művésze miért és hogyan érez nagyfokú rokonságot az assisi férfival. Még közelebb visz az író felfogásának megértéséhez az az idézet, amelyet korábbi művészenjétől való egyértelmű elfordulásnak kell értékelnünk: „A kérdést, van-e ’kinek’ írni, egyszer és mindenkorra el kell dönteni. Nincs többé ’kinek’ írni. (...) Megint lehet a felhőknek, a madaraknak, a Sorsnak írni.” Az áthallás egyértelmű, és az idézetben foglaltakat ma-

gyarazza az a körülmény, hogy az emigrációt választó író számára szinte minden természetes és kézenfekvő kapcsolat megszűnt az anyanyelvéhez tartozó olvasóval, ami — akárhogy forogtunk — az irodalmi élet alapfeltétele. Nem véletlen, hogy a *Napló*-ban többször visszatér időszakos írásképtelenségére, amit óriási önfegyelmekkel igyekszik legyőzni. Ennek az „öngyógyító” folyamatnak a legfontosabb kezelési módja maga a naplóírás, ami az élet, a világ és a magánélet kuszaságát és rendezetlenségét mégis formába önti. Ez nem tűnik nagy igényű művészi célkitűzésnek, ám a sokat citált Plinius-idézet aligha nyerhet igazabb értelmet, mint ebben az esetben: Márai esetében a *Napló* nem a kitérés lesz — lehet, hogy ennek szánta —, hanem maga a mű.

Egy 1952-ből származó bejegyzés ismét visszavisz az „idegen és vándor” alapérzéséhez: „(...) ma délután összeszámoltam, hogy több mint negyven idegen ágyban, szállodaszobában, hálókocsifülkében, hajókabinban aludtam az elmúlt két évben és négy hónapban, mióta elhagytam az otthonom (...)” Akárhogy nézzük, ez is egyfajta számvetés, és egy emigráns esetében ez a fajta emberi gesztus a mindennapok gyakorlata, akár a naplóírás. (*Helikon*, Budapest, 2009)

BOD PÉTER

KOVÁCS ERIKA: PILINSZKY ÉS A CSALÁD

Pilinszky János leveleit egy képes családtörténettel kiegészítve először 2003-ban jelentette meg az Osiris Kiadó *Mindenből költészet lesz és csend...* címmel. Kovács Erika, Pilinszky János unokahúga további kutatásának és munkájának eredményét adja most közre. Az ízléses kiállítású képeskönyvet kézbe vevőkre rögtön arcképek tekintenek vissza, a borítón Pilinszky János, a szerző Kovács Erika, Pilinszky édesanyja (dr. Pilinszky Jánosné) és nagybátyja, Pilinszky Zsigmond fotója szerepel. Ebben a kiadásban a költő nagybácsi levelei, a róla szóló visszaemlékezések mellett helyet kapott családjuk története, több mint száz családi fénykép, illetve egy másik neves rokon, a világhírű operaénekes, Pilinszky Zsigmond pályaképe is. A *Pilinszky és a család* című 160 oldalas kötet a Nap Kiadó gondozásában jelent meg.

A gazdag tartalmú könyv személyes hangú visszaemlékezéssel kezdődik. Az előszóban Kovács Erika saját gyerekkorát eleveníti fel, amelynek — az általa Mókinak becézett — Pilinszky János is részese volt, a világháború után együtt éltek egy Molnár utcai lakásban. A nyolctagú

háztartásban Pilinszky volt a központ, „mindenki rajongott érte”. Nagy élet zajlott ott, s a költő révén rendszeresen megfordult náluk — többek között — Thurzó Gábor, Kondor Béla, Nemes Nagy Ágnes, Lengyel Balázs, Németh László, Görgey Gábor. Édesanyja halála után Pilinszky néhány évig egyik nagynénjénél (együttal keresztanyjánál) lakott, annál a Baitz Máriánál, akitől a könyvben olvasható mintegy száz levél a szerzőre örökségül rámaradt.

A levelek címzettjei főként nagynénjei Mária (Baitz Mária) és Bébike (Baitz Borbála), illetve azon családtagok, akik akkortájt (1972–1981) a Hajós utcai lakásban éltek. A Pilinszky költői nyelvét jellemző szűkszavúság, visszafogottság természetesen itt nem jellemző; gondolatairól, munkáiról, utazásairól, hétköznapijairól egyaránt nagy őszinteséggel, olykor „gyónásszerűen” ír. A rendszeresen írt és mélységes szeretettel megfogalmazott levelekben központi mondanivaló a testi-lelki egészségével kapcsolatos, már-már aggályos közlések. A levelekhez a kötet végén jegyzetek is csatlakoznak, a címmel és a tartalomra vonatkozó megjegyzésekkel.

A visszaemlékezések ifjúkori barátaitól származnak. Eteley Károlyné Kozma Márta közös balatonkenesei nyaralásaikról ír, Rényi Oszkár és Rékey Tibor a piarista gimnáziumi éveket eleveníti fel. Olvasható még a szintén egykori diák-társ, Takáts Vilmos *Tündéri izzás* című (a Kossuth Klubban 1986-ban elhangzott) előadása, s húgának, Genát Jánosnének emlékei. A költőt megidéző sorokat a barátoktól származó fényképek teszik még teljesebbé.

A kötet második felében Kovács Erika már a Pilinszky-családról ír. A hozzakerült és megőrzött fényképek, illetve saját emlékei nyomán mutatja be a lengyel származású Pilinszky- és a francia felmenőjű Baitz-elődöket és leszármazottakat. A fényképtár és a személyes, meleg hangú kommentárok végén újra nagybátyjához tér vissza, Pilinszky János szerelmeit és utolsó útját eleveníti fel.

Pilinszky költői génusza a család többi tagjában nem mutatkozott meg, a zenei tehetség viszont annál inkább. Két Pilinszky nagybácsi neves zeneművészként ismert, az apai nagymama második házasságából származó két gyermek, továbbá az unokaöcs is muzsikos lett. Kovács Erika könyvében a legidősebb nagybácsit, a harmincas években a világ legnagyobb Wagner-tenoristájaként számon tartott Pilinszky Zsigmondot (1883–1957) hozza közelebb az olvasókhoz. Teszi ezt Pilinszky Zsigmond lányával, Erzsébettel készült beszélgetéssel, a tőle származó fényképekkel és a korabeli sajtóban megjelent cikkekkkel, dokumentumokkal. Az ő segítségével készült a könyv fűg-

gelékében megtalálható — évszámok nélkül összeállított — családfa is.

A krónikás szemével látott és rögzített családtörténeti visszaemlékezés nemcsak a 20. századi magyar irodalom egyik jelentős alkotója, Pilinszky János iránt érdeklődőknek lehet izgalmas olvasmány, új információkat is közlő csemege, hanem mindazoknak is, akik egy kiemelkedő család bemutatására kíváncsiak, vagy akiket a korszak művelődéstörténete foglalkoztat. (Nap Kiadó, Budapest, 2009)

ZARÁND KINGA

FECSKE CSABA: AKINEK ARCÁT VISELEM

Jókai Anna kedves, ajánló gondolatai telitalálatok Fecske Csaba József Attila-díjas költő frissen érkezett kötete élén: „A sorok — mint a vihartól már csendesült tengerek hullámverése — átmossák a napi hulladéktól szennyezett tudat-partokat. Istennek beszélnek, az Ő szegény kis embereiről, s a szegény kis embereknek beszélnek az ő rejtőzködő Istenükről. Ha zenét képzelünk a szavak mögé, gregorián lenne az. Ha képet: barna-sárga hömpölygés, imbolygó fátylafény. Vonulás a cellától az oltárig. A szükségszerű magánytól a kinyíló együttléthez.

Egy szöveg nem attól lesz szakrális, hogy Istent lépten-nyomon néven nevezgeti, hanem attól, hogy a Teremtő jelenléte sugározza be.” Természetes, hogy mennyire igaza van ebben Jókai Annának, hiszen a hiteles és érvényes művészi alkotás nem más, mint hozzátenni valamit az isteni teremteshez, vagy pusztán jelzésértékűen megerősíteni azt. Élni, írva ábrázolni a létet, hogy ettől újra és újra új lendületet kapjon az ember — a jó erkölcs szerint. Pontosan, ahogy Németh László vallotta a Tanú című folyóirata bevezetőjében: „Az írás — erkölcs!” Istent és embert szolgálni óhajtó költő számára sem lehet józanabb kötelem.

A mostani Fecske-kötet, az *Akinek arcát viselem*, verseivel találkoztam már itt-ott, folyóiratokban, a költő korábbi köteteiben. Mégis komoly létjogosultságot szánt a sors e válogatásnak, hiszen az egyéni lét lelki hiányosságait hivatott betölteni. Napjaink hazugsággal átszőtt, anyagi gazdagságot hajszoló emberek által irányítani próbált magyar társadalmában sok a kétség. Az egyéni boldogulás csapdái között botorkáló ember fontos támasza lehet a bárd szerepét felvállaló költői teljesítmény, a hangulatot, a lét-értéket helyes irányba terelő szó hitele. Szívesen fordul a lélek a valóságlátásban hasonló lírai termeshez, mert egyrészt hasonló a hasonlóval mindig megérti egymást, másrészt pedig jellemerősítő a kiutat kereső vigasz. Éber küldetéstudat

cseng ki pásztorkölteményéből (*Ecloga-töredék*) végül, a hasznos lét több a puszta létezésnél: „itt ahol talpam a földdel / érintkezik e túlhegynyi helyen / mintha melegebb volna talán / a mindenség fűttetik velem”. S rögtön követi ezt a gondolatot az *Árkádia*, nemcsak e kötet, de a kortárs líra egyik értékkel fénylő négyesoros: „álmodhatsz itt éjjel / mezítláb jár a csönd / és szíved fölragyog / mint kagylóban a gyöngy”.

Fecske Csaba költészete arról tanúskodik, hogy az érzelmeket szabad, és *muszáj nem felejtetni*, és Isten nélkül vérszegény maradna. Szonettjei s egyéb formában megírt verseinek zöme, vagy akár formátlanul áradó gondolatinak sora lépten-nyomon bibliai alapokon, bibliai alakok példáját emlegeti. Hittel élő és alkotó költő természeténél fogva nem tehet mást. A költészet általános érvényű küldetése e kötet *Mindig találunk* című versében fogalmazódik meg: „a nappalt fölfalja az éj / de mindig megvirrad másnap / verset írsz mert te csak így tudsz / tört vetni az elmúlásnak (...) többé nem veszítheted el / amit odaadtál másnak / mindig találunk kincseket / kik szívedben mélyre ásnak”.

A lelki irányító szerepe annyiban felelősségteljes vállalkozás, amennyiben hatni képes. Azt gondolom, éppen Fecske Csaba most ismertetett kötete kapcsán, hogy a kortársi hangzavarból valószínűleg éppen ez a szelíd-bölcs, halk hangütés, a megfontoltság szolid ereje juthat érvényre az ember belső vidékein. Kötet záró, *Tisztás* című szonettjét így fejezi be: „hol a remény két gondolat között / a napsütötte hely fénylő plató / ahol a jó s a rossz megütötték // s otthagytá nyomát a Mindenható / ahol a lét csendesen delelhet / ledobván nyűgét e földi terhet”. A versekhez Máger Ágnes rajzai társultak. (*Széphalom Könyvműhely – Írók Szakszervezete*, Budapest, 2009)

ZSIRAI LÁSZLÓ

DAVID GREGORY: VACSORA EGY TÖKÉLETES IDEGENNEL

Az ötvenes éveiben járó, üzleti pályafutását követően két egyetemet is elvégzett, jó tollú amerikai író zseniális ötlete a Názáreti Jézussal folytatott vacsora kisregénybe foglalt története. A „menő” üzletember, a bankettekhez és kötelező, szokványos munkaebédekhez, fogadásokhoz szokott Nick — egészen különös meghívóval — Jézussal

költ el egy vacsorát a Milánó nevű elit étteremben. Előbb azt gondolja, hogy a munkatársai viccelték meg, ám az étkezés és a közben folytatott, egyre mélyülő beszélgetés alatt a szkeptikus, cinikus üzletember teljesen megváltozik. Rá kell döbennie, hogy tényleg Jézussal ül szemben.

Szóba kerül köztük szinte minden: a családi élete, a világvallások, Isten végtelen szeretete, megváltása, bűnbocsánata, a munkája, egész lénye, amely az este során átértékelődik benne. A „főétel” fogyasztása közben hangzik el Jézus szájából: „Az Isten megbocsátó. Az Isten a világon bármit hajlandó megbocsátani az embereknek azért, hogy helyreállítsa velük a kapcsolatait.” Nick és rajta keresztül az olvasó pazar élményben részesül: az istenhitnek, a teológiának és a személyes elköteleződésnek mai nyelven írt, bárkit megszólító és elgondolkasztó élményében. „Meg kell bízni Őbenne. Ez az, amire minden kapcsolat épül: bizalom... Nem kell mást tenni, csak elfogadni az ajándékot” — mondja a lassan-lassan már egyáltalán nem idegen asztaltárs.

A könyvecske mesterien van felépítve: a fogások és a vacsora legapróbb részletei közé ékelődik be a köztük végbement párbeszéd, következképpen a meghívott hitének, világszemléletének átforgalmódása. Még a befejezés is tartogat meglepetést, egy „ütős” bibliai idézetet, amely megkoronázza az egész írást. Jézus „névjegyét” hagy hátra, amely megfeythető, ami az utolsó szentírási könyv egy mondata, s ami azt az üzenetet tartalmazza, hogy nemcsak Nick, hanem mindannyian meg vagyunk hívva az ajtónk előtt álló és kopogtató Jézussal való vacsorára.

Gregory műve egészen keresztény, minden téveszmétől vagy giccstől mentes. Egészen újszerű, mégis nagyon igaz megfogalmazások találhatók benne. Letehetetlen, izgalmas olvasmány, Scharle Péter kitűnő magyar fordításában. A *megfontolásra érdemes meghívást* bizton kezébe adhatjuk keresőknek, kétkedőknek, de lelki haszonnal olvashatja az Isten dolgaiban járatos igehirdető, vagy teológiai szakember egyaránt. Ez a vacsora szíven talál; életszerű, mai hangvétele, ugyanakkor egészen szentírási és apologetikus beágyazottsága miatt, amely hitelesen kötődik Jézusnak az Evangéliumból jól ismert asztali beszélgetéséhez. (*Egyházfórum Alapítvány*, Budapest, 2009)

PÁKOZDI ISTVÁN

SOMMAIRE*Culture et christianisme*

- PÉTER CARD. ERDŐ: Les bases idéologiques de notre culture et le problème des droits de l'homme
- ZSIGMOND RITOÓK: Connaissance, religion, christianisme
- BALÁZS MEZEI: Christianisme, culture, religion
- JELENYI ISTVÁN SCHP: Culture et christianisme – christianisme et culture
- GYÖRGY POSZLER: L'exemple de la poésie des hymnes
- ASZTRIK VÁRSZEGI OSB: Christianisme et culture. Quelques approches
- Entretien avec Özséb Horányi, chercheur en communication
- BÉLA POMOGÁTS: Revues catholiques hongroises dans les années trente et quarante

INHALT*Kultur und Christentum*

- PÉTER KARD. ERDŐ: Weltanschauliche Grundlagen unserer Kultur und die Problematik der menschlichen Rechte
- ZSIGMOND RITOÓK: Erkenntnis, Religion, Christentum
- BALÁZS MEZEI: Christentum, Kultur, Religion
- JELENYI ISTVÁN SCHP: Kultur und Christentum – Christentum und Kultur
- GYÖRGY POSZLER: Das Beispiel der Hymnendichtung
- ASZTRIK VÁRSZEGI OSB: Christentum und Kultur. Annäherungen
- Gespräch mit dem Kommunikationsforscher Özséb Horányi
- BÉLA POMOGÁTS: Katholische Zeitschriften in Ungarn in den dreißiger und vierziger Jahren

CONTENTS*Culture and Christianity*

- PÉTER CARD. ERDŐ: Fundaments of our culture and human rights
- ZSIGMOND RITOÓK: Knowledge, religion, Christianity
- BALÁZS MEZEI: Christianity, culture, religion
- JELENYI ISTVÁN SCHP: Culture and Christianity – Christianity and culture
- GYÖRGY POSZLER: The model of the poetry of hymns
- ASZTRIK VÁRSZEGI OSB: Christianity and culture. Some approaches
- Interview with Özséb Horányi researcher of communication
- BÉLA POMOGÁTS: Hungarian Catholic periodicals in the thirties and forties

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: NÉMETH ILONA

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 Zrt. Hírlap Üzletág, a Magyar Lapterjesztő Zrt. és alternatív terjesztők. A Vigilia csekkszámla száma: OTP. VII. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: 2010. évre 4.440,- Ft, fél évre 2.220,- Ft, negyed évre 1.110,- Ft. Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 14.640,- Ft/év vagy 95,- USD illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

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

Ára: 450 Ft

VIGILIA

SZEMLÉ

■
MÁRAI SÁNDOR
KOVÁCS ERIKA
FECSKE CSABA
DAVID GREGORY

Hónapról hónapra
A teljes Napló 1950–1951
Pilinszky és a család
Akinek arcát viselem
Vacsora egy tökéletes idegennel

A SZEMLÉKET ÍRTÁK

Bod Péter, Pákozdi István, Rónay László,
Zaránd Kinga és Zsirai László

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- A vértanúságról
- A hivatásokról
- Fűzfa Balázs, Kálmán Peregrin,
Pomogáts Béla, Karl Rahner,
Rónay László és Szénási Zoltán tanulmánya
- Czigány György, Halmai Tamás,
Kertész Imre, Mile Zsigmond,
Wisława Szymborska és Vasadi Péter írása

A folyóirat megjelenését
a Nemzeti Kulturális Alap támogatja

nka

Nemzeti Kulturális Alap



9 770042

602005



10003