

VIGILIA

2018 / 6



Magány és közösség

ZÁTONYI MAURA: **Otthon lenni Istenben**
BAÁN IZSÁK: **A monasztikus élet Európában**

GYÖRFFY ÁKOS: **A magányról**

LISZKAI TAMÁS: **Nyilvános magány. A performer mint szubjektum**

Fecske Csaba, Marno János és Turczi István versei

HAJNÁDY ZOLTÁN: **Lev Tolsztoj poétikai fordulata**

MEZEI BALÁZS: **Hit, értelem, gondolkodás**

JEGES VALÉRIA MIRJAM: **A Jézus-imáról**

Beszélgetés Olasz Ferencsel

83. évfolyam	VIGILIA	Június
LUKÁCS LÁSZLÓ:	Új keleti nyitás?	401
MAGÁNY ÉS KÖZÖSSÉG		
ZÁTONYI MAURA:	Otthon lenni Istenben. A magány és a közösség monasztikus viszonya	402
BAÁN IZSÁK:	A monasztikus élet Európában avagy a <i>fuga mundi</i> vonzása és kihívása egy menekülő világban	412
SZÉP/ÍRÁS		
GYÓRFFY ÁKOS:	A magányról (<i>esszé</i>)	422
TURCZI ISTVÁN:	Aquamanile (<i>versek</i>)	424
LISZKAI TAMÁS:	Nyilvános magány. A performer mint szubjektum (<i>tanulmány</i>)	426
FECSCKE CSABA:	Gondoltad volna; Nem követ reggel; Reggel; Miért (<i>versek</i>)	436
MARNO JÁNOS:	Helyzetdal; 1965; Epifánia (<i>versek</i>)	437
HAJNÁDY ZOLTÁN:	Lev Tolsztoj poétikai fordulata – a mimézistől az epifániáig (<i>tanulmány</i>)	439
CZIGÁNY GYÖRGY:	Darab dallam (<i>vers</i>)	448
A VIGILIA BESZÉLGETÉSE		
BODNÁR DÁNIEL:	Olasz Ferenccel	449
MAI MEDITÁCIÓK		
JEGES VALÉRIA MIRJAM:	„Neved, mint kiöntött olaj”. A Jézus-imáról	458
EGYHÁZ A VILÁGBAN		
MEZEI BALÁZS:	Hit, értelem, gondolkodás	464
KRITIKA		
HANKOVSZKY TAMÁS:	A kereszténység igazsága. Kurt Flasch: <i>Miért nem vagyok keresztény? Beszámoló és érvelés</i>	468
SZEMLE		
	(részletes tartalom a hátsó borítón)	473

Új keleti nyitás?

A Szentszék a világ számos országával tart fenn diplomáciai kapcsolatot. Totalitárius rendszerekben azonban ez megnehezülhet vagy egészen ellehetetlenülhet — Bergoglio bíboros ezt személyesen átélhette az argentin katonai diktatúrában. A vallásszabadságnak a II. Vatikáni zsinat által is deklarált alapvető jogát csak jogállamok tartják tiszteletben. A Szovjetunió megszűnte után számos országban szabaddá vált a vallási tevékenység — a világ egyik leg-hatalmasabb országában azonban ez mindmáig nem következett be. Kína 1951-ben szakította meg diplomáciai kapcsolatait a Vatikánnal, majd megalapították a Kínai Katolikus Hazafias Szövetséget, amely Róma püspökétől elszakadva autonóm kínai egyházat hozott létre. A katolikusok azóta két közösségre szakadva élnek: a Szövetség püspökeit a pekingi kormány nevezi ki; szentelésük illegitim, de érvényes. A Rómához hű, „földalatti egyház” püspökeit a pápa nevezi ki, de működésüket a kormány tiltja.

Kusza és külső szemlélőnek szinte átláthatatlan a helyzet Kínában: a vallásos emberek, így a katolikusok száma is rohamosan növekszik, a vallási tevékenységet azonban egyre szorosabb korlátok közé szorítja a hatalom. Róma évek óta hiába törekszik a kapcsolatok rendezésére. Az elmúlt hetekben azonban felgyorsultak az események. A tervezett kompromisszum szerint a Szentszék két pápahű „földalatti” püspököt nyugalomba küldene, és helyettük két, illegitim módon szentelt „hazafias” püspököt a pápa kinevezne megyéspüspöknek. Ez lehetne a közeledés első lépése a két csoport között, amelyet további kölcsönös elismerések követhetnének. (Beccslések szerint a mintegy száz kínai püspök megközelítőleg egy harmada „földalatti”, két harmada a kormány által elismert; egyetlen egyházmegyének nincs püspöke.)

A tárgyalások híre óriási felzúdulást váltott ki. Zen bíboros, hongkongi nyugalmazott érsek, aki személyesen utazott el Rómába, hogy a pápával találkozzon, egyenesen az „egyház kiárusításának” nevezte a lépést. Évtizedes fájdalmak szakadtak fel: azok a püspökök, papok, hívek, akik annyi üldöztetést, szenvedést, kínzást viseltek el pápahűségük miatt, most úgy érzik, hogy éppen Róma áldozza fel őket egy kétes kompromisszum kedvéért, hiszen azoknak kedvez, akik megalkudtak a diktatórikus államhatalommal. A bíborossal folytatott beszélgetésben sajtóhírek szerint Ferenc pápa azt mondta neki: közelről figyelni az eseményeket, „semmiképpen sem akar egy újabb Mindszenty-ügyet”. Az egyház sohasem fogja elfelejteni a kínai katolikusok jelen és múltbéli megpróbáltatásait és szenvedéseit.

„A történelem az élet tanítómestere.” Ami Kínában a jelen szinte megoldhatatlan dilemmája, az a magyar egyházban a fájdalmas közelmúlt emlékeit idézi.

ZÁTONYI MAURA

Otthon lenni Istenben

A magány és a közösség monasztikus viszonya

1974-ben született, bencés szerzetesnővér. 1999 óta Németországban, a Szent Hildegard Apátságban él.

¹<http://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-levele-megszentelt-elet-e-vere-57302> (2018.01.27.)

A megszentelt életről szóló írásában Ferenc pápa a szerzeteseket a „kommunió (közösségi élet) szakértőinek”¹ nevezi. A bencés életmódról ez különösen is elmondható, hiszen Szent Benedek az istenkeresésnek azon formáját, amelyet Regulájában felvázolt, és amely azóta évszázadokon át megszámlálhatatlan követőre talált, a görög nyelvből származó, közösséget jelentő „cenobita” fogalommal definiálja (Regula 1, 1). A bencés szerzetesek ezek szerint közösségben való életre kötelezik el magukat. Ugyanakkor a szerzetes szintén görög eredetű latin elnevezése, a „monachus”, ez a Benedek Regulájában gyakran előforduló kifejezés az egyedüli életre utal. Nem ellentmondás-e ez? Kétségtelen, hogy a monasztikus szerzetes élete nem nélkülöz bizonyos feszültséget. A magány és a közösség váltakozó ritmusa egész életre szóló kihívást jelent. Ugyanakkor ennek a pulzálásnak hiteles megéléséből, amihez kudarok is hozzátartoznak, a lelki élet művészete rajzolódik ki.

I. A magány és a közösség összhangja

1. A lelki élet mestereinek tapasztalata

A bencés szerzetesség több évszázados hagyomány tapasztalataiból meríthet. Szent Benedek (480–547/560) a 6. században írta Reguláját, amikor a népvándorlás az akkori politikai, társadalmi, kulturális és vallási rendet alapjaiban rendítette meg. Szerzetesi szabályzatával, amelyben mind az addigi monasztikus hagyomány értékes elemei, mind saját tapasztalatai tükröződnek, gyógyító alternatívát kínált elbizonytalanodott és irányvesztett nemzedékének. Viszont hosszú utat kellett Benedeknek megtennie ahhoz, hogy megalkotthassa Reguláját, amely másfél évezred után sem veszített vonzó erejéből. Fiatalon érezte Isten hívását, és erre nagy buzgalommal válaszolva teljes magányba vonult.² Szigorú remeteéletében olyannyira eltávolodott nemcsak a világtól, de még az egyház közösségétől is, hogy húsvét ünnepét sem vette észre. Egy pap látogatása — a közösség megtapasztalása — jelentett fordulópontot az életében. Ennek a találkozásnak köszönhetően Benedek lelkületében megtérés következett be, aminek hatására elhagyta magányos remeteségét. Egyre több tanítvány gyűlt köré, majd egy monostorban megkérték, hogy legyen az apátjuk. Itt is izzó odaadással élte Istennek szentelt életét, és ezt követelte a rábízott szerzetesektől is. Viszont meg kellett tapasztalnia, hogy buzgalma határokba ütközött. A szerzetesek nem voltak hajlandók követni apátjuk életmódját, sőt meg akarták mérgezni. Benedek tanult ebből a keserű tapasztalatból. Megkeseredés helyett szíve kitágult és megértővé lett. Belátta, hogy az emberek nagyon különbözőek és különböző elképzelésük

²Összességében lásd Grégoire le Grand: *Dialogues*. Tome II. (Texte critique et notes par Adalbert Vogüé, traduction par Paul Antin.) (Sources Chrétiennes 260), Les Éditions du Cerf, Paris, 1979.

van Isten szolgálatáról. Rájött arra is, hogy az Istennek szentelt élet nem az aszketika világbajnokainak van fenntartva. Új monostorának alapításával Benedek azt a célt tűzte ki, hogy az Isten keresésére szentelt életet mindenféle jellemű és tulajdonságú ember számára lehetővé tegye. A magányos remeteséget csak kivételként ajánlotta. Benedek nem kizárólagos, hanem meghívó életformát teremtett, ahol helye van az engedelmeseknek, szelídeknek, de éppúgy a fegyelmezetleneknek és nyughatatlanoknak is (Regula 2, 24–28). Így vált Benedek megértő atyai mesterré, és így született meg Regulája, amelynek titka a bölcs kiegyensúlyozottságban („discretio”) rejlik.

Benedek Regulájának mértéktartó, „diszkrétios” szellemisége saját korán túl is megmutatta hatását. A számos szerzetesi szabályzat közül ez lett évszázadokon át a meghatározó irányelv a monasztikus közösségek számára. A „discretio” elve abban is kifejeződik, hogy a Regula — ahelyett, hogy mindent részletekbe menően szabályozna — nagy teret ad az apát döntéseinek konkrét helyzetekben. Ez a nyitottság biztosítja, hogy a Regula mindig friss és aktuális marad. Ugyanakkor feladatot is jelent, mivel minden nemzedéknek újra kell felfedeznie, újra kell elsajátítania a monasztikus alapelveket az adott történelmi, földrajzi, kulturális és szellemi körülmények közepette.

Egy konkrét példa erre a középkori német apátnő, Bingeni Szent Hildegard (1098–1179), aki a 12. században a Rajna partján két kolostort alapított. Életműve egyedülálló, mert ő az egyetlen női alak a középkorban, aki olyan nagy terjedelmű és teológiailag mélyre ható írásokat alkotott, hogy kortársai is, mint például Szent Bernát (1190 körül–1153), felfigyeltek rá. Hildegard az általa alapított két közösség alapelvét Benedek Reguláját választotta, mert egy évszázadokon át kipróbált modellt talált benne a közösségi élet rendezésére. Különösen a „discretio” elmélyítésében és konkrét megélésében járt elől Hildegard vonzó példával. Különleges kiválóságát bizonyítja, hogy ő a második bencés szerzetes — Canterbury Szent Anselm mellett —, aki abban a kitüntetésben részesült, hogy bekerült a 36 egyháztanító sorába. Több mint 800 évvel a halála után, 2012-ben, avatta XVI. Benedek pápa hivatalosan is szentté Hildegardot, és vette fel az egyháztanítók közé. Ezzel felhívja figyelmünket Hildegard tanításának aktualitására a 21. évszázad kezdetén. Úgynevezett „víziói” miatt Hildegardot égre emelt szemekkel szokták ábrázolni. Írásait olvasva viszont kiderül, hogy Istenbe vetett hite és lángoló szeretete gyakorlati érzékkel, pszichológiai beleérzéssel és reális emberismerettel párosult. Ezt kortársai is felismerték, és sokan keresték fel gondoljaikkal. Főleg előljárók fordultak hozzá problémáikkal, akik egy egész közösség iránti felelősség feladatát magányosan hordozták. Hildegard leveleit olvasva meglep, hogy még sok évszázad távlatából is milyen modernül hangzó tanácsokat tudott adni.

Ebből látható, hogy Szent Benedek és Szent Hildegard a lelki élet művészetének mesterei, nemcsak tanításukkal, hanem élettapasztalatuk alapján is. Kiegyensúlyozott és a valóságra tekintő beállítottságukkal értékes inspirációt adhatnak a magány és közösség viszonyának értelmezésében.³

³Megjegyzésre méltó, hogy Európáról szóló legutóbbi programbeszédében (2017. október 27.) Ferenc pápa a bencés hagyományra hivatkozik, és abból kiindulva bontakoztatja ki Európa keresztény alapjait: a személy és a közösség megbecsülését. Lásd: http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html (2018.01.27.)

2. Fájdalmas és boldogító valóság

⁴*Szent Benedek Regulája.* (Ford. Söveges Dávid.) Bencés Kiadó, Pannonhalmi Főapátság, 1995, 134.

„Amint van keserűségből fakadó rossz buzgóság, mely elszakít Istentől és a pokolra vezet, úgy van jó buzgóság is, amely a vétkektől választ el, és Istenhez és az örök életre vezet” (Regula 72, 1).⁴ A Regula ezen megállapításában a valóság ambivalens jellege tükröződik. Ez érvényes a magány és a közösség fogalmára is.

A magány önmagában nem érték. Sok ember kimondottan fél az egyedüllétől. Ugyanakkor az „egyedül levés” emberi létünk alapvető adottsága. Az ember attól válik személylé, ha saját létét, ezt az egyedüli, kicserélhetetlen valóságot, ugyanolyan egyedüli és nem delegálható felelősséggel elfogadja. Ez a fajta egyedül-lét az érett emberség elengedhetetlen feltétele. A magányban tudatosan elvállalt egyedül-lét alapozza meg az önállóságot, és fejleszti ki a kommunikáció és a kapcsolatteremtés képességét. Ez vezeti az embert közösségre másokkal.

Ezzel ellentétes valóság, ha az ember elmagányosodik. Legtöbbször nem is külső egyedüllétről van szó, hanem belső elszigeteltségről, szomorú magányosságról. Ilyenkor az emberekkel való együttlét sem segít a probléma orvoslásában, hiszen a magányosságába bezárult emberben saját egyedüllététől való félelmével arányosan sorvad el a mások iránti fogékonyság. Az ilyen ember nem tud közösséget teremteni, legfeljebb emberek között tartózkodni — és sokszor éppen emberek között tudatosul még fájdalmasabban a magányosság érzése. Ennek az állapotnak tudatosulása első lépést jelenthet a gyógyulás felé, mert belső átalakulásra ösztönöz: változtasd meg az életedet — és éld meg az átváltoztatásodat! Egy ilyen megtérés energiákat szabadíthat fel, ami átalakítja a magányosságot termékeny magánnyá.

⁵Hildegardis Bingensis: *De Regula Sancti Benedicti.* (Ed. Hugh Feiss.); úó: *Opera minora.* (Ed. Peter Dronke, Christopher P. Evans, Hugh Feiss, Beverly Mayne Kienzle, Carolyn A. Muessig, Barbara Newman.) (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 226), Brepols, Turnhout, 2007, 70.

Érdemes megállapítani, hogy sem Benedek, sem Hildegard nem tematizálják a magány és a közösség viszonyát. Ehelyett a hallgatás és beszéd helyes használatára buzdítanak, és ezzel az emberi lét két alapvető dimenzióját emelik ki. A hallgatás az odafigyelés, elfogadás és befogadás jele (Regula 6); a beszéd pedig a „szeretetnek szolgál”, ahogyan Hildegard írja.⁵ Mindkettőre szükség van — időt kell szánni a hallgatásra, és időt kell szánni a beszédre. A csendes magányban begyakorolt odafigyelő hallgatásból születik meg a kommunikáció, amely magába foglalja a boldogító közösséget, a kommuniót. A közösség nem magától értetődő valóság, csak az egzisztenciális egyedül-létre igent mondó, önállóságukban helyt álló érett emberek tudják megvalósítani.

3. Isten jelenlétében élni

Mind Benedek, mind Hildegard tudatában van annak, hogy a valódi közösség nem kizárólag emberi erőfeszítések eredményeként jön létre. Éppúgy a magány csendjét sem az ember maga tudja olyan módon kitölteni, hogy az éltető forrássá váljon. A személylézés — az emberré válás — az Istennel való találkozásban valósul meg. Ebben a történelemben a magánynak, illetve a hallgatásnak segítő szerepe van, de nem ez a végső cél.

Mi is akkor a magány és a közösség dialektikájának beteljesülése? Talán a negatív oldalról elindulva közelíthetünk e kérdés megvála-

szolásához. A magány és a magányosság megkülönböztetése során világossá vált, hogy ez utóbbi nem helyes formája az emberi létnek. Amíg azonban a magányosság fájdalmat okoz, van remény változtatásra, mert a fájdalomérzet élő szívre utal. Sokkal veszélyesebb a szív érzéktelenedése. Aki elszigetelődik magányosságában, megpróbál menekülni ebből a vigasztalan helyzetből. Ennek sokféle módja lehet, de mindegyik praktika arra irányul, hogy szétszórja a figyelmet.

Hildegard szemléletesen mutatja be ezt az egzisztenciális állapotot, rá jellemzően képből kifejezve. Az ilyen szétszóródottságban élő ember szerint egy gyíkhöz hasonlít, amelyik felhőkre támaszkodik. A kép magáért beszél: a csalóka, gyorsan elmúló, üres dolgokba vetett bizalom, amit a felhők jelképeznek, nem biztosít semmi tartást, nem teremt semmi tartós kapcsolatot, az élet eltűnik minden belső tartalom nélkül. Hildegard nevén nevezi ezt a lelki beállítottságot, rámutatva a probléma gyökerére: a tartás- és kapcsolatnélküliség, a kiüresedett élet oka Isten elfeledése („oblivio Dei”).⁶ E gondolat összhangban van Benedek Regulájával, melynek központi 7. fejezete az emberi érés és gyógyulás folyamatát alázatosságnak nevezi, és egy tizenkét fokos létra képében mutatja be, ahol mindjárt az elején arra int Benedek, hogy a „feledékenységtől mindenképpen meneküljünk” (Regula 7, 10). Az „istenfeledtség” súlyos lelki betegség, mert abból származik az önmagába való befordulás és önzés, mások figyelmen kívül hagyása és a közönyösség, végső soron a szív megkeményedése — ami minden fejlődést és növekedést tönkretesz.

Benedeknél és Hildegardnál megtalálhatjuk a módot eme egzisztenciális betegség orvoslására. Ez — bibliai kifejezéssel megnevezve — az istenfélelemben rejlik. Benedek az előbb említett helyen egyúttal arra is buzdít, hogy az „istenfélelmet tartsuk mindig szem előtt” (Regula 7, 10). Megint segíthet Hildegard képbe foglalt magyarázata az istenfélelem megértésében. Első műve elején egy szemekkel telített alakként ábrázolja az istenfélelmet, amely egy kimagasló hegy előtt áll, amely Isten országát képviseli, és amelynek csúcsán egy fényben sugárzó alak trónol, az ember számára felfoghatatlan Istent szimbolizálva.⁷ A szemekkel telis-tele istenfélelem a teljes nyitottság, teljes figyelem, teljes éberség megtestesítése. Aki ilyen nyitottá és befogadóképesé tud válni, az az Isten színe elé tud állni és ki tudja mondani: „Itt vagyok, Uram”.

De az ember csak akkor képes kimondani azt, hogy „itt vagyok”, ha Isten már előtte kimondta az ő „itt vagyok”-ját: „Ha ezt megteszitek, szemem rajtatok lesz, és fülem meghallja könyörgéséteket. És még mielőtt segítségül hívnátok, azt mondom nektek: »Íme, itt vagyok«” (Regula Prológus 18). Az emberi jelenlét Isten színe előtt csak azért lehetséges, mert Isten megelőzően jelen van. Az istenje-lenlét átfogó valóságában tud kibontakozni a magány, az odafigyelő éberség és a közösség, a kapcsolatteremtés szintézise. Ez az Isten jelenlétében való élet. A magány ideje és a közösség ideje nem per-

⁶Hildegardis Bingensis:
Liber uite meritum.
(Ed. Angela Carlevaris.)
(Corpus Christianorum.
Continuatio Mediaevalis
90), Brepols, Turnhout,
1995, 176.

⁷Hildegardis Bingensis:
Scivias. (Ed. Adelgundis
Führkötter, collaborante
Angela Carlevaris.)
(Corpus Christianorum.
Continuatio Mediaevalis
43–43A), Brepols,
Turnhout, 1978, 9.

cekben és órákban mérhető kategóriákat jelent, hanem az élet lüktetését: belégzést és kilégzést, amely a jelenlétben áramlik, amikor Isten és ember egymásnak kimondja: „itt vagyok”.

II. A mindennapok lelkisége

1. A pillanat teljessége

Az Isten jelenlétében való élet a boldogság beteljesülését ígéri. Szívünk mélyén érezzük ezt a vágyat. De a mindennapok közepette sokszor elborítanak minket a gondok, feladatok. Fennáll a veszély, hogy az élet rohanásában elszalasztjuk az élet teljességét. Ezért szükség van arra, hogy megálljunk és fellélegezzünk, hogy időt iktassunk be 'lélekjelenlétünk' tudatosítására. Ez a csendes magányban történik. De mi van az élet többi, mondható túlnyomó részével? Erre Hildegard egyik levelében találhatunk megszívlelendő választ, amelyben Benedek Regulájának néhány kiválasztott fejezetét kommentálja.

Ezt a levelet Hildegard egy válságba jutott szerzetesközösség kérésére írta, ahol a szerzetesek saját bevallása szerint az erkölcsök elzüllöttek, az előjárók a szabályokat megvetették, és ezáltal sok bizonytalanságot és szétziláltságot okoztak a közösségben. Hildegard Benedek Regulájából kiindulva ad tanácsokat ebben a kritikus helyzetben. Első pillantásra szinte csalódást okozhat Hildegard regulamagyarázata, mert hiába keressük benne a Regula kifejezetten spirituális fejezeteit, például az engedelmességről, az apátról, a testvéri szeretetről. Ehelyett Hildegard részletesen foglalkozik a helyes időbeosztással, ruhák szabásmintájával, idegenek felvételével vagy a tisztelettudó üdvözléssel — mondhatni a hétköznapi banalitásaival. De éppen ezeknek a témáknak a kiválasztását látva nagy tanulságot vonhatunk le ebből a levélből. Hildegard értésünkre adja, hogy nem a magányban kigondolt fennkölt elmélkedések oldják meg spirituális és erkölcsi problémáinkat, sem a nagy ideálok utáni törekvés állítja helyre a közösségi életet. Sokkal inkább a mindennapi dolgokat kell rendbe tenni: kiegyensúlyozott napirend, mértéktartás alvásban és virrasztásban, evésben és ivásban, beszédben és hallgatásban, a liturgia méltó ünneplése, egymás iránti tisztelet. Ha ez sikerül, akkor elrendeződik a személyes lelki élet, és a közösség egésze is békét talál.

Még mélyebbre hatolva Hildegard levelének üzenetében megtanulhatjuk, hogy életünkben végső soron nincsenek „banális” dolgok, nincs különbség lényeges és lényegtelen dolog között. Minden pillanat az élet teljességét kínálja számunkra, ha befogadóak vagyunk Isten jelenléte iránt. Egy odaadással végzett takarítás éppúgy teret adhat Isten jelenléte megtapasztalásának, mint egy meditációs teremben végzett lelkigyakorlat; egy örömteli családi ünneplés éppúgy megtapasztaltathatja velünk Isten szeretetének kinyilatkoztatását, mint egy őszinte nyitottsággal folytatott vita. Rajtunk múlik, hogy megsejtjük-e, mennyire értékes életünk minden pillanata, hiszen „itt és most” teljesülhet be az Evangélium ígérete: „...hogy életük legyen, és bőségben legyen” (Jn 10,10).

Nyilvánvaló, hogy ilyen átfogó értelemben a magány és a csend keresése nem szolgálhat ürügyként arra, hogy visszavonuljunk csigaházunkba. A magányban szerzett belátások, megbizonyosodások elmélyíthetik Istennel való kapcsolatunkat és megerősíthetik önállóságunk gyökereit. A lelki növekedés azonban a közösségben igazolódik be. A másokkal való találkozásban tudjuk lemérni, mennyire fogadtuk be Isten szeretetét, és mennyire szárnyaló szívvel („dilatato corde”) szaladunk Isten parancsainak útján (Regula Prológus 49).

A közösség szembesít igazi voltunkkal és megszabadít minden illúziótól. Benedek nem szűnik meg egymás elfogadására buzdítani minket. De tudja azt is, hogy a legnagyobb jóakarat és jóindulatú erőfeszítések mellett is a félreértések, megbántások és sértődések velejárói a közösség mindennapi életének, sőt azzal is tisztában van, hogy egy közösség tagjai igazságtalanul bánhatnak egymással és szenvedést okozhatnak egymásnak (Regula 13, 12–13; 7, 35–43). Ezért ajánlja szerzetesei számára, hogy nehézségek és elszenvedett méltánytalanságok közepette hallgatagon öleljék át a türelmet és maradjanak állhatatosak (Regula 7, 35; Regula Prológus 48–50). Egy olyan korban, amikor a problémák megoldását abban próbálják megtalálni az emberek, hogy kiszállnak a válságos helyzetből és teljesen új életútba vágnak bele, amikor eluralkodik az a mentalitás, hogy a saját elvekhez való hűség többet számít, mint az elkötelezettség és egy egész életre tett ígéret, amikor sokan a saját jóérzést és önmagával való összhangot, úgymond „hitelességet”, akár az addigi kapcsolatok megszakítása árán akarják elérni — egy ilyen korban, mint a miénk, a bencés állhatatosság modellje egy radikális alternatívát állít fel. Éppen ezért érdemes felvázolni ennek a logikáját.

Az állhatatosság esetében arról van szó, hogy megálljuk helyünket az életben, ott, ahová Isten rendelt bennünket. Viszont előfordulhat, hogy monotonná válik az az élethelyzet, amelyben magunkat találjuk, vagy válságok rendítik meg létünk alapjait. Ilyenkor minden értelmetlennek tűnik. A magány nem hoz mást, csak sötét és keserű gondolatokat; és lehet, hogy a közösség is — akár szerzetesi, akár házasságban — bénító teherként nehezedik ránk. Ilyenkor hajlamosak vagyunk arra, hogy megkérdőjelezzük életünk döntését. Ebben a helyzetben jó megszívlelni egy szerzetesi szállóigét: maradj a celládban és a cella megtanít mindenre. Ez átvitt értelemben érvényes egzisztenciális „cellánkra”, arra az élethelyzetre, amelyben vagyunk. Lehet, hogy sok belső akadály gátol minket, de megéri a látszólagos vagy érzett értelmetlenségben is hűségesen kitartani ott, ahol állunk és ahová kötelezéseink és elkötelezettségünk köt. Sokszor az adhat egyetlen értelmet, ha hűségesek maradunk ahhoz a döntéshez — házassági ígéret, szerzetesi fogadalom —, ami egyszer életünk számára irányt adott és életünk útját alapvetően befolyásolta. A tehetetlenség érzése közepette a hűséges megmaradás adhat egy utolsó értelmet. Az ilyen állhatatosságban — „maradj a celládban” — az ember új élettapasztalatot szerezhethet — „a cella megtanít mindenre” —, és így megértheti, hogy nem

ő ad életének értelmet, hanem életének értelmét ajándékként fogadhatja el. Ebben a perspektívában új lehetőségek és új megoldások szülehetnek a problémák kezelésére. Csak azon a helyen találjuk meg a kegyelmet, ahová Isten rendelt bennünket.

3. A kontempláció csúcására érve

Isten jelenlétében élni, a pillanat teljességét észrevenni és állhatatosnak maradni — ezt tanulni és gyakorolni kell. Hildegard ebben tapasztalt tanítómester, és értékes útmutatást ad a magányos elmélkedés és az emberekhez, világhoz való fordulás összhangjára.

Aki a monasztikus bibliaolvasás hagyományos gyakorlatában jártas, az felismerheti, hogy Hildegard teológiai műveit ennek analógiájára komponálta. Ezzel a struktúrával egyben utat mutat a monasztikus szemlélődés elsajátítására. A Szentírás olvasása, a „lectio divina”, központi helyet foglal el a bencés életben az ima és a munka mellett. De ez nemcsak a szöveg olvasását jelenti, hanem a bibliai Igének az egész embert átfogó befogadását. Az évszázadok során egy négy lépcsős módszer alakult ki. Az első lépésben, amelyet olvasásnak („lectio”) hívnak, az olvasott szentírási szöveg szó szerinti megértése a lényeg. Ezután következik a második lépés, az elmélkedés („meditatio”), aminek során a Szentírás szavai figyelmes ismétléssel belevésődnek az emlékezetbe. Az elmélkedésnek eme monasztikus módját a szerzetesi atyák plasztikusan „kérődzésnek” („ruminatio”) nevezték. Ez a kifejezés jól szemlélteti, hogy a szerzetesek a Szentírás Igéjét isteni táplálékként fogadták, amelynek ízét kóstolták, és amelyből életerőt nyertek. Ez a fajta olvasás az egész embert igénybe veszi: értelmét, intuitív megismerőképességét, érzelmeit, de testét is. Aki ilyen intenzíven találkozik Isten Igéjével, az eljut a harmadik lépéshez, ahol elidőzhet az imádságban („oratio”). A beteljesülés a negyedik lépésben következik be, a szemlélődésben („contemplatio”), amely a boldogság és öröm kimondhatatlan összessége.

Ha Hildegard teológiai műveit kézbe vesszük, feltűnik, hogy „víziókról” számol be. Minden „vízióban” először egy képekben gazdag leírással találkozunk, ami olvasást („lectio”) kíván. Utána ennek a leírásnak részletekbe menő, úgy is mondhatjuk „kérődző” magyarázata következik, ez a rész az elmélkedés helye („meditatio”). A „vízió” végül egy rövid buzdítással fejeződik be, amely az imádságnak („oratio”) felel meg. Affektív szavakkal kéri Hildegard, hogy az átélmélkedett belátásokat ízleljük, átöleljük és izzó szeretettel lelkünk tudatába írjuk be. Ezután következne a szemlélődés („contemplatio”), ami nincs leírva. A „contemplatio” abban áll, hogy az átélmélkedett kinyilatkoztatás fényében szemléljük önmagunkat, a világot és embertársainkat, és ebben a fényben működünk a világban. A „contemplatio” magaslata Hildegardnál nem elragadtatást jelent, hanem azt, ha mindennapi életünkben megvalósítjuk Isten kinyilatkoztatását: ha folytatjuk Isten teremtő tevékenységét a világban, és ha tanúságot teszünk mindent felülmúló szeretetéről. Hildegard szerint a „contemplatio” ebben a világhoz és emberekhez odaforduló, alkotó és szerető tevékenységben („operatio”) jut csúcspontjára.

III. Csak a szeretet számít

1. A jóakarát kisugárzása

⁸Hildegardis Bingensis:
» *Testamentum propheticum*«. Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodex. (Präsentiert und ediert von José Luis Narvaja S.J.) (Rarissimamediaevalia. Opera latina 4), Aschendorff Verlag, Münster, 2014, 136. (Ford. Z. M.)

Magány vagy közösség — Szent Pállal elmondhatjuk: „ha szeretet nincs bennem, mit sem használ nekem” (1Kor 13). A boldogság beteljesülése attól függ, hogy magányunkat és közösségünket szeretettel töltjük be. Benedek minden szabályzat és előírás célját abban foglalja össze Regulája kezdetén, hogy ezzel „a szeretet megőrzését” biztosítja (Regula Prologus 47), és ennek jegyében a bencés „szeretethimnuszban” csendül ki a Regula (Regula 72). Ezzel a lelkeséggel volt Hildegard átjárva. Egész teológiája Isten szeretetét bontakoztatja ki: az ember iránt, a teremtés iránt, az egyház iránt és önmaga iránt a Szentháromságban. Meltán nevezhetjük Hildegardot a szeretet egyháztanítónőjének. Ez kifejeződik ama levelében is, amelyet szerzetesközössége számára mintegy lelki végrendeletként írt. Hildegard a szeretetben látja minden lét princípiumát: Isten szeretete az a teremtő erő, amely mindent létrehozott, és amelyben az ember megteremtése alapozódik. A szeretet jelentősége ellenére Hildegard visszafogott lelki végrendeletében, amikor arról van szó, hogy lelki leányait szeretetre intse. Ehelyett egy másik szellemséget köt lelkükre, amely vezérfonalként húzódik az egész levélben: a jóakaratot („benevolentia”). Különösen monostora védőszentjében, Szent Rupertben emeli ki ezt a jellemvonást. Ezáltal az elvont fogalomnak személyes profilt kölcsönöz: „Arca, amely sugárzó benyomást tett, jóindulattól ragyogott, mivel a Szentlélek kegyelme árasztotta el. Mindenki, aki csak látta, megszerette és szeretettel ölelte át. Mert ahogyan egy csillag a felhőtlen égen fénylik, úgy lesz látható az ember arcán a jóindulat, hiszen az ilyen ember a Szentlélek jószokásában él.”⁸

Hildegard tudatában van az arc alapvető funkciójának. Az arcon keresztül jutnak be a külső benyomások a világból, szemem, szájon, orron, fülön és bőrön keresztül. Ugyanakkor az ember belső beállítottsága is arcán tükröződik, az, hogy mit érez és gondol. Ha az ember belsőjét a Szentlélek tölti be, akkor arcán ez sugárzik. Az előbbi idézetben a „Szentlélek jószokásának” megemlézése megsejteni azt a hosszú utat, amely ehhez a kisugárzáshoz vezet. Ez a kifejezés ugyanis Benedek Regulájának már idézett 7. fejezetére emlékeztet, amely az alázatosság fokait írja le. Ennek az érési és gyógyulási folyamatnak céljánál, a létra összes fokán túl, a megváltott ember áll, akinek léte a tökéletes szeretetben teljesedik be: „Ezzel a szeretettel mindazt, amit eddig nem egészen félelem nélkül tartott meg, most minden fáradság nélkül, szinte természetesen és jó szokásból kezdi teljesíteni, már nem a pokoltól való félelemből, hanem Krisztus szeretetéből, csupa jószokásból...” (Regula 7,69–69). A Szentlélek által Isten szeretetétől átjárt lelki élet — a magányban elfogadott kegyelem — az ember arcán mutatkozik meg.

Igaz, hogy alapvetően szavakkal kommunikálunk egymással, de arcunk kifejezése még többet közöl. Ha elgondolkodunk találkozásaink módján, megállapíthatjuk, hogy mennyi emberrel szinte nem is tudunk szavakat váltani, sokszor éppen csak egy pillanatra vesszük észre egymást. Ezért arcunk az első kommunikációs eszköz, amely közösséget biztosít az emberekkel. Így nem mindegy, mit hoz kifejezésre arcunk. Egy lelki vezető mondta egyszer: azt, hogy mi lesz a másiktól, dön-

tően befolyásolja, hogy hogyan nézünk rá. Ha szívünkben jóindulat van, amely a másíknak jót akar, jót kíván („benevolentia”), akkor arc-kifejezésünkkel valóban tanúságot tudunk tenni egymásnak Isten irgalmas, üdvhozó szeretetéről. Az ilyen jóindulatú egymáshoz fordulásban Isten szeretete tükrözódik.

2. Barátság

Ahhoz, hogy ez sikerüljön, szükség van a magány — amely az elmondottak alapján emberségünket megalapozó önállóságunk *chiffre*-je — és a közösség mellett egy harmadik kategóriára: a barátságra. A barátság fontosságát a lelki élet mestereinek példáján láthatjuk. Szent Benedek mellett ott áll Szent Skolasztika, ő tanította meg testvérét arra, hogy a Regula előírásainál lényegesebb a szeretet. Hildegard oldalán ott találjuk a bencés szerzetest, Volmart, akivel évtizedeken keresztül bizalmas barátság kötötte össze, mely a közös szellemi munkában is gyümölcsöt hozott. A történelemben még számos példaképszerű barátságra bukkanunk: Szent Ferenc és Szent Klára, Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János, Chantal Szent Franciska és Szalézi Szent Ferenc. Ők mind bizonyítják, hogy a barátság a szeretet iskolája mind az emberekkel, mind az Istennel való kapcsolatban.

A barátságban gondolkodás nélkül, és anélkül, hogy erőt kellene venni magunkon, tudjuk, hogyan fejezzük ki szeretetünket, a találékonyágnak nincs határa. Mintegy természetes ösztönből készek vagyunk odaadásra, önfeléd feláldozásra. De ez a meghitt, vonzalmon alapuló barátság csak kevés ember iránt adatik meg. A legtöbb ember iránt nem érzünk spontán vonzódást, de minden embernek szeretettel tartozunk. Nem érzélem alapján, de tennünk kell a szeretetet, ha Isten jelenlétét akarjuk felragyogtatni a világban. A barátságban megtapasztalt önfeléd találékonyág tanít a szeretet tetteire minden emberrel szemben.

Isten szeretetének megismeréséhez és megérzéséhez is hozzájárulhat egy konkrét emberi barátság tapasztalata. Az egykori bencés apát, majd későbbi westminsteri érsek, Basil Hume bíboros, így fejezte ezt ki: „Egy szeretetben vagy egy vonzódásban, amit egy másik ember iránt érzek, felfogom gyengén és elégtelenül nem is azt, hogy mit kellene Istennek jelentenie számomra, hanem hogy mit jelentek én Istennek. (...) Ha szeretetet tapasztalok meg, adva vagy elfogadva, akkor elkezdem megsejteni, mit jelentek Istennek. Szeretek egy bizonyos embert, nagyon, és sokat jelent számomra. Ebben felfoghatom, hogy mit jelentek én Istennek. Csak azért tudjuk Istent szeretni, mondja nekünk János, mert Isten előbb szeretett minket.”⁹ Ha annyira kitágul a szívünk („*dilatato corde*”), hogy nincs más vágyunk, mint Istent úgy szeretni, ahogyan ő szeret minket, akkor bele tudunk lendülni abba a dinamikába is, amely elvezet ahhoz a lelkülethez: Isten szemével látni és Isten szívével szeretni az embereket.

⁹George Basil Kardinal Hume: *Gott suchen*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979, 167. (Ford. Z. M.)

3. Megtestesült szeretet

A magány és a közösség a világhoz való viszonyunk két oldala, amelyben az „e világban, de nem e világból” dialektikáját éljük meg

(Jn 17,15–19). A világból való menekülés nem egyeztethető össze a keresztény felfogással. Még a szerzetesek sem a világ elhagyására vannak hivatva. A szerzetesi hivatás lényege az Istennel való együttműködés (Regula Prologus 14). A bencés monostorokban az ima és a munka együtt jár. Az istenkereső életforma a világ konkrét alakítását is magába foglalja, és közös összefogást kíván. Már egy felzárkózás pillantás is észreveszi ennek látható nyomait. A monostorokban létesültek Európa első oktatási, tudományos és kulturális intézményei, az első kórházak és vendégfogadók; a szerzetesek jártak élen a mezőgazdasági és más technika fejlesztésében.

Ez a munkálkodás, „operatio”, azonban mélyebbre vezet és teológiai dimenziókat tár fel. Hildegard „Isten művén” („opus”) a ki nyilatkoztatás formáit érti. Ilyen értelemben a teremtés az első isteni „mű”. Az emberi munkálkodás („operatio”) alapvetően a teremtői tevékenység folytatásában áll, hogy Istent láthatóvá, hallhatóvá, megtapasztalhatóvá tegyék a világban: hogy Isten jelenlétét testessük meg.

Isten mindent felülmúló és felfoghatatlan „műve”, amelyben saját magát felülmúlhatatlanul nyilatkoztatta ki, a megtestesülés. Hildegard azt a tanítást képviseli, hogy Isten a megtestesülést már a teremtés előtt, függetlenül a bűnbeeséstől, öröktől fogva elhatározta.¹⁰ Isten ezen kifürkészhetetlen akarata, hogy emberré legyen, éppen olyan kifürkészhetetlen és felfoghatatlan szeretetében rejlik. Ebben a kikutathatatlan titokban szánta el magát Isten arra, hogy emberré legyen, hogy ezáltal szeretett teremtményével egyesülhessen. Isten az emberben szeretett Fia képmását ismeri fel és öleli át gyengéd szeretettel. Az ember „műve” („operatio”) válasz erre a mindent felülmúló szeretetre. Aki szeret, az olyanná akar válni, mint az, akit szeret. Az emberi „mű” („opus”) végső soron nem más, mint a krisztusivá formálódás. Amiként az ember Krisztus alakját veszi fel, úgy válik igazán Isten művévé.

Krisztusivá alakulásunk függvényében válunk emberré. Minél inkább ilyen módon emberré válunk, megtanuljuk a világhoz való helyes viszonyunkat: nem feloldódás és ragaszkodás, de nem is menekülés és világmegvetés. Sokkal inkább egy inkarnatórikus kapcsolat, amely által a magány boldogító közösséggé válik, a közösség pedig elvezet legmélyebb vágyunk beteljesüléséhez: otthonra találni Istenben.

Isten lépteit hallani,
Isten útját látni,
Isten Igéjét befogadni,
Isten akaratát szeretve teljesíteni,
Isten hívására válaszolni —
ez teremt közösséget Istennel és mindazokkal,
akik otthon vannak Istenben.¹¹

¹⁰Rainer Berndt SJ –

Maura Zátanyi OSB:

Glaubensheil.

Wegweisung ins

Christentum gemäß

Hildegard von Bingen.

(*Erudiri Sapientia* 10),

Aschendorff Verlag,

Münster, 2013, 198–199.

¹¹Raphael Hombach:

Einsam für alle.

Mönchsworte, Echter

Verlag, Würzburg, 1975,

60. (Ford. Z. M.)

A monasztikus élet Európában

BAÁN IZSÁK

*avagy a fuga mundi vonzása és kihívása egy
menekülő világban*

1978-ban született Komlón.
Bencés szerzetes a ba-
konybéli Szent Mauriciusz
monostorban.

A kétezres évek elején Angliában nagy sikert aratott a BBC egy különös vállalkozása: az egyik angol bencés monostorban a nálunk is ismert tévéműsorokhoz hasonló valóságshow-t forgattak. Négy különböző korú férfi költözött be egy hónapra a monostor vendégházába, a tévétársaság pedig rögzítette mindennapjaikat. A tévénézőket meglepte az a világ, amivel a monostor falai között a kameráknak köszönhetően találkoztak. A sajátos életforma mellett sokakat megérintett az a diszkréció és emberség, lelki érettség, amivel az egyes szerzetesek a programban résztvevők személyes problémáihoz közeledtek. A vállalkozás, bármilyen abszurdnak tűnjön is, arról tanúskodik, hogy a monostoroknak van mondanivalója a társadalom felé. Sőt, igazából egyetérthetünk Michael Casey ausztrál trappista szerzetes találó megállapításával, mely szerint „a monasztikus lelkiség, az Isten-kereső és imádságos élet utáni vágy talán soha nem volt ilyen erős az emberekben, persze ezt mérni nagyon nehéz. Ami fontos különbség az előző korokhoz képest, hogy kevésbé kapcsolódik össze a vággyal, hogy monostorba lépjenek.”¹ Akár megjelenik a médiában, akár nem, Európa számos monasztikus közösségére igaz, hogy a szerzetesi létszámot tekintve zsugorodó közösségek körül élet növekszik. A monostorok vonzásterében sokak találnak spirituális útra, lelki otthonra, s a társadalom számára a monasztikus közösségek sajátos, alternatív lelki, szellemi, művészi kultúrárt kínálnak. A monasztikus élet egyik klasszikus meghatározása a *fuga mundi*, a világtól való menekülés. Most, amikor a menekültek áradata fordított tükröt tart az önmaga elől virtualitásba és szenvedélyekben menekülő nyugati társadalom elé, talán nem véletlen, hogy a jó értelemben vett menekülésben gyakorolt monasztikus hagyomány bölcsessége sokak számára kínál támpontokat.

A legtöbb európai országra igaz, hogy a monostorok a halál és termékenység dinamikája által meghatározott, húsvéti tapasztalatban léteznek. A „hagyományos” közösségek, szerzetesrendek elmúlt húsz évre vetített statisztikái alapján általános tendencia a fogyás, a gyengülés. Számos monostort zártak be, vontak össze, megszűnt a holland bencés kongregáció, a nagy múltú, Montecassino központú Cassinói Kongregáció pedig beolvadt egy másik nemzetközi kongregációba. Különösen drámai például Olaszországban a klauzúrás női közösségek számbeli fogyása. Vannak közösségek, ahol a há-

¹Michael Casey:
*Monasticism: Present and
Future I. American
Benedictine Review* 65
(2014/2) 178.

ború utáni nagy generáció letűntével a fogyás megállt, és az újra-definiált identitásnak köszönhetően stabil, de kisebb létszámú szerzetesházakban élnek. Az általános tendenciával szemben mintegy szigetekként találhatók „sikeres” közösségek vagy monostorszövetségek, ahol bizonyos külső és lelki tényezők sajátos együttállásából nagy vonzerő származik. Például a franciaországi Solesmes és a hozzá tartozó monostorok többsége nem küzd a hivatások hiányával, de ugyanígy a bajorországi, missziós bencéseket tömörítő Sankt Ottilienben, a szomszédos ausztriai Heiligenkreuz ciszterci apátságában vagy a trappista világ sikertörténetét magának tudható Sept-Fonsban és csehországi alapításában a közelmúltban a hivatások ugrásszerű növekedésének örülhettek. Ugyanígy megvannak azok a női monostorok, ahol egy karizmatikus vezetőnek, lelkeségi mozgalmakkal való kapcsolatnak vagy más tényezőknek köszönhetően sok fiatal lány keresi a Krisztus-követés lehetőségét. A hagyományos, benedeki szellemiségű monostorok mellett számtalan kisebb és néhány komolyabb új monasztikus közösség látott napvilágot, melyek közül talán a legismertebb az észak-itáliai Bose. A nálunk is ismert Enzo Bianchi nevével fémjelzett monostor a közelmúltban több alapításnak adott életet.

A gyors létszámbeli növekedés vagy hanyatlás azonban önmagában nem jelent semmit: a sikernek, mely nem a lelki élet szótárának kifejezése, árnyoldalai is vannak,² s hogy milyen lelki termékenységet ad az egyháznak egy méltósággal, szeretetben kiháló monostor, arról csak sejtéseink lehetnek. A keleti kereszténység bölcsessége végül arra tanít, hogy a hiteles élet jele nem az, ha sok a fiatal, hanem ha sok a szent öreg egy monostorban. Éppen ezért talán a statisztikai adatoknál közelebb visz az európai monasztikus élet valóságához, ha azokra az értékekre koncentrálunk, amelyeket a monostorok megjelenítenek a társadalomban, s amiktől vonzó központokká válnak a keresők számára.

A monasztikus szerzetesség egyik sajátossága a stabilitás, a helyhez való kötődés. A kultúra szó a latin *colo* igéből származik, s elsődleges jelentése „lakni valahol”. Ebben az értelemben a kultúra azt a módot jelenti, ahogyan egy helyen lakunk, ahogyan a környezetünket alakítjuk, s így lehet sajátos értelemben vett monasztikus kultúráról beszélni, mely megmutatkozik a monostor épületében éppúgy, mint a benne lakók életmódjában. Frédéric Debyst *A hely szelleme* című, magyarul is olvasható könyve³ és a Regula kezdetmondata — „*Obsculta!*” — alapján hívhatjuk ezt a létmódot a „meghallgatás” kultúrájának. A monostor épülete és napirendje ahhoz segíti hozzá az embert, hogy képes legyen meghallani nemcsak a liturgia, a Szentírás és a lelkiatya szavait, de saját szívének rezdüléseit, a természet, az évszakok, a hőmérséklet változását, a kilátást, a hozzá forduló másik embert. A hallgatás-meghallgatás vezet el ahhoz a felismeréshez, hogy az anyagi a lelki hordozójává válhat, hogy a világban minden képes Isten jelenlétéről beszélni.

²Stefania Palmisano:
*Exploring New Monastic
Communities. The
(Re)invention of Tradition.*
Routledge, London, 2016.

Az olasz szociológus
nagyserű könyvének
3. fejezete tér ki a siker
közösségekre gyakorolt
hatásának árnyoldalaira.

³Frédéric Debyst:
*A hely szelleme a
keresztény építészetben.*
(Ford. Szilágyi Klára.)
Bencés Kiadó,
Pannonhalma, 2005.
(Napjaink teológiája 2.)

Ahhoz, hogy a kereszténység örömhírének megfelelően Isten az emberiben tárja fel önmagát azzal nem elegyedve, de mégis attól elválaszthatatlanul. Így a monasztikus kultúra nem a világtól való elfordulást, nem az anyagon vagy a testen való túllépést jelenti, hanem azt, hogy a világra való odafigyelésnek, meghallgatásnak köszönhetően az anyag, a test túllép önmagán, s Istenről kezd el beszélni. Eme kultúra ismertetőjeleit vesszük most számba, mint a monasztikus élet „kínálatát” a mai társadalom felé.

1. Isten elsősége

A monostorok többségére igaz, hogy már az épület is plasztikusan kifejezi: a monostorban minden az istenkeresés és az istenszolgálat köré rendeződik. A napirend minden mozgása az épület-együttes középpontjában található templom felé és a templom felől történik: a Szent, amivel a liturgián lehet találkozni, szétárad a monostor minden zugába, megszenteli az élet mozzanatait. Benedek arra biztatja övéit, hogy „Krisztusnak semmit elébe ne tegyenek” (RB 72,11). A döntés, hogy Isten kerül életünkben az első helyre, mely a keresztségben újjászületett ember sajátja, s egyben a monasztikus hivatás lényege is, mintegy gravitációs pontként állandóságot, stabilitást ad. Az Isten elsősége, mint súlypont, képes hagyományt teremteni, generációkat összekötni vagy áthidalni, s ez valami olyan dolog, amire a társadalomban ma nagy szükség van.

2. A központtól távoli élet

A monostorok általában kivételes szépségű, szimbolikus erővel rendelkező helyeken épülnek, melyek távol esnek a társadalom központjait jelentő városoktól. A világ peremén születő *genius loci* olyan életfeltételeket teremt, melyek a központban hiányoznak, s a monostor hivatásához tartozik, hogy a marginális lét adta lehetőségeket megossa azokkal, akik a központból kivonulva ellátogatnak oda. Az elszigeteltség ellenére minden monostor kapcsolatban van egy-egy várossal, ami a világos elhatárolódás ellenére is része saját identitásának. Azt mondhatjuk, hogy a domborzat, a természet, az épületek és a pusztaság a monostor körül egy sajátos táncba formálnak össze, melybe bekapcsolódhat mindaz, aki a központ felől a perem felé tart. A monostorokba vezető út, mint a pannonhalmi szerpentin vagy a bakonybéli völgybe leereszkedő, kanyargós út, egyaránt a megtérés folyamatának szimbólumai.

3. Közösségi élet

Bár az istenkeresés egyfajta magánnyal jár együtt, a bencés Regula sajátos viselkedéskultúrát teremt. Benedek meg van győződve arról, hogy Krisztus minket együtt akar az örök életre vezetni (RB 72,11), s ennek megfelelően az emberi kapcsolatokban meghatározott rendnek kell létrejönnie. A fiatalok az időseket tiszteljék, az idősek a fiatalokat szeressék (RB 63) — írja a Regula, s a tisztelet és udvariasság különböző gesztusait írja elő a szerzetesek számára. Az egymással való beszéd módja is az alázatot és a tiszteletet kell, hogy tükrözze. A stílus és a hangnem, a személyes figyelem, mely a monostorokat jellemzi, a társadalom gyakran személytelen, kemény és sietős ügyintézésének kontrasztja lehet. Sőt, valójában maga a közösség, a közösségi élet válik olyan nyelvvé, mely az egyetemes ér-

tékeket és közös nyelvet megkérdőjelező posztmodern közegben mindenki részéről hitelt, figyelmet érdemel.

4. Csend

A monostorban megtapasztalható csend több, mint negatív előjelű fegyelem. Az Istenre figyelés és a meghallgatás vágyából fakad. Elle-náll annak a nagyon emberi és a mai társadalomra és egyházra egyaránt jellemző tendenciának, hogy zajt keltsünk magunk körül. A ke-rengő felerősíti a csendet, és távol tartja a zajt. A csendből születő szó könnyebben telik meg jelentéssel. A monostorok bizonyos értelemben olyan rendszert kínálnak, mely a „csend intézményesítésére” hivatott. „A templomok és kolostorok léte azt mutatja, hogy a csend nem a normális emberi állapot. Önmaguk — és még inkább mások — elcsendesítése természetesen jön az emberek számára, azonban a csendben maradás már nem. Ezért az emberek kénytelenek felkeresni a csendet. Azok a kolostorok és apátságok, amelyek Európa-szerte léteztek a premodern időkben, valamint a tibeti szerzetesrendek, nem csupán a feudalizmus maradványai voltak. Olyan kvintesszenciálisan emberi szükségletet testesítettek meg, amelyet a modern társadalmak igyekeznek elnyomni, azonban ennek ellenére nem veszített jelentőségéből ezen szükséglet.”⁴

⁴John Gray:
The Silence of Animals,
160. Idézi Horváth Márk
és Lovász Ádám:
*Elkülönülés a zajtól
– a különállóság
megteremtése*;
<http://veneratio.eu/blog/2015/01/07/horvath-mark-es-lovasz-adam-elkulonulas-a-zajtol-a-kulonallóság-megteremtése/> (2018.04.24.)

5. A tudás szeretete

A szerzetesség együtt születik a Szentírás olvasásával, a *lectio divina* gyakorlatával. A lassú, elmélkedő olvasás teszi lehetővé Isten Igéjének meghallását, s minden kor szerzetese saját gondolatait tár-sítja a szent szövegekhez. Ily módon a szerzetes szívével párhuzamosan a Biblia is kitágul, s az Isten felé vezető út része lesz mindaz, ami a teremtéssel és a történelemmel kapcsolatos, melyekben Isten kinyilvánítja önmagát. Teremtés és történelem Krisztusban sűrűsödik egyetlen pontba, így a monostor szellemi tevékenysége is első-sorban Őrá irányul. A monasztikus könyvtárak — elég, ha a pan-nonhalmi vagy a zirci műemlékkönyvtárak képét felidézzük — a szabadság, a megpihenés, a bölcsesség és az imádság helyei, s arról tanúskodnak, hogy „itt az ember olvas”, mert a szavak az egyetlen Igéhez vezetnek.

6. Munka

Ha arra gondolunk, hogy mit jelent ma a munka kortársaink nagy részének, akkor a monasztikus bölcsességnek ezen a téren is van mondanivalója. A monostorban mindenekelőtt van munka, mégpedig értelmes, alkotó, mert az ember valami önmagán túlmutató dolgot épít vele. Szent Benedek szerint a munkaeszközök-kezel úgy kell bánni, mint az oltár szent edényeivel (31,10), hiszen a kétkezi munkának is van lelki dimenziója, valójában a teremtés iránti tisztelet, a teremtésben való részvétel egyik formája. Ugyan-akkor a monostor napirendje biztosítja, hogy a munka megmarad-jon a saját helyén: a pihenés, az istenszolgálat és a közösségi élet arányos, élhető egyensúlyában. Ez a fajta közös önkorlátozás ga-rantálja, hogy a munkával kapcsolatosan felmerülő mindig sürgős és fontos teendők, vonzó kihívások, nagyszerű ötletek ne vezessenek a szellemi és anyagi erőforrások feléléséhez, a kapcsolatok elhidegüléséhez. Ebben az összefüggésben a monasztikus közössé-

gek sokhelyütt az „öko-tudatosság”, a „fenntartható fejlődés” zászlóvivői Európában.

7. Vendégszeretet

A monasztikus vendégfogadás gyakorlata harmonikusan egyesíti önmagában a közelség és távolságtartás két aspektusát. Az érkező vendéget úgy kell fogadni, mint magát Krisztust; udvariasság, békeköszöntés, imádság jellemzi a befogadás gesztusait, s mindez az idegenekkel szemben egyre erősebb gyanakvást, sőt, gyűlöletet tápláló társadalomban figyelemre méltó. Ugyanakkor a Regula gondoskodik arról, hogy a vendégeknek meglegyen a külön élettere, külön étkezője, meghagyva ily módon a közösség intimitását. A mai, migrációtól terhelt helyzetben még fontos mindehhez hozzátenni, hogy Benedek számára világos különbség van az átutazóban lévő, segítségre szoruló ember, a zarándok és a monostorban tartósan megtelepedni kívánó belépő között. Előbbit hozzá kell segíteni ahhoz, amit az emberség megkíván, azaz ágyat és ételt kell biztosítani neki, amíg tovább nem áll. Utóbbi számára ellenben gondosan strukturált, felelősök által kísért beilleszkedési folyamat szükséges, mely a tartós együttélés elengedhetetlen feltétele.

8. A művészet szeretete

A monasztikus kultúra az Isten jelenlétére való figyelésben különösen érzékennyé válik a szépségre. Ha az Igére figyelve lakunk hazamosabb ideig egy helyen, akkor a hely lassan széppé válik, hiszen az ember sajátja, hogy a természetben, a másokban, az Isten Igéjében felfedezett szépségre válaszoljon, s a válaszban a maga módján kifejezze azt a szépséget, amely megérintette. A középkori apátságok román stílusú, legtöbbször ismeretlen szerzetesek által faragott oszlopfejtől kezdve a kortárs ikonfestő szerzetesekig vagy szerzetes költőkig érvényes az, hogy a monasztikus művészet a *lectio divinából* táplálkozik, Isten Igéjére válaszol.

9. Képzés

A számban megfogyatkozott monostori iskolák előtt ma is lehetőség, hogy a szerzetesi életmód sérülése nélkül hosszú távra falai közé fogadva a fiatalokat a monostor képes közvetíteni számukra azokat az értékeket, amelyeket a társadalomban képviselni akar. Manapság az internetnek köszönhetően nagyon könnyű információhoz jutni. Valódi képzést, nevelést, formációt, mester-tanítvány viszonyt azonban nehéz találni. Nem véletlen, hogy a monostorok önkéntes programjai, a „Kloster auf Zeit” bentlakásos kolostori életvezetési tréningek, meditációs kurzusok iránt nagy az érdeklődés. Kitérítve a nevelés fogalmát a bencés és ciszterci iskolákon túlra, a monostor a maga életritmusával, megszentelt tereivel és időivel maradandó nyomot hagy azokban, akik tanulni kész vendégként vagy egy lelki kísérő szerzetest rendszeresen felkeresve hagyják magukat megérinteni mindattól, amit ott találnak.

10. Az egyház misztériumának megjelenítése

A misztérium sajátossága Szent Pál szerint, hogy egyszerre titok, mely kezdettől fogva rejtve van, és meghaladja az embert, ugyanakkor egy konkrét dolog által jelenlétvé válik, és közvetíteni képes Isten és ember között (2Kor 2,7). A monostor temploma és épülete, valamint a benne élő közösség arról tanúskodik, hogy a

misztérium sajátos módon van jelen a világban. A szerzetesközösség a maga távolságvételével mindenekelőtt azt jeleníti meg, hogy a keresztény ember Istentől jövő hivatása elhív, kihív a világból (*ekklészia*). Azután a szent térben a közös hivatásban osztozókat a Lélek összegyűjti egy helyen, népet, családot hoz létre: látható lesz az egyház, mint *szülnagógé*. Végül a hivatás, az összegyűjtés mindig egyben küldetés is, a világból elhívottak, akik egy közösséget alkotnak, feladatot kapnak, mely őket a világ felé küldi (*missio*). A plébánia-rendszer, egyházi intézmények válságával párhuzamosan felértékelődik a monasztikus közegben megélhető, személyességen alapuló egyház-tapasztalat.

*

Az iménti felsorolás, mely azokat az értékeket próbálta összeszedni, amelyeket a monostorok ma a társadalomban hordozni hivatottak, nyilvánvalóan egy idealizált monasztikus kultúra ismertetőjegyei, mely a valóságban a legritkább esetben valósul meg ebben az éteri, tiszta formában. Valójában csak úgy írhattuk le a Regulán alapuló benedeki hagyomány eme értékeit, hogy gondolatban elkülönítettük a monostort és a társadalmat, amiben él. Nemcsak a monostor van a világban, ahol a szerzetesek élete gyümölcsöt hozhat, hanem a negatív előjelű világ is jelen van a monostorban, ami veszélyeztetheti a szerzetesi életet. A monostor szerzetesei is a társadalom produktumai, s a szerzetesek számára az igazi kihívást az jelenti, amit Czesław Miłosz egyik, Thomas Mertonhoz írt levelében úgy definiál, mint „az egyén lelkébe ültetett társadalom”:⁵ mindazok a tendenciák, rossz szokások, szenvedélyek, amelyekkel a hagyományban gyökerező életforma a szerzetes lelkében, életében találkozik, és konfliktusba kerül. Olyan megkülönböztetésről, küzdelemről van szó, melynek egyszerre vannak külső kiváltó okai és bennünk gyökerező elemei. Ezért a szerzetesekre ható és számukra kihívást jelentő korszellem megjelenési formáira kiválóan alkalmazható az a fogalom, amit a korai szerzetesség „rossz gondolatnak”, görög szóval *logizmosznak* nevez. Evagriosz Pontikosz klaszikus felsorolása szerint ezeknek a gonosz gondolatoknak nyolc fő kategóriája van,⁶ melyek segítségével most átfuthatjuk a monostorokba beszüremkedő világ negatív hatásait, kihívásait.

Az ember ételhez, étkezéshez való viszonya árulkodik önmagához és a világhoz való alapvető viszonyáról. A benedeki regula részletesen szabályozza a monostori étkezések lefolyását, a böjti időszakokat. A középkori kolostorépítészetben az ebédlő, a refektórium gyakran a templom mintájára épül, ezzel is kifejezve az étkezés szakralitását, az Eucharisziához való viszonyát. Az étkezés kultúrája a nyugati világban lényeges változásokon ment keresztül, s ez hatást gyakorol a monostorok életére is. Egy németországi apátságban tapasztaltam, hogy a majdnem 40 fős közösségből a napirend szerinti vacsorán 4-en voltak jelen, a többiek külön idő-

⁵Robert Faggen (szerk.):
Striving Towards Being.
The Letters of
Thomas Merton and
Czesław Miłosz.
Farrar, Straus and
Giroux, New York,
1996, 25.

⁶Bővebben lásd
Baán Izsák: *Evagriosz*
Pontikosz a gondolatokról.
L'Harmattan – Szent
Maurícius Monostor,
Budapest – Bakonybél,
2005, 45–67.

1. A falánkság

pontban, általában késő este étkeztek. Hallottam olyan amerikai apátságról is, ahol lemondtak a közös étkezésről, s a konyhán elhelyezett hűtőszekrényből mindenki bármikor kiszolgálhatja magát. A szerzeteseket is kísérti a nassolás, többen küzdenek túlsúllyal. Az étkezéssel kapcsolatos problémák ellen a monasztikus hagyomány a böjt és étkezés ritmusával, a közös étkezések idejének megtartásával hathatós eszköztárral rendelkezik, azonban az egyéni szabadság abszolutizálása, a sokféle ételérzékenység jelenléte, a különféle szolgálatokban túlterhelt szerzetesek hektikus időbeosztása miatt ezek az eszközök könnyen erejüket veszítik.

2. Paráznaság

A lelki életben előre haladni vágyó szerzetes Evagriosz szerint az evésben megnyilvánuló, önfenntartásra irányuló ösztön után másodikként a nemi vágygal találkozik a belső küzdőtéren. A világ, amiből ma a monostorba lépők érkeznek, s amit szívükben hoznak magukkal, tálcán kínálja azokat az alkalmakat, ahol „a szem kívánsága” horogra akadhat, s a rossz gondolatok, a tisztátalan „démonok” elszabadulhatnak. Óriásplakátokon, újsághirdetéseken, ártatlannak tűnő filmekben akaratlanul is bele lehet futni a szexualitás torz, kereskedelmi, pénzzé tehető formájába. A közelmúltbeli felmérések alapján a hazai internethasználó férfiak kétharmada néz rendszeresen pornográf tartalmakat. Amit a monostor falai korábban kívül tudtak tartani, az ma gombnyomásra a szerzetes cellájában is megjelenhet. A hivatások ebből a világból jönnek, s már nem húszévesen, mint pár évtizeddel ezelőtt, hanem harminc-harmincöt évesen, ami gyakran azt is jelenti, hogy nemcsak a munka világában, hanem a nemiség terén is sokrétű és nem feltétlenül átdolgozott tapasztalattal rendelkeznek. Az ezzel való belső munka, a függőségektől való szabadulás gyakran nem kis kihívás elé állítja a közösségeket. A helyzetet csak nehezíti, hogy a válások, a családok válsága, a mozaikcsaládok hozzájárulnak a kötődési minták torzulásához, melyekből később olyan, a nemi identitásban jelentkező problémák származnak, melyeket a társadalom normalitásként kezel. A nyugati szerzetesközösségek számára komoly fejtörést okoz a homoszexuális hajlammal együtt élő jelentkezők számának növekedése. A „szem böjtje”, a szív feltárása, a józan, egyszerű élet a szerzetesi hagyomány klasszikus eszközei, melyek segíthetnek a „paráznaság démonával” való küzdelemben. Ezzel együtt azonban elengedhetetlen az olyan újabb eszközök felfedezése, mint az internethasználat közösségi korlátozása, a szexualitásról való nyílt beszéd a közösségben, s esetenként külső szakember, pszichológus, addiktológus segítségének igénybe vétele.

3. A pénz szeretete

A két alapvető ösztönrel való küzdelem után a bírvágy csapdáival kell szembenéznie a szerzetesnek, mely a bibliai hagyomány szerint valójában bálványimádás, arra való kísértés, hogy Isten helyett valami másban keressük a biztonságunkat. A monostorba lépő, jóléti társadalomból és a munka világából érkező fiatalok számára nem mindig könnyű az autonómia feladása s a monostor egyszerűbb életstílusához való alkalmazkodás. Az evangéliumi szegénységért való

egyéni küzdelem mellett ugyanakkor a közösségeket is megkísértheti a bírvágy. A nyugati világ monostorainak többsége viszonylagos anyagi biztonságban, vagy talán jobb, ha úgy fogalmazzuk, hogy gazdasági egyensúlyban él. Jóval kevesebb azoknak a monostoroknak a száma, melyek nagy tartalékokkal, hosszú távra biztonságot nyújtó vagyonnal rendelkeznek. Ennek megfelelően szinte mindenhol komoly erőfeszítéseket kell tennie a szerzeteseknek, hogy monostoruk középtávon fenntartható legyen: kreatív ötletek, jó szakemberek segítségével próbálják a helyi adottságokat, lehetőségeket kihasználni, s ugyanakkor arra is figyelmet fordítani, hogy az evangéliumi egyszerűség ideálja ne sérüljön. Az újabb alapítású, kisebb infrastrukturális teherrel rendelkező közösségek esz-köztárának része az állami támogatások elutasítása vagy a közösség bankszámláján megjelenő tartalék eladományozása. Ezt azonban a műemléképületek terhét viselő, hagyományos közösségek nem tudják követni.

4. Szomorúság

Evagriosz szerint a szomorúság, mint rossz gondolat, a frusztráció, a be nem teljesült vágyak, az örömtelenség következménye. A nyugati világ monostorainak nagy része küzd az emberi és anyagi erőforrások hiányával s az emiatt felmerülő frusztrációval. A létszámcsökkenés, a fiatalok elmaradása, a közösség kihálásának naponta fenyegető árnya sok monostorra rányomja bélyegét. Többfelé találni olyan nagy múltú, de rohamosan fogyó és emberi számítás szerint hamarosan megszűnő közösségeket, melyek szomorúságot sugároznak maguk körül, s ennek egyik konkrét megjelenési formája a bezárkózás, a rezignáltság. Egy itáliai apátság elküldte a novíciusait mondván, hogy a jelen nehéz helyzetben nem tudnak foglalkozni velük. Egy német monostor úgy oszlott fel a közelmúltban, hogy a szerzetesek létszáma és életkora alapján még működhett volna, de a szűköséből adódó kényelmetlenségek miatt ők lemondtak erről a lehetőségről, s inkább ki-ki keresett magának helyet valahol máshol. Egy holland bencés közösség az újjászületés reményében néhány évre kölcsön kapott egy brazil apátságból fiatal szerzeteseket, de a kulturális, generációs különbségekből adódó kényelmetlenségek miatt visszaküldték őket Brazíliába éppen akkor, amikor az első holland fiatal érdeklődni kezdett a közösség iránt. Evagriosz szerint a túlzott szomorúság az öngyilkossághoz vezethet, s úgy tűnik, ez a közösségekre is érvényes. A szomorúság démonával való küzdelem szép példája az a holland közösség, amelynek utolsó, idős tagjai elfogadva, hogy a monostor kűldetése véget ért, együtt költöztek be egy idősek otthonába, s ott a végsőkig kitartottak a közös imádság és a közösségi élet gyakorlatai mellett.

5. Harag

A beteljesületlen vágyak másik következménye a dűh. A monostorokból sem hiányoznak a nézeteltérések, összezőrdülések, hallani olyanról is, hogy a zsolozsmán az egyik padból a másikba könyvek repültek vagy szerzetesek összeverekedtek. Mindez nem

új jelenség, része emberi mivoltunknak. Viszont új, s talán a kor-szellem tekintély-válságával kapcsolatos az a fajta ellenérzés, tartós harag, bizalmatlanság, ami az előljáróra irányul, s ami egyre szélesebb körben jellemzi a nyugati szerzetességet. A hatalomgyakorlásnak az a formája, ami az élethosszig tartó apáti szolgálathoz, az apát alakjához kötődik, egyre kevésbé befogadható mind a közösség, mind a választott előljáró számára. Az új alapítású monasztikus közösségek inkább perjelt választanak, s a közösség testvéri jellegére, a közösségi döntéshozásra fektetik a hangsúlyt. Többek között a feldolgozatlan indulatok számlájára is írható, hogy több nagy múltú monasztikus közösség a leköszönő apát helyébe rövid időre szóló kormányzó perjelt tud csak választani.

6. Akédia

Az akédia, azaz a csüggedtség, kedvetlenség, elvágyódás szelme két alapvető jellemvonással rendelkezik: megakadályozza, hogy a szerzetes az imádságra, olvasásra, munkára koncentráljon, s minden áron arra akarja rábeszélteni, hogy elhagyja a celláját, és utazzon, ismerősöket látogasson. Röviden, gyűlöletessé teszi azt, ami van, és kívánatosá azt, ami nincs, vagy távol van. A telekommunikáció eszközei és a nagyfokú mobilitás ma a szerzetesi akédia fontos előmozdítói. A monostori munkakörök egy részéhez elengedhetetlen az e-mail és a mobiltelefon, ám ha használatuk nem kellő megkülönböztetéssel társul, akkor a szerzetest virtuális kapcsolatok sokaságával szórakoztatja, vagy éppen terheli, s ezek a kapcsolatok, melyek nem képesek betölteni a társ hiányából fakadó érzelmi űrt, kedvetlenséget, elvágyódást eredményezhetnek, végül a monostor elhagyásához vezetnek. A technológiai fejlődés sebessége oly mértékű, hogy a szerzetesközösségek gyakorlata nehezen tudja tartani vele a lépést. A teljes elzárkózás és a megkülönböztetés nélküli használat végletes választásai között élhető, arányos keretek kialakítása az internet vagy a közösségi média területén például nagy és gyakran felmerülő kihívás a közösségek számára. A közösségi gyakorlatl támogatott egyéni aszkézis ezen a területen alapvető fontosságú lesz a jövő szerzetesi nemzedéke számára.

7. Hiú dicsőség

A hiú dicsőség Evagriosz írásaiban azt a kísértést jelöli, mely a lelki életben előre haladott, szentéletű szerzetest arra buzdítja, hogy a jót az emberek szeme láttára, az elismerésért, önmaga kedvéért vigye végbe. A siker, az elismerés, a társadalmi presztízs keresése megkísérti úgy az egyént, mint a közösséget. A monasztikus közösségeket terhelő és atomizáló individualizmus gyökere is valahol itt keresendő. Nagyobb és kisebb létszámú közösségek egyaránt szenvednek a szerteágazó feladatok miatt, s nem ritka, hogy a hamar pozícióba kerülő, tehetséges szerzetes elszigetelődik a közösségtől, és önkényesen, szerzetesi állapotától függetlenül — esetleg nagyon jól — vezeti a monostor vállalkozását. Ez történt például az egyik német apátságban is, ahol az országszerte ismert sörfőzde tehetséges szerzetes-vezetője nagy gazdasági sikerek után szembekerült apátjával, és végül nyilvános botrány kíséretében elhagyta a rendet.

8. Gőg

Az utolsó, és legveszélyesebb rossz gondolat a gőg, mely azokat sújtja, akik példamutató életük révén megszabadultak az összes rossz gondolattól, de végül az érdemet Isten helyett önmaguknak tulajdonítják. Ez a „rossz szellem” véleményem szerint főleg a sikeres, egyszerű és világos identitást kínáló és emiatt sok fiattal vonzó tradicionalista közösségeket környékezi meg. Az ilyen közösségek szemlátomást hatásosan küzdenek a szekularizmussal, de kísértésük, hogy a monasztikus ideált ideológiává fejlesszék, s idejétmúlt szokásokat, valamint sajátos, konzervatív teológiai és liturgikus nézeteket tartsanak az „igazi” szerzetesi élet kritériumainak. Gyakran nagy társadalmi támogatást élveznek, de elsősorban azok részéről, akik az összetett és kihívásokkal teli jelenből a biztonságot adó múltba kívánnak menekülni, s így valójában a monostor egy mesterséges közegben éli elzárkózott életét. Egy-egy szerzetesközösség kudarcai, botrányai — melyek sajnos nem hiányoznak — az alázatgyakorlás, a valódi értékek megtalálásának lehetőségei, a megtérésre való meghívás a Lélek részéről.

*

A monasztikus életforma fennmaradásának kulcsa úgy a múltban, mint a jövőben a megkülönböztetés, s az abból fakadó megújulásra való képesség. A jelenre nyitottan, a társadalomban működő dinamizmusokat észrevéve, s azokat a hagyomány kritériumai alapján integrálva vagy elutasítva haladnak előre az egyes monostorok, s hoznak több vagy kevesebb gyümölcsöt ma Európában. Mind az elzárkózás, a hagyomány abszolutizálása, mind a túlságos nyitottság, a korszellemhez való hozzáidomulás, a szekularizmus komolyan veszélyezteti a közösségek jövőjét. Különleges felelőssége a fiatal szerzetesi nemzedéket képző növendék-elöljáróknak, hogy az önismeret és az Isten ismeretének kettős kritériuma alapján érett, megkülönböztetésre képes szerzetesek éljenek a holnap monostoraiban. A monasztikus szerzetességnek a maga stabilitásával szemlátomást van mondanivalója a menekülő társadalom számára, amennyiben világos értékeket képviselve, a világra nyitottan, de ahhoz nem hozzáidomulva vállalja azt a küldetést, amely kezdetől fogva sajátja: Isten konkrét, emberi formában való jelenlétéről, a köztünk lévő Krisztusról tanúskodni a világban. S mindezt csendesen, a leginkább a bölcsességi irodalomra jellemző módon, egy élhető életforma felmutatásával. Szent Ágoston gondolataival zárva: „Rossz idők, nehéz idők járnak — mondják az emberek. Élünk jól, és jobb idők jönnek. Az idők mi vagyunk: amilyenek vagyunk, olyanok az idők is.”⁷

⁷Szent Ágoston:
Sermo 80,8.

GYÖRFFY ÁKOS

A magányról

1976-ban született. Költő.
Legutóbbi írását 2016. 9.
számunkban közzöltük.

Szándékosan nem néztem utána, hogy pontosan mit írt Hamvas Béla a *Wordsworth vagy a zöld filozófiája* című esszéjében a magányról. Wordsworth magányáról. Persze nem Wordsworth „személyes” magányáról van szó ebben az esszében, hanem a magánynak egy olyan fajtájáról, amelynek nem sok köze van az emberihez. Erről a magányról sokan értekeztek már, Rilke is alaposan körbejárta egyes prózai írásaiban. De hagyjuk is ezt, hogy ki és mikor és hogyan beszélt róla. Elég csak annyi, hogy Hamvas valami olyasmit ír, hogy Wordsworth soha nem talált kapcsolódási pontokat az emberihez, bármihez, ami a másik emberrel kapcsolatos. A másik ember mindig elérhetetlen távolságban maradt. Csak a kövekhez, a fákhöz, a csillagokhoz vezető ösvényeket ismerte, csak a természettel volt képes közösséget érezni. Az emberi elérhetetlen maradt, a természet viszont idegen, noha idegenségében mégis közelebb állt hozzá, mint a tulajdon édesanyja. Nehezen elviselhető és nehezen értelmezhető állapot, nem vitás. Embertelen, a szó szoros értelmében. Amikor először olvastam Hamvasnak ezt az esszéjét, tizenöt évvel ezelőtt, egyszerre volt felkavaró és végtelenül megnyugtató élmény. Felkavart, mert előtte soha senki nem beszélt pontosabban arról a magányról, amelyben születésem óta léteztem. Ugyanakkor megnyugtató, mert az kellett látnom, hogy mindez mégsem az én személyre szabott örületem csupán, nem egyfajta kényszerképzet, pszichés defektus, hanem nagyon is létező, mások által is jól ismert állapot. Fellélegezhettem, bár semmi okom nem volt a fellélegzésre. Legfeljebb annyi, hogy mások is szembesültek előttem mindazzal, amivel én is kénytelen voltam szembesülni. Tetézte az élményt, hogy akkoriban egy nagy szerelem kellős közepében vergődtem épp, egy szerelemben, amelynek meg voltak számlálva a napjai. Egy szerelem, egy kétségbe esett kísérlet arra, hogy elérjek végre egy másik emberig. Egy másik ember lelkének közelében vacogni, így képzeltem el, erre vágytam fokozhatatlanul. De nem jutottam a közelébe, bárhogy is próbáltam. Talán nem is próbáltam igazán, mert nem tudtam, mit kellene tennem. A vágyott közelség elérhetetlen maradt, a vacogás volt csak, a kapaszkodás a másik ember, a szerelmes nő testébe. A test azonban üres. A testben csak sötét ürességre leltem, öntudatlan reflexekre, gépies mozdulatokra, hideg és forró felületekre. Nem tudtam mit kezdeni a szerelemmel sem, miközben minden pillanatomat csordultig betöltötte. Mihez kezdjek vele, a szerelemmel, a szerelmmel. Úgy látszik, a magány a szerelemmel sem feloldható, vagy a szerelem is ebből a magányból táplálkozik. Vagy a szerelem is csak egy másik szó a magányra. Az ember egyedül van,

kész, pont. Ez azonban nem igaz, akkor is tudtam, hogy hazugság. A magány számomra soha nem jelentette azt, hogy egyedül lennék. Szinte soha. Az a magány, ami az enyém, közel sem jelent egyedüllétet. Soha nem is jelentett. És éppen ez az, ami miatt szinte lehetetlen bármiféle fogódzót találni rajta. Az egyedüllét, a megszólítható másik ember utáni sóvárgás nagyon is érthető, nagyon is emberi. Az a magány azonban, ami a másik megszólíthatóságába vetett hittel, mondjuk így, leszámolt már, ismeretlen és félelmetes, lenyűgöző és szédítő. Azt azért gyorsan le kell szögezmem, hogy itt nem rólam van szó. Nem arról a valakiről vagy valamiről, amit én-nek neveznek. Nem az én nyöszörgéséről, siránkozásáról, pöffeszkedő önsajnálatairól. Gyarlóságokban és gyengeségekben tobzódó életidőmről jó ideje próbálok leválasztani a rám mért magány én-fölötti személytelenségét. Mást sem teszek negyvenkét éve. Ami persze nem jelenti azt, hogy ne kellene nap mint nap szembenéznem gyarlóságom és gyengeségem következményeivel. Hiába, az ént nem hajthatom el csak úgy, mint egy taknyos zsebkendőt. Olyasmivel foglalkozom, ami szinte törvényszerűen magányra ítél. Talán nem kellene így lennie, mégis így van. Így alakult. Lehetne másként, és talán könnyebb lenne, ha másként lenne, de nincs másként. Olyasmivel foglalkozom, írtam az előbb, és már csak azt kellene tisztázni, mit jelent pontosan ez az „olyasmi”. És egyáltalán: foglalkozom-e bármivel. Legutóbbi két könyvemben (*Haza, A hegyi füzet*) megpróbáltam ennek az „olyasminek” a közelébe kerülni. Hogy legalább tudjam, miről beszélek. Azt hiszem, nem sikerült. Nem is sikerülhetett. Amiről beszélnem vagy írnom kellene, kívül esik a nyelv által bejárható tartományokon. Végül is ez ilyen egyszerű. Életem, a létezésem súlypontja ebben az ismeretlen térben lebeg, kívül az ismert világokon. Rég nem érdekel már, hogy ezen a nyomorult árnyékvilágon egy efféle vallomás a legjobb esetben is kuncogást vált ki. Kevésbé jó esetben harsány röhögést. „El nem tudom mondani, hogy szégyellem magam az egész költői tevékenységem miatt. Ez egy borzasztó szegyen. Gyalázatos helyzet, hogy sorsom megalázó részleteiről még beszélnem is kell. Mert ez valamiképpen a feladatomban, hogy vállaltam ezt a dolgot és a vele járó szégyent. De úgy tekintek az életemre, hogy az egy nagyobb erőnek az eszköze. Eszemmel tudom, hogy ez ma a közgondolkodás szerint ostobaság vagy valamiféle pszichés defektus, eszelősség. De mégis azt gondolom, hogy nem én számítok, és ezért igyekszem ráhagyatkozni arra, amit belső sugallatom szerint tennem kell” — mondja Borbély Szilárd egy emlékezetes interjúban. Azt hiszem, értem, miről beszélt. Az a magány, amely szinte már az első gyerekkori emlékeim atmoszféráját is töményen belengte, nemcsak azt jelenti, hogy a többiekhez nem vezetnek utak, hanem azt is, hogy igenis vezetnek, csak nem úgy, ahogy azt a legtöbben elképzelik. Ennek a magánynak a világa talán ugyanaz, mint amit Carl Gustav Jung „az Isten világának” nevez. Az a világ, amit ő — szintén gyerekként — megtapasztalt, a látható, izlelhető és ta-

pintható világ mögötti univerzum, amelybe az anyagi világ gyökerei nyúlnak. Ahol a dolgok mintegy önnön jelképükként léteznek, ahol az álom és a látomás nyelve az egyetlen nyelv. A magány — a magányom — „Isten világában” nem magány. A legnagyobbak, a „beérkezettek” minden bizonnyal képesek arra, hogy mindkét világban egyaránt otthon legyenek, noha az árnyékvilágot ők sem tekintik otthonuknak. Számomra annyi adatott, hogy egyikben se legyek otthon. A két világot elválasztó kapu környékén bolyongok, mint az alvajárók. Néhány napja, egy kora estén elmentem sétálni a kutyával. A közeli völgy volt az úti cél. A nap még megsütötte a völgy dél felé néző oldalát, illatoztak a rügyező tölgyfák. Ebből a fénytől átjárt, erősen illatozó erdőből kakukk szólt, idén először. Az északi oldal bükkösében már félhomály uralkodott, hűvös légáramlatok érkeztek a patak felől. A bükkfák közti félhomályba pillantva olyan érzésem támadt, mintha Ernst Ferdinand Oehme *Waldinneres* című festményének erdejében járnék. A kakukk hangját visszaverte a völgy északi oldala. Monoton, varázslatosan repetitív éneke egyszerre mindenhol szólt. A napfényes és a sötétedő erdő határán álltam. Mintha egy hatalmas harang ismétlődő kondulása rezegtetné a sejtjeimet. Hirtelen nem tudtam, hol vagyok, honnan jön a hang, honnan az illatok, honnan a homály. Magányos voltam végre Isten világában.

TURCZI ISTVÁN

Aquamanile

I

Hervay Gizella

*nézem az arcát pókhálóval
szótt anya-szemét s ahogy nézem
nagy eső támad a fák térdig vízben
vándorútra mennek balladaképpen*

*estére már együtt félnek jön a fagy
bokától a gerincig s ők párban
gőztakaró alatt megpihennek
a bizalom pusztatemplomában*

*micsoda csapda hogy valóságos
a kő a fény a csontkoponyatemető
lemossák a megrendezett mosolyok
maszkját és az idő újraélhető*

a reménynek hány színe van! kobalt
égbolton virágozik kiutat keres
felissza mind a maradék éjszakát:
szeretni csak bonyolultan érdemes

nézem az arcát összefutni kész
vonalak mélyén oldozza áldja
elfoszló szavait a kigondolt tett
hűvös csillag-geometriája

II Pinczési Judit

mint aki testvéréhez indult
először mégis aztán mégse mégse
ilyen lehet a kamra homálya
a maradni készülők elköszönése

az egyedüllét havában hová
a váratlan szívárványos menet
siettetni szabadságát
kimondani a boldogító nemet?

bordái betéve tudják az időt
lépteinek mégis köd a hossza
tenyere elhagyta gerince visszajár
puha kések közt szív-kanossza

mi múlt el? most kezdődik csak
türelem bolondja mintha sírna
mint hajnalban a klematisz
négy égtájjra nyíló utolsó szirma

most kezdődik ami elmúlt láng
volt az élet és lomb a remény
egy morzsa öröm páfránykaland
a csöndmezők megértő kezdetén

Nyilvános magány¹

A performer mint szubjektum

1976-ban született Békéscsabán. Tanulmányait Veszprémben, Szegeden, Rómában és Budapesten végezte. Katolikus pap, a rószkei Pádusi Szent Antal Plébánia plébánosa. Legutóbbi írását 2006. 7. számunkban közzöltük.

¹A cím hivatkozás Sztanyiszlavszkij bevett kifejezésére a színész önfeltáró munkáját illetően.

Evidenciának tűnik, hogy a játszó ember kollektív lény, mert a játék kapcsolatképző erőként valósítja meg önmagát. Keresi a konfrontációt, az önérvényesítés módozatait, a valóság együttes, modellszerű szemlélését, másfelől behatárolja magát egy látszólag kockázatmentes cselekvésbe, ahol a veszteség egzisztenciális bukás nélkül jelent tanulságot, a győzelem ellenben önérzet-növelést és etikai tartást biztosít. A játék mégsem kizárólagosan csoportmunka. Talán nem is előfeltételként, sokkal inkább párhuzamos tapasztalásként van benne egy magányos faktor. A szubjektív önreflexió, amelyhez minden és mindenki más csak partner, vagyis egy rész, pontosabban egy *pars pro toto* (bár szükséges rész) a belső folyamat során. A játszó ember készsége a játékra a rendelkezésre-állásban bontakozik ki, amely állandó ismétlődésen és megújuláson megy keresztül. Akkor is, amikor már jelen van a társas játékban, amikor performatív tényezővé válik, amikor látható, hallható, érinthető lesz. Mindennek a célja lehet szimpla önismeret is, vagy készségfejlesztés, önfelülmúlás. Jól példázza ezt a 20. század színész-technikájának fejlődési horizontja, ha ugyan fejlődésről beszélhetünk ez esetben, mivel inkább az egymásra tett reflexiók mutatnak fel egy összetett analízist a technikai értékekről, miközben — talán — a performatív tradíció (az ősi rítusok) technikai nemcsak hogy nem kevésbé fejlettek, de szemiotikai rendszerük és mítoszaikba rejtett világ-értelmezésük egységesebbnek, tudatosabbnak, rendszerezettebbnek is hat. Legalábbis időtállóan, minimális tényezőként számolva a belül jelentkező lázadással vagy változtatási kényszerrel. A szubjektív önérzet és a társas viszonyok rituálisan rögzített rendje az objektum *jel-en-létének* és *jel-en-tésének* hatása alatt formálódik ki és kap pontos keretet. Az objektív (a rítus esetében nevezhetjük transzcendens) erő és lét bekapcsolódik a szakrális játékba (jelen van) és kommunikál (jelet ad). A szubjektum pedig (alapvetően a közösség mint egység) kapcsolatot keres vele, és a viszony visszatérő tényezőit karakterként, maradandó jelként rögzíti. Ezzel formál saját maga számára igazodást jelentő képet a transzcendensről és a vele való viszonyban önmagáról mint a transzcendenssel kommunikáló, a reakciókban önmagát is felfedező szubjektumról.

✱

A 20. század színházi kísérletei a testével játszó színészt tették meg vizsgálati terepnek. A testre irányuló reflexió volt a forrás és a percepció elsődleges tárgya, amely tovább vezetve meghatároz egy mélyebb és érettebb értéktudatot, sajátos jegyeket adva a személyi-

ségnek, illetve fejlesztve a kapcsolati készséget. A test lett a dráma, vagyis a modellezett emberi cselekvés médiuma (P. Müller Péter). Mindez azon az alapon lett relációs pont, hogy a testi megnyilvánulások az ember hétköznapi én-tapasztalatával tűntek azonosnak, ezért belülről kaptak hitelességet: itt már nem az objektív, szembenálló, külsődleges nézőpont dominál, hanem az inter-szubjektív, a másik játékával viszonyt képező, majd önmagával azonosító erő mutatkozik meg. Ezt a folyamatot biztosítja a színész technikája, amennyiben a test totális kiismerésére irányul, a testi jelek pontos megfigyelésére és begyakorlására épül; vagy eszköztárat hoz létre, vagy ösztönös testnyelvet, amelyben az organizmus elsődlegesen a mozdulatokban valósul meg, az orgánum pedig, mint „rendszerezett” vokális kifejezőmód, szintén a testi megnyilvánulás szerves, valódi része.

A teljesség igénye nélkül csak egy utalást tennék itt a jelzett európai színész-nevelő koncepciókra. Konsztantyin Szergejevics Alekszejev, vagyis Sztanyiszlavszkij színész-gyakorlatainak befejezetlen összegzésében úgy határozta meg a színész testének jelentőségét, mint amelynek lényege nem a testi-fizikai képességek fejlesztése (mintegy a színpadi kompetenciáé), hanem a jelenlétnek mint lelki történésnek a tudatos formálása. Ehhez fontos, hogy a test képes legyen esztétizált gesztusok és mozdulatok önkéntelen és természetes kifejezésére, a háttérben egy maximálisan bemért testkontrollal, de mindezt végül is azért, hogy a belső, lelki átélés testi kifejezései a lehető leghitelesebbek legyenek. Sztanyiszlavszkij bármennyit is formált életműve során a színész munkájára vonatkozó észrevételein, a lényeg ugyanaz maradt: a játék voltaképpen a színész belső életének, egy adott, modell-értékű drámával (mint objektummal) szemben a saját spirituális (tehát szubjektív) folyamatának materiális vallomása. Ehhez a cselekményszerű ‘revelációhoz’ kell a színpadot fiktív környezeté alakítani, hogy a színész számára a saját maga által értelmezett, illetve teremtett keret a világ mint valóság szimulakrumává váljon. Ami pedig (részben) magával vonja — vagy talán csak vonhatja — azt is, hogy a közönségről (amely a színházban feltétel) nem vesz valódi tudomást; a néző másodlagos, sőt, a valódi igazság-értéke (mint objektív érték) szempontjából jelentés nélküli. A néző tanú, aki vagy jelen van, vagy hiányzik. Ez a rendszer szubjektív, önmagában álló. A színészi test a szubjektum része, nem objektív, szembenálló kommunikációs tényező. A néző pedig egy lehetséges észlelő, érzékelő, de mindenképp másik szubjektum (aki csak figyel, de nem hat és nem határoz meg), és nem objektum, ahogy a színpadi kellékek, díszletek, jelmezek sem azok. Ami objektív lehet, az az ‘örök visszatérő’ dráma, az igazság, mint néhol nyomasztó, máskor feloldó vagy felszabadító törvény.

Ezzel szemben például Bertold Brecht kevésbé tartotta jelentősnek a test-technika trenírozását. Nála a test-játék jelentősége a viszony kialakítására irányult, amit interszubjektivitásnak is nevez-

hetnének a színészek közt, illetve a színész és a néző közt, mivel — állítása szerint — főként a kapcsolatokban és a viszonyrendszerben dől el, mihez kezdhet az ember a testével és a lelkével. Valójában ezek az interszubjektív viszonyok képeznek végül elemenként rögzíthető törvényt, és hoznak létre egy objektív, társadalmi pressziót a szubjektum fölött, ahol a személyiség testével együtt vagy inkább testén keresztül mint társadalmi tulajdon, objektivált test jelenik meg, vonatkozások és kapcsolatok értelmezési metszetében (vagy épp kiszolgáltatottságában).

A valódi értékeit tekintve csak utólag felismert, illetve visszaigazolt francia színész-rendező, Antonin Artaud avantgárd kísérleteivel egy harmadik irányt jelölt ki, ösztönös, vagy talán látens hatása azonban a háború utáni színházi nemzedékre mégis felbecsülhetetlen lett. A saját alkotói gyakorlatában megbukott, később, mások által mégis sikerre vitt tézisei szerint a színház lényege már tudatosan a szubjektum megszüntetése lenne, hogy a test mágikus erővé változzon, amely visszatér a primordiális, rituális, tudatalatti ösztönök használatához (bár ezt egy pontos belső rendhez igazítja). Amennyiben ezt eléri, és meghaladja a társadalom magányos egységként a szubjektivitást (Sztanyiszlavszkij) vagy az interszubjektív társadalmi összehatást (Brecht), akkor válik igazán szabad, minden kötöttséget meghaladó létezővé. Az objektív ez esetben vertikális szinten lesz minta, transzcendens tényező (Sztanyiszlavszkij immanens vagy Brecht koegzisztens [szociális] koncepciójával szemben), még ha ez nem is jelent vallásos irányultságot, ezáltal személyes istenképet sem tételez fel.

Sztanyiszlavszkij és Artaud nyomán (és némiképp Brechtrel szemben) a lengyel rendező, Jerzy Grotowski egy speciális szintézist jelölt meg vizsgálati tárgyként. Objektum-szubjektum viszonyában a kifejezések eredeti jelentésére hagyatkozott, mivel nem a valóságnak alárendelt, hanem a valósághoz eredendően mellérendelt emberi létezésre kérdezett rá. Az objektív ugyanis jelen esetben nem a tökéletesen normatív lét kategóriája, sokkal inkább egy elképzelt eredendő rendhez való alkalmazkodás, a szubjektív meghatározottságú önérvényesítéssel szemben a természetes viszonyokban értelmezett ember a kiindulópont. Ezt képezte valójában az ősi rítus, mint a kortárs színház archetípusa. Benne a szubjektív tulajdonképpen alárendelt létezés. Aki kiemelkedni kíván a valóságból, az szükségképpen kevesebb lesz nála. Öntudatosan aláhelyezkedik, még ha nem is ez volt a célja. A tényleges szembesülés épp a végeredményben található. Az objektív rendhez képest ugyanis nem lehet feljebb kerülni, az már a felső határ. Az objektív rendhez való igazodás valójában alázat kérdése, hiszen itt az emberi lét lemond arról, hogy nagyobbá váljon a megvalósítható rendhez képest, persze ebben az esetben az abszolút is relatív. Nem az a kérdés, hogy az objektív az a maximum, amelynél már nincs több, sokkal inkább az optimális karakter, amelyhez képest nem kell többre

törekedni. Amely úgy felel meg a saját valóságának, hogy az egyensúlyozott arany középutat célozza meg, amely nem tör ikaroszi módon a Nap felé, miután nem ez a természetes, ellenben nem is értékel magát kevesebbre, mint amennyit ér. A magány „színháza” ennek megfelelően nem a szubjektum színháza, hanem az objektumé. A benne részt vevő emberi létmód lemond arról, hogy önmagában keresse és értelmezze önmagát. Épp ellenkezőleg, túllép saját magán és keresi az objektív rendet, az eredeti, organikus rendet, az ‘édeni-isteni szférát’, hogy benne és általa mérje le önmagát mint saját organizmust. Kiszolgáltatja magát annak, ami szemben áll vele, ezáltal objektív.

A szubjektív alkotó nem akarja legyőzni a rajta kívülálló valóságot azáltal, hogy profanizálja, parodizálja vagy leértékeli (szubjektíválja – *lelőki, letaszítja*) azt. Az alkotás ez esetben lemond a komikus stilizálásról, nem a tipikus vonások groteszk karikatúráját nyújtja népszerűvelő vagy épp népművelő jelleggel (részben Brecht teatrális koncepciója szerint). Nem a szabvány-erkölcs restaurációjára törekszik. Egy alapvetően elfeledett, letűnt objektív világot akar felfedezni ismét, amely valaha létezett, része a kollektív tudattalannak, mintegy archetipikus szindrómaként él az emberben, és hihető, hogy ismét rá lehet találni. Talán ennyi és nem több. És minél alázatosabb a közösség, amely hagyományként őrzi ezt magában, annál inkább vélelmezhető, hogy az igazság és bölcsesség lényege benne van jelen. Legalábbis technikailag, mert a színház/rítus legitimitása ebben mérhető. Az alkotó magánya szükségszerű elzárkózás egy civilizált, ezáltal némiképp torzított valóságtól és a nyitottság beállítása önmagában a nem-reálishan, inkább csak virtuálisan (vagyis modellszerű mód tökéletesen) létező őshagyomány (à la Hamvas Béla) felé. A virtuális jelleg követeli meg, hogy performatív, esetlegesen színházi keretek közé helyezze magát, elvégre elrugaszkozik attól, ami-
ben napi rendszerességgel, azaz rutinszerűen van jelen.

Az objektív törekvés így nem szimpla reflexió a körülöttünk létező, de alapvetően általunk formált, tehát módosult valóságra, amely kritizálja, de nem haladja meg lehetőségeiben azt, amellyel szembehelyezkedik, inkább azt keresi, ami misztikusan és mitikusan haladja meg a profán közeget, kutat egy primordiális, ősi, érintetlen isteni terv, ‘coeptum divinum’ után. És minél régebbi, nyersebb, farragatlanabb egy kifejezési erő, annál több hitelességre tart igényt.

Valójában szubjektum önmagában nem létezik, már csak azért sem, mert mindig valami alatt áll, tehát feltételez valami önmagán kívül-állót vagy éppen valami önmagánál többet. Ami önértelmezésében igazodási pontot képezhet, az a másikkal való viszony. Amíg ugyanis az objektummal szemben a maga-tartása statikus, hiszen az objektív ‘tárgyszerűen’ mozdulatlan és állandó, addig a másik szubjektummal szemben — aki mindig aktív — a viszonya változó, energikus, vitális. Létezik tehát egy antik görög sematikus filozófiai rendszerrel (amelynek talán újkori leképezése a karteziá-

nus modell), vagyis az objektum-szubjektum kettős pólussal szemben egy modern viszony-felállás: a szubjektum–szubjektum-kapcsolódás. Kétségtelenül ez már az individuális személyiség-tapasztalatra épül. A szubjektum igazi ‘ellenfele’, vagy inkább másik-énje egy másik szubjektum. Aki nemcsak *hatással van, keretet képez, törvényt állít fel, egyoldalúan és mereven befolyásol, ingert ad*, hanem *reagál is, figyel, értelmez, érzékel, válaszol és cselekszik*. Kezdetben van az inger, amit kapunk, s ha csak az objektum részéről érkezik mindez, a válaszunk a reakció, amit törvénybe foglalunk, mert ez a történet és nem több. De ha a reakciónkra érzékel újabb (előzetesen kiszámíthatatlan) reakció, az már viszonyt képez, és folyamatos cselekvéshez vezet, ahol a törvényt áthatja, némiképp meghaladja a szabadság, az életből fakadó energia, egyfajta eredetiség. Ezeket a kölcsönhatásokat a test kódolja és emlékezetébe vési. Ebből az emlékezetből (*memoria*, vagyis *felidézés, ismétlés*) áll össze a tudat, a tapasztalatok által generált ismeret.

*

Edmund G. A. Husserl szerint az önmagunkban tapasztalt jelenség lényege, hogy van a testünk és a testünk öntudata. A test szándékosan viszonyt keres mással, ami elsőként egy adott, sőt merev objektumnak tűnik, de kiderül róla, hogy hozzánk hasonlóan szubjektív. A testi öntudat nem egy eredendően adott valóság, mert érzékel és reagál, ezáltal állandóan formálódik. Interakcióban tudatosítja önmagát: cselekszik, valami érzékeli ezt és válaszol, ő újra cselekszik, és létrejön a folyamat. Érzékelünk, cselekszünk, miközben figyelünk, majd ennek alapján újra cselekszünk, a folyamatos-ságot pedig az biztosítja, mennyire lesz mindez természetesen áramló, a darabosságot és töredezettséget meghaladóan, szinte „selymesen” megvalósult élmény.

Az interszubjektivitás, vagyis a szubjektumok közt létező, folyamatos étellel teli esemény nem modern felfedezés, sokkal inkább őseredeti tapasztalat. A kultúrát nem az objektív világgal való kényszerű szembenézés teremti meg, hanem a szubjektumok egymásratalálása, egymás felfedezése az eleve létező ön-felismerés vagy önismeret tükrében. Az objektív csak az abszolút kereteket, a teret határozza meg, a keretek közötti eseményt és élményszerűséget azonban a szubjektumok játéka hozza létre. Husserl fenomenológiája ezt a tapasztalatot rögzíti, amennyiben a személyt a testi létezésében látta, aki nem passzív szemlélődő, hanem a cselekvés által partner. Mindez túltekint azon, hogy a szubjektum értelmezése az ‘ugyanazon eszközök használata’ által való magatartás-összehasonlításban legyen látható, tehát abban, hogy egymással párhuzamosan vagy egymás után ugyanazokat a tárgyakat (objektumokat) használjuk, velük vagyunk kapcsolatban, végül egymás mellé állítjuk magunkat, ki mennyire került közelebb az említett tárgyhoz, mennyire lett természetesebb a vele való kapcsolat, ami azonban önkéntelenül

is konfrontációt képez a cselekvők között, mintegy versenyhelyzetet teremt: ki a közvetlenebb, ki a hitelesebb. Interszubjektív esetben mindez módosul (à la Heidegger — már nemcsak azt nézzük, hogyan bánik a másik az eszközzel, hanem közvetlenül egymással vesszük fel a kapcsolatot). Önmagunk értékelése a másokkal való együtt-létben érzékelhető igazán. Az interszubjektivitás az együtt-lét, amely folyton vitális, cselekvő, ható-erő.

A legalapvetőbb inter-szubjektív tapasztalás a másik testi érzékelése, a másik testi valóságára tett reakció. Az azonnali kapcsolódás lehetőségének megteremtése, vagy inkább precíz alakítása. Ami ezen a ponton kérdésként felmerülhet, az az, hogy az interszubjektivitás eleve adott emberi valóság vagy kulturális formálódás? Ha az ember kapcsolatokban alakuló lény, akkor eleve inter-szubjektív. Isten sem egyszerűen az objektummal helyezi szembe az önmagában szubjektív embert, hanem az emberpárt mint interszubjektív kapcsolatot szembeesíti az objektív világgal, ami eleve több.

Érdemes talán itt Charles-Arnold Kurr Van Gennep holland etnográfus kutatásaira is hivatkozni a szubjektum kollektív közegre tett hatását illetően. Szerinte ugyanis a népi kultúra nem egy anonim, univerzális hatás, inkább egy, a közösségben feloldódott egyén zseniális befolyása a kollektív tudatra. A folklór nem közösségi megegyezés függvénye, inkább totális aláhelyezkedés egy szubjektum találékonyságának. Ezáltal pedig ambivalens: a nép alá helyezkedő szubjektum kiismerve a közösség karakterjegyeit, általánosítja és értelmezi azokat, ennek megfelelően ő helyezkedik a kollektív fölé, mert tudása által hatalmat szerez felette. Van Gennep szerint ugyanis az alkotás mindig egyéni; nem a közösség alkot, hanem valaki mint individuum a közösség nevében. A legnagyobb tévedés az olyan elképzelés, amely szerint a közösség találékonysága teremtő erővel bír; de ha az analízist kiszélesítjük, arra figyelhetünk fel, hogy a szándék és a variáció alapvetően mindig az egyénből indul ki. Ha egy népdal valódi népdal, ez még nem jelenti azt, hogy a nép mint közösség jegyzi. Mint népdal csupán arra utal, hogy a nép ismeri és respektálta.

Van Gennep szerint az egyén nem a társadalom által elnyomott szubjektum. A társadalom minden egységesítő törvény ellenére is egyénekből áll, ezáltal az egyén szabadságának érvényesítésével konfrontálódik. Az egyén nem veszti el jelentőségét a társadalomban, nem pótolható egyed a közösségen belül. A társadalmi fejlődést mindig a kiemelkedő képességű, vagyis karizmatikus egyének indukálják, akik egy korábban nem jellemző tulajdonságot, cselekvést vállalnak fel, amivel a közösség azonosulni képes, elfogad és magába szív. A rítust is ezért vezeti a kollektívum nevében egy karizmatikus vezető, legyen az pap, sámán vagy bonc. Szerepe a színházi közegben megjelenő *performer*nek felel meg igazán. A performer nem kritizál, hanem dominál, pozitív mintákat határoz meg.

A performer mint alkotó tényező, aktív entitás a semmiből indul ki, nem a kollektív hatáselemekből. Tréningje során nem a prog-

resszív kapcsolatrendszer formálja a munkáját, hanem a *magányos, egyedi szembenézés önmagával*. Testének korlátait, hangjának keretszerkezetét csak a térben való elhelyezkedésével méri le. Önmagát próbálja meghaladni, amihez a dinamikus erőt stimulálja. Az emberi test kényszeríti magát a helyes önismeretre. Nem elégszik meg azzal, ha kevesebbet érzel magából, mint amire képes. Létezik benne egy materiális attitűd, amely alkalmazkodásában a tárgyi világhoz (értelmezzük így: a teremtett világhoz) egészségesen vizsgálja meg lehetőségeit, és hitelt ad annak az „önmeghaladásnak”, amely nem fizikai, sokkal inkább a belső őszinteség testi-szimbolikus kivételése: amikor valaki vállalja önmagát esetleges hibáival együtt, de nyers önkifejezése revelatív erővel bír. Mert a végső önvállalás lesz kifejező-erő és kontakt-hatás a külvilág felé. Az önismeret az elsődleges elem, amely nem a másokkal való egységben (ob-jektív tényező), hanem a másoktól elkülönített, szükségképp alárendelt (szub-jektív) szerkezetben tekint magára. Így természetesen introvertált analízist végez önmagán, miközben játszik, cselekszik saját világában, de ezt az önismeretet nyilvánosság elé akarja tárni, meg akarja osztani, közkinccsé teszi, amennyiben kapcsolati tényezővé emeli a hasonlóképp önmagát formáló személyiségekkel szemben.

*

Különös jelenséggént figyelhető meg ebben a megközelítésben a rítus (liturgia) és a színház metszéspontján a 'sértés és megistenülés dialektikájának' (a kifejezést Tadeusz *Kudliński* lengyel színikritikus használta Grotowski színházára) performatív, kultúrtörténeti értékű megnyilatkozása. A *parodia sacra* mint színpadi mutatvány megjelenik az ókorban is, bár alapvetően spontán játékként. Egy ilyen trónra-helyezési szatírárt jegyez le például Alexandriai Philón (amit később párhuzamba állítottak Jézus passiójával, így például Raymond Edward Brown is *A Messiás halála* című monográfiájában):

Volt egy szerencsétlen bolond, Carabbas nevezetű. Nem volt sem vad, sem örült, nem volt közveszélyes sem (ez ugyanis csak a betegség vagy környezet hatására alakulna ki), inkább szeszélyes volt, viszont egészen szelíd. Ez az ember éjjel-nappal meztelenül járt-kelt az utcákon, tekintet nélkül a hidegre vagy a hőségre, kitéve az utcagyerekek és naplopók gúnyos tréfáinak. Ezek ugyanis megragadták és elvitték szegény nyomorultat a testépítő terembe, és egy emelvényre állították, hogy mindenki jól lássa; ekkor levágták egy papirusznád levelét, és a fejére rakták diadém gyanánt, majd a testét az ajtóra szegezett szőnyeggel göngyölték be, a kezébe pedig jogarként egy papirusznádat tettek, amit az út mentén törtek le. Majd akárcsak egy színházi előadás során, miután megkapta a királyi hatalom jelvényeit, úgy hódoltak előtte, mint egy valódi király előtt, a fiatalok odaálltak mellé lándzsákkal akár a királyi testőrök, megint mások elé járultak és köszöntötték őt, ismét mások előadták előtte peres dolgaikat, a többiek pedig tanácsot adtak neki az államügyekben. (In Flaccum VI, 36–38.)

A passiójátékok fejlődésének záró korszaka, majd aranykora át-fedést mutat a reneszánsz én-kultusz kibontakozásával (egyúttal restaurálja az ókori önértelmezést is). Az *Én* éppúgy egy para-szakraális rítus szereplőjévé válik, mint korábban a közösség (mint egységes szubjektum) vagy épp az emberfeletti szentség (mint objektum). A reneszánsz elit egyéniség-idoljával szemben az egyház ismét a tömegre tett hatással szeretne volna bizonyítani a valódi szentség erejét, amelyet az Oltárszentség jelenített meg a leginkább. A tömeg egyszerre féli és magasztalja a vele szemben érzékelt szentséget. A primér törzsi reakciók tudatos stimulálása gyakorlatilag a *parodia sacra* vonalán értelmezi a passiójátékokat, onnan azonban mintegy megváltásként vezet tovább a húsvéti tapasztalat, a Feltámadás és a Megjelenések teljes dicsősége, és a tömeg gyűlöletét meghaladó, valójában azt elpusztító, egyszerre ítélő és irgalmas Isten megnyilatkozása felé. A boszorkányüldözések, valamint a mágusokkal, zsidó közösségekkel szemben gyakorolt pogromok szerepeltetésével ellentétben a 15–16. század fordulójának passiójátékai a bűnbakképzés egyoldalú rituális szerkezetét meghaladva, vagy épp a Jézusra mint helyettesítő áldozatra helyezett (ezáltal a keresztényekről levett) átok érzékeltetésén túl a krisztusi én mint szakraális szubjektum hatalmát kezdik népszerűsíteni. A gúnyolódó, gyilkos ösztönét felszínre hozó, a rontást önmagáról valaki másra terhelő tömeg átalakul, és a szakraális Áldozattal együtt érző, sőt azonosuló, azt objektív modellnek tulajdonító hívő közösség nevelésére irányul a figyelem. A passió már nem önmagában jelenik meg mint téma, hanem fordulópont és váltás lesz egy hosszú dráma központi jeleneteként, amely dráma a világ teremtésének elbeszéléséből indul ki és az Utolsó Ítélet képével fejeződik be. A létezés kiszolgáltatottságából fakadó félelem (mint félelem a betegségtől, a ragályoktól és a haláltól) és másokra hárított gyűlölet az objektív Szent, vagyis a Krisztus mindenk felett álló győzelmében feloldódik és megszűnik. A materiális komfortot és jólétet kínáló polgári tudat mint újszerű szubjektum helyett a testi lét szenvedését meghaladó dicsőség lesz a drámai azonosulás valódi célja mint legyőzhetetlen és végső állapot. És ezen a ponton a passiójáték vége, a „világ bűnét legyőző” Feltámadott dicsőséges megjelenése epilógusként megfelel az Oltárszentség kultuszának: a paraliturgikus játék befejezése valódi liturgiába megy át, a megjelenített és eljátszott Üdvözítő valóságosan jelen van mint ‘corpus mysticum’, Ő lesz az objektív hatalom.

A társadalmi változások, a megszilárdult polgári réteg viselkedéskultúrája és én-képe, a „világvége”-hangulat lassú lecsengése, a testi létmód modern, a népi kultúra mágikus felfogását hátrahagyó értelmezése egyre jobban felbontotta a keresztény tömeg szubjektív felfogását, helyette az egymás mellett élő, egymással egy „világ-színház” keretei közt együtt-játszó szubjektumok lettek fontosak. A *parodia sacra* (vagy ahogy utóbb Mark Twain írta róla: a teológiai

burleszk) átadja helyét az *auto sacramental*nak (az 'ünnepi szekéren' körbehordozott szentségnek), ahol az ember-főhős mint új szubjektum az isteni objektum (továbbra is az Oltáriszentség) archetípusává változik, aki szabadon követi Krisztust, önálló döntéseire hagyatkozva játssza el saját evilági szerepét (ahogy Krisztus is), még ha a törvényt biztosító akarat nem is az övé, hanem isteni, tehát transzcendens. A megváltó kegyelem mint objektív szempont mellett sarkalatos lesz az önrendelkezés és az egyéni felelősség is mint szubjektív elem.

Ennek a hős-típusnak egyik kiemelt példája Pedro Calderon de la Barca *Kitartó hercege* (*El principe constante* — amelyet Grotowski színház történeti értékű előadásban dolgozott fel). Akárcsak a *parodia sacra* során, itt sem önmagában a karakter a lényeges, hanem a karakterre lényegülő színész mint performer. A performatív játék mint cselekvés egyben transzformatív válik: a néző előtti átalakulás (interszubjektív elem) objektív (szakrális) tényezővé teszi a szerepet a játék által. A cselekvés tehát egy profánnak induló, mégis rituális játék, amely épp inverze a társadalmi-történelmi sikernek: a portugál herceg, Fernando nehéz taktikai harcban legyőzi a mór hadakat, visszaszerzi a rég elvesztett Ceuta városát, de egy rosszul alakult, véletlen portya során fogságba esik, s mert nem akar alku tárgya lenni a portugálok és a mórok közt, elvet minden együttműködést, ezért a főúri fogságból fokozatosan megalázó, kegyetlen, szolgai állapotba kerül, míg végül úgy hal éhen, akár egy 'közember', egy nincstelen koldus, a legértéktelenebb ember. Végző állhatatosságát így fejezi ki a mór király előtt:

Most te vagy az úr, és én a szolga, ez hát a rend... De szavam még büszke. Nem érdekel, hogy meghat-e az, ahogyan szenvedni látsz, a kegyed nem kell. A halál már nem jelent újdonságot, elkerülni nem kívánom. Ami mulandó, csak múljon. Az életért nem könyörgök, meghalni meg nem zavar. Aki testem-lelkem adta, hitemért felmagasztalja, s nem veszem el úgysem, soha. A mennyország tárva vár. Ha a testem gyengül is már, a fájdalom túl keserves, rongyos bőr takar csupán — a lelkem még ugyanaz. Ti vakok vagytok, de én látok, látom a szent világosságot, a fényt, a jövőt — az megmarad.

Szenvedésem nem tart soká, a korlátok leomlanak, ez vagyok én, rühös ember, beteg alak — gyógyszerem a szűz halál. Létezéshez nincsen mérleg — a földi élet örök lesz, ha hiszünk hozzá. Nincs sok időnk, s ha egy vírus előbb letör, e vírus mi magunk vagyunk. Gyorsan élünk, önhitt módon, a halálra sosem készen, bár annyiféleképpen beláthatnánk, hogy egy-egy lépés a halálhoz visz csak folyton közelebb, ez bizonyos... egyedül az Úr örök, s Ő szavát sose szegi meg. (III. felvonás)

Amit a sematizált, koturnusos előadásmód a test-játék leszűkítésével nem tudott érzékeltetni, az Grotowski színházában kongeniálisan kiegészült. Igaz, itt már jelen van a 20. század lázadó attitűdje is azzal az emberi valósággal szemben, amely a racionálisan kódolt újkori megközelítésben (kartezianus alapon) egy pontosan

körülhatárolt énnel rendelkezik, elsődleges információja önmagáról tulajdon szubjektív érzékelése, ahol a test háttérbe szorul, mivel az Én épp a testi különbözőségeket meghaladva lesz egységes, és így képes homogén tudatot biztosítani. A testi (és feltételezhetően mentális) fogyatékoságok mögött a lényegi embert tartják tökéletesnek, aki mintegy objektív emberi valóságot mutat fel, illetve kínál igazodási pontot a testben való létezés helyes érzékeléséhez.

Grotowskinál — ahogy *A kitartó herceg*ben is érvényesül — az interszubjektív viszonyok a performerek (vagy inkább már transzformerek) között egy egységes szubjektív erőt alkotnak, amely az objektív, transzcendens szférával szemben szeretne partner lenni. Nem a színészt (*actor*) már messze meghaladó performer és a néző (*spectator*, azaz *figyelő, tanú*) közti viszonyra vonatkozik az interszubjektivitás, hanem a performerek közti játékos kapcsolatra, *a tréning során meghaladott magányt* élővé formáló impulzus-reakció kölcsönhatásra, a valódi akcióra, amely épp a kialakuló játékkal akar érzékeny lenni a térben jelen lévő transzcendenciára, mint egyfajta más érzékelési dimenzióra, amely láthatatlan és halhatatlan, a játék által azonban megidézhetővé és érzékelhetővé válik. A transzcendens azonban lényegénél fogva nem maga alkalmazkodik a (fizikai) érzékelhetőség kategóriáihoz, épp ellenkezőleg, a performer(ek) testének kell átlényegülnie, illetve a köztes falat áttörnie (ez a *transgressio* Grotowski kifejezésével élve) a közvetlen kapcsolat eléréséhez szubjektum (performer) és objektum (transzcendens) között. A voltaképpeni fal-áttörés tehát nem a színész és néző között történik jelen esetben (ami a 'negyedik fal' lebontása lenne a színházban a színpad és nézőtér között), hanem a performer és a transzcendens között.

A performer magánya fokozatosan alakul át. A tréningje során önreflexióra, szubjektív szembenézésre kényszeríti magát, azonban nyitottsága kijelöli az utat az egyes koncentrikus körökben való növekedés felé. A magányos játék páros-csoportos játékba fordul, a csoportos játék rítussá képződik, a rítus pedig egy egészen új dimenzióra nyílik meg, ami nem fizikailag érzékelhető, de a fizikai test (és hang) organikus-optimális használatának szintjén jelenti a továbblépés lehetőségét, mint önmeghaladási aktus. A célszerűséget a tematikus megjelölés pontosítja: mivé akarunk átváltozni, átlényegülni, mi az eszmény, amely magához vonz és magába olvaszt? A performer mint transzformer nem egyszerűen színpadi hős, aki imitál, reprezentál, szimulál vagy sűrít (*denset*), hanem olyan szubjektum, aki önmaga kereteit bemérve átjut egy transzcendens viszony kategóriái közé és szembenéz (objektívál) az ismeretlennel. Ez pedig lehet teátrális, parateátrális, vallási vagy misztikus élmény.

Gondoltad volna

tudok rólad
mint cigarettaparázs
a füstől mely szürkén enyészik el
a semmiben
múltunk hamu
amit a nikotinos ujj pöcköl a hamutartóba
gondoltad volna
hogy ilyen egyszerű az egész
hogy ilyen közel egymáshoz
a van és a nincs

Nem követ reggel

mintha nélkülem
telt volna életem
mint elvadult bozótoson
gázoltam át az éveken

amit nem tudtam
azt is elfeledtem
sötét felhők
gyülekeznek felettem

intim viszonyba kerülök
majd a rideg reggel
olyan éjszaka jön
amit nem követ reggel

Reggel

reggel van a te reggeled
ilyenkor kékek a hegyek
köd alól kibújik a Bükk
fák élők szótlán életük
szaporodnak az évszázadok
egyetlen reggel s mennyi jó
lomb susog fütyül a rigó
most minden olyan egyszerű

*harmatban mosakszik a fű
az együgyű szél megtanít
milyen fontos vagy te itt
körülvéve emberekkel
életre rázott a vekker
és a nap tojássárgája
csorog hetyke tonzúrádra*

Miért

*máig se tudsz róla
vagy ha igen akkor jól titkolod
hogyan én akkor
meg akartalak csókolni
de a nagy zajban a sűrű cigarettafüstben
valahogy eltévedt a szándék
bár a vágy gyújtózsínórja sisteregve égett
elkísértél a buszmegállóig mintha mi sem
történt volna egy gyors szia szakított el minket egymástól
nélkülem mentél haza az otthoni sötétbe
tiszfád oltalma alá nélküled indultam haza
szánalmasan lötyögött rajtam a nyári levegő
a sarkon egy bakfis felajánlotta szolgálatait
háromezerért te szerencsétlen szépség
gondoltam számomra egy nő megfizethetetlen
minimum egy életbe kerül
este lett mire hazaértem és nem értem
azóta se miért...*

MARNO JÁNOS

Helyzetdal

*Húslevés. És helyszín híján a helyzet,
amit semmilyen szándék nem jellemez,
mert hiányzik belőle a helyszínhez
illő jelmez is, lévén a helyszín
elvont fogalom csupán, mit nem nevez
meg a darab semelyik szereplője
sem. Hogyan is tehetné, ha egyszer
ebben a szorult helyzetben maga már
nem szorul útbaigazításra. Fiam*

*meséli másnap, hogy álmában összenőtt
a szemöldöke a szemöldökömmel,
sziámi szemöldökikrek gyanánt
merültünk mélyre egymás tekintetében,
s ott alhattunk is, bár nem elég mélyen.*

1965

*Csontlevés. A veleje még hátravan,
mélyen, voltaképpen a föld alatt,
ahol a béke — mások szerint csak harc
dúlhat. Hogy miféle, az már a költőn,
a felgöngyölő régészen múlik,
és gyermekmunkásain, kik a szerszám
nyelének támasztván borzas fejüket —
fényképezkednek. Mert a munkagödör
ellenáll a tűző napnak, azonban
a fény épp elég a görbe idő
rögzítéséhez, s a szürcsölésből
egy kevés mintazaj. Végzünk hamar,
sötétedésre kivakarjuk magunkat,
s akkor csontunk sárgás levélszínt kap.*

Epifánia

*Tisztára anyám vagyok. Reszketek,
mint a kocsonya, és rémülten nézek
minden halandóra, haldoklóra, és
bizonyos halfajtákra is, amelyek
balra mögöttem vergődnek a fürdő-
kádban január hatodika, azaz
Vízkereszt óta — amely dátumhoz
anyámnak semmi, de semmi köze.
És mégis. Mintha mégis látna most
borotválkozni felgyúrt ingujjal
az ovális tükröben s a háttérben
a tátogó halakkal a kád sárgás-
fehér zománctenekén. Istenem, ha
látná ezt anyám, mintha látna szegény.*

Lev Tolsztoj poétikai fordulata

HAJNÁDY ZOLTÁN

A mimézistől az epifániáig

„A szó nem maga a dolog, hanem az a felvillanás,
amelynek fényénél a dolgot észre vesszük.”

(Diderot)

A szerző a Debreceni Egyetem nyugalmazott habilitált professzora, az MTA doktora.

¹Inspiráló kivételként az alábbi tanulmányok említhetők: Dukkon Ágnes: *A kései Tolsztoj útkeresései és az orosz irodalmi hagyomány*. In: *Omnis amor incipit ab aspectu. Köszöntő könyv Jászay László 65. születésnapjára*. (Szerk. Janurik Szabolcs et al.) ELTE BTK Szláv és Balti Filológiai Intézet, Budapest, 2016. 51–59; Fried István: *Kísérlet az időződő Tolsztoj novelláinak értelmezéséhez*. In: *Bevezetés a XIX. századi orosz irodalom történetébe*. (Szerk. Kroó Katalin.) Bölcsész Konzorcium, Budapest, 2006, II, 615–627; Téren Gyöngyi: *L. Ny. Tolsztoj munkássága a folklór tükrében*. In: *uo. 586–614*; Fejér Ádám – Szalma Natália: *Lev Tolsztoj és a keresztény*

1. Tolsztoj eszmei-vallási fordulatáról sok szó esik a szakirodalomban, a poétikairól alig.¹ Jelen tanulmány az utóbbira fókuszál. Célja, hogy bizonyítsa, a nagy művész életművében folytonosság és egymásra épülés van. Szépirodalmi és vallásbölcseleti írásait összefüggő szövegkomplexumként kell olvasni. A mimetikus prózán nevelkedett olvasók és kritikusok közül többen úgy gondolják, hogy az orosz író csak életének első felében alkotott igazán kimagaslót, fordulata után azonban erkölcsi alapelvek uralkodnak el művészetén. A biblikus-folklór allúziók nem szegényítik el, hanem a mélyebben húzódó összefüggésrendszerek feltárásával, a transzcendencia felé való nyitottsággal, kifejezetten gazdagítják a tolsztoji realizmust. A művészi alkotásoknak releváns részeivé válnak, mivel a struktúrában úgy jelennek meg, mint „a telített oldatban a láthatatlan, de jelen levő kristályrács”, amely formát és rendet visz a rendezetlenségbe.² Újra kell gondolnunk a „Tolsztoj nagy művész, de nem eredeti gondolkodó” általánosan elfogadott paradigmát, amely miatt már annyi tinta folyt a szakirodalomban. Tarsuzsi pálfordulásról szó nincs, a *Gyónásban* (1879–1880) írja: „olyan fordulat történt velem, amely már régóta készülődött bennem, és amelynek csíráit mindig is magamban hordoztam” (IX, 80).³ Élete során Tolsztoj folyamatos alkotói, szellemi válságban, állandó művészi megújulásban volt. Ez a bonyolultság és ellentmondásosság teszi őt a mai olvasó számára érdekessé, modernné.

A korai művekben már csírájában megtalálható mindaz, ami a későbbiek narrációs technikáját, cselekményépítési elvét szervezi: ugyanannak a dolognak a színéről és a fonákjáról való megmutatása, az „ilyen volt” és „ilyen lett” dialektikus látásmód, az egyénítésre és általánosításra való törekvés, az immanencia és transzcendencia egysege — mindezek kódként szolgálnak az életmű későbbi darabjainak a megértéséhez. Az időskori művek új látószögből világítják meg a fiatalkorikat, amelyeket az utóbbiak fényében értelmezzünk és értünk meg. Számos Tolsztoj mű épül a párhuzam és ellentét elvére: *Két huszártiszt* (apa és fia), *Három halál* (úrnő, muzsik, kőrísfa), *Holsz-tomer* (ló és gazdája), *Gazda és cseléd*, a *Feltámadás* (Nyehljudov és Ka-

kultúra rendeltetése.
SZTE, Szeged, 2000.

²К. Г. Юнг: *Попытка психологического истолкования догмата о Троице*. In: К. Г. Юнг: *Ответ Иову*. «Канон», Москва, 1996, 93.

³Lev Tolsztoj művei I–X. (Szerk. biz: Kardos László, Török Endre, Zöldhelyi Zsuzsa.) Magyar Helikon, Budapest, 1964–1967. (Erre a kiadásra hivatkozom a szövegben. A római szám a kötetet, az arab az oldalszámot jelöli.)

⁴„Előszőr az általánosítás ragadott magával, majd a részletek, most ha nem is találtam meg a középutat, legalább értem a szűkségét és szeretném megtalálni” (Napló, 1852. június 4.). Л. Н. Толстой: *Полное собрание сочинений в 90 томах*. Гослитиздат. М.–Л. 1928–1958: 46, 121. (Erre a kiadásra hivatkozom a szövegben. A kötetet és az oldalszámot is arab szám jelöli.)

⁵Н. Н. Гусев: *Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год*. Изд. Академии Наук СССР. Москва, 1963, 23.

tyusa) stb., amelyeknek a struktúráját kettős nézőpont szervezi. A monologikus gondolkodás sztereotípiáiból Tolsztoj úgy próbált kitörni, hogy egyszerre két vagy több hőst szerepeltet, akik különböző erkölcsi normákat képviselnek. A cselekmény két idősíkban játszódik: „akkor” és „most”, az eseményeket két nemzedék, két életkor, a társadalmi ranglétra két ellentétes pólusán álló szereplő, vagy a romlatlan természet és a romlott civilizáció képviselőjének a nézőpontjából mutatja be. Ezekben az elbeszélésekben nem az egyik ember áll szemben a másikkal, hanem a jó és a rossz, a szeretet és a gyűlölet, az igazság és a hazugság. Az egymásra vetített allegorikus történetek olyan axiomatikus zárlattal érnek véget, amelyek példaértékkel ruházzák föl az elmondottakat. Tolsztoj szerette volna megtalálni az egyensúlyt a művészi létezés individuális és a filozófiai megismerés általános volta között. Az univerzális orientáció és a partikuláris egzisztencia összekapcsolásának a terve foglalkoztatta.⁴ Egy ember látókörétől el akart jutni mindenki látóköréig, ezért nyúlt a bibliai példázathoz, amely mélyebb értelmű, mint bármely privát emberi sors, mert a lélek aszcendens irányultságát fejezi ki.

2. Tolsztoj, miután befejezte „a művészet oltárán, Apollónak bemutatott áldozati szertartást”, szépirodalmi műveit idősebb korában a circuszi kikiáltó locsogásához hasonlította, amelynek az a célja, hogy becsalogassa az embereket a sátorba, ahol az igazi műsor folyik, ráirányítsa a figyelmet „komoly dolgaira”, amelyeken vallásbölcselettől áthatott írásait értette. Az 1880-as években bekövetkezett művészi és világnézeti válsága után csak azokat az alkotásokat tekintette remekműveknek, amelyekről ha lehántjuk a forma díszes köntösét, olyan erkölcsi magjuk marad, amely egyszerűségében is elemi hatással van az olvasóra, mint például a bibliai József története, amely „érthető mindenkinek, meghat mindenkit nemzetiségre, rendi hovatartozásra és életkorra való tekintet nélkül, fennmaradt napjainkig, és élni fog még évezredek át. De vonják ki a legjobb mai regényekből a részleteket, s ugyan mi marad?” (IX, 546). Tolsztoj szerint még kedvenc íróinak a művei is „túlágosan egyediek, nem egyetemes emberiek, ezért a szerzők azzal akarták őket hatásossá tenni, hogy agyonterhelték az idő és a hely részleteivel. A részletek bősége miatt viszont ezek az írások még inkább helyi érdekűvé, kevésbé érthetővé válnak azok számára, akik nem a szerző által leírt környezetben élnek” (IX, 545). Mindezek alapján a hamis vagy a rossz művészet kategóriájába sorolta a világirodalom számos remekművét, köztük a sajátjait, kivéve *Az Isten látja az igazat* és *A kaukázusi fogolyt*. *A Háború és békét* egyenesen bőbeszédű fecsegésnek („многословной дребеденью”) nevezte.⁵

„Megváltottam írói módszeremet és a nyelvet” — jelentette be sokat sejtetőn Tolsztoj filozófus barátjának, Nyikolaj Sztrahovnak 1872-ben. Ezt úgy kell érteni, hogy az irodalmat nem mimetikus művészetként kezdte értelmezni, hanem mint áttörést az immanens

⁶Roland Barthes:
Beszéd-töredékek a szerelemről. (Ford. Albert Sándor.) Atlantisz, Budapest, 1997, 242.

valóságból a transzcendensbe. A „létező el-nem-rejtettsége”, az igazság ekkor epifániaszerűen tárulkozik fel az ember előtt. A kifejezést azokra a megvilágosodáshoz hasonlító pillanatokra használta, amikor az egyik spirituális állapot átcsap a másikba. Poétikai fordulatának igen erős felszabadító hatása volt: Tolsztojt az instrumentális nyelvhasználat alól szabadította fel. Felismerte, hogy „a szó nem maga a dolog, hanem az a felvillanás, amelynek fényénél a dolgot észre vesszük”.⁶

A *kaukázusi fogoly* volt az első kísérlet új írói modorában. A témát Puskin és Lermontov is feldolgozták azonos című poémáikban. Tolsztoj a verses formát prózába ültette át, a romantikus esztétikai nézőpontot pedig etikaiba fordította. Nála a fogságba esett fiatal orosz tisztet a tatárvezér lánya nem szerelemből, hanem szánalomból és emberszeretetből szabadítja ki. A korábbi stílusával való szakítás döntő lépése az *Anna Karenina* befejezése után történt meg vele. Büszke volt ugyan legújabb regénye architektonikájára, de nem tartotta nagy művészi érdemnek arról írni, hogyan szeretett bele egy katonatiszt egy nagyvilági hölgybe. Tolsztoj már nem akart a régi módon visszatérni az irodalomhoz, ezért nem válaszolt Turgenyevnek a halálos ágyán írt levelére, amelyben író társa kérlelte, térjen vissza az irodalomhoz. Egy másik tisztelőjének a kérdésére, hogy a közeljövőben megajándékozza-e az olvasókat újabb remekművekkel, a Péter apostol által idézett közmondásra (2Pét 2,22) utalva válaszolt: „Nem akarok, mint az eb, visszatérni ahhoz, amit kihányt”.⁷

⁷H. H. Гусев: i. m. 585.

Fordulata után Tolsztojt a művészet elmélete egy időre jobban érdekelte, mint a gyakorlata. Az *Anna Karenina* befejezését követően négy évig nem alkotott szépirodalmi művet. *Mi a művészet* (1897–1898) című esszéjében írja: „az új irodalomban nem mutathatunk olyan műveket, amelyek teljesen megfelelnek az egyetemesség követelményének. Még azokat is, amelyek legalább jellegükben ilyenek, elrontja az úgynevezett realizmus, amelyet helyesebb volna művészeti provincializmusnak nevezni” (IX, 546). Új poétikai elveinek nézőpontjából a nagyrealizmus hagyományának a követése számára egyet jelentett volna művészi hanyatlásával és kudarcával. Tolsztoj ki akarta szabadítani a regényt a „naturalis iskola” bélyegéből. Esztétikai puritanizmusában a mimetikus művészetet a legalacsonyabb ontológiai fokra helyezte, mivel olyan illúziót kelt, mintha való világ lenne, holott tükörkép. „A művészet még azért is kártékony, mert az életet az élet hasonmásával tölti meg” (52, 237). Magáévá tette Platónnak a műalkotás értékét devalváló gondolatát, vagyis hogy a művészi alkotás a már létező valóság utánzatát nyújtja, ezért az a veszély fenyegeti, hogy háromszorososan tér el az igazságtól. Úgy gondolta, nem helyénvaló költői műveket írni arról az igazságtalanságról, amelybe az írónak kötelessége beavatkozni. Ha az író rendelkezik az isteni logosz erejével, akkor a szó nem csupán egy cselekvés leírására szolgál, hanem maga a cselekvés. Az élet esztétikai megítélését Tolsztojnál az a meggyőződés váltja fel,

hogy a művészet nemcsak ábrázolni képes az életet, hanem megváltoztatni is.

3. Tolsztoj poétikai fordulata után szakít a hagyományos életrajzi formával, amely úgy érezte, gúzsba köti. Az autobiográfiát hagiográfiába fordítja, jóllehet hősei nem kanonizált szentek, hanem botladozó emberek. Saját élete iránti érdeklődését fölvaltja az egyetemes emberi sors iránti érdeklődés. Nem az önvizsgálat áll a figyelem középpontjában, hanem az átváltozás, a metamorfózis. Tolsztoj az életrajz és a hagiográfia egyesítésével kísérletezett, ami bonyolult művészi feladat, mert a szentek életrírásainak grammatikája és retorikája nagyfokú kötöttséggel, formailag nagymérvű rögzítettséggel bír, amelyet változatlan kánonok megtartásának vet alá. A „műfaj emlékezete” alig őriz meg egyéni vonást a szent életéből, az életrajz viszont egyedi dolgokat állít. Az esetleges arcvonásoktól megfosztott (*de-facement*) szentnek minden élőlényel való mély együttérzését és azonosulását érezzük.

Tolsztoj túllép a fundamentális életrajzon, amely az egyes tudat hatókörén belül marad. Saját életén keresztül az emberi lét értelmét szeretné megfejteti, mert számára az önmegértés létmegértést, a létmegértés pedig önmegértést jelent. Az önmegértés alapja a létre való rákérdezés, amely egy új ontikus poétikai gondolkodás igényét jelzi. Az „éenség” metafizikájának megragadására tesz kísérletet, melynek során az individuális „én”, egy lelki metamorfózis révén, feloldódik a transzcendens „énben”. Amikor egy etikus író önmagát helyezi a megfigyelés középpontjába, az „ismerd meg önmagad” felszólító mód azt jelenti: ismerd fel istenarcúságodat, fedezd fel a benned rejlő isteni princípiumot. Ez nem befelé fordulás (*introverzió*), hanem *centroverzió*. Az embernek önmaga lelki-szellemi centruma, istenarcúsága felé fordulást jelent. Az embert csak isteni síkon lehet önmaga fölé emelni. A szakralitás lényege a személyiség metafizikai átminősülése, szellemi regenerációja. Antropodicea és teodicea egymástól el nem választható.

Tolsztoj valamennyi vallás lényegét az erkölcsi alapon történő újjászületésben (átistenülésben), kulcsfogalmát pedig a „szeresd felebarátodat, mint tenmagadat” evangéliumi bölcsességben látta. Ennek a szemléletmódnak sajátja egy olyan alapvető nyitottság, a befogadásra való ösztönös készség, ami átélhetővé teszi a katartikus pillanatot, amikor az alanyiség és a tárgyiség dualizmusa megszűnik, ugyanannak a megismerő aktusnak a részévé válik. A megismerő alany önmagán keresztül a „másikhoz” és minden emberhez tér visz-sza. A *Te vagy az* (1906) című *gnóma* ezt a gondolatot aforisztikus tömörséggel fejezi ki: „nem a személyiség az igazi lényege az embernek, hanem az egész emberiség egységének a tudata” (III, 617).

Tolsztoj szerint az ember célja a szellemi-spirituális tökéletesedés, amely minden embertől elvárható. Nehezen érhető el, hosszú, küzdelmes, bukásoktól és visszacsúszásoktól terhes út vezet hozzá.

A tökéletesedést világtörvénynek gondolta, melynek során az ember nemcsak elsajátítja, hanem cselekvési normává alakítja az igazságot. Azt hitte, ezt nemcsak egyetlen ember, hanem egy egész nép, sőt az egész emberiség meg tudja valósítani.

4. 1881-ben látott napvilágot a *Mi élteti az embereket?*, amelyet 21 művésziileg összehangolt, egységes poétikai elveken alapuló „népi elbeszélés” követett. Nem pusztán etnológiai érdeklődésről van szó, Tolsztoj le akart ásní a civilizáció előtti organikus lét gyökeréig, a primér ősképekig. Ahány téma, ahány hangulat, annyi hangvétel. Mindegyik a cselekvő erkölcs egy-egy példázata. Az autentikus élet ugyanis nem azon múlik, hogy mit vallunk meg, hanem azon, hogy végrehajtsuk-e azt a fordulatot, amellyel a fölfelé vezető útra lépünk. A lelki újjászületés kérdése áll a művek középpontjában, amelyek a gyakorlati etika kérdését vetik föl: hogyan kell erkölcsös módon élni és cselekedni? A narráció erőteljesen fokalizált megformáltságot mutat. Az események bemutatása a „színről-színre” történő új látásmód alapján történik. Ez a látnoki képesség a szemlélet másik fajtája, ahonnan Tolsztoj kései munkáit meg lehet érteni. „Mi nem a láthatókra nézünk, hanem a láthatatlanokra; mert a láthatók ideig valók, a láthatatlanok pedig örökkévalók” (2Kor 4,18). Tolsztoj a lényeghez vezető legrövidebb utat választja: nincs korrajz, tájfestés, lélekábrázolás. „A példázat szereplőinek rendszerint nemcsak külső tulajdonságaik, de lelki habitusuk egészét tekintve, jellemük sincs: nem a művészi megfigyelés tárgyaiként, hanem az esztétikai kiválasztás alanyaiként jelennek meg.”⁸ Ebből a megállapításból tévedés lenne azt a következtetést levonni, hogy Tolsztoj tagadja a személyiség autonómiáját és az individualizmust mint értéket. A parabolahősök nem tulajdonságnélküli, dogmatikus figurák, ellenkezőleg, a személyiség-megújulás próteuszi alakjai. Jellemüknek megvan a rejtett magja, legbelső lényegüket csak egzisztenciális határhelyzetbe kényszerülve tárják fel, ha szembekerülnek a halállal vagy valamely sorsdöntő választással. Tolsztoj a hőseit a jellemüknél mélyebben, biológiai-ontológiai magvukban ragadja meg.

A *Szergij atyában*, a *Fjodor Kuzmics sztarec hátrahagyott feljegyzéseiben* Tolsztoj a szerzetesként élő lelki vezetőket, a *sztarecek* legendája felé fordult, amely egyesíti magában a megkísértés és a megváltás motívumait. A legendákban Tolsztoj kedvenc motívumai csendülnek fel elemi erővel: a testi kísértések, a hírnév és a dicsőségvágy elleni harc, a hit és a hitetlenség küzdelme, a kétkezi munka dicsérete. A hívságos világi életből (a „világ” itt a hamis és igazságtalan szinonimája) a névtelen munkáséletbe való menekülés vágyának erkölcsi modellje szolgál alapjául az *Élő holttest* című drámának (színeli öngyilkosság) és a *Fjodor Kuzmics sztarec hátrahagyott feljegyzéseinek* (I. Sándor és egy katonaholttestének állítólagos kicserélése a koporsóban). Apja meggyilkolásában való bűnpártolása miatt a cár „nagy bűnösnek” nevezi magát, vezekelni akar. Terhes számára az uralkodás, a világtól elvo-

⁸C. С. Аверинцев:

Притча. In:

Краткая литературная энциклопедия. Том 6.

Изд. Советская энциклопедия,

Москва, 1971, 6.

nulva szeretne élni. Folyton úton van. 48 éves korában váratlanul meghal Taganrogbán. Halála után híresztelések kelnek szárnyra egy Kuzmics nevű titokzatos hasonmásáról, hogy valójában ő I. Sándor inkognitóban. A cárra megszólalásig hasonlító, franciául is beszélő szibériai remete titkolta igazi nevét és származását. Halála előtt, noha istenes ember volt, nem gyónt meg, amelyre kétértelmű választ adott: „Ha gyónásnál nem mondanám meg magamról az igazat, megdöbbenne az ég; de ha megmondanám, a föld döbbenne meg” (III, 830). Befejezetlenül maradt művét Tolsztoj különösen szerette, mivel azt a mély bölcsességet fejezi ki, amit Jasznaja Poljanából való távozása előtt többször maga is hangoztatott: „*Fais ce que doit, advienne que pourra*” (tedd, amit kell, lesz, ami lesz). Tolsztoj „szökése”, valójában *anabázisa* (viszontagságos visszatérése az egyedül jogosnak tartott világba) és halála, az ő életét is legendává változtatta.

Szergij atya, *Fjodor Kuzmics* és a *Három remete* bizonyos értelemben önkritikának tekinthetők, amennyiben büszke és hiú emberekről szólnak, akik szeretnének szentté válni, de fokozatosan rájönnek, hogy tudatos törekvéssel ez nem érhető el. A valódi szentek egyszerű emberek, akik nincsenek tudatában saját szívjóságuknak és emberi nagyságuknak. Az isteni bölcsesség, amelyben az egyik ember fáradság nélkül, látszólag érdemtelenül részesül (a három öreg), a másiknak emberfeletti áldozatok és önmaga hősiességének árán sem adatik meg (főpap). A kegyelemnek mint isteni adománynak ez a Pál apostoli koncepciója az érdem elé helyezi a kiválasztottságot: „nem azon múlik, aki erőlködik vagy törtet, hanem az irgalmas Istenen” (2Róm 9,16). Kiderül, nem a tanult főpapnak kell igaz hitre és helyes imádkozásra tanítania a három tudatlan öreget, hanem neki kell tőlük tanulnia öskeresztényi alázatot és jámborságot. A hétköznapi történet váratlanul a rejtély betörésével ér véget, a három öreg „színeváltozásával”. „És megállt a három remete, aztán megfordult, és visszaindult a tengeren. És hajnalig ragyogás látszott onnanfelől, amerre eltávoztak a remeték” (II, 384). A szerafikus fényt nem lehet szavakkal leírni, csak vizuális effektusokkal lehet rá utalni, lévén a *sublingua* terrénuma. A transzcendenciaélmény ekkor a legerősebb.

Tolsztoj a népi elbeszélésekben nem illusztrált maximát ad, legendái szimbolikus többértelműséggel telítettek. Az emberi lét alapkérdéseit vetik fel (élet és halál értelme, a jó és a rossz küzdelme), ezáltal a lét mélyebb megértéséhez visznek közelebb. A történetek betűszerinti értelmének alapzata fölött egy többfokozatú értelem emelkedik: allegorikus, morális és profetikus. Minden jelentős műben újjászületik a műfaj. Tolsztoj a hagyományos műfajformákat, mint az élettörténet (*vita*), a parabola, a legenda, a mese, a monda, a *gnóma*, a verseny (*agon*) új tartalommal töltötte meg. Mindegyik a hiteles életről szóló történet, amelynek törvénye: kevés szóval sokat mondani.

A Mennyi föld kell az embernek? című elbeszélésében egy szkíta legendát dolgozott fel, amelyre Hérodotosz könyvében bukkant. A tör-

⁹Heinrich Mann:
*Ein Zeitalter wird
besichtigt.* Aufbau-Verlag,
Berlin, 1973, 50.

ténet nemcsak szociális, morális, hanem metafizikai feszültséggel is telített, annak ellenére, hogy nem szerepel benne szakrális hős (isten, angyal, főpap). Az ördög viszont megjelenik. Tolsztoj az egzisztenciális magot ragadja ki a Bibliából: ha az ember nem képes ellenállni az ördög kísértésének, elbukik. „Ez a példázat olyan hatalmas erejű, olyan könyörtelen, hogy maga Jézus Krisztus is kigondolhatta volna, hogy rámutasson általa a tulajdon teljes hiábavalóságára, s arra, hogy a tulajdon kedvéért nem szabad tönkretenni az emberi életet.”⁹

A *Korneyj Vasziljev* egy jó útra tért bűnös története, akinek a lelkéből a halál közelségétől felfokozott létben minden gyűlölködés, féltékenység kiegészít. A megcsalt férj sok év után hazatér falujába, hogy bosszút álljon hűtlen feleségén, ehelyett megbocsájt neki. Kilép az önmagára koncentráltság egocentrikus bezártságából, amely eddig meggátolta, hogy spirituális erői működésbe lépjenek. „Korneyj háttal a falnak dőlt, s tölgyfa botjára támaszkodva merően nézte az asszonyt. Meglepetten észlelte, hogy lelkében nyoma sincs a haragnak, amelyet annyi évig hordozott magában; váratlan meghiúsult gyengédség áradt el rajta” (III, 518). Redemptív, revelatorikus pillanatnak vagyunk a részesei, amely nem egy hosszabb időtartam alatt kibontakozó folyamat, hanem hirtelen megvilágosodás eredménye. A kiürült, lényegtelené vált létben valami lényeges villan fel. A váratlanul bekövetkező lelki változás egy szóban, egy gesztusban vagy a múltba való emlékezés mozzanatában epifániaszerűen manifesztálódik. Fel tárulnak az emberi cselekvés kiszámíthatatlan, rejtélyes vonásai.

A *Hamis szelvény* a gonosz elleni harcnak a parabolája. Az elbeszélés első része arról szól, hogyan vonja maga után a tragédiák és gyilkosságok sorozatát egy gimnazista fiú szelvényhamisítása. A kupon először egy fényképészhez kerül, aki továbbadja egy parasztnak, akitől fát vásárolt, majd egy kocsmároshoz vándorol a bankó, és nyomában elszabadul a pokol. A pénz ördöge megrontja az emberek lelkét városban és falun egyaránt. A második rész ugyanilyen lavinászerűen játszódik le, csak az ellenkező irányban. Az igazság és a jóság utáni szomj, mint kiugrott szikrából támadt tűz, elkezd égni a bűnös lelkében, anélkül, hogy valami kívülről táplálná, tisztán önmagában. Egy hatszoros gyilkos lelkében megszólal a lelkiismeret hangja, felébred benne az erkölcsi megtisztulás vágya, amely az őt körülvevő emberek egyre szélesedő körére terjed át.

Hasonló láncreakciószerűen kibontakozó katartikus folyamat játszódik le a *Feltámadásban*. Az első rész azt firtatja, ki a felelős Katyusa sorsáért. A második rész arról szól, hogy a csábító lelkében megszólal a lelkiismeret hangja. A jó megérinti a láncnak az egyik végét, és a másik vége is megrezdül, elindít a lány lelkében egy megtisztulási folyamatot. Nyehljudov útja az esztétikailag élőtlől (aki mindenütt lehetőségeket lát) az etikailag élőn át (aki mindenütt kötelességeket lát), a vallásos megvilágosodás stádiumáig vezet, amit Máté evangélista *metanoiának* nevez. Tolsztoj ebből az evangéliumból választott mottót a regényhez, a zárófejezetben pedig az egész *Hegyi beszé-*

det kimásolta. Úgy gondolta, az Evangélium nyelve univerzálisabb, mint a szépirodalomé: az egyetemes igazságot mondja ki, a költészet egyediségével szemben, következésképpen az evangelizációnak át kell hatnia a civilizációt.

¹⁰Egy korabeli pszichiáter

Tolsztoj és az orvos-tudomány című cikkében megjegyzi, hogy Tolsztoj minden betegsége úgy tekintett, mint ami a bűnös lét következménye.

Vezeklés valamely bűnért, de egyszersmind a megtisztulás felé vezető út is (H. E. Осипов:

Толстой и медицина.

In: *Психотерапия.*

Обозрение вопросов психического лечения и прикладной психологии.

Москва, 1911, №1).

A kisregény elemzését lásd Hajnád Zoltán:

A halál művészete és metafizikája

(*Tolsztoj és Heidegger*).

Pro Philosophia Évkönyv, Veszprém, 2009, 21–35.

¹¹Käte Hamburger:

Leo Tolstoi. Gestalt und Problem. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963, 113.

Eszmei-poétikai fordulata után Tolsztoj új költői témákat és műfajformákat keresett erkölcsfilozófiai gondolatainak a kifejezésére. Egy olyan tágas elbeszélésformát dolgozott ki, amelynek a terjedelme a kisregény felé közelít, ugyanakkor a konfliktus drámaian sűrített. Az *Ivan Iljics halálában* mikroszkópjának fényét egy halálra összpontosítja, eltérően a *Három haláltól* és a *Holsztomer* (ló és gazdája) két halálától. Amit a kép veszít szélességéből, megnyeri mélységben. A tulai bíró történetében a betegség mint a nem autentikus lét metaforája szerepel.¹⁰ „Az, ami az *Ivan Iljics halálában* a haldoklás során csak mint egy esemény költői eszményképe és szimbóluma, a *Gazda és cseléd*-ben egzisztenciális helyzetű és etikai cselekedetté válik”¹¹ A fagyhalál ábrázolásának gondolata a *Hóvihar* (1856) című, első elbeszélésének megírásától kezdve foglalkoztatta Tolsztojt. A *Gazda és cseléd*-ben (1894–1895) új látószögéből dolgozta fel az orosz irodalomban Puskin óta kedvelt toposzt. Brehunov és Nyikita hóviharba kerülnek. A béres nem akart útnak indulni az ítéletidőben, de már régóta megszokta, hogy neki ne legyen saját akarata, hogy másokat szolgáljon. A gazda pedig megszokta, hogy a másik ember őrte létezik. Brehunov először önző módon, lóháton igyekszik a saját bőrét menteni, Nyikitát sorsára hagyva a kifogott szánban. A hóvihar azonban visszatérésre kényszeríti, rádöbben a felelősségtudatára: „Te szolgálsz nekem, és én nem hagyok el téged”. A halálfélelem, mint egzisztenciális határhelyzet, fölébreszti alvó lelkiismeretét, testével védi szolgáját a fagyhaláltól; amitől külsőleg fázik, belsőleg attól melegszik. „Él Nyikita, tehát élek én is.” Tolsztoj az *énnek* a *te* felé fordulását új módon kapcsolta be az erkölcsi összefüggések rendszerébe, amikor az *én=te* azonosságát egy szuggesztív erejű parabolában művésziileg ábrázolta. Azonosságon azt értette, hogy valami, ami másnak látszik, nem más: „a másik, aki ugyanaz” (*tat tvam aszi*). Az úr-szolga alá-fölérendeltségi viszonyt az Evangélium szavaival értelmezte újra: nincs többé solga és szabad, Krisztus kiengesztelte az ellenséges csoportokat, le döntötte a válaszfalat és elhozta a testvériséget. Az elbeszélés azt jelképezi, hogy az önként vállalt áldozathozatal a személyiség legmagasabb rendű fejlettségének a tanújele, amikor az ember az isteni törvénynek és nem önös érdekének engedelmessé válik: kilép önmagából a másikhoz és mindenkihez.

Tolsztoj úgy érezte, a hétköznapi nyelv alkalmatlan a transzcendens élmények közvetítésére. Más nyelvre, a metafizika rejtjeles nyelvére van szükség, amely eltérően a pragmatikustól, nem horizontálisan kapcsolja össze az embereket, hanem vertikálisan. Ez a felfogás arra ösztönözte, hogy a szentéletű sztarectól, a tisztaszívű muzsiktól, a romlatlan gyermektől tanuljon, akik azelőtt ismerték az isteni logoszt, mielőtt átszűrték volna az emberi logosz szűrőjén. Korábbi mű-

¹²«Надо быть юридическим и в писании» (50, 130).
Oroszra a „jurógyivüj” szó miatt tértem át, amely ekvivalensen nem, csak hozzávetőlegesen fordítható le magyarra: „Krisztus bolondja”, „szent eszelős”.

veinek rousseau-i ihletésű „nemes vadember” toposzát (cserkeszek, cigányok, kozákok stb.) a kései példázatokban kiszorítja az „Istenben balgatag” toposza. „Az írásban is szent balgatagnak kell lenni” — jegyezte fel naplójában 1889. augusztus 29-én.¹² Köcsög Aljosa, az azonos című mesében, a *sancta simplicitas* tolsztoji változata, akinek lelki szépsége, tisztasága különösen szembeűnő, ha környezete bűnösségével és sötétségével hasonlítjuk össze. Tolsztoj a névadásban is tükrözteti, hogy hőse alluzív kapcsolatban áll az orosz hagiográfiában és ikonográfiában kedvelt archetípussal: „Alekszijjel, az istenes emberrel”. A név embléma, a név és viselője között mágikus kapcsolat van, amely az elbeszélés hősét szakrális térbe emeli. Az együgyű Aljosa rezdülések révén kommunikál, a bántásokra mosollyal válaszol, a halált pedig úgy fogadja, mintha csak rácsodálkozna valamire. Ez a csodálkozó mosoly — megrendülés az élet és a halál érthetetlen ténye előtt, amelynek lefordítását a pszichológia nyelvére az olvasónak kell elvégeznie. Aljosa homályos, tagolatlan szavakat dünnyög, de szavainak olyan értelme van, amely fáklyaként világít rá az igazságra. Látszólagos tudatlansága és együgyűsége valójában mély bölcsesség, amely a gyermekek privilégiuma és a szentek vívmánya. A teljesen átvilágított lényt az Evangélium gyermeknek nevezi. „Amit az Isten elrejtett a bölcsék előtt, azt feltárta a csecsemők előtt.” Mindez összhangban van az orosz ikonografikus hagyománnyal, amely szerint az isteni ígét, a logoszt, csecsemő vagy gyermek képében ábrázolták.

5. *Összegzés.* Hatvanéves irodalmi tevékenysége alatt Tolsztoj több mint kétszáz művet írt, köztük három nagyregényt, amelyek az emberi létezés összes kérdését felvetik. Mindegyik kivételes műfaji képződmény. Kisprózájában is maradandót alkotott. A kisebb terjedelmű prózai munkák szerves folytatásai a nagyregényeknek, azokkal művésziileg egyenértékűek. Nem szabad úgy tekinteni rájuk, mint a zseniális nagyregények szüneteiben keletkezett forgácsokra. Ezekben az írásokban az individuális és az univerzális, a partikuláris és az összembari újszerű összekapcsolása egyedülálló nemcsak az orosz, de a világirodalomban is. A példázatok ontológiai kérdéseket vetnek fel, a lét és a lényeg közötti valós különbség megmutatásával. Bepillantunk az emberi lét mélységeibe, a jelenségek mögött megláthatjuk a valóban lényeges dolgokat. Az elbeszéléseknek olyan a szerkezeti felépítésük, hogy az esszenciális rétegek a mélystruktúrában vannak, de megjelennek az egyéni lét áttetszőségében. A bibliai szövegek, az apokrif és folklór pretextusok rendszerint nem idézetként, hanem költőileg átlényegített, szimbolikusan többértelmű, erkölcsi eszményt magukba sűrítő példázatként jelennek meg. Így válnak a szabadon kezelt evangéliumi allúziók az alkotásoknak esztétikailag koherens elemeivé. „Aki ősi képekkel beszél, az ezer hangon szól; amit meghatároz, azt megragadja és uralja, majd fölemeli az egyszerűből és a mulandóból az öröklét szférájába, az egyéni sorsot az emberiség sorsává teszi.”¹³

¹³Carl G. Jung:
Az analitikus pszichológia és a költői műalkotás közötti összefüggésről.
(Ford. Szilágyi Lilla.)
In Bókay Antal – Erős Ferenc: *Pszichoanalízis és irodalomtudomány.*
Finum Kiadó,
Budapest, 1998, 104.

Darab dallam

*Emlékeim dobálom
léteimből vetsz ki álom
heverek alva ébren
éjre éj lágerében
fektemben és felállva
átcsusszanok halálba
mélykék sötét e sátor
futnék az éjszakából
ha elmerül itt minden
légy felettiünk Úristen*

*Velük gyúlt ki az égbolt
síron csillag vagy mécs volt
egyek a ragyogásban
hogy Isten kertjét lássam
A csend mélyén ricsaj van
hozzám hajolsz a bajban
ne a semmi sodrában
kelljen megvetni lábam
a nincs ne keserítsen
ha lehet legyen Isten*

*Hiszen hajnalra vágyom
egy elfeledett ágyon
Nincsen a dalnak vége
csak énekest cserélne
Már nincs rózsafüzérem
fiam nyakában érem
azzal együtt temették
Szűz Mária a mentség
a skapuláre lánca
örök valóba zárja*

*Engedd darabka dallam
a nem létezőt halljam
Minek a dallamára
ver szívem meg-megállva
Álmomban mért nem vendég
akiért sírba mennék
Kitéptelek a nyárból
Élni s te nem hiányzol
ez végképp lehetetlen
Dal pusztuló szívemben*

BODNÁR DÁNIEL

Olasz Ferenc

Olasz Ferenc (Alsópáhok, 1943) Magyar Örökség-, Balázs Béla- és Prima Primissima közönségdíjas fotográfus, filmrendező. Eddigi pályája során több mint száz képzőművészeti filmet készített a Nagyszentmiklósi kincstől a középkori magyarországi művészet legszebb emlékein át (A Szent Korona, Szent László herma, Halotti beszéd) Csontváryig. Ezek mellett a népi vallásosság tárgyi emlékeinek bemutatását tekintette legfontosabb feladatának. Fotóalbumai: Fejfák (1975), Mindörökké (1978), Székelykapuk (1988), Dicsértessék (1988), Mindörökkön örökké I–II. (2001), Ecce homo I–II. (2005–2006), Te Deum (2011); Passió — Kálváriák a Kárpát-medencében (2015), Aquila (2017).

A Zala megyei Alsópáhokon született. Hogyan ébredt fel Önben az érdeklődés a zene, az irodalom, a fotózás iránt?

Szüleim iparos családból származtak. Ősiem közül anyai ágon volt asztalos, bognár, molnár, apai részről pedig ács, kőműves, kántor, illetve betyár is. Apám kőművesként dolgozott. Falusi környezetben éltünk, de minden faluban, így Páhokon is volt néhány iparos ember, akik külön közösséget alkottak. Mi is közéjük tartoztunk. A házunkkal szemben Ruzsics Feri bácsi lakott, aki kádármester volt, édesapám jó barátja, hegyi szomszédok is voltak, mindketten részt vettek a II. világháborúban. Tizenhárom éves voltam, amikor 1956-ban létrejött az úttörő-zenekar Páhokon. Én előtte már tanultam zongorázni, édesanyám lánykori barátnőjénél, Ilus tanító néninél. A faluban egyedül neki volt zongorája. Ilus néni családjában több pedagógus is volt, így a fivére, Dénes bácsi, aki később tanárom lett a keszthelyi gimnáziumban. Hetente kétszer-háromszor jártam zongoraórára Ilus nénihez. Ez elég sajtóságos volt, mivel nekünk nem volt zongoránk otthon. Egy átlátszó zsírpapírra lerajzoltam a fekete és fehér billentyűket, és azon „gyakoroltam”. Édesanyám 1956. október 23-án a keszthelyi Sportboltban Hegyi Jóskával, a falu kántorával vásárolt egy negyvenbasszusos tangóharmonikát. Hegyi Jóska gyakran harmonikázott lakodalmakon, különböző mulatságokon, tőle lestem el a fogásokat. A klaviatúra megegyezett a zongoráéval, a basszust meg kellett tanulnom. Az említett úttörő-zenekarral sokfelé jártunk, tavasztól őszig térzenét adtunk vasárnap délutánonként Hévízen és Keszthelyen. Jártuk az országot, Budapestre is felferültünk, még a szerencsi csokoládégyárban is játszottunk. Az olvasást is nagyon korán megszerettem. Szabó Pali számtantanár bácsi vezette a könyvtárat Páhokon, elsősorban Jókai-, Mikszáth-, Gárdonyi- meg Verne-könyvek voltak. Vasárnap délutánonként könyvtári órákat tartott, akkor lehetett kölcsönözni. Pali bácsinak volt egy kis füzete, amibe feljegyezte, hogy ki és melyik könyvet vitte el. A kölcsönzési határidő két hét volt, akkorra vissza kellett

vinni a könyveket, melyeket az egész falu végigolvasott. Ebben a környezetben nőttem fel, majd nyolcadik után a keszthelyi Vajda János Gimnáziumba jártam. Kiváló iskola volt. Négy nyelvet tanítottak, én az orosz mellett németet tanultam, fél évig pedig latint is. Magyarból, történelemből, énekből, testnevelésből mindig nagyon jó voltam, ezeket a tárgyakat könnyen befogadtam. Tagja voltam a gimnázium kórusának. Édesanyám húga matematika- és fizikatanár volt, Egerben járt főiskolára, ott is diplomázott. Ezért a negyedik év végén én is ide jelentkeztem, magyar-történelem-ének-zene szakra. Fölvettek. 1968-ban a szegedi József Attila Tudományegyetem magyar-történelem szakán is diplomáztam. A zene mind a mai napig meghatározó az életemben. Kodály Zoltán írta: „aki zenével indul az életbe, az evvel bearanyozza minden későbbi tevékenységét. Az életnek olyan kincsét kapja, amely átsegíti sok bajon. A zene táplálék, vigasztaló elixír. A zene az élet szépségét, s ami benne érték, azt mind meghatványozza.”

A tanárképző főiskola elvégzése után tanított, Zircen, Pápán és Hévízen. 1966-ban a tavaszi szünetben a szülőfalujában lefényképezte az ott élő embereket. Mi adta az ötletet, és ők hogyan fogadták ezt?

Az egri főiskolán működött egy fotószakkör, a kollégiumban pedig volt egy társam, aki rendszeresen fényképezett, ünnepekre is eljárt, néha elkísértem. 1965 tavaszán a főiskola a magyar-történelem szakosoknak szervezett egy budapesti és dunántúli kirándulást. Elvittek bennünket a Filmgyárba is, a kettes telepre, a Népligetbe, ahol most a Fradi-pálya van. Itt készültek az ismeretterjesztő kisfilmek, Huszárik Zoltán, Gaál István és mások rövidfilmjei. Megnéztük Sára Sándor *Cigányok* című kisfilmjét, ami elementáris erővel hatott rám, és a többiekre is. A Szépművészeti Múzeumban megnéztük Csontváry *Baalbek* című festményét. A kirándulás során meglátogattuk a veleméri templomot is. Mindez rögződött bennem. Óriási élmények voltak ezek számomra. A főiskola elvégzése után Zircen tanítottam. Kora tavasszal tanítványaimmal Veszprémben mentünk színházlátogatásra. A buszra várva sétálgattunk a diákokkal a buszmegálló környékén. Volt ott egy fotósbolt, a kirakatkabban több fényképezőgép között felfedeztem egy Verra Matic fényképezőgépet, amit részletre is meg lehetett vásárolni. Másnap megvettem, ma is megvan és használom. A tavaszi szünetre hazamentem Páhokra. Volt a szomszédunkban egy süketnéma fiú, Gönye Imre, mindenhez értő ezermester. Neki is volt egy Pajtás fényképezőgépe, ő tanított meg arra, hogyan kell befűzni a filmet a gépbe. Így kezdődött. Hályogkovács módjára készítettem az első képeimet, mégis mindmáig úgy érzem, hogy ezek a legjobban sikerült felvételeim: Piroska néniről, Jóska meg Lajos bácsiról és a többiekről készített portrék. Lefényképeztem a régi parasztházakat is, melyek közül már egy sincs meg. Az imént említett Ruzsics Feri bácsi háza mellett, a Csalinál volt egy kőkereszt Máriával és szentekkel. Ezeket is, meg a temetőben lévő keresztet is megörökítettem. Így kezdődött, és csak a Jóisten tudta előre, hogy ez lesz belőle. Az utamat mindenesetre már akkor kijelölte. Azóta is vallom, hogy

meg kell ismerni azokat az embereket, akiket szeretnék lefényképezni. Még az olyan rendkívüli festőnek, mint Van Goghnak is el kellett mennie Arles-ba és meg kellett ismerkednie az ottani emberekkel ahhoz, hogy arcképeket fessen. A Kárpát-medencén kívül nem viszek magammal fényképezőgépet, ismeretlenekről nem szívesen készítek fényképeket. Egyszer tettem kivételt, amikor Assisiben a Szent Ferenc-bazilikáról készítettem filmet. A szülőfalumban, Páhokon viszont mindenkit ismertem, és engem is ismertek. Legalább húsz-huszonöt embert fényképeztem, a legkülönbözőbb napszakokban. Szívesen fogadtak, hiszen közéjük tartoztam, én voltam a Feri vagy Ferike, az Olasz Feri meg az Ispaics Jolán fia. Senkinek nem kellett bemutatkoznom. A legkedvesebb „modellem” talán Piroska néni volt, szemközt lakott. Gyönyörű lány lehetett fiatal korában, mert még idősként is szép arcvonásai voltak. Szomorú élete volt, a férje ott maradt a háborúban, öregkorára egyedül maradt, mindig sötét ruhát viselt.

Már tanárként jelentkezett a Színház- és Filmművészeti Főiskolára filmrendezőnek. Tárgítani szerette volna a cselekvési területét?

A hatvanas évek vége felé óraadóként tanítottam magyart és énekenét a pápai Türr István és Petőfi Sándor gimnáziumokban. Közben Szegeden fakultatívként művészettörténetet és néprajzot is hallgattam. Ha Adyról vagy József Attiláról tartottam órát, zenével, fotóval, diavetítéssel próbáltam érzékeltetni, közelebb hozni a diákokhoz az adott kor hangulatát. A gyerekek szerették ezt, kimozdultak a hagyományos tanár–diák kapcsolatból. Egyre inkább úgy éreztem, hogy a művészeti területek kapcsolódását legjobban talán a filmekben keresztül tudnám kifejezni. 1969-ben a kezembe került egy hirdetés, hogy a televíziónál ügyelőt, asszisztenst keresnek. Jelentkeztem, felvettek. Innen kerültem be aztán a Színház- és Filmművészeti Főiskolára.

Mikor érezte meg egyértelműen, hogy ez lesz a fő tevékenységi területe, fából, kőből faragott, falu szélén, templomkertekben lévő Krisztus-szobrok, fejfák, Máriák, szentek fényképezése?

A Jóistennek biztos terve volt azzal, hogy rám bízta ezt a küldetést. Az első kiállításom 1973-ban volt a Mester utcában, a Ferencvárosi Pincetárlatban. Már itt is Krisztusokat, angyalokat, portrékat ábrázoló fényképeket állítottam ki. Sokan megnézték, szakmabeliek, fotósok, filmesek, sikerem volt, dicsértek, s ez megerősített abban, hogy folytatnom kell ezt, ebbe az irányba kell tovább mennem. Az akkori korszellem egyébként nem lelkesedett igazán az általam képviselt szakralitás iránt. Először az MTI-nek mutattam meg az anyagot, de ők azt mondták, köszönjük szépen, nem kérjük. A fényképeimen bemutatott szakralitás iránt egyébként ma sincs nagy érdeklődés. Tisztelem azokat a fényképészeket, akik a fotóművészet megújításán dolgoznak, és akik fotóriporterként jelen vannak a fontos eseményeken, hogy megörökítsék azokat. Én is készítettem szocio- és riportjellegű képeket, de számomra ez mindig melléktema volt. Talán azért is alakult ez így, mert a tanulmányaim során előbb láttam egy Michelangelo-szobrot, egy Leonardo- vagy Munkácsy-képet, mint fényképet. Számomra a fényképezés Orbán Ba-

lázs, Divald Károly és Kornél, Veres Ferenc gyűjtőútjain megörökített fotóit jelentette és jelenti mindmáig, megőrző, megmentő, „dokumentáló” küldetést. Megmenteni a szakrális emlékeket, legyenek azok szobrok, templomok, freskók, bármik. Ezért volt minden, ezért készítettem több mint száz filmet a népi vallásosság tárgyi emlékeiről, a *Mária-siralomtól*, a *Halotti beszédtől*, a harangtornyoktól, a Nagyszentmiklósi kincstől kezdve a Szent Koronán, a Szent László hermán, M.S. Mesteren át Csontváryig, Makoveczig. Engem mindig ez érdekelt, és mindmáig úgy érzem, nekem kellett ezt a küldetést elvégeznem.

A Mindörökké című, 1978-ban megjelent albumát az abban az évben elhunyt Nagy Lászlónak, a magyar költészet kiemelkedő alkotójának ajánlotta. Emlékező tisztelet volt ez az ő munkássága előtt?

A *Fejfák* könyvemhez ő írta az előszót, *Fejfáknak fejfák* címmel. Nagy László akkoriban még az Élet és Irodalomnál volt képszerkesztő. Amikor először elmentem hozzá, hogy megkérjem, írja meg az előszót, vittem neki másolatokat, nagyításokat. Először azt mondta, furcsa anyag ez. Ő látott már fejfát, katolikus vidéken, Iszkázon — ahonnan származott —, de azok nem így néznek ki. Elmondtam neki, hogy milyen szövegeket használok, hogy az utószót Kós Károly írja, a kötet elején pedig a Zsoltárokból vett idézet lenne: „Nap napnak mond beszédet; éj éjnek ad jelentést...” (19,3–5). Nagy László fürkészően rám nézett és csak annyit kérdezett: mikorra kell az előszó? Ezt követően megírta ezt a gyönyörű verset: „Virágot habzó zöld lovakon: / sírdombokon sírjelek, sírfák, / kengyelben álló hű lovasok, / fura bálványvitézek ügetnek / (...) *Fejfáknak fejfa*, ügetek én is / jó hadatokkal, fejem ormába / fúrt lobogóval, gyolcsa havával/, s vörösbor önt el mellemen írást / ezüstlik halpézn lovam szügyén...” Természetes volt számomra, hogy a *Dicsértessék* és a *Mindörökké* könyveimnek is Nagy László írja majd az előszavát, de váratlan halála megghiúsította ezt a tervet.

Ön vallja, hogy lehet szavak nélkül, művészettel is imádkozni...

Ég és Föld, Isten és ember között az imádság a kapocs. Persze csak akkor, ha ez valóban a lélek mélyéből fakad. A farizeusi imádságtól mentsen meg bennünket a Jóisten. A valódi imának semmi köze a nyafogáshoz, sem az irreális kívánságokhoz, hogy nyerjek a lottón, soha ne legyenek gondjaim. Az egészségen kívül soha nem kértem mást a Jóistentől. A valódi ima csöndes meditáció. Máté evangéliumában egyértelműen benne van, hogy ne a vásártéren, a nagy nyilvánosság előtt imádkozzunk, miközben látványosan verjük a mellünket, hanem vonuljunk vissza a belső szobánkba, és ott fohászkodjunk. Számomra ezt jelenti az imádság. A képeimmel szerettem volna vallani magamról és mindarról, amit és ahogy láttam. Megmenteni valamit abból az elvillanó csodából, amit életnek hívunk. Egyetlen tétje volt életemnek: lehet-e ellenséges közegben, magyar- és emberellenes korban szembeszállni a sötétség erőivel és felmutatni a lélek fényét? Lehet-e a képeimmel valami vigasztalót mondani: lehet-e művészettel imádkozni? Elismerem, hogy az én munkásságomnak van egy dokumentumértéke, legyen szó a

Krisztus-szobrokról, a templomokról, a freskókról, de meggyőződésem, hogy egy kép kizárólag akkor válik képpé, ha érződik rajta a lélek: lélek-fény-kép. Természetesen nagyon fontos a dokumentáció is, de ha a kép nem emelkedik felül a primer tartalmon, nem jelenik meg benne a láthatón túli valóság, akkor nincs sok értelme elkészíteni. Ha el tudnám mondani, mitől mások a képeim, abba kellene hagynom a filmezést meg a fotózást. Szavakkal nem lehet ezek lényegét kifejezni. Remélem, hogy a képeim önmagukban is megállnak. Ha valaki megtisztel azzal, hogy nem csupán átlapozza az albumaimat, hanem elmélyül a képeim szemlélésében, akkor ezért én hálás vagyok. Természetesen lehet művészettel imádkozni. A képzőművészetben sok példa van erre, bár az is igaz, hogy a pokol ábrázolása sokkal többször jelenik meg. Nemcsak Bosch rengeteg idézett Apokalipszis-víziójára gondolok. Úgy látszik, a poklot könnyebb ábrázolni. Talán azért, mert a mindennapi életünk és a történelem is inkább a pokolhoz hasonlít, mint a mennyországhoz. A poklot jobban el tudjuk képzelni, mert részesei is vagyunk, lehetünk, a mennyországot viszont nem, mert azokat a titkokat, amelyek elválasztanak bennünket Istentől, őrzik az angyalok. Kézisek helyzetekben, például súlyos betegségek idején közelebb jutunk a titkokhoz. Ott állunk a kapuban, de nem tudjuk, hogy elérkezett-e már annak ideje, hogy belépünk az örökkévalóságba, de azt érezzük, hogy nagyon közel vagyunk ehhez. Ha azonban nem lépünk még be rajta, nem jutunk előre, továbbra is csak elképzeléseink vannak a mennyországról, de változatlanul tükör által homályosan látunk. Húsvét időszakában, a nagyböjt idején, közeledve Jézus szenvedéstörténetéhez, mindenkinek el kellene gondolkoznia azon, hogy hol az ő helye. A törvényekhez mereven ragaszkodó főpapok, a jobb és a bal lator helyén, az egyik pillanatban hozsannát, a másikban „Feszítsd meg!”-et kiáltó csöcselék között, vagy a kereszt alatt álló Mária és János mellett. Mindezeket át kell gondolnunk, persze nemcsak húsvét közeledtével, hanem máskor is. A szent gyónás nagy segítség ebben. Gyónni azonban csak akkor mehetek, ha valóban felkészítem a lelkemet a megtisztulásra. Emlékszem, gyerekkoromban még éltek olyan öregasszonyok a faluban, akik nagypénteken kimentek a temetőbe a nagykereszthez, és ott gyónták meg a bűneiket, Jézus halálakor.

2016-os Vigadó-beli életmű-kiállításán a nagyteremben felállított négy méter magas keresztén úgy rendezte el a képeket, hogy az egyik oldalon a szenvedő Krisztus-, Mária- és angyalarcok, a másik

A Dicsérettések bővített kiadásában több mint kétszáz kép van. Sokat gondolkoztam ezeken az arcokon, és úgy érzem, hogy a Krisztus-, Mária- és angyalarcok az egykor élt emberek arcai. Rengeteg arc van, függetlenül attól, hogy hat-hét éves gyerekek festették-e ezeket a pléh-Krisztusokat — vannak ilyenek, Erdélyben —, vagy hetvennyolcvanéves asszonyok. Az biztos, hogy ezeket az arcokat élő szemlélyekről festették. Rengeteg, fából, kőből, fémből megalkotott Krisztus-arcot fényképeztem, minden egyes arc más módon. A Szentírás szerint Isten a saját képére, hasonlatosságára teremtett minket.

oldalán szenvedő emberek portréi sorakoztak. Ez utalás arra, hogy minden szenvedőben ott él Krisztus, ahogyan az Máténál is olvasható (25,40), és ahogyan azt Kalkuttai Szent Teréz Anya is oly sokszor hangoztatta?

Felvetődik a kérdés, hányfélék vagyunk és hányféle istenarc van? Hogy is van ez? Egy az Isten, három személyben. Melyik Krisztus-arcra hasonlítunk? Fordítva ez nem lehetséges. És megteszünk-e mindent azért, igyekszünk-e úgy élni, hogy tényleg hasonlítsunk a valódi Krisztus arcára. Úgy élünk-e, ahogyan a Jóisten szeretné, hogy éljünk, vagy csak néha jut ez eszünkbe, amikor halljuk a szentmisén a prédikációban, hogy Isten a saját hasonlatosságára teremtett minket, és akkor körülnézünk, hogy valóban, minket is, mindnyájunkat, akik itt összegyűltek? Ez a kérdés gyakran felvetődik bennem, miután az egész életemet annak szenteltem, hogy megörökítem, továbbadjam a szakrális emlékeket. Már az embereket is ezzel a szemmel nézem. Rosszat soha nem gondolok senkiről, nem is mondok, vallom, hogy minden ember a szépséget hordozza magában, és ezt csak hosszas szemlélődés után lehet megörökíteni. Azért a fotóim nem úgy készülnek, hogy megyek, és elkezdek vaktában lövöldözni, arra várva, hogy ezek az arcok visszanézzenek. Nem biztos, hogy visszanéznek. Beszéltünk az imént az imádságról. Sokáig ülök a szobor előtt, várok a fényre, hogy az a kis felhő menjen már odébb, hogy ideálisak legyenek a fényviszonyok, s közben beszélgetünk. Sokszor érzem, hogy hosszas kommunikáció után a szobrok megszólalnak, elfogadják, hogy ott vagyok és fényképezem őket.

Amikor a szenvedő Krisztus-arcról beszélünk, eszünkbe juthat, hogy a kereszt egyrészt a halált, a szenvedést, az átkot jelképezi, de egyúttal az életet adó fényt is, hiszen a kereszthalált követi a feltámadás, Jézusnak meg kellett halnia ahhoz, hogy megváltson minket. Hogyan mutatkozhat meg ez a reménység a mindennapi életünkben?

Szent Pál apostol írta: „...a keresztről való beszéd bolondság ugyan azoknak, akik elvesznek, de nekünk, kik megtartatunk, Istennek ereje!” A fényről pedig mindig eszembe jut Hamvas Béla, aki azt mondta: a boldogságot csak az érdemli meg, aki elosztja, és a fény csak abban válik áldássá, aki másnak is ad belőle. Simone Weil pedig azt írja: „A szeretet nem vigasz, a szeretet fény”. Fény nélkül, Krisztus fényessége nélkül lehet ugyan élni, létezni, de a sokáig tartó sötétségben elkopnak az ember legjobb tulajdonságai, a lélek kárt szenved, emberi testünk pont legfontosabb helye, ahol a legközelebb kerülhetünk Istenhez, a születéshez, a szenvedéstörténethez. Ha ez sérül, és megmarad a sötétség állapotában, akkor nem tudom, hogy ez életnek nevezhető-e, vagy valami más dimenzió. Fény nélkül nem lehet élni, de ha sokáig belekényszerülsz, könnyen hozzászokik a szemed a sötétséghez. És akkor megváltozik az életed, már nem az vagy, aki voltál, akinek hitted magad.

A mindennapi gyötrelmeinkből, szenvedéseinkből kiemelkedve hogyan juthatunk a fényre? Úgy, hogy már itt, ebben a földi életben megérezzük,

Az egyetlen lehetőség, hogy higgyünk ebben, a feltámadás reményében, valóságában. Nem hiszem, hogy lenne ember, aki a betegségében fekvő ne fohászkodna Istenhez: Uram, segíts meg engem! Lehet, hogy ennél tovább nem jut, de ezt biztosan kimondja. Százszor, ezerszer is átéli ezt azok, akik súlyos betegségen esnek át. Nehéz hónapok vannak mögöttem, januárban megműtöttem a szívemmel, utána egy súlyos szövődményként kétoldali tüdőgyulla-

átéljük a krisztusi feltámadás örömét?

dást kaptam. Másfél hónapig élőhalottként botorkáltam, nem találtam a kapaszkodót. Beborult fölöttem az ég és csak nemrégén süttött ki a Nap újra. Csaknem húsz évvel ezelőtt, 1999-ben, egyetlen év leforgása alatt elvesztettem a feleségemet, Juditot — mindössze ötvenéves volt —, a szüleimet, a sógoromat. Az ember életében lehetnek olyan tragikus időszakok, amikor kérdéseket tesz fel, elsősorban azt, hogy én Istenem, én Istenem, miért hagyta el engem? Ez minden emberben felmerülhet, még Jézus Krisztusban is felmerült, pedig Ő Isten Fia volt és pontosan tudta előre, hogy kivégzik, hiszen azért jött el közénk, hogy a kereszthalálával megváltson bennünket bűneinktől.

Mi az, ami tovább lendíthet bennünket ezen a holtponton?

A remény, hogy Krisztus valóban feltámadt, megnyitva nekünk az örök üdvösséget. Addig pedig végig kell járnunk azt az utat, amit Isten kijelölt nekünk, el kell végeznünk a küldetésünket. Mindazok közül, amit kaptunk, a hitünk a legfontosabb. Ott van előttünk Krisztus példája, a remény, hogy számunkra is van feltámadás, a mindennapok gyötrelmei, szenvedései után. Hiszek abban, hogy nekem az a feladat jutott, hogy Krisztusnak, az örök visszatérőnek az arcát fényképezem, örökítem meg az utókornak. Ez egyetlen arc, de ahogy az imént említettem, végtelenül sok is, talán ezért vannak a könyveim is, melyekben ismétlődnek az ő hasonlatosságára teremtett emberi arcok. Ezt az egyetlen arcot keresem egész életemben.

Tavaly megjelent Aquila című albuma, melynek külön története van; egy már korábban elkészült, majd végleg elveszítettnek hitt anyagból lett könyv.

Aquila János azon kevés, a 14. században Magyarországon alkotó művész közé tartozott, akinek nem csupán a neve, de két önarcképe is ismert. A feliratszalaggal, három sárga, mára már jórészt elmosódott ábrákkal díszített, pajzsot tartalmazó művészecímekkel ábrázolt festő elsősorban e két portréja miatt vált a hazai művészettörténetben — Márton és György kolozsvári szobrászok mellett — a legtöbbször említett középkori alkotóvá. Az első falkép-együttese a Vas megyei Velemér Szentháromság-templomban készült 1378-ban, melyet 1383–89 között a Zala vármegyei toronyhelyi freskók követtek. 1392-ben készültek a közeli mártonhelyi Szent Márton tiszteletére emelt templomának falképei. Aquilának tulajdonítják a közeli nagytótlaki templom többretegű freskóinak egy részét. Jelenleg ismert utolsó munkája a fölöstömi Ágoston-rendi szerzetesek templomának kifestése az 1400-as évek legelején. Aquila freskói másfél évszázada folyamatosan a kutatás előterében állnak, mégis mindmáig igen sok a megoldatlan probléma személye és művei között. Továbbra sem ismert kiléte, máig tisztázatlan, hogyan került kapcsolatba megrendelőivel, és számos ikonográfiai és stiláris hatás szorul még alaposabb kutatásra. Aquila olyan műveket alkotott, melyek egyszerre közvetítették a megváltás üzenetét, a 14. század második felének vallási irányultságát és a megrendelői kívánságait. 1974-ben filmet forgattam a veleméri Szentháromság-templomról. A forgatással párhuzamosan színes diákat is ké-

szítettem. Akkor ismerkedtem meg Kovács József kercaszomori tudós plébánossal, aki rendelkezésemre bocsátotta a templomról írt részletes tanulmányát. A filmem bemutatója után a Helikon Kiadó szerződést kötött velem egy, Aquila freskóit bemutató album összeállítására, amely a veleméri templomon kívül a fentebb felsorolt templomok falképeit is magában foglalta. A tervezett könyv képanyaga 1977-ben elkészült, de kiadása megghiúsult: a teljes diasorozat a kiadóban eltűnt. Tizenöt év múlva azonban, 1992-ben levélben értesített a Helikon Kiadó akkori művészeti vezetője, hogy a képanyagot megtalálták egy szekrény aljában. Hozzáteszem, mindmáig nem készült Aquila képeit részletesen bemutató képzőművészeti album. Úgy döntöttem, hogy a meglévő anyagot kiegészítem a nagytótlaki, és a később felfedezett fölöstömi freskókkal és a saját kiadásomban megjelentettem. A könyv ismertetőanyagát Kovács József és a híres régész-művészettörténész nagyprépost-kanonok, Rómer Flóris írásaiból állítottam össze, a képeket az ábrázolt jelenetekhez és szentekhez kapcsolódó Szentírás-részletekkel egészítettem ki.

A művész neve feltehetőleg felvett név...

Az „Aquila János” név nem árulja el a művész igazi nevét, mivel a középkorban Aquila János névvel a miniaturistákat és kódexmásolókat szokták jelölni, akik egyrészt Izaiás próféta szavait magukra vonatkoztatták: „Tollat ragadnak, mint a sas, fürgék és fáradhatatlanok”, másrészt Szent János apostolt tartották védőszentjüknek, akinek pedig a bibliai ikonográfiai jelképe a sas, latinul: aquila. Aquiláról okleveles forrás nem maradt fenn, így csak annyit tudunk róla, amennyit elárul magáról freskóival és önarcképeivel. A veleméri Szentháromság-templomban a művészeti és gondolati elemekből egyé fonódott szakralitás évszázadok óta működik és hat, megrendítve és Istenhez emelve a halandót.

Őn a Kárpát-medencei magyarság népi szakralitásának még feltehető emlékeit kívánja fényképekben, könyvekben, albumokban, filmekben megörökíteni és továbbadni az utókor-nak. Krisztus mondta, hogy Ég és Föld elmúlnak, de az én ígém nem múlnak el. Ennek szellemében az abszolút örök értéket kívánja megörökíteni a jövő nemzedékének?

A mi életünk elmúlik, de ezek a szakrális alkotások biztosan megmaradnak, és emlékeztetik az utánunk jövő embereket, hogy milyen kultúrában éltünk. Kötelességünk megörökíteni mindezt. Minden korban voltak emberek, akik fontosnak érezték, s rátették az életüket, hogy megmaradjanak ezek az emlékek. Az emberek elmúlnak, a fényképek megmaradnak. Nem mi fogjuk megőrizni a magyarság értékeit, hanem azok őriznek meg minket. Én csak azt tudom mondani, hogy ezeknek a szakrális emlékeknek a megörökítése, fényképezése művelődéstörténetünk és önmagunk megbecsülése tekintetében is elkerülhetetlen. El kell végezni ezt az értékmentő munkát a fényképezőgép és a film segítségével. Elindultam a nyugati Kárpátoktól, a Muravidéktől, az itteni templomoktól, eljutottam a felvidéki löcsei, bártfai, kassai székesegyház oltárának a lefényképezéséig, majd a keleti Kárpátok karéjáiig, Gelencéig. Megvan ennek a szabályos íve. Vallom, hogy szakralitás nélkül nincs művészet. Az igazán jelentős, lelkeket megszólító alkotások mind Istentől sugalltak.

Az Ön számára nagyon fontos a szépség és a szeretet. Hogyan függ össze ez a két fogalom a szakrális művészetben?

Úgy, ahogyan azt ezek a képek is tükrözik. Ezért fogalmaztam úgy, hogy fel kellene építeni a szépség és a szeretet templomát, hogy mindenki számára elérhető legyen. Zajos, túlhajszolt életünkben megszólító, meditációra hívó hangnak szánom munkáimat, vizsgálva a hit és az élet mulandósága ellen. Egyre kevesebb ember törődik azzal, hogy személy szerint ő tisztességesen cselekszik-e vagy sem. Egyre kevesebb embert érdekel saját lelkének vagy lelkiismeretének tisztasága. Képletesen szólva: egyre több emberben hal meg az Isten, és űr marad a helyén. Amíg mindenki hatalomról beszél, és senki sem emlegeti hitelt érdemlően vagy meggyőzően a saját, egyszemélyi emberi felelősségét, addig eleve kieszközöljük magunknak a fölmentést. Ha mindenki úgy dolgozna a saját szakmájában, mintha csak rajta múlna a világ jobb sorsa, akkor minőségileg változna meg minden. A pannonhalmi apátság egyik kápolnájában a magasban található kőívek tetejére — a templomban lévők számára láthatatlan helyre — virágokat faragott a középkori mester. Az a kőfaragó teljességre törekedett, számára az volt a természetes. Ugyanennek a templomnak a díszkapujánál tíz pár gyönyörűen csiszolt oszlop áll, melyekről úgy derült ki, hogy a barokk alkotásai, hogy a restaurátorok felfedezték: az oszlopok háta, falnak támaszkodó része (amit a templomban lévő szintén nem láthat) nincs kifaragva, rücskös. Én a láthatatlan virágokhoz vonzódok. Az egész keresztény kultúra három helyszínhez, sziklához kapcsolódik: a Kálvária-dombhoz, az Akropoliszhoz és a Capitoliumhoz, Ezekről indult el minden. Vajon meghalljuk-e még azokat a hangokat, melyek ezekről származnak? Elsősorban a Kálvária-dombról érkező üzeneteket? A kérdés ma már az, hogy megmaradhat-e a kereszténység, az európai kultúra? Ugyanakkor pontosan tudom, hogy rengetegen mentek már át ezen a területen a történelem során, iszonyú pusztításokat hajtottak végre, mégis megmaradtunk, itt vagyunk.

Krisztus azt mondta, a pokol erői sem vesznek erőt az egyház kapuján. Jöhet bármilyen pusztítás is, Krisztus-követők biztosan maradni fognak.

Bízzunk benne, hogy így lesz, s persze Krisztus azt is mondta: Ha ketten vagy hárman összejöttök az én nevemben, ott leszek közöttetek. Gyakran jut eszembe a vak koldus, Bartimeus története. Amikor Jézus közeledik Jerikóhoz, ahol nagy sokaság várja, Bartimeus azt kiabálja: Jézus, Dávidnak fia, könyörülj rajtam! Jézus megkérdezi tőle, mit akarsz tőlem? Azt, hogy gyógyíts meg! Uram, hogy újra lássak, kéri Bartimeus. Jézus válasza: A te hited meggyógyított téged. Lehet-e ennél többet kívánni ma? Hogy legyen önmagunkat és másokat gyógyító hitünk...

„Neved, mint kiöntött olaj”

JEGES VALÉRIA MIRJAM

A Jézus-imáról

A szerző kármelita szerzetesnővér, magyarszéki perjelnö. Legutóbbi írását 2017. 12. számunkban közzöltük.

A Kármelbe lépésem előtt az ELTE Orosz Tanszékén tanítottam, s ezért meglehetősen sok időt töltöttem Oroszországban, ahol — Isten kegyelméből — kapcsolatba kerülhettem klandesztinitásban élő szerzetesekkel, papokkal és elkötelezett világi hívőkkel. Rajtuk keresztül ismertem meg a Jézus-imát, s az akkor hozzáférhető irodalmat. Ez az imamód a Kármelben is társam maradt az úton, de természetesen átítatta, árnyalta a Kármel sajátos spirituális hagyománya. Ezzel a háttérrel szeretnék most megosztani néhány kiragadott, töredékes gondolatot, tapasztalatot a kereszténységnek erről a felbecsülhetetlen kincséről, a Jézus-imáról.

A Jézus-ima legjobb kommentárja az Énekek éneke. „Neved, mint kiöntött olaj” (Én 1,3). Amikor Jézus nevét kimondom, akkor végigcsordul rajtam, mint az olaj, ami megvéd a támadástól, gyógyít, felken, örömet ad.

„Úr Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam, bűnösön!”

Ennek az imának van egy egyszerűsítő hatása. Amikor mondom ezeket a szavakat, tudhatom, hogy már az imában vagyok. Nem kell azon törni a fejemet, hogy is kezdjek hozzá, mit is mondjak. A Jézus-ima támaszt nyújt ahhoz, hogy nyugodtan Isten felé tudjak fordulni. Megtart a Jelenlétben és elvisz a csendhez. Olyan eszköz, mint a gyöngyhalásznál az a nagy kő, amit merüléskor a kezükbe vesznek, hogy lehúzza őket a mélybe. Amikor leértek, elengedik. Vagy mint ahogy a nagy madarak repülnek. Amíg el nem érik a megfelelő légáramlatot, ami megtartja őket, addig erős szárnycsapásokkal igyekeznek feljebb. Amint eléri a megfelelő magasságot, már csak kiterjesztik szárnyukat, és nyugodtan hagyják, hogy vigye őket a levegő. Így én is: amikor ima közben azt érzem, hogy zuhanok, vagyis lankad a figyelmem, szétszórttá válok, hemzsegni kezdenek bennem a gondok és a gondolatok, s újra a perifériámon mozogok, akkor visszatérek a Jézus-imához, hogy visszavigyen Isten jelenlétének tudatosításához, a most-hoz és a saját középpontomhoz. Ahogy mélyül az imám, egyre inkább az a képesség jellemzi, hogy tudok békésen pihenni Isten szerető jelenlétének tudatában, anélkül, hogy bármi másra vágynék. A szavak és a gondolatok átadják a helyüket a csendes egyesülésnek. A szeretet lángja állandóan ég bennem, időnként szelíden ráfújok.

Minden ima ajándék, s elsősorban Isten kegyelmén nyugszik, nem a szenvedélyek vagy érzelmek fölötti uralmon, a begyakorolt módszereken vagy technikákon. Az emberi erőfeszítések mindig csak eszközök, melyek elősegítik az adomány, az ajándék befogadását. „Ha ismernéd Isten ajándékát!” — mondja Jézus a samariai asszonynak (Jn 4,10).

E mondatok fényében az imádkozás egyszerűnek tűnik. Az egyszerűség azonban nem kiindulópont, hanem végeredmény. Miért megy sokszor nehezen az imádkozás? Mert a befogadás útjába akadályok állnak. Az imára vonatkozó elgondolásunk egyik legnagyobb tévedése az lehet, hogy kívülről akarunk eljutni az ima magjához, mintegy kívülről akarjuk felépíteni. Pedig inkább úgy kellene gondolnunk az imára, mint ami már megadatott, ami már ott él a szívem legmélyén, alapvetően nem az én alkotásom. „Bennünk a Lélek imádkozik” — írja Pál (Róm 8,26). Bizonyos értelemben állandóan imádkozom, csak nem ébredek tudatára, nem hallom meg a Lélek sóhajtását szívem legrejtettebb szentélyében. Az igazi teendőm tehát nem az ima „létrehozása”, hiszen az már minden erőfeszítést és módszert megelőzően ott él a szívem legmélyén, hanem az akadályok eltávolítása, hogy lehetővé tegyem ennek a tudattalan imának feltörését a tudatomba. Sajnos, nem könnyen férek hozzá a mélyrétegemhez, mert a különféle megkötöző kis vágyaim, amik észrevétlenül Isten helyére kerültek, elzárnak a forrástól, a szenvedélyeim pedig, ezek a torzító prizmák, amiken keresztül illuzórikusan látom a valóságot, eltömitik. Ezt az eredendően létező imát, a Szentlélek imáját bennem, nem tudom felszínre hozni.

A Jézus-ima olyan, mint egy nagy fűrő, amely átfúrja megkövedett rétegeimet, áthatol az akadályok, barikádok torlaszain, és csak fűr, fűr, míg át nem fúrja kőszívem elmeszesedett rétegeit, s el nem jut a mélybe, hús szívemig, az abszolút középpontomig. A Név által rövidebb úton eljutok a csend helyéhez, a belső szentélyhez, ahol Isten lakik.

Ennek a befelé tartó útnak, ennek a bensőségessé váló kapcsolatnak nem az önismeret a célja, hanem Isten arcának keresése belső szentélyünkben. Minden hiteles spirituális tett velejárója az önmagunkról való igazság tapasztalata, de ez már következmény. Isten szentsége tárja föl hibáimat, korlátaimat. Krisztus arcának fényében látok rá önmagamra, de sem a hízelgőnek, sem az ijesztőnek tűnő kép nem szabad, hogy megállítson az úton. Eckhart mester tanította a novíciusainak: „Figyeld meg magad, és minden alkalommal, mikor megtalálod magad, engedd el” (*Entretiens spirituels*, VI). A keresztény önismeret, mint ahogy az istenismeret is, apophatikus formában bontakozik ki. Vagyis amit ismerek, amit tudok magamról és Istenről, az igaz, de nem tartalmazza sem Isten, sem az ember misztériumának teljességét, mert mindkettő felmérhetetlen mélység. Ezért nem azonosíthatom magam az önmagamról szerzett pillanatnyi tudásommal, sem Istent nem zárhatom be az aktuális ismeretem keretei közé.

Gondoljunk csak Illés próféta tapasztalatára a Hóreb hegyén. Ott állt a barlang előtt, várta az Úr megígért eljövetelét, de az nem úgy történt, ahogy számára ismerős, elgondolható lett volna. Az Úr nem volt sem a szélviharban, sem a földrengésben, sem a tűzben — ezek mind a Sínainál korábban megismert teofániák —, hanem egészen új módon mutatkozott meg: a csend hangjában. Amikor tudatosan ott állok Isten jelenlétében és bensőleg mondom a Nevét, akkor elfogadom mind a közelségét, mind a misztériumát.

„Tőlem kapod gyümölcsödöt” — olvassuk Ozeás prófétánál Isten szavát (Oz 14,9). Én mit adhatok Istennek az imában? Az időmet, a teljes figyelmemet és a hűségemet. Ezekért meg kell harcolnom, mert mindegyik veszélyeztetett terület. Hűségeselem nem egy gyakorlathoz kell lenni, hanem Istenhez. Akarni kell imádkozni. Ha nap mint nap hűségesen leülök imádkozni, ha a nap bizonyos időpontjaiban elsőbbséget adok Isten jelenlétének, és nem engedem, hogy a kívülről jövő dolgok elborítsanak és elvonják a figyelmemet, ezzel jelzem, hogy van valami, ami fontosabb a cselekvésnél. Ahogy a teremtés kiteljesedése a hetedik nap, a szombati nyugalom, melyet megáldott és megszentelt az Úr, úgy az én „teremtéstörténetemnek”, vagyis az életem kibontakozásának is kitüntetett pontjai az imaidők. Az Istennel való rendszeres, tudatos, figyelmes együttlét, a szív sabbatja Istenért, amikor mindent félre téve együtt vagyok Azzal, Aki van. A szombat megszentelése parancs. Az ember más küldetést is kapott, mint a munka. A szüntelen pörgés, csinálás, tevés szintjéről az imában átkerülök a létezés nyugodt szintjére. Itt találok meg valódi identitásomat, ami jóval több, mint a lejáró szavatosságú szerepek, címek, rangok, foglalkozások. Az imában ébredek igazi öntudatra: megértem, megtapasztalom, hogy én minden mást fölülíróan Isten szeretett gyermeke vagyok.

De vigyázzunk, hogy ne keressünk mindig érzékelhető dolgot az ima végén (öröm, béke, fény stb.)! Nagy kontraszt van az érzés és a kegyelem művének mélysége között. Ezt gyakran feszültségként éljük meg, de ne akarjuk minden áron föloldani. Mert ami igazán Isten műve, ami növeli a szentséget az emberben, az nem feltétlenül érzékelhető az imádkozó által. Az ima alapja nem az érzés és nem is a módszer, hanem a hit. Minden ima egy hitaktus. Hiszem, hogy a feltámadt Krisztus most, itt jelen van és elérhető számomra.

Szórai Szent Nilus (15. század) így oktatta tanítványait: „Mindig Jézus nevével küzdj a hadakozókkal (vagyis a démonokkal, a rossz gondolatok elültetőivel), mivel e fegyvernél szilárdabbat sem égen sem földön nem találsz.” Az emberi lélekben van egy állhatatlanság, egy szétszórtság, ami megköveteli, hogy odakössem magam egy szilárd ponthoz, ami megtart, s ez Jézus neve. Jézus, az „Ámen, a hűséges és igaz tanú” (Jel 3,14) őrzi, védi az én törekeny hűségemet.

Az idő. Nem csak a szorosán vett imaidő fontos. A csendes ima szinte lehetetlen, ha az életemet egyébként nem jelöli meg az egyszerűség és a csend íze. Az ima nem választható el az életemtől. Az egész nap

alatti magatartásom előkészíti vagy akadályozza, illetve nehezebbé teszi a béke és a csend állapotát. A csend az alapvető higiéniahoz tartozik, az egészség egyik feltétele. A csendet nem kell megteremteni, az ott van. Elég szabaddá tenni a szavaktól. Szíriai Szent Izsák mondja, hogy „a beszéd az időben született, a csönd pedig az örökkévalósághoz tartozik”. A külső csend, a nyelv csendje elvezet a szív csöndjéhez, ez pedig továbbvezet a Lélek csöndjéhez. Sokat adott nekem, mikor az atyák írásaiban a következő gondolatra bukkantam: nagyon fontos hallgatni Jézus szavát, de legalább annyira fontos meghallani, hallgatni Jézus csendjét. Ez azóta része lett az imámnak: hallgatni Jézus csendjét. A külső csend, a hallgatás a belső csend érdekében van, mert csak egy lecsendesedett szív képes igazán, tisztán szeretni.

Mindannyiunknak van azonban több-kevesebb tapasztalatunk arról, hogy a külső csendben beindul a „belső mozi”, a végeérhetetlen kommentek gyártása. Jól ismert jelenség, hogy amint a test aktivitása elnyugszik, a gondolatok elhallgatnak, s belemerülünk a csendbe, hamarosan fölbukkannak a múlt emlékképei, vagy a jövőre vonatkozó félelmeink, vágyaink fantáziaképei. Olykor minket magunkat is meglep, mi minden vert tanyát bennünk: be nem vallott vágyak, elfojtott gyűlölet, sértődöttségek, szorongások, fantáziaképek. Hogyan tudunk küzdeni ez ellen? Hogyan tudjuk „a kígyó szájából kivenni a mérget”? Az atyák egyik „terápiás módszere” a szív feltárása a lelki atyának, előljárónak. Van még egy eszközük arra, hogy mit is lehet kezdeni ezekkel a rossz, zavaró gondolatokkal. A 136. zsol-tár utolsó versében — mely, sajnos, kimaradt a Breviáriumból — ezt olvassuk: „Boldog, aki kisdedeidet megragadja, s a sziklához csapja.” Az atyák kezdettől fogva úgy értelmezték ezt a verset, hogy a csírázó, éppen megszülető rossz gondolatot oda kell csapni a sziklához, aki nem más, mint Krisztus. Hagyatkozzunk arra az erőre, ami a Néven keresztül hat. „Ellenségeidet Jézus nevével ostorozd — tanácsolja Klimakhosz Szent János —, mert nincs égen-földön hatalmasabb fegyver... Aki eléri a csöndes nyugalmat, titkok mélyére hatol...”

A békességre jutott ember csöndje imádság. Jó a közelében lenni.

Érdemes előkészülni az ima idejére. Már legalább fél órával előtte kikapcsolni a telefont, a számítógépet, elrendezni az imasarkomat. A testet is föl lehet készíteni az imára kis vagy nagy metániák, leborulások végzésével. A Jézus-ima a test imája is. Föl kell készíteni minden rétegemet (a testemet, lelkemet, szellememet), hogy be tudjam fogadni Isten szentségét. „Ne kezd az imát lagymatagon, ernyedten, hanyagul. Vess keresztet, szedd össze a gondolataidat, fontold meg, ki előtt vagy és kezd el” — tanácsolja Evagriosz. Ahogy a Nevet mondom, szellemem Isten felé fordul, olyan radikálisan, amennyire csak lehet. Szétszórtság és elszórakozás nélkül azonban nagyon nehéz hosszabb ideig, fél órán, vagy egy órán át Isten felé fordulni. Ezért mindig arra az időre határozom el magam, amíg kimondom a Nevet, aztán újrakezdem. „Úr Jézus Krisztus, köszömj rajtam!” Ennyi időre szeretnék elcsendesedni és összeszedett lenni. Az imádkozás elején

nem kezdek el azon aggódni, hogy bírni fogom-e a teljes félórányi vagy egy órányi idő figyelem aszkézisét, hanem csak a jelen pillanatra koncentrálok, azt szeretném teljességgel megélni. Ehhez kérem újra és újra a kegyelmet. Ezekből a pillanatokból tevődik össze az imám.

A Jézus-ima alapmozdulata az elszakadás. Elszakadok a gondoktól, gondolatoktól és emlékektől, legyenek azok jók vagy rosszak. Mindent félre kell tennem, hogy Isten jelenlétére összpontosítsak, vissza kell fordítanom a figyelmemet kívülről befelé, hogy a középpontomban legyek, ahol Isten vár rám. „Ne töltsd az ima idejét teendőid vagy lelki dolgaidd megfontolásával, különben elütnek a jobbik résztől” (Klimakhosz Szent János).

Nehéz nyugalomban tartani az értelmünket, mert az rögtön kapcsolódni akar az emlékezet vagy az érzékek által felhozott képekhez. A küzdelem lényegesen leegyszerűsödik, ha a figyelem egy olyan egyszerű szóra tud támaszkodni, ami nem indítja be reflexiót vagy a diszkurzív gondolkodást. Egyszerűen lefoglalja az értelmet, és támaszt nyújt neki ahhoz, hogy szüntelenül Isten jelenléte felé forduljon. A közvetlen konfrontáció a betolakodó képekkel, gondolatokkal csak fölerősíti őket. Bölcsebb elfordulni, és figyelmünket máshová rögzíteni. Remete Szent Theofán írja egy levelében: „Hogy megállítsd gondolataid állandó kavargását, értelmeket egy gondolatra kell irányítanod, vagy csupán az Egyedülire gondolnod”. Az ima nem állítja le az értelem működését, nem teszi üressé az agyunkat, hanem arra hív, hogy Krisztus gondolataival töltssem be. Nem önmagamra koncentrálok, hanem Isten jelenlétére. A harc a figyelem szintjén zajlik: figyelmet fordítok-e vagy sem a felmerülő gondolatra. Nem az a cél, hogy megállítsuk a gondolatokat, hanem hogy Isten felé fordítsuk őket. Nem steril ürességet kell magunkban kialakítani, hanem lakottá kell válnunk. Az ima alatt nem analizálok, hogy mi megy végbe bennem. Csak ott akarok lenni, önmagamat teljesen átadva Neki. Rá irányítom minden figyelmemet, nem a problémákra. A Név imájával visszaviszem magam a Jelenlétebe. Vigyázok arra, hogy semmi ne húzzon ki az Istenre való emlékezésből. Ez nem múlt felé fordulást jelent, hanem Jézus aktuális jelenlétének tudatosítását. Az ima lényege abban áll, hogy behelyezkedem az Istenre való emlékezésbe, és a jelenlétében járok.

„Tegyünk félre mostan minden földi gondot, mert a mindennek Királyát fogadjuk” — éneklük a bizánci liturgiában a Nagy Bemenet előtt. „Tulajdonképpen minek aggódjunk? Úgyis mindent túlélünk. Az aggodás dekadens dolog. A Jóisten útjait úgysem tudjuk kiszámítani. Ezért élhetnénk higgadtan, nyugodtan” — bátorította közösségünket Futó Károly atya, aki évtizedeken át lelkivezetőnk volt.

A hészükhia, a nyugalom elsősorban azt jelenti, hogy önmagunkat egészen rábíztuk Istenre. A hészükhaszta élet egy Istenre hagyatkozó élet, ahol nem maguk a szituációk a legfontosabbak, amiken átmegegyek, hanem az, hogy ezeket Krisztussal járom végig. A keresztény imádság nem egy magasrendű intellektuális tudás, hanem tapasztalat Krisztusról és az Ő Lelkének átistenítő jelenlétéről a bensőmben.

Néhány szót szeretnék mondani a Jézus-ima második részéről. „Könyörülj rajtam, bűnösön!” Az orosz *pomiluj* szó jelentéstartalma talán gazdagabb, mint a magyar *könyörülj* szóé. Benne van a könyörület, a kedvesség, a gyöngédség. Úgy lehetne talán visszaadni, hogy: ölelj körül, végy körül a Te kedves, szerető jóságoddal.

A héber *rahamim* szó pedig egyszerre jelent irgalmat és anyaméhet is. Rembrandt *A tékozló fiú hazatérése* című festményén, ha jól megnézzük, olyan az Atya szeme, mintha hályog lenne rajta, mint egy vak ember szeme. Meg sem látja a bűneimet, a rongyait. Elém fut, magához ölel. A képen az Atya egyik keze férfikéz, a másik női. Ez Istennek az atyai és anyai szíve. Az anyai, amelyik magához ölel, úgy, ahogy vagyok. Ez a lényege az irgalomnak: „Gyere, gyere, gyere, úgy, ahogy vagy!” Mindezt jelenti a „könyörülj rajtam”.

Utána azt mondom: „bűnösön”. Elismerem, hogy szükségem van Istenre, hogy én nem tudom magamat megváltani. Nem akarok abszolút autonómiában élni, nem akarok Isten helyett isten lenni. Ez megtart egy jóleső alázatban, bizalomban és annak a fölismerésében, hogy nem tökéletesnek kell lennem, hanem a szentségre kell törekednem. Százszor eleshetek, de ami számít, az, hogy százszor föl is keljek.

Amikor a Miatyánkot imádkozom, tulajdonképpen akkor is a Név imáját mondom: „Szenteltesse meg a Te neved.” Kiddus hasem, a Név megszentelése. Ez a zsidók számára egy terminus technicus volt. Azt jelentette, hogy az életem árán is tanúságot teszek Istenről (vö. Makkabeusok könyve). Ezt jelenti a „szenteltesse meg a Te neved”. A Név imája elvezet a tanúságtételhez. Életemmel, halállommal megvallom Azt, akit „szeret a lelkem” (Én3,4). Adjon nekünk ehhez az Úr erőt és bátorságot!

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA

John testvér, Taizé

Barátok Krisztusban

Utak
az egyház új értelmezéséhez



Vigilia Kiadó

JOHN TESTVÉR, TAIZÉ

Barátok Krisztusban

Utak az egyház új értelmezéséhez

„Világunk egy hosszú átmeneti szakaszba lépett, amelynek kiemenetelét még nehéz felmérni. A keresztény egyház (...) mint a barátság világméretű hálózata, jótékony szerepet játszhat ebben a világban, amely keresi, gyakran vakon, identitását és egységét. Hogy ez lehetővé váljon, egyetlen út áll előttünk: visszatérni a forrásokhoz. (...) Jézus mondta: 'Barátainknak mondalak benneteket' (Jn 15,15). Ha mindnyájan Jézus barátai vagyunk, akkor egymásnak is barátai vagyunk.” [A könyv] „Taizének és alapítójának merész vállalkozását mutatja be konkrét példaként vagy inkább példázatként, hogy milyen lehet a barátok hatalmas hálója Krisztus és az Evangélium szellemében.”

John testvér, Taizé

Ára: 2.400 Ft

HIT, ÉRTELEM, GONDOLKODÁS

A hit és az értelem (*fides et ratio*) problémája végigkísérte az elmúlt két évezred gondolkodástörténetét.¹ A probléma forrása részben a platonikus filozófiában, részben az újszövetségi iratokban található. A Platón neve alatt ránk hagyományozott iratokban szembetűnő a kettősség, amelyet egyfelől e dialógusok logikus gondolatmenete, másfelől a homályos utalások, a mítoszok, általában a „mantikus” (profetikus) gondolkodás jellemez. A filozófia, mondja Szókratész a *Timaioszban*, az „istenek adománya a halandóknak, amelynek jószágát soha semmi nem múlta vagy múlhatja fölül”. Hasonlóképpen az erény, a tudás, a szerelmi és a művészi ihlet isteni adomány, amely meghaladja, formálja, irányítja az emberi gondolkodást.

Jól ismert Pál apostol kijelentése a Korintusiakhoz írt első leveléből: „A világ bölcsessége: balgaság”. Másrészről a Római levélben mégis azt állítja, hogy ami Istenben láthatatlan, „örök ereje és isteni mivolta”, azt „a világ teremtése óta műveiből felfoghatjuk”. A kettősség, amely később a hit és értelem dualizmusához vezetett, már ezekben az iratokban is körvonalazódik, ahogyan az is, hogy a platóni „isteni adomány” vagy páli „nyilvánvalóság” (*phaneron*) behozhatatlan elsőbbséggel bír az emberi gondolkodással szemben. Ami nyilvánvaló az ember előtt, azt — Pál szerint — Isten tette nyilvánvalóvá számára. Ám ebből adódóan az ember mégis képes az isteni felismerésre.

Ez a kettősség a kereszténység korai időszakában az Isten felfoghatatlanságának tézisében jelentkezett. Bármikor születtek is Dionüsziosz Areopagitész írásai, Isten felfoghatatlanságának kihangsúlyozása jóval korábbi gondolat, mint az iratok mai alakjának kimutatott keletkezési időszaka. A felfoghatatlanság azonban nem azonos azzal a leegyszerűsített képzetel, amelyet sok mai szerző tulajdonít neki a „negatív teológia” címszava alatt. Nem arról van szó, hogy Istenről csak tagadó értelemben szólhatunk. Dionüsziosz *Kilencedik levelében* olvassuk, hogy az istenség „fölte áll a gondolkodásnak és az elgondoltnak”. Ám elérhetővé válik nemcsak abban, hogy ezt a felettséget ténylegesen *felfogjuk*, hanem a szimbolikus jelenlét számtalan formájában is, amelyekben a jelenlét mint különbség őrződik meg. A jelenlét és távollét ezen kettőssége ismert módon jelentkezik Szent Ágoston állításában, amely szerint Isten „mindent meghaladóan távoli”, s mégis „mindent meghaladóan közeli” („*interior intimo meo et superior summo meo*”).

A Zsidókhoz írt levél szerzője szerint „a hit a remélt dolgok *biztosítéka*, a nem látható dolgok *bizonyítéka*”. Bárhogy fordítjuk is a „hüposztázisz” és az „elenkhoz” szavakat, itt a Bibliára jellemző ismétlődő kifejezőmód, parallelizmus esete áll fenn, ami azt jelenti, hogy hüposztázisz és elenkhoz nagyjából szinonimák; jelentésük „szilárd fennállás”. Ez a jelentés megismétli a jézusi mondásokban megőrzött, meggyőződést kifejező héber „ámen” szó értelmét, amely a valóság biztosságára, egyben az alanyi bizonyosságra is vonatkozik. A hit ezen a szinten nem valamilyen irracionális dolog elhívése, hanem végső biztosság.

Szent Tamás megvilágít: a hit, *fides*, értelmi elfogadás, hozzájárulás valamihez, aminek indokoltságát, ésszerűségét nem látjuk be. A hit értelmi funkció, bár gyakorlása során mégis erénnyé válik; az erény az elsajátított készség, habitus. A biztosság mozzanata ellilan; a hangsúly a bizalomra, az értelmi hozzájárulásra esik. Noha Tamás és az egész nyugati teológia számára is egyértelmű, hogy az istenségi ismeretlen (*agnosztosz, ignotus*), a hangsúly áttevéődik az istenségre vonatkozó aktusok különböző fajtáira. A hit (*fides*) intellektuális hozzájárulás, az értelem (*ratio*) megokoló felfogás. Az értelem megokolása alapján belátunk, de nem hiszünk; a hit alapján nem rendelkezünk megokoló tudással. A hit segít bennünket az oklás szélesebb körben való kifejtésében, hiszen eljuttat az okok végső pontjához, az első okhoz. Itt a tekintélyre hivatkozó állítások elfogadása átveszi az irányítást; ennek megfelelően elhisszük, hogy a végső ok szentháromsági, hogy a második személy inkarnálódott, meghalt és feltámadt a világ üdvösségére; s hiszünk azt is, hogy a látható egyház — minden ellentétes benyomással szemben — Isten üdvözítő munkájának az eszköze.

E vázlatos eszmétörténet világossá teszi, hogy a hit és az értelem fogalmai az idők folyamán nemcsak nyelvi kontextusukban, hanem szemantikai tartalmukban is megváltoznak. Ennek kapcsán típusokról lehet szólni,² amelyek feltárják, hogy a mai értelemben vett hit és értelem csak *részlegesen* feleltethető meg a korábbi fogalmaknak. Gondoljunk arra, hogy az értelemnek megfelelő görög fogalmak (*logosz, nousz, dianoia*) a hagyományban sokértelműek; vagy arra, hogy a hit jelentése minő változáson megy át már a klaszszikus korban: Platónnál még a tudás legalacsonyabb szintje, Philónnál azonban elkötelezett bizonyosság, amely utóbbi megalapozza a keresztény szóhasználatot. A kereszténységben a hit erényként is szereplő, legmagasabb szintű intel-

lektuális elfogadás. Ettől azonban jellegzetesen eltér a protestantizmusban előtérbe került bizalom, *fiducia*, amely a hit intellektuális jellegét háttérbe szorítja, a személyes, egyben irracionális jelleget azonban felerősíti. Ez a hitfogalom vezetett a hit mint merő elhívés jelentéséhez. A mai, többé-kevésbé populáris szóhasználatban a hit értelme még erőteljesebb: valaminek alaptalan elhívését, a hiszékenységet aktusát jelenti. Innen hosszú út vezet a hitnek mint „végső érdekelttségnek” a fogalmáig (*ultimate concern*, Tillich), vagy a hithez mint a Soa végzetes katasztrófája közepette, az isteni hallgatás ellenére is kitartó végső reményig. Míg a hit korábbi fogalmai élesen eltérnek az értelem fogalmaitól, az eszkatologikus hit összekapcsolódik az eszkatologikus értelemmel, és együttesen formálják újjá az emberi személyiséget (Frankl, Jonas, Metz és követőik).³

A kortárs szerzők egy része apologetikus: a *korábbi* fogalmi felosztás és annak implikációi mellett érvelnek úgy, hogy rámutatnak a kritikus állítások gyengeségére, ellentmondásaira, vagy korlátozottságára. Az efféle törekvések arra a hitre épülnek, hogy az ember és kapacitásai, sőt az ezeket leíró fogalmak történetileg, egyénileg örökös változatlanóságban leledzenek. Alvin Plantinga a hiten elsősorban az intellektuális hozzájárulást érti olyan tételekhez, amelyeket nem lehet megindokolni. Értelmen vagy tudáson elsősorban a logikus érshasználatot érti, különös tekintettel a logikai érvekre. Felfogása szerint a hagyományos istenérvek közül az ontológiai érv fenntartható a lehetséges világok logikája alapján. A hit indokolhatatlansága megvédhető annak kimutatásával, hogy az ember élete számos párhuzammal szolgál a hitre, az „alapvető hitnek, meggyőződések” formájában (amilyen legelőször is az, hogy én én — s nem valaki más — vagyok). Richard Swinburne a hittételek racionális valószínűsítése mellett érvel tudományelméletileg megalapozott munkáiban. Ezzel a hitet alátámasztani, megvédeni kívánja, néhány ponton azonban logikai indokkal eltér a hagyományos felfogásoktól (például Isten időbelinek tartja). John Haldane a hitaktus mint nem-indokolható, intellektuális elfogadás fogalmát védi, miközben feltárja a természettudományos gondolkodás hit-jellegű axiómáit; illetve rámutat arra, hogy az emberi nyelv a hitaktushoz hasonlóan alkalmaz nem bizonyítható axiómákat. Alasdair MacIntyre és Nancy Murphy, noha különböző módokon és egymással is vitázva, a hit mint intellektuális hozzájárulás sajátosan fontos szerepe mellett érvelnek, amely nem redukálható a tudományos érvelés fajtáira. Charles Taylor a hit egzisztenciális bizonytalanságát hangsúlyozza. Ebből a bizonytalanságból fakadt a szekularizáció személyes, társadalmi és történeti folyamata. Ez a bi-

zonytalanság ma is megalapozott az emberi szenvedés jelenségében. Ettől nem tekinthet el a természettudományos gondolkodás logikai és technikai biztossága sem, ennyiben a hitnek továbbra is jelentős szerepe van az emberiség életében.

Az 1998-ban Szent II. János Pál pápa által közzétett *Fides et ratio* kezdetű enciklika — a katolikus egyház történetében a második magas szintű, filozófiailag fontos megnyilatkozás — jelentősen hozzájárult a régi problematika átgondolásához. Az enciklika érdeme abban áll, hogy a hit és az értelem kettősségét egymással való kapcsolatukban, e kapcsolat *történeti* feltárásában kívánja megragadni, miközben hangsúlyozza az értelem elnévelését az isteni misztérium előtt. Megerősíti a filozófia fontosságát a teológia, de az egész emberi világ számára. A filozófustól azt kéri, amit Kant a felvilágosodás jelmondatának szánt: *sapere aude!* Merjünk gondolkodni! Az enciklika szerint a relativizmust, a leegyszerűsítést, az ideologikusságot elutasító, komoly és felelős gondolkodás még akkor is az igazságot szolgálja, ha olykor félresiklik, vagy nem hoz nyilvánvaló eredményt.

Szent II. János Pál e szövege olyan időszakban került megfogalmazásra, amelyben a nyugati gondolkodók kiválóságai a hit visszatérésének lehetőségét pillantották meg. Emmanuel Lévinas munkásságának vallásfilozófiai hangsúlya befogadásra talált abban a mozgásban, amelyet Dominique Janicaud 2000-ben „a francia fenomenológia teológiai fordulatának” nevezett. Ez a „fordulat” azonban nem volt előzmény nélküli. A német fenomenológia a század elejétől kezdve világosan felfogja és ki is fejti a vallási tematika kidolgozásának a lehetőségeit (Reinach, Scheler, Otto, van der Leeuw és mások munkáiban). Ezzel szemben a francia fenomenológia, főképpen Sartre hatására, kezdetben ateisztikus. Csak némi késéssel jelennek meg benne a vallási tematika feldolgozásai (mások mellett Merleau-Ponty, Ricoeur, Henry, Derrida, majd Marion munkáiban). E mozgások az 1980-as évek végén hangsúlyos vallási tematikához vezettek, amit felerősített Heidegger 1989-ben megjelent, az összkiadás 65. köteteként publikált *Vom Ereignis* című kötete. E kötet egyedülálló létmisztikájának is köszönhető, hogy a vallási tematika a francia gondolkodásban az 1990-es évekre dominánssá vált. Ezzel együtt kialakult a „gyenge gondolkodás” áramlata, amely nem egészen szerencsés módon ötvöződött, főképpen Gianni Vattimo munkáiban, a vallási tematika visszatérésével. Noha Heidegger jelzett kötetét itthon is olvasták és értékelték, a vallási tematika újjáéledése Magyarországon csak lassan érvényesült önálló recepció formájában.⁴

A fent említett szerzők csak csekély mértékben veszik figyelembe a használt fogalmak történeti

változását. Világos, hogy Szent Ágoston hit- és értelemfogalma erősen különbözik Pascalétól vagy Kierkegaardétól. Az utóbbiak irracionális hitfogalma továbbfejlesztésre lel Karl Jaspers munkáiban. Nietzsche mindezzel szemben totális fogalomátrendezést követel, új fogalmakat vezet be és a régieket illető kritikáját kiélezi. Mindehhez vegyük hozzá az ember korszakos tapasztalatát. Míg a 19. század elején a nagy tömegek számára természetes volt a hittételek ellentmondás nélküli elfogadása, ezt a hozzáállást a tudományos fejlődés megrendítette; s különösen megrendült a régi fogalmak hihetősége a nagy európai háborúk, az Egyházi Állam összeomlása, majd az első világháború következtében. Noha a vallási megújulás hulláma magasra csapott a világháború után, az új embertelenség iszonyú tettei milliókban döntötték össze a hagyományos fogalmak elfogadhatóságát. Világossá vált, hogy a nagyszabású újragondolási kísérletek (dialektikus teológia, nouvelle théologie, Hans Urs von Balthasar, Rahner stb.) képesek a hagyományos fogalmi rendszer intellektuális újragondolására, de már kevésbé képesek a terjedő szekularizáció megfordítására. Ez utóbbi nyomán egyre fontosabbá vált az — Avery Dulles kifejezésével — „újfajta tudatosság” észlelése, amelyben a korábbi fogalmak új módon, új kapcsolatban és újszerű tartalommal merülnek fel.

Két példát szeretnék itt kiemelni: Martin Heideggerét, különös tekintettel a *Fekete füzetek* nevében megjelent kötetekre, amely a *Vom Ereignis* hatásához mérhetően határozza meg a kortárs gondolkodást; illetve saját törekvésemet, amelynek elnevezése, időrendben, „prototeológia”, „vallásbölcselet”, s legutóbbi munkáimban „revelációfilozófia”.

Martin Heidegger *Fekete füzetei* (GA 94–97) komoly vitákhoz vezetett néhány olyan megjegyzés miatt, amely a zsidóság történeti, metafizikai szerepét értelmezi.⁵ A viták során sokszor elmarad annak figyelembevétele, hogy a megjelent anyagok sokezer oldalat tesznek ki, s olyan újszerűséggel szolgálnak, amelyek alapján az a munka Heidegger „harmadik főművének” minősíthető (a *Lét és idő*, illetve *Az eseményről* után). A munkában a hit és értelem fogalmai előkerülnek, de ennél fontosabb, hogy a szerző új fogalomrendszert fejleszt ki. Ennek középpontjában a (Boros Gábor kifejezésével) „létel” (*Sein*) áll, amelynek sajátos működése eredményezi azon differenciálódást, melyben lehetővé válik kifejeződése, a vele való kapcsolat. A „létel” középponti problémája, hogy a nyugati történelem nemcsak a létele fedelte el, hanem el sem jutott annak felfedezéséig, ami „túl van a léten”, s a szerző ezért megkülönböztetett írásmóddal illeti: *Sein*, *Sein*. A *Sein* korábban ismeretlen mélysége a valóságnak, amely sajátos

módon fejezi ki magát abban a kudarcban, amely a rá irányuló gondolkodást korlátozza. Az európai emberiség összeomlása a világháborúkban, illetve a rákövetkező megszállás periódusában a kereszténység és az európai világ pusztulását hozza magával. Mégis lehetővé válik a valóság új felfedezése, az erre irányuló gondolkodás elindítása azok részéről, akik felfogják ennek fontosságát. Őket a szerző olykor „az isteneknek” (*die Götter*), máskor „a keveseknek” (*die Wenigen*), sőt „a legkevesebbeknek” (*die Wenigsten*) nevezi.

A husserli alapokon nyugvó „prototeológia” olyan fenomenológiát kínál, amely a valóság eszmei tartalmait és összefüggéseit a pozitív vallási alakzatokban kifejlődő tartalmak *előzményeként*, nyitányaképpen fogja fel.⁶ Ez a törekvés átnyúlik az angolszász analitikus vallásfilozófiára, és azt a voltaképpen vallási gondolkodás egyik, noha korlátolt lehetőségeként értékeli. A prototeológia annak lehetőségét vázolja, hogy magyarul hozunk létre olyan fogalmi rendszert, amelyben a vallási tematika a köznapi tapasztalat mélyrétegeinek megnyitásával előzetesen feltárható. E munka folytatásaképpen a sajátosan így nevezett „vallásbölcselet” egyszerre törekszik arra, hogy a régi fogalmakat a maguk átalakulásában ragadja meg, s arra is, hogy ebben a folyamatban feltárja az új gondolkodás lehetőségét.⁷ A vallásbölcselet a nyugati gondolkodást a *vallás* fogalmában fogja fel, amely a valóság önfeltárlását írja le. Ennek megfelelően a valóság: önfeltárlás, azaz *vallás*, amely maga is feltárlásra, vallásra szorul; a *vallás* *vallásában* valósítja meg vallásjellegét. A revelációfilozófia ezt a gondolati magot fejt ki a reveláció fogalmának modellekben való bemutatása által.⁸ A reveláció feltételezi és foganatosítja a reveláció *befogadását*, azaz ebben a befogadásban teljesül ki. Ám ez a befogadás nem lehet valami sokféleség, mint amilyen az értelem vagy a hit, hanem maga is reveláció, feltárlás (*disclosure*). E törekvés jelszava: „revelatio quodammodo omnia”, a reveláció *valamiképpen* minden. Bármi adódik, *egyfajta* revelációként adódik. A revelációfogalom történeti és rendszeres bemutatása oda vezet, hogy lehetővé válik a gondolkodás egészének és rétegeinek mint revelációnak az észlelése és kifejtése. Ez a kifejtés további, szerteágazó munkát igényel, amelynek során a gondolkodás fő dimenzióit a reveláció összefüggésében gondolhatjuk el és vezethetjük át egy új diszciplína, az *apokaliptika* körébe.

Mit vonhatunk le a fentiekből? A régi fogalmak jelentése nagyban megváltozik az emberiség története során. Azon filozófiai-teológiai viták, amelyek nem veszik figyelembe a kifejezések jelentésbeli változását, technikailag kiválóak lehetnek, de elkerülik a probléma lényegét. A probléma nem

egyszerűen a hit és az értelem egy-egy definíciójában adott, nem is egy-egy korszak sajátos felfogásában, hanem abban az alapkérdésben, hogy miképpen kerülhet sor a felfoghatatlan felfogására — akár e felfogás *tagadásában* is feltételezve ezt a felfogást. A felfoghatatlan, azaz a valóság a maga lényegében azért felfoghatatlan, mert egyszerre adja át magát a felfogásnak és vonja meg magát tőle. A probléma azonban nem egyszerűen logikai, elméleti vagy történeti kérdés, amelyet elvontan megválaszolhatunk. Husserl felhívja a figyelmünket arra, hogy a gondolkodásban *tua res agitur*, azaz: a mi ügyünk — az emberi lét — egésze forog kockán. A hit és értelem kapcsolatának alapos elgondolásában nemcsak e kapcsolat egyes vonatkozásai fogalmazódnak meg, hanem a feltételek teljes rendszere, beleértve saját magunkat mint gondolkodókat is; sőt kimondható, hogy elsősorban saját magunkról van itt szó. E munkában mi magunk válunk a problémává, amelynek meghaladása csak saját magunk radikális megújítása által lehetséges. Hogyan is mondta Szent Pál? „Vessétek le a régi embert és öltsetek föl az újat, aki állandóan megújul...”

MEZEI BALÁZS

¹A problémát sokszor „hit és ész”, illetve „hit és tudás” címszó alatt is tárgyalják. Ám az „ész” (*intellectus*) pontos jelentése filozófiatörténetileg nem azonos az „értelemmel” (*ratio*). A tudás pedig azért nem áll szemben

a hittel, mivel a hit is tudás a hagyományos felfogások többsége szerint.

²Balázs Mezei – Francesca Murphy – Kenneth Oakes: *Illuminating Faith. An Introduction*. Bloomsbury, New York, 2015.

³Nemes Jeles András *Saul fia* című alkotása úgy értelmezhető, mint az eszkatologikus hit és értelem közös szembesülése a saját bűnnel, a külvilág embertelenségével, a tradíció eltűnésével és a menekülés esélytelenségével. Mindennek ellenére mégis a megvilágosodás győz Saul utolsó mosolyában.

⁴Ami ismertté vált, az részben Vető Miklós egyre gyakoribb publikációinak volt köszönhető (a Vigiliában már 1985-től kezdve), részben — érdemleges kutatók mellett — a jelen sorok szerzője tevékenységének (lásd például Brian Davies *Bevezetés a vallásfilozófiába* című 1999-es kötetét a szerkesztő által csatolt bibliográfiai eligazítással).

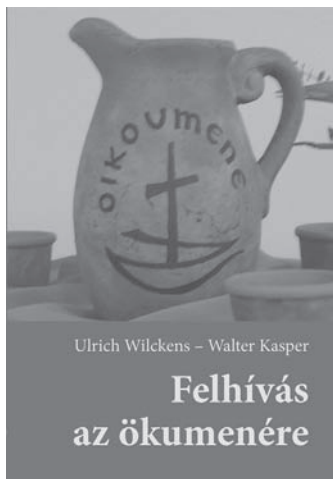
⁵E vita alapos és kiegyensúlyozott átgondolásához lásd különösen Friedrich-Wilhelm von Hermann – Francesco Alfieri: *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*. Dunker & Humblot, Berlin, 2016.

⁶Mezei Balázs: *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia alapjai*. Gond-Osiris, Budapest, 1997. Egykori tanítványom, néhai Losonczy Péter (1970–2016) helyesen ismerte fel, hogy a munkával a nyugati posztszекuláris gondolkodás jelent meg idehaza.

⁷Uő: *Vallásbölcselet I–II*. Attraktor, Gödöllő, 2004–2005.

⁸Uő: *Radical Revelation. A Philosophical Approach*. T&T Clark, London, 2017.

A VIGILIA KIADÓ AJÁNLATA



ULRICH WILCKENS – WALTER KASPER
Felhívás az ökumenére

„Az Evangélium az igazi keresztény hit középpontja. Isten azt akarja, hogy az összes keresztény ismerje el Urának Jézus Krisztust, az ő egyszülött Fiát, akit értünk keresztre feszítettek, és aki feltámadott. Akarja, hogy mindannyian az egyetlen Isten Lelkének, a Szentléleknek erejéből éljünk. Közösséget alkotott, az egyetlen egyházat, amelynek azért kell katolikusnak lennie, mert evangélikus, azaz evangéliumi. (...) Felhívásunk az ökumenére erre akar ráébreszteni.”

A reformáció jubileumi évében Walter Kasper bíboros és Ulrich Wilckens ny. lutheránus püspök ezekkel a szavakkal hív meg mindnyájunkat a belső megújulásra. „Négykezes” könyvük katolikus és evangélikus megvilágításban sorra veszi a legfontosabb témákat, amelyek az ökumenikus párbeszéd során fölvetődnek.

Ára: 2.400 Ft

A KERESZTÉNYSÉG IGAZSÁGA Kurt Flasch: *Miért nem vagyok keresztény? Beszámoló és érvelés*

Az elmúlt kétszáz évben annyi a kereszténységet bíráló mű született, hogy ezen a területen is alig lehet már újat mondani. Kurt Flasch nemrég megjelent könyve nem is mond semmit, ami tudományos értelemben új volna. Ezért aki az utóbbi évtizedekben hallgatott teológiát, akár azzal a céllal is olvashatja, hogy így frissítse fel a tudását. Különös módon nemcsak azt fogja vizsgálni benne, amit arról tanult, hogy milyen szellemi kihívásokkal kell szembenéznie a hitnek, hanem a Szentírás értelmezésének úgyszólván történet-kritikai módszerét is, amelyet a teológiai munka szervezéseként ismert meg. Flasch számos bibliai szöveg példáján szemlélteti e módszer működését, hiszen különösen fontos számára, hogy az olvasó meggyőződjön a tudományos értékéről, mivel csak így fogja megérteni a választ a könyv címében feltett kérdésre. De hogyan lesz Flasch kezében a kereszténységkritika legfőbb fegyvere éppen abból, ami nélkül ma már elképzelhetetlen volna a teológia? Úgy, hogy ő más következtetéseket von le a bibliaértelmezés e módszerét felhasználva, mint a keresztények, ami azért lehetséges, mert olyan előfeltevésekre is támaszkodik, amelyeket ők nem tesznek magukévá. Ezek a jórészt kimondatlanul maradó premisszák nem maguktól értődők, és inkább árulkodnak a szerző szellemi *alkatáról*, mint arról a párját ritkító *tudásról*, amelyet filozófiatörténészként felhalmozott.

Egy személyes könyv

Az 1930-ban született Flasch a kései antikvitás és a középkor gondolkodásának egyik legnagyobb szaktekintélye, ami a most közreadott kereszténységkritikáján is érződik, pedig nem szaktanulmánynak, hanem „személyes könyvnek” (340) szánta. Ez a meghatározás nemcsak a terjedelmes bevezetésre igaz, ahol főleg gyermekkoráról és tanulmányairól vall, hanem a mű egészére is. Mint az alcím kiemeli, a könyv „beszámoló és érvelés” arról, hogy szerzője miért nem keresztény. Elsődleges célja nem az, hogy másokat meggyőzzön, hanem hogy Flasch „személyes döntését alapozza meg” (8). A legtöbb olvasó bizonyára mégis saját kérdéseire keresi benne a választ, és azért veszi kézbe, hogy megismerhesse azokat az érveket, amelyek a keresztény tanok bő fél évszázadnyi kutatása után azok elvetéséhez vezettek. Nekik azonban csa-

lódniuk kell. Flasch nem azért hagyta el a vallását, mert olyan mélyen ismerte meg, mint csak kevesek. Mire ugyanis megkapta egyetemi kinevezését, „már megszabadult a mitológiától” (39). Bár az eredetileg 2013-ban megjelent könyv sokszor fogalmaz úgy, hogy a szerző „többé” már nem keresztény, a szöveg nem egy friss fordulat dokumentuma. Flasch már nyugállományba vonulásakor, 1994-ben is arról tartott előadássorozatot, hogy miért nem keresztény, a figyelmes olvasó pedig felfedezi, hogy a szakítás már egyetemista korában megkezdődött, és legkésőbb 1959-re be is fejeződött (39). Későbbi kutatásai, amelyeket kezdettől fogva abban a hitben végzett, hogy a kereszténység nem igaz, legfeljebb csak megerősíthették e meggyőződésben.

Ennek megfelelően a könyvben Flasch a középkori gondolkodók műveit főként az általa tévesnek ítélt tanok példatáraként használja, és a kereszténység elvetését döntően nem ezek filozófiai értékelésével alapozza meg, hanem azzal, hogy a Szentírás történet-kritikai kutatása — megítélése szerint — alapvetően ellehetetlenítette a klasszikus kereszténység igazságigényét. Nem arról van tehát szó, hogy filozófiai érvek döntenének a kereszténység ellen, és még csak nem is arról, mint a legtöbb kortárs valláskritikai műben, hogy a modern természettudomány cáfolná a hitet. A filozófiai vagy a tudományos érvek többsége legalább annyira irányulna általában a vallás, mint konkrétan a kereszténység ellen, Flasch viszont két okból is „Európa katolikus és protestáns kereszténységéről” (9) kíván csak beszélni. Egyrészt ezt ismeri alaposan, ennek a dokumentumait tudja eredeti nyelvéken tanulmányozni, másrészt saját egykori hitével szemben akar érvelni. Flasch kitűnő katolikus nevelésben részesült, és példaképnek is beillő keresztények vették körül. Nem az egyház történelmi bűnei vagy az egyháziak vele szemben elkövetett visszaélései miatt fordult el a kereszténységtől, hanem azért, mert arra a belátásra jutott, hogy a tanítása *nem igaz*. Ezzel kapcsolatos könyve alapkérdése is: „van-e alapom arra, hogy igaznak ismerjem el a kereszténységet” (19). Válaszát az teszi különlegessé, hogy elsősorban a történet-kritikai módszerre támaszkodik.

A kereszténység mint történelmi tárgy

A könyv az előző és a bevezetés után két részből áll. Az első általánosságban veti fel a kereszténység igazságának problémáját, illetve azzal a megváltozott szellemi környezettel foglalkozik,

amelybe az utóbbi háromszáz évben került, a második pedig a hit fontosabb területeit vizsgálja meg. Az Istenről, az ő világhoz való viszonyáról, a megváltásról, a lélek halálán túli sorsáról és az erkölcsről szóló tanítást tárgyalva számba veszi a vonatkozó hittételek biblikus alapját és tallóz azok klasszikus értelmezéseiből. Az így feltérképezett tanítást értékelve Flasch rendre ellentmondásokat mutat ki a Biblián vagy a hagyományon belül. Ezeket nem arra használja, hogy inkonzisztensnek bélyegezze és így vesse el a hitet, hanem annak bizonyítékát látja bennük, hogy a kereszténység „történeti tárgy” (104).

Aki kevésbé ismeri a Bibliát vagy a régi korok teológiáját, sokat tanulhat ezekből a részletgazdag elemzésekből. Aki pedig megbarátkozott már a gondolattal, hogy a Szentírás sugalmazottsága nem azt jelenti, hogy minden mondata betű szerint igaz, illetve tudja, hogy a teológia története nem a statikus ortodox tanítás és a változatos formában felbukkanó eretnokség vitájából áll, talán azt is örömmel veszi, hogy Flasch bepillantást nyújt az istenkapcsolat megélésének koronként változó módjaiba és a hit megértésének történetébe. Ha abból indulunk ki, hogy a Biblia, a hitvallások, sőt, a teológia és a keresztény ihletésű filozófia is az élő Istennel való kapcsolat gyümölcse, természetesnek fogjuk tartani, hogy a kereszténység — mivel „történeti tárgy” (is) — folyton változó szempontokat előtérbe helyezve értelmezi az istentapasztalatát és vallja meg a hitét. Flasch azonban problémát lát abban, hogy a Biblia a teremtésről két, a feltámadásról négy változatban ír, hogy az „atyák Istenének” más vonásai vannak, mint a „filozófusok Istenének”, hogy a megváltás lényegéről több koncepció is létezik, vagy hogy az evangéliumok Jézusa nem alkalmazza magára azokat a felségcímekeket, amelyekkel a későbbi hitvallások felruházzák, és kevesebbet beszél Isten egyetemes szeretetéről, mint a követői.

Már az ókorban is észrevette minden figyelmes olvasó, hogy a Bibliában egymással nehezen összeegyeztethető helyek vannak, és aki elég teológiai művet ismert, azt is tudta, hogy a véleménykülönbség ezen a téren sem kisebb, mint máshol. Ám a régiek biztosak voltak benne, hogy a keresztény tanítás ellentmondónak tűnő állításai összehangolhatók, mivel az egyetlen igazság részét képezik. Az 1700-as évektől azonban radikálisan új helyzetet teremtett a történet-kritikai módszer, amikor rekonstruálta azokat a kortörténeti hatásokat, intertextuális kapcsolatokat, teológiai meggyőződéseket, szerkesztési elveket stb., amelyek közrejátszottak a Biblia vagy más klasszikus szövegek általunk ismert formájának kialakulásában. Miközben fel-

tárta a hagyományképződés folyamatát, azt is kimutatta, hogy a hit konkrét megfogalmazásai esetleges körülményeknek is köszönhetőek.

Ezzel olyan szöveghelyek újraértelmezése előtt nyitotta meg az utat, amelyeket korábban tényekről szóló riportszerű beszámolóknak tartottak. Például mivel a kenyérszaporítás egyik elbeszélésében Jézus öt, egy másikban hét kenyeret oszt szét a népnek, sokáig természetesnek tűnt a gondolat, hogy a szent szerző két különböző eseményről tudósít. A történet-kritika azonban azt a lehetőséget is felveti, hogy egyetlen esemény két elbeszéléséről van szó, amelyek közül csak az egyik számadata pontos. Ha viszont a másik adata téves, akkor az is elképzelhető, hogy mindkettő téves, és innen már csak egy lépés az a feltételezés, hogy a kenyérszaporítás valójában meg sem történt. Hasonló szelvényekben értelmezhető a feltámadásra vonatkozó négy híradásban található, egymásnak ellenmondó közlések is, például, hogy hány aszszony ment húsvét reggelén a sírhoz.

A történet-kritikai módszer a dogmatika területén is alkalmazható, és éppen ez a történeti tudás, nem pedig a természettudományos vagy a filozófiai érvek távolították el Flascht a kereszténységtől, ami újra felveti a kérdést, hogyan lehetséges, hogy ugyanez a tudás mások hitét egyáltalán nem ingatja meg. A válasz aligha lehet más, mint hogy sem Flasch, sem a kortárs teológus számára nem kizárólag a történeti kutatás által feltárt tényeknek van jelentősége, hanem legalább ennyire annak az értelmezési horizontnak is, amelybe állítják őket. A Szentírás szövegének formálódása, a hit megfogalmazásainak az éppen aktuális műveltségtől való függése, a teológiai koncepciók vitája maga is olyan tény, amely értelmezése szorul. Az értelmezésnek pedig sokféle alapelve lehet. Flasch könyvének legnagyobb hiányossága, hogy nem tárja fel kellőképpen, még kevésbé vizsgálja meg vagy igazolja azokat a premisszáit és preferenciáit, amelyek érvényesítése a történeti tudástól a kereszténység elvetéséig vezette őt. Bár személyes könyvet akart írni, saját előfeltevéseit nem mutatta be ugyanazzal az alapossággal, mint amilyennel a kereszténységet tanulmányozta. Ezért ha a filozófia „a hétköznapi és tudományos beszéd általános előfeltevéseinek fontolóra vétele” (28), akkor könyve nem filozófiai jellegű, és így a kereszténységre vonatkozó ítéletét nem hitelesíti az a tény, hogy egy nagy filozófus a szerzője.

Flasch előfeltevései

A következőkben bemutatok néhányat a könyv előfeltevései közül. Aki meg akarja ítélni, hogy

valami igaz-e vagy sem, az előzetesen két szorosán összefüggő kérdésben is döntést hoz. Egyrészt magáévá teszi az igazság egy meghatározott fogalmát, másrészt rögzíti, hogy mi az *pontosan*, aminek az igazságát vizsgálja. Flasch az igazság úgynevezett korrespondencia-felfogását választotta. Mivel azonban ebben az értelemben csak állítások lehetnek igazak, mégpedig akkor, ha megfelelnek a valóságnak, a kereszténységet is tételek összességéként kellett számításba vennie. Csakhogy, még ha valóban vannak is hittételei, amelyeket éppen abban az értelemben tart igaznak, hogy megfelelnek a valóságnak, a kereszténység nem azonos e hittételekkel. Legalább ennyire hozzá tartozik az Istenbe vetett bizalom, illetve az ebből fakadó számos attitűd, amely tettekben, életformákban, intézményekben, műalkotásokban és a liturgiában ölt testet. Flasch mindentől elvonatkozott, ami nemcsak azért baj, mert a szó egy másik értelmében ezek is lehetnek igazak, hanem azért is, mert csak ezek fényében volnának adekvátan értelmezhetőek a velük szoros kapcsolatban álló hittételek.

Ha valaki arra kíváncsi, hogy igaz-e a kereszténység, és ezen valamiért azt érti, hogy a *tételei* igazak-e, akkor mindenekelőtt azt kell megtudnia, hogy mit állítanak e tételek. Ennek érdekében Flasch egyáltalán nem támaszkodik *kortársai* tanúságára. Láthatólag úgy gondolja, hogy a kereszténységet *szövegekből* kell megértenie, mégpedig lehetőleg eredeti nyelven olvasott *premodern* szövegekből. Az antik és középkori teológusok írásait nemcsak a hittani kérdésekben tekinti a kereszténység egyedül hiteles forrásának, hanem a szentírásertelmezés vonatkozásában is, ám ahogy dogmatikájukat, úgy egyeztetikai módszerüket sem fogadja el.

Elutasítja, hogy a Biblia egyes részeit annak egészéből értse meg, vagyis hogy időben és térben egymástól távol keletkezett szakaszokat vonatkoztasson egymásra. Nem kívánja ugyanis egy átfogó teológiai koncepció fényében olvasni a szövegeket, hanem következetesen kizárólag a történet-kritika eszköztárával közelíti meg őket. Olyan módszertani-hermeneutikai döntésről van itt szó, amely nem végeredménye, hanem éppen kiindulópontja Flasch kereszténységre vonatkozó megfontolásainak. A kortárs teológusok, akik munkájuk során szintén felhasználják a történet-kritikai bibliakutatás eredményeit, másból indultak ki. A klasszikus keresztény szerzőkkel együtt hisznek abban, hogy nemcsak a részeinek, hanem a Szentírásnak mint egésznek is van üzenete, amely a megértés körmozgásában tárul fel. Elég most csak három ilyen kört említeni. Először is a (történet-kritikailag megragadott)

részletek hozzájárulnak az Szentírás egészének értelmezéséhez, a részletek viszont az egész fényében nyerik el tulajdonképpen jelentésüket. Másodszer az egyes keresztények a Biblia alapján értelmezik a tapasztalataikat, és tapasztalataik fényében értik meg a Bibliát. Végül az egyház a saját hite alapján kanonizálta és magyarázza ma is azokat a szövegeket, amelyeket hite normájaként ismer el.

Nem kétséges, hogy ez az értelmezésmód, amely a *keresztények számára* természetes, *kívülről nézve* önkényesnek tekinthető. Ha azonban valaki arra akar válaszolni, hogy miért nem keresztény *többé*, akkor éppen arról kell „beszámolnia”, hogyan vált vonzóbbá számára a *kiülső* megfigyelő nézőpontja. Ha pedig ezen túl „érvelést” is ígér, arról is számot kell adnia, mi szól saját választott értelmezésmódja mellett. Bár Flasch az utóbbit elmulasztja, az életrajzi részből kitűnik, hogyan idegenedett el a keresztény bibliaértelmezéstől. Egyetemistaként azzal szembesült, hogy kedvenc ókortörténet professzora „Pál apostol leveleiről beszélve eltévedt finom eszköztárától, melynek használatára oktatott bennünket. Amint a kereszténység keletkezése jött szóba, elfelejtette a történeti kritikát” (42). Ez az eljárás mód nem volt véletlen. Flasch maga is azt tapasztalta, hogy a Biblia iratait nem lehet kizárólag azzal a módszerrel megközelíteni, mint a profán szövegeket, vagy ha mégis így próbálta olvasni őket, „szétmorzsolódtak a keze között” (341). Hogy ennek ellenére miért *így* közelítette meg őket, annak az egyik magyarázata minden bizonnyal az a meggyőződése, amelyet mindig a könyv első lapjain kifejezésre juttat, amikor az „individualitás és az igazság összefüggésével” kapcsolatban Goethét idézi: „a helyes az, ami egyéniségünknek megfelel” (15). Feltehetőleg úgy találta, hogy az ő alkotához, amelynek köszönhetően kiváló filozófiatörténész és filológus vált belőle, csak a történet-kritikai olvasásmód illik. Ha azonban a kereszténység több és valami más is, mint „történeti tárgy”, akkor ez a megközelítésmód egyoldalú, és könnyen téves eredményre vezet. Legalábbis a hívők értelmezése szerint az individualitás és a kereszténység igazsága nem úgy függ össze, mint ahogy azt Flasch feltételezi.

Módszerének egyoldalúsága Flascht arra a következtetésre csábította, hogy amit a kereszténység állít, az nem lehet igaz, legalábbis abban az értelemben nem, ahogyan a régebbi korok gondolták. Kimutatja ugyanis, hogy ők úgy tekintettek a Biblia szövegére, mint tények által hitelesített igaz állítások sorára, és ez meghatározta az egész teológiájukat is. A történet-kritika legfőbb tanulságát viszont abban látja, hogy pél-

dául az evangéliumokban leírt történetek az esetek többségében nem történelmi eseményekről szóló riportszerű beszámolók, mert az ősegyház hitének megfelelően beszélnek Jézusról, nem pedig a helyszínen készült jegyzőkönyvek vagy más bizonyítékok, de nem is szó szerinti sugalmazás alapján. Mivel a Biblia nem felel meg azoknak a kritériumoknak, amelyek alapján egy elbeszélést hiteles történelmi forrásnak tart, Flasch nem kívánja tényeket tanúsító dokumentumként számításba venni. Úgy véli, nincs oka hinni azoknak a beszámolóknak, amelyeknek ismeri a keletkezéstörténetét, és tudja, milyen sok minden befolyásolta a kialakulásukat az általuk elbeszélte tényeken túl, ha voltak egyáltalán ilyen tények.

Nem azt látja *bizonyítva*, hogy a Szentírásban elbeszélte események nem történtek meg, hanem azt, hogy a Szentírás tanúsága alapján nem tudhatjuk, hogy megtörténtek-e. Ezért ha a keresztényeknek csak azt a nézetet tulajdonítaná, hogy minden szóról szóra úgy *igaz*, ahogy le van írva, akkor nem jelenthetné ki, hogy tévednek. Valaminek a meg nem történtét ugyanis a róla szóló híradás kritikai elemzésével nem lehet igazolni. Ám Flasch úgy véli, a kereszténység elkötelezett amellett, hogy bizonyos dolgokról, például Krisztus feltámadásáról *tudásunk* is van, vagyis ismeretelméleti szempontból elégséges alapunk van arra, hogy igaznak tartsuk az állítást, hogy Krisztus feltámadt. Mivel azonban a Bibliát nem tekinti ilyen alapnak, a kereszténység szerinte téved.

Ezen a ponton Flasch gondolatmenete megbicsaklik. Nem magukat a keresztény hittételeket minősíti ugyanis hamisnak, vagyis nem azt, hogy „Krisztus feltámadt”, hanem azt, hogy „*tudom*, hogy Krisztus feltámadt”, tehát a hittételek ismeretelméleti státuszára vonatkozó feltételezett keresztény álláspontot. Csakhogy Flasch szem elől téveszti, hogy a kereszténység mindig is inkább Krisztus feltámadásába vetett hit volt, mint filozófiai tanítás e hit bizonyosságának mértékéről. E félreértés nyitja meg számára az utat ahhoz az állításhoz, hogy a kereszténység *nem igaz*. Azzal ugyanis ő is tisztában van, hogy *azt nem tudja*, maguk a hittételek igazak-e. Nem tekint úgy magára, „mintha képes volna *bizonyítani* azt, hogy nem létezik Isten”. Éppen ezért vallja álláspontját „következtesen agnosztikusnak és nem ateistának” (27). Az agnoszticizmus és az ateizmus ilyen felfogásából az következik, hogy teista vagy keresztény az volna, aki úgy véli, *bizonyítani* képes, hogy létezik Isten, vagy hogy feltámadt Krisztus. A keresztényeket azonban *inkább* kell hívőknek tekintenünk, mint valamely tudás birtokosainak,

még akkor is, ha hitük nem merül ki abban, hogy bizalommal fordulnak Isten felé, hanem bizonyos tételek *igaznak tartása* is elválaszthatatlan tőle.

Flasch nem minden ok nélkül fogja fel így a kereszténységet. Ahogy az általa tanulmányozott középkorban sok teológus volt, aki nemcsak igazságigénnyel lépett fel, hanem (az akkori normáknak megfelelő) tudásigénnyel is, úgy a gyermekkorát meghatározó neoskolasztika is hajlott a gondolatra, hogy a keresztény hit tételeit nemcsak hisszük, de tudjuk is. E tudás legfőbb forrásának a történetileg hiteles beszámolók gyűjteményeként felfogott Bibliában foglalt isteni kinyilatkoztatás számított. Egy korabeli kézikönyv szerint például: „Krisztus feltámadásának valósága történetileg szilárd lábakon áll az evangéliumok hitelessége folytán” (173). Flasch többször is említi, hogy a történet-kritikai módszer a katolikus egyházban csak 1960-tól kezdve nyert teret. Ehhez a kerekített évszámhoz tragikusan közel áll 1959 karácsonya, az az időpont, mikorra a könyv szerint Flasch biztosan nem volt már keresztény. Úgy tűnik, számára *túl későn jött* ennek az ő „egyéniiségének megfelelő” módszernek az egyházi jóváhagyása. Bár filozófiatörténészként természetes volt számára, hogy a szellemi formáknak is megvan a maguk története, mégsem volt képes követni egyházát a II. Vatikáni zsinatba torkolló megújulásban. Megragadt a múltban, amelynek látásmódját kiválóan elsajátította a hittanórákon, hogy aztán egyetemistaként, majd egyetemi tanárként egyre jobban elmélyedjen benne. Úgy tűnik, könyvében nemcsak azért hivatkozik oly gyakran középkori szerzőkre, nemcsak azért azonosítja az ő tanításukkal a kereszténységet, mert képzettsége folytán erre a korra van a legnagyobb rálátása, hanem egy ennél alapvetőbb, ám még mindig személyes okból is: mert e kor kereszténységét egy történet-kritikai módszer előtti teológia határozta meg, ahhoz hasonlóan, amilyent gyermekként maga is megismert.

Jóllehet Flasch tudja, hogy a kereszténységnek ténylegesen más megvalósulási formái is vannak, és néhányat be is mutat közülük (22), nem veszi komolyan számításba őket, mivel ezek 1700 után, a történet-kritika eredményeit figyelembe véve keletkeztek, és így hiteltelenek a szemében. Változatos nyelvi formában, de mindig ugyanazzal a kifogással utasítja el őket. Szerinte a mai keresztények nézetei „nem régi hitartalmak, hanem teológusok újabb keletű hipotézisei. Mindannyian a 18. század óta előállt tényszerű és szellemi feltételekre vonatkoznak” (107). „A történeti és reálisan létező kereszténység ezer éven keresztül másként gondolkodott”

(113). Flasch tehát alapvetően kétféle kereszténységet ismer: egy korábbi, a valódit, amelyet a történet-kritikai kutatások alapján hamisnak ítél, és egy későbbi, amelyet nem cáfolnak ugyan e kutatások, mégis hamis — mert hűtlen lett ahhoz, ami a korábbi kereszténységet hamissá tette.

Ez utóbbi kereszténységtípushoz sorolja napjaink zsinat utáni katolicizmusát is, amelyre alig veszteget szót. Nem hajlandó megvizsgálni sem a tanítását, sem az életét, ehelyett programszerűen „a kereszténység történeti dokumentumaiból indul ki” (32). A kortárs katolicizmust csak annyiban bírálja, amennyiben minden teológiai fejlődés ellenére mégiscsak hűséges e dokumentumok szelleméhez. Amikor így tekint rá, megütközik azon, hogy milyen „megmerevedve áll” szabatos világossággal kifejtett korábbi nézeteinek talaján (32), és gúnyosan jegyzi meg, hogy előljárói „úgy gondolkodnak, ahogy kinéznek, idejét múltan és egzotikusan” (13). Flasch úgy tűnteti fel, mintha annak, aki nem kíván a múlt foglya lenni, hanem lépést akar tartani a történelemtudománnyal, maga mögött kellene hagynia a kereszténységet, amely „mintegy megbilincselve kötődik a múlthoz”, és „nem képes kikeveredni idejétmúlt önértelmezéséből” (13). Nem ismeri fel, hogy a jelenbe a kereszténységgel együtt is megérkezhetne, és hogy ő maga az, aki a múlt formáihoz köti ezt a választ, ő az, aki a múltat részesíti előnyben a jelen szemben. Az utóbbi évszázadok teológiai újdonságairól szólva kijelenti: a „múlt felől ítélve

mindez szörnyű erőtlenségként mutat, amit csak az vesz észre, aki a keresztény gondolkodásmódot a források alapján tanulmányozza, és nem olyan fejlődésvonalként konstruálja meg, mely a jelenbe tart” (103). Nem világos azonban, miért kell kizárólag „a múlt felől ítélnie”, és miért nem olvashatja a forrásokat a jelen fényében, miért nem próbálhat belőlük kiindulva egy olyan fejlődésvonalat *felfedezni*, amely a Szentlélek vezetésével a jelenbe tart.

Bár a könyvnek a kereszténység hamisságát alátámasztó érveit bátran elvethetjük, mert megkérdőjelezhető előfeltevésekre támaszkodnak, az a beszámoló, amelyet arról ad, hogy szerzője miért fordult el a kereszténységtől, több tanulsággal is szolgálhat. A két legfontosabb talán az, hogy érdemes a lehető leggyorsabban a teológiai kutatásba integrálni a profán tudományok kipróbált módszertanát és eredményeit, különben az egyház elveszítheti azokat, akik ezeket feltételezve gondolkodnak. A rohamosan fejlődő tudományokkal együtt haladó teológia viszont az egyházi tanítás állandóságának és megújításának viszonyára irányítja a figyelmet. Egy olyan közösségnek, amelynek különösen fontos, hogy a korábbi generációk hitében osztozik, egészen az apostolokig, közérthetően kell beszélnie arról, mit jelent a fejlődés a teológiában, és mi a tradíció értéke és érvénye. (Ford. Simon József; *Typotex*, Budapest, 2016)

HANKOVSZKY TAMÁS

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



DOCAT. Mit kell tennünk?

*A katolikus egyház társadalmi tanítása
Ferec pápa előszavával*

A DOCAT a katolikus egyház társadalmi tanítását mutatja be népszerű formában – azokat a dokumentumokat, amelyek XIII. Leó pápa óta fejlődnek, alakulnak. Nagyon fontos, hogy különösen a fiatalok érezzék meg az eredeti dokumentumok üzenetét, és tetteiket az igazság, az igazságosság és a szeretet követelményéhez igazítsák. Ferenc pápa rendszeresen felszólítja a keresztényeket, hogy aktívan vegyenek részt egy igazságosabb világ kialakításában: „A mai korban nem igazi keresztény az a keresztény, aki nem forradalmár”.

Ára: 3.900 Ft

KÖNYVEK KÖZÖTT

ADAMIK TAMÁS: LATIN IRODALOM A KAROLING-KORBAN (8–9. SZÁZAD) — A KERESZTÉNY EURÓPA MEGERŐSÖDÉSE

A szerző a görög és a latin nyelvű irodalom elismert kutatója. Neki köszönhetjük a fénykor, a római irodalom alakulását feltáró műveket, amelyek az európai kultúra megalapozói, s olyan óriási hatást alkotók tömör pályaképét, mint Vergilius, Horatius, Ovidius, Cicero és a többiek, egy-egy nyelvterület irodalmi ízlésének meghatározói. Ezúttal sorozatát folytatva a keresztény Európa megerősödésének folyamatát követi nyomon, olyan időszakra irányítva figyelmünket, amelynek ismerete híján nem alkothattunk képet a kiscsit későbbi nemzeti irodalmakról, arról nem is szólva, mennyi érték marad homályban előtünk, ha lemondunk e korszak ismeretéről.

Összefoglalásként kellene elmondanunk, de hadd bocsássuk előre: Adamik Tamás irodalom- és történettudósként és műfordítóként is hatalmas munkát végzett, példátlan szorgalommal és az anyag biztos ismeretével, lebilincselő írni tudással, élvezetes, olykor izgalmas stílusban kalauzolva olvasóját e korszakban. Felfedező útra csábít, amelyet érdemes követnünk, hiszen „Magyarországon még nem jelent meg olyan kézikönyv, amely a Karoling-kor latin nyelvű irodalmát kellő mélységében, eredeti szövegekkel illusztrálva mutatta volna be”. Irodalomtörténeti és tudós precizitással megválogatott szöveggyűjteményt kapunk hát, olyan megfigyelések, szövegek együttesét, amely az általános műveltségnek is része lesz.

Gimnazista korunkban tréfálkozva emlegettük, hogy e korszak két nagy személyisége Kis Pippin és Nagy Károly. Mindketten fontos szereplői voltak az egyháztörténetnek: Pippin jóvoltából a Pentapolis a pápa birtokába került, fia, Károly pedig a longobárdokat legyőzve lett a rómaiak pártíusa. Károly hadjáratának következményeképp egységes keresztény birodalom született, amelynek közismert elnevezése, Karoling-reneszánsz, is sejteti gazdasági és kulturális fejlettségét. A politikai élethez hasonlóan a kultúra területén is egységet teremtett: udvarában művészek és színházak működtek, jöllehet ő maga nem volt különösen művelt. De támogatta az Angliából érkezett Alkuint, a magas színvonalú oktatás megteremtőjét. Ennek alapját a könyvek képezték. A könyvmásoló műhelyekben szorgos munka folyt, az általánosan alkalmazott Karoling minuszskulák meggyorsították a könyvkészítés folyamatát (a mai kisbetűs írásmód kezdeménye). Megnőtt a könyvtárak és a kolostori iskolák súlya. Példává váltak a legjelentősebb an-

tik szerzők: a király által tanulni küldött fiatalok az ő műveikből merítették stílárís (és történeti) ismereteiket, belőlük alakult a korszak szellemi elitje.

A Karoling-kor irodalma három korszakra osztható; Nagy Károly korával kezdődik (766–844), az utána következő időszak pedig Kopasz Károly uralkodásához köthető (875–877). Ebből az időszakból válogatta ki a legjelentősebb szerzőket Adamik Tamás, és velük foglalkozik legrészletesebben.

Petrus Pílanus az első, akit Nagy Károly udvarának kulturális felemelésére meghívott. Ő tanította grammatikára az uralkodót. Élete valószínűleg áthatja a 8. századot, tekintélyét, a királyhoz való kötődését pontosan jelzi grammatikai munkájának magas színvonal.

Adamik Tamás tudósi habitusát, alaposságát és anyagközpontúságát ismerve nem meglepő, hogy Nagy Károly meghívottjai és mesterei között Alkuinról ír a legbensőségesebben. Ne higgyük azonban, hogy hallatlanul gazdag anyagát áttekintve nem él olyan megállapításokkal, analógiákkal, melyek nem csak történeti-leíró információkat adnak. Nagyon tanulságosan és a mai nyelvtudomány számára is jócskán továbbgondolható adalékokkal világítja meg azokat a megállapításokat, amelyeket Pílanus tesz a hangtanról. Hasznos elmélkedésre ösztönöz, amit az olvasásról, annak érelődéséről és az emberi életkorokhoz való hasonlatosságairól írt. Az irodalom kedvelőinek is újdonságot jelent Petrus grammaticus Paulushoz írt verse, amely formai vonatkozásban (kétlábú trocheusok alkotják a sorokat) is érdekes, és annak is jelzése, Nagy Károly milyen figyelmesen válogatta udvarának tudós meghívottjait. Ízes, népies hangján remekül tolmácsolja fonetikáját. „10. Köszöntünk mérhetetlen tisztelt mesterünk te vagy, ki görög mód kívánsz minket megnevelni versekre is. Nem reméltük ezt korábban, most dicsőségünk te vagy. (...)”

A királyi udvar szokásos nyüzsgő életformája nem mindegyik tudós számára volt vonzó. Paulus Diaconus (8. század) jobban érezte magát a montecassinói kolostorban, s csak kegyes zsarolással lehetett rábíni, hogy felvirágoztassa Nagy Károly udvari iskoláját. Közben Metz püspökeinek történetét is megírta. A kolostorban, nyugodt körülmények között írta élete főművét, *A longobárdok történetét*, mely maig alapvető műnek számít. Ebben néhol népegészségügyi fejtegetéseket is találunk: azt magyarázza például, hogy a nap hevéből távol eső északon kedvezőbbek a körülmények a népek sokasodásához, mert jobb a levegő és nem pusztítanak a fertőző betegségek.

Szívesen foglalkozott kora sorsfordító alakjával, például a rendalapító Benedekkel: „Kezdeni

hol lehet, óh, Benedek, híred nemes útját / Drága erényedet kezedni hol lehet, óh? / Boldog atyám, gyere már, neved érdeme égi ajándék, / Bűszke hitünk fénye, boldog atyánk, gyere már!”

Mélységes tisztelettel idézte a szentéletű rendalapítót, és rendtársait is erre buzdította, üljék együtt ünnepét (a latin eredetű közölve érzékeljük, milyen gördülékenyen tolmácsolja Adamik Tamás az ambroziánus sorokat):

<i>Fratres, alacri pectore</i>	<i>Testvérek, fűрге</i>
<i>Venite concentu pari,</i>	<i>Összhangzó ének</i>
<i>Fruamus huius inclitæ</i>	<i>Dalolja ezen ünnepünk</i>
<i>Festivitatis gaudiis.</i>	<i>Elmondhatatlan örömet</i>
<i>Hac Benedictus aurea</i>	<i>Benedekiünk arany utat</i>
<i>Ostensor arcti tramitis,</i>	<i>Mutatva nekünk</i>
<i>Captans laborum præmia,</i>	<i>Felszállt a mennybe, megkapá</i>
<i>Honore gaudet debito.</i>	<i>Munkája bére érdemét.</i>

„Nem történetíró volt, hanem szépíró” — írja Adamik Tamás találóan. *A longobárdok története* is ezt bizonyítja, hiszen tudós forrásmunkák mellett mondák sorával is gazdagította. A kutatások azt bizonyítják, hogy a Grimm testvérek gyűjteményének pár mondája innen származik.

A Britanniából a kontinensre érkezett Alkuin (735–804) Nagy Károly udvarának legtekintélyesebb, legsokoldalúbb alkotója levelezésével behálózta az akkori művelt világot. Szinte beláthatatlanul gazdag életművének súlypontjait, biblíamagyarázatait, elmélkedéseit cím szerinti említi a szerző — teljes joggal —, de figyelme első sorban verseire, szépirodalmi alkotásaira irányul (ne feledjük, a könyv címe: *Latin irodalom!*)

Fiatalon, a yorki egyház atyáiról, királyairól, szentjeiről írt majdnem 1700 hexameterből álló elbeszélő költeményt. A mű invokációjában Krisztust hívta segítségül: „Isteni Krisztus, drága erény, jósága Atyának, / Élet s üdvösség, emberszerető, ki megújít / Isten szószóója, ajándékok viselője, / Add meg az értelmet, szavakat dadogó hebegőnek / Öntözd meg folyamóddal költődnék buta szívét, / Hogy nyelvem jól tudja dicsérni az isteni áldást, / Mert hisz a nyelv nem képes nélküled üdvös igékre.”

Northumbria királyainak és York püspökeinek történetét csodák és tanítások leírása színesíti, emellett legendákkal gazdagítja a saját koráig vitt cselekményt. Az eseményeket időrendben ábrázolta, azt azonban nem lehet mondani, hogy áttekinthető volna, inkább történelem és mese ötvözet, amelyet akár egyháztörténeti eposznak is értelmezhetünk, s formálása sok szépséget kínál elemzőjének, kifejezéseinek ereje is magában álló volt korában.

Külön elemzést érdemel a világirodalomban sztereotípiaként használt kaján hasonlatok alkalmazása az utóhangban, amelyben táplálója és nevelője, York hiteles háttérjárához durva, parasz-

tos versezeteket is ír, jóllehet megfogalmazásaiban nincs durvaság, s érdemes volna eltűnődni, mire is gondolt a „parasztos” jelzővel fordítója.

Jogosan irányítja a figyelmet Adamik Tamás Alkuin lírájára. „Szeretett, édes lakhelyéről”, a cellájáról írt verse valóban ihlet és kifejezés vallomások egyensúlyát mutatja. Befejezése igazi költői teljesítmény (Csehy Zoltán tolmácsolásában): „Mért szeretünk téged nyomorult szívvel, szőkevény lét? / Csak menekülsz folyvást, meg se pihensz soha tán / Fuss, ha futásod öröm, Krisztust hadd imádjuk örökké, / És az Atyáért is hízzon a szívben a vágy; / Jámbor szolgáit megvédi a háborúságtól / S mennybe lelkünket föl csakis ő emeli! / Teljes szívünköl öt dicsérjük s hadd imádjuk: / Ó a kegyes dicsfény, élet, a mennyei üdv!”

Noha a vers szerzője körül vita támadt, „de elejének színes stílusa Alkuinra vall”, mint ahogy tartalmában is az ő életrajzának elemei sejlenek föl.

Alkuin kétségtelenül a korszak nagy költője, sok tekintetben az irodalommal foglalkozók példaképe. Igyekezett egyfajta bölcs belátáson alapuló életfilozófiát idealizálni. Szép példája e törekvésének a kakukkokról írt 59. verse: „Ó, ti is, ifjúság, akiket szeret égi atyátok, / Ó, ti az élet sarja, hazánk dicsfénye, virága / Élveztétek a bölcsesség gyönyörtű adományát / Hogy fényes hír és jutalom kísérjen örökké.” Kifejezései, megfogalmazásai és költői eszközei Vergilius szóhasználatát idézik, mondanivalója azonban ellentétes a római klasszikuséval, hiszen Isten szeretetét teszi meg lírai ideálnak, a hétköznapi életben pedig a sarkalatos erények megvalósítása lehet a célunk. Életedet „a jó Krisztus” szellemének kell uralnia. „Ezt az imát hát / hú ajakkaddal / jámborul ó szűz, / zengd, hogy az élted / melyet szelíd jó / Krisztus uralja.”

Ha a Karoling-kort bizonyos szempontok alapján egységesnek látjuk, nem kétséges, hogy fénykora Nagy Károly uralkodására és irodalomszemléletére, megszilárdulására esik. Ekkor születtek maradandó értékei szemléletében és kifejezőmódjában is. Adamik Tamás azonban nem elégedett meg e korszak bemutatásával, a 8–9. század elemzésével a keresztény Európa megerősödését ábrázolni feladatának tekintette és eredményesen elvégezte. (*Pesti Kalligram Kft.*, Budapest, 2017)

RÓNAY LÁSZLÓ

TARJÁN TAMÁS: ÉLTESSE MEGÍRT ISTENE Írások költőkről

Nem könnyű írni olyan kötetéről, mely címével is — Tarján Tamás Zalán Tibor 60. születésnapjára készült írását kölcsönvéve — a hosszú élet áldását fogalmazza meg, ám tudomásom szerint utolsó kötete az elmúlt esztendőben elhunyt szerzőjének.

Az írások nem a megjelenés évében születtek, de mind a 2010-es években láttak napvilágot, többnyire folyóiratokban, esetenként tanulmánykötetben, s akad, amelyek a szerző egy-egy korábbi kötetében is szerepel.

E könyv szerényebb terjedelme ellenére is több szempontból változatosnak mondható válogatást kínál. Nagyrészt ma élő szerzőkkel foglalkozik, noha igen fiatal szerzőket nem találni benne, vagyis az alkotókat tekintve kevésbé a fölfedezés, mint az újrafölfedezés jegyében született szövegek gyűjteményéről beszélhetünk. Emellett nem csupán kortárs alkotókkal foglalkozik, Weöres Sándorról és Nagy Lászlóról is találhatók benne írások. Bizonyos megközelítés távlatában azt sem jelentéktelen említeni, hogy — bár többségében férfiszerzők mellett — öt női alkotóról is olvashatunk (Tóth Erzsébet, Mándy Stefánia, Gergely Ágnes, Takács Zsuzsa, Rakovszky Zsuzsa).

Az alcím „Írások költőkről”: miként a kötet hátlapján olvasható szerzői sorok is figyelmeztetnek, e kötet, bár műelemzéseket is tartalmaz, nemcsak (a) költeményekkel foglalkozik, de az alkotókkal és az alkotás körülményeivel is. Ily módon ugyan többnyire egy-egy verseskötet, adott műalkotás(ok) áll(nak) az írások középpontjában, de éppúgy akad valamely költő más műfajú megnyilatkozásainak — műelemzések (Báthori Csaba), visszaemlékező esszék (Gergely Ágnes), sajtóbeli megnyilatkozások (Tóth Erzsébet) — gyűjteményéről szóló ismertetés, vagy éppen adott alkotóról (Utassy József) közölt emlékkönyv méltatása.

Tarján Tamás ezen írásainak alkalmi is különböző, így stílusuk és terjedelmük sem egynemű. Tandori Dezső 75. születésnapjához például két szöveg is kapcsolódik: egyikük mindössze három lapos, játékos nyelven, személyes hangon szól, a másik majd tíz oldalon, nem titkoltan az életmű hangsúlyait mérlegelve és (alkalmilag?) áthelyezve annak rögzült olvashatóságát a két korai, fajsúlyos kötettől (*Töredék Hamletnek*, 1968; *Egy talált tárgy megtisztítása*, 1973) a *Koppar Köldüs* (1991) irányába.

A kötet három fő részre tagolódik, melyeket nem fejezetcímek, mindössze számok választanak el: 3×9 szöveg mentén, láthatólag arányosan tagolt szerkezetbe rendezve. Az írások egymással való összefüggését keresve azonban érdemes még a címlapra is figyelni. Nem lényegtelen, hogy a szerző nem egy írásában utal arra: egy kötet értelme a borítónál kezdődik, más szóval a műalkotás aligha független hordozójától.

A borítón, mint az a kötet kolofonjából is megtudható, Arnaldo Pomodoro *Sfera con sfera* című, a világ számos pontján kiállított, „több változatban ismeretes” szobrának vatikáni darabja látható: egy nagyobb bronz gömb, melynek tojásra emlékeztető repedésein keresztül belátni a belsejébe, ahol

fogazott eresztékek, fogaskerékre emlékeztető alakzatok középujt kisebb gömböt vesznek körül; ennek hasonló repedésén szintén gépházszerű belső tűnik elő.

Ez az alkotás több szempontból is képes előrevetíteni, összekapcsolni a kötet írásait. Legkevésbé a képi szimbolikája érdekes, mely a tojásdad alak és a gépszerű belső révén önkéntelenül is emlékeztethet *physis* és *techné* kettősére. Tarján Tamás kötete több olyan alkotóval is foglalkozik, kívül kapcsolatban kiemeli a *techné* szót: Bertók László „matematizált versalak-kultúra”-járól szólva éppúgy, ahogy egy fiatalabb alkotó művészetéről megállapítva: „néha vitatható a túlfeszített techné”.

Ám talán érdekesebb, hogy Pomodoro szobra a nagyságrendet és a távlatot is a néző/olvasó elé állítja. Mikro- vagy nanoszkopikus világot éppúgy ábrázolhat — foglalhat magába —, mint világ-egyetemnyit, ez a nézőpont közelségének vagy távolságának függvénye. Tarján Tamás egyetlen sor (Nagy László), máskor egy-egy „»mesterszó«”, azaz „versuraló kifejezés” (Csoóri Sándor), vagy épp hiányzó, le nem írt sor(ok) (Piliinszky János) felől mutat rá kötetek, ciklusok, életművek értelmezhetőségére, hálózat(osság)ára.

Amint a *Sfera con sfera* című alkotás több változatban, sőt méretben ismeretes, úgy e kötet szerzője sem felejtkezett meg arra emlékeztetni, hogy egy-egy vers (Nagy László: *Én is drága, te is drága*) vagy egy kötet (Tolnai Ottó: *Wilhelm-dalok*), de még egy lírai életmű (Csoóri Sándor lírája) szövege sem föltétlenül változ(hat)atlan, egyértelműsíthető.

Az, hogy szobor világítson meg lírai jelenségeket, olyan fölfogást kíván, mely nem volt idegen e kötet szerzőjétől. Szóban forgó írásai több olyan alkotóval is foglalkoznak, akik több művészeti ágban is jártasak (voltak) (Nagy László, Kondor Béla, Tandori Dezső), vagy valamely alkotásuk megvalósításakor együttműködtek (Orbán Ottó, Vилányi László), esetleg egész életük során szoros kapcsolatot ápoltak más művészeti ágak alkotóival (Mándy Stefánia) — ezáltal is sugallva, hogy a társművészetek számos módon képesek (át)értelmezni egymást. A lírai műalkotást továbbá nemcsak más művészeti ágak, de a technika felől is átértelmeződni látta a szerző, amikor például Tandori Dezső és Rakovszky Zsuzsa olyan alkotásaira hívta föl (újra) a figyelmet, melyek az egyre modernebb technikai eszközök és jelenségek (írógép, sms, olyan oldalak, mint a „fortepan” vagy a „youtube”) hatását mutatják.

Tarján Tamás kötete igen sokféle költőről — csak néhány jelzőt földérvé: „számmisztikus”, „takarékos”, „kimmér”, „átutazó”, „költő-piktor”, „piktor-költő” — meglehetősen sokféle módon és távlatlall szól. A szerző méltatásai üdvös módon korántsem mellőzik a bírálatot, ám olykor az érintettség sem tagadják, így Takács Zsuzsa bátyjának,

Takács Józsefnek — Tarján Tamás 2012-ben elhunyt egykori kollégájának — szánt ciklusa esetében.

A szerző Pilinszky-elemzésében egy versindító sor „szavak nélkül is lehetséges olvasói megalakítását” föltételezi. Jelen sorok írója Tarján Tamás utolsó kötetéről szóló beszámolójának zárlatát szeretné így, szavak nélkül átadni olvasóinak. (*Nap-kút Kiadó*, Budapest, 2017)

BUCSICS KATALIN

FECSKE CSABA: KIÜZETÉS Válogatott és új versek

Az idén márciusban hetvenedik születésnapját betöltő Fecske Csaba József Attila-díjas költő válogatott és új verseket tartalmazó kötetel készített számvetést eddigi költői terméséről, verseit gondosan átrostálva. A saját verseinkből, korábbi kötetekből természetéből szigorú válogatást készíteni nem egyszerű és nem hálás feladat.

Fecske Csaba kötetének elsődleges szervezőelve a kronológia volt. Igen szigorúan bánt ifjúkori verseivel, hiszen az első négy kötetéből nem válogatott be egyetlen verset sem. Pedig Fecske Csaba egyáltalán nem számít későn érő költőnek: tizenéves korában írott verseit már Weöres Sándor levélben dicsérte, és *A madárijesztő dala* című, 13 esztendősen írott versét a Szabad Föld közölte. Meglepődhet az olvasó, amikor a kronológiát követő válogatott kötet első versének címét olvassa: *Negyven felé*. A Jung óta „életközépi válság”-nak nevezett negyvenesek tipikus tüneteit mutatja be a prologusnak szánt legelső vers. Meg kell jegyezni ugyanakkor, hogy a korai, valóban fiatalkori versek közül a szerző néhányat később kisebb-nagyobb mértékben átirrt, így a variánsok néhány bekerült későbbi kötetébe, így látens módon a válogatott kötetben is szerepelnek a kihagyott kötetekből származó szövegek, részletek.

A válogatás során Fecske Csaba szemmel láthatóan törekedett arra, hogy a kötet színes, változatos legyen formailag és tematikailag egyaránt, ugyanakkor a kötet egésze mégsem széttartó, a könyvet koherensnek érezzük. Az olvasó hiányolhatja a gyerekverseket, melyeket a szerző szándékosan nem vett fel a kötetbe, épp az említett koherencia megtartása érdekében. Vannak, akik Fecske Csabát gyermekvers-szerzőként és meseíróként tartják számon, némi joggal is, hisz verstermésének jelentős részét képezik a gyermekversei. A kötet koherenciáját igazolják a szerző egész életpályán átívelő, vagy kaleidoszkóp-szerűen az életműben vissza-visszatérő nagy témái: létfilozófiai kérdések, töprengések, nosztalgikus múltidézések, az elmúlás gondolata miatt érzett rezignált fájdalom. Nosztalgizáló hangulatverseinek tragikumát gyakran oldja valami hamisítatlanul „fecskecsabás”

bájos, önironikus derű. Formai játékoság, rezignációs és derű különös keveredését adja például személyes kedvencem, a *Ponniló* című költemény: „Nem volt nekem kerékpárom, / Kerékpárom, / Kerékpárom, / Mert ellopta Terék Áron. / Nem volt nekem aranyóráim, / Boldogtalan volt sok óráim.” Az *utolsó stáció* című versben ugyanez a megmosolyogtató szomorúság bujkál: „összetéveszt a bátyámmal / és mesél nekem rólam”. Jól megférnek egymással lírájában a szerelem, az erotika, a vas-kosabb, érzékiesebb örömök, vagy épp a légiesebb, transzcendens iránti szomjúság, az istenkeresés, vagy épp a modern ember Istennel beszélgető, olykor vele viaskodó tépelődései: „Istenem ha volnál / hozzám lehajolnál / (...) nekem is kell lenned / én miért ha te nem” (*Ima-féle*). Korábban erotikus verseiből (*A hús pogány éneke*) és bibliai témájú, valamint szakrális tartalmú verseiből is (*Akinek arcát viselem*) jelent meg tematikus köteke. Gyermekbibliát is írt *Bibliai történetek gyerekeknek* címmel.

Jelentős témája továbbá a szülőföld utáni viszsza-vágyódás. A szülőföld elvesztését valamiféle Édenkertből történő kiűzetésnek éli meg, és egy életen keresztül hordozza az elveszett Éden hiányát és a kiűzöttség otthontalanságának élményét. Maga is beismeri ugyanakkor, hogy ez az önmaga alkotta mitológiai szülőföld ma már inkább csak a távolító és ezáltal megszépítő időbeli távolság távlatában Édenkert, de mégis, gyengéd szeretettel ragaszkodik ehhez a gyermekkori tündérvilághoz. (*Magyar Napló Kiadó*, Budapest, 2017)

BOZÓK FERENC

SZÁZ PÁL: FÚJE SARJAD MEZŐKNEK. Phytolegendárium

A peredi születésű Száz Pál harmadik könyvét, amely 2017 végén jelent meg, Szőke Erika illusztrálta, aki digitális technikával montázsolt növényeket a szerző régi családi fotóira. A (gyógy)növények kulcsfontosságúak a kötetben, mindent áthálóznak, miközben életről-halálról, békéről-háborúról, családkról és politikai érákról olvasunk.

A jó és a rossz dolgok is természetes részei a *Phytolegendárium*nak: a halál mint az élet velejárója, lezárása, folytatása aligha volna elleplezhető téma egy generációkat és korszakokat felvonultató könyvben. Nemcsak fiziológiai és humán szinten van jelen, hanem allegorikus alakként vagy természeti jelenségként is. A kötet felhívja a figyelmet az organikus élet ciklikusságára, amely az emberi létet is befolyásolja, s arra, hogy a növények okozhatnak halált és adhatnak életet egymásnak, ahogy az ember számára is szolgálhatnak gyógyvírűl, ugyanakkor halálos mérgeként is. A *fagyöngy* című szöveg, miközben ezt tematizálja, rámutat a kötet

sajátosságaira is: „halál idején, pusztábo terém, le-velít ě nem hullajcsa, csak akkor szárod ě, ha meg-öli a annyát. Olyan mind a Máriácsko meg a Kisz-jesus. Ez a fagyöngy, ami karácsonkor virágzik, vízkérésztre terém, örök zöd, a fák tetején nyól a fa ágábú, a földbe észárod, vagy ha észárod a fa, amin terém. Olyan, mind a Krisztusurunk. Szülőjjin nyöll, hirdeti a fótámodást. Olyan, mind Atyámteremtóm. Ő a ág, belülle nyöll ki a egész mindénsig. Olyan ez, mind a teremtis. Ha megnízéd a fagyöngy ágojit, olyanok, mind a angyalok. Kétfelé áll a levélszárnyuk, rügyarcuk a sémmibe níz. Ott van a zöd örökkí valóság a angyalgömbön túl.” A kötet hasonlóan összetett szövegei által az olvasó egyszerre vonódik be a néphagyomány évszak- és időszemléletébe, a biológiai (fitológiai) ismeretekbe és a keresztény vallásba, sajátos nyelvezeten keresztül. Száz Pál ékezett nyelvjárást (tájnyelvi elemekkel és szlovakizmusokkal kevert magyart) használ, amitől a kötet egyedülállóvá válik, hiszen nem megszokott, hogy szépirodalom nyelvjárásban íródjon úgy, hogy abban speciális karakterekkel jelöltek a fonémák is. A kötet Pered környéki — főleg az idősebb magyar lakosság által beszélt — dialektusa archaikusnak hat. A zárt e (ě), a hosszú a (ā) és e (ē) használata mellett épp a Felvidékre jellemző illabiális a/á (ä) nem kerül viszont jelölésre, talán mert olyannyira általános és elterjedt, hogy csak megnehezítette volna a befogadást, ha ez is bevonódik. Az elsöre idegennek ható nyelvezet hamar otthonossá válik, a kötet épp attól hiteles és izgalmas, hogy azon a nyelven mutatja be történeteit, amely az elbeszélők sajátja. Mindenki úgy nyilatkozik meg a múltjáról, ahogy arra ő maga emlékszik, fontos szerepet kapnak tehát a szubjektív mnemotechnikai eljárások, amelyek révén a befogadó közelebb kerül a mű világához. Az elbeszélések nagy része, vagyis azok alapja hat adatközlőtől származik („Köszönet gyümöcse azoknak, akik történetejik émesézték”), akik a harmincas-negyvenes években születettek, s akik között családtagok is vannak (a könyv a nagyszülőknek lett ajánlva: Ajállás virágo Öreganyádnok és Öregapádnok) — a második világháborútól 1956-on és a rendszer-váltáson át máig megrajzolják egyéni történelmeküket, ami által az olvasó megismerheti a gondolkodásmódjukat is.

E munka nemcsak vizuális, hanem auditív élményt is nyújt — CD-mellékletén meghallgatható néhány próza(részlet), s ezek között egy-egy dal. A peredi Mária-ének (kezdősora: „Kössünk szép koszorút Szűz Máriának”) egy 1994-es gyűjtésből származik, ez adja az egyébként fiktív szlovákiai magyar faluban, Maradon játszó-dó történetekből álló kötet mottóját is. A falu traumákkal átszótt történelmének, a kormány- és rendszerváltások abszurditásainak bemutatásakor a szöveg nem mellőzi a humor vagy az iró-

nia eszközét. Őrzi a ’89 előtti beszédmód lenyomatát, de humorral oldja azt (például: elftársné), s a mai eseményekre is reflektál (például: „migránsvirágok vagyunk e világbo minden, amióta csak Adámévának a Paradicsomkertbü menekünyie köllött”). Összességében az otthonosság és a természet nyugalmának megtartó ereje hatja át. A hosszabb elbeszélések között egészen rövid, versszerű szövegek is vannak, de végig költői a nyelv, amit a szerző kialakít. Az öt szöveg-típus közül — phytolegenda, phytoanekdota, phytoikon, phytoenigma, phytoaforizma —, amelyek e kötet műfajmegjelölő alcímeit adják, a legpoétikusabbak a phytoaforizmak, amelyek az aforizma eredetileg is tömör műfajára utalnak vissza. Mint az elnevezésekből látható, a növényeknek mindegyik szöveghez köze van; a kötet a klasszikus tartalomjegyzék mellett egy tárgymutatóval is rendelkezik, amely lehetővé teszi nemcsak a lineáris olvasást, de a herbáriumként való használhatóságot is. A *Füvekfák rengye* betűrendben közli a különféle gyógynövények előfordulási helyét — természetesen ezeket is ejtés szerinti írásmóddal (például: csérésnye, kámosgyükér, lilijom, zöddijó, zályo).

A kötetből kiderül, hogy nemcsak a materiális vagy organikus dolgok tudnak gyógyítani, a növények mellett a szónak, a szövegnek, írásnak is van *ereje* (írja), s annak elmondása („Mire émesézéd a füvek évangéljomát, kigyógyúsz a kórságbü”), de olvasása is gyógyírül szolgálhat. A mátyusföldi tradíciókra építő kötet tehát nemcsak mint konkrét fitológiai ismereteket közlő füveskönyv érdekes, hanem mint rendhagyó, szubjektív történelemkönyv, naplószerű család-történet és dialektológiai kuriózum is. (Illusztr. Szőke Erika; *Kalligram*, Pozsony, 2017. CD-melléklettel)

PATAKY ADRIENN

DOM SAMUEL: MINT EMÉSZTŐ TŰZ Egy szerzetes gondolatai az irgalmasság gyakorlatáról

Nem biztos, hogy egy csehországi trappista monostor apátjának könyve első pillantásra érdekfeszítőnek tűnik a magyar olvasó szemében. Ugyanakkor három tényezőt érdemes figyelembe venni ahhoz, hogy árnyaltabbá váljon a monasztikus háttér, a trappista kötődés és a csehországi környezet kelte első benyomás.

Először is, a Nový Dvůr-i monostort a franciaországi Sept-Fons apátsággból alapította 2002-ben egy olyan csoport, amelynek tagjai azt tapasztalták, hogy az anyaházban immár oly sok szerzetes él, hogy időszakos önálló házat alapítani Európa egyik legvallástalanabb országában. Sept-Fons

az egyik legnagyobb francia monostor, és az egyházi élet iránt érzékenyeknek már az szükségképpen felkelti a figyelmét, hogy a közel száz szerzetes nagy része igen fiatal. Dom Samuel ebben a házban részesült szerzetesi képzésben, s könyvét teljesen áthatja az a szellemiség, amelynek részese lehetett. Egy nagy leszármazási rend láncolatába illeszkedhetett ugyanis: novíciusmestere annak a Père Jérôme-nak volt a tanítványa, aki a francia nyelvterületen legendásnak számító Godefroid Belorgeyt vallotta mesterének. Ez a monasztikus élet sajátosságainak megismerését biztosító tanítványi láncolat szervesen hozzátartozik ahhoz a szellemiséghez, amely ma éppúgy számos fiatal vonz a trappista élethez Sept-Fons-ban, mint a 2011-től szintén apátságként működő Nový Dvůrban. A *Mint emésztő tűz* lapjain főként a Magyarországon egyelőre ismeretlen Père Jérôme, Jeromos atya gondolatai köszönnek vissza lépten-nyomon, amelyek ily módon az olvasót is behelyezik ennek a rendjén belül roppant tisztelettel övezett lelki mesternek a szellemi világába.

Másodsorban Dom Samuel könyve azt erősíti meg, hogy a monasztikus irodalom legjavának mindig is egyetemes érvényű mondanivalója van: az átlagos keresztény élet kereteitől külsőségeiben oly különböző monostori életforma rendszeresen hív életre olyan szövegeket, amelyekből minden keresztény meríteni tud. Ebben az esetben is olyan szerzővel van dolgunk, aki érzékenyen figyeli saját korát, korának társadalmi és egyházi folyamatait, éppúgy vannak megfigyelései a nyugati „liberalizmusról”, mint a keleti „kommunizmusról”, és jelenleg éppen Kelet-Európából méri fel a Nyugatot válságát. Könyvében a családi élet mai nehézségeiről (például az életük gondjainak megoldását a gyerekeiktől váró szülőkről), a szexualitás terén jelentkező kortárs problémákról (például a képek hatalmáról), a gyermeknevelés útvesztőiről (például a gyerekeiket túl hosszú pórázra engedő anyákról és apákról), a politikai élet visszáságairól is szójt, s a legkevésbé sem kerül ki az érzékeny témákat, például a pedofíliaval összefüggő egyházi botrányokat. Azok nemes hagyományát követi tehát, akiknél az intenzív belső élet a társadalmi viszonyok iránti intenzív érdeklődéssel függ össze.

Harmadsorban a kötet szerzője arra vállalkozik, hogy a keresztény élet egész kibontakozásáról szerzett közösségi és nevelői tapasztalatait fogalmazza meg. Ez természetesen csak annak számára lehet érdekes, akinek szemében nem egyértelmű, hogyan alakulhat, minek hatására fejlődhet és milyen tényezők következtében válhat egyre gazdagabbá a keresztény élet. Akinek e téren minden magától értetődő, nem fog találni semmit a trappista apát könyvében. Akit viszont izgat az a kérdés, hogy miként lehet egyre gazdagabb az, ami

kereszténnyé teszi az életét, szokatlan bölcsesség tárházára lelhet Dom Samuelnél. Olyan nagy imádkozóval és nagy pedagógussal találkozhat, aki nemcsak azt hangsúlyozza, hogy a kereszténység nem tiltások és engedmények összessége, de a gyors és mindenre választ ígérő megoldásoktól is tartózkodik, s tudja, hogy a valódi emberi átalakuláshoz évtizedekre van szükség. Ez a türelmességében is határozott pedagógia áll a háttérben azoknak a fejtegetéseknek, amelyekben Dom Samuel azt ecseteli, hogyan kerülhetők el a valódi keresztény életben a szélsőségek, és miért nélkülözhetetlen az emberi természet árnyalt ismeretéből fakadó realizmus. Szokatlanul üdítők azok a megállapításai, amelyek szerint a kereszténység teljességébe belenőni kívánó embernek tudnia kell, hogy a „rég ember” folyamatosan jelen lesz az „új ember” életében is, mindenkinek el kell ismernie a romlottság csárait magában, elsősorban elesettségünk beismerése révén lehetünk barátságban Istennel, akihez viszonyulva bizonyos kötöttségek megőrzése mellett sem felejtethetjük el, hogy nem lesznek mindent megoldó módszereink, mert „a barátságot nem kézikönyvből kell tanulni”. (253.)

Magától értetődik, hogy a kötet olyan élettapasztalatot ad át, amely a szüntelen imádságnak elkötelezett döntéséből fakad. E téren szintén egyetemes érvénye van mindannak, amit Dom Samuel arról mond, mennyire terhes lehet gyakran az imádság, milyen figyelmet igényel az élet és az imádság összehangolása, és mennyire álszent annak az embernek az imaélete, aki még nem érintkezett a legmélyebb szakadék aljával (akár csak a mások iránti szolidaritás formájában). A könyvben a konkrét tapasztalatok (barátok házasságának története vagy fiatal szerzetesek magukkal hozott élményanyaga) nagyobb teret kapnak, mint a teológiai megfontolások, de ezt valószínűleg kevesen fogják hiányként érzekelni. A kötet révén ugyanis a magyar olvasó előtt egy nagyrészt ismeretlen világra, a mai francia monasztikus szellemiség egyik legmarkánsabb szeletére nyílik ajtó, arra az intellektuális, spirituális és pedagógia közege, amelyet Père Jérôme mellett főként Charles Jourmet gondolatísága fémjelez. (Ford. Mézner Mariann; *Sarutlan Kármelita Nővérek*, Magyarszék, 2017)

GÖRFÖL TIBOR

DOMONKOS SZENTEK ÉS SZENT HELYEK

A Szent Domonkos Rend 2015. november 7. és 2017. január 21. között ünnepelte megalakulásának 800. évfordulóját. Számos ünnepség, rendezvény és konferencia teremtett lehetőséget megemlékezésre ebben az időszakban. Az évforduló tiszteletére a

debreceni Szent László Domonkos Plébánia és az MTA Területi Bizottság Vallástudományi és Teológiai Munkabizottsága is szervezett konferenciát 2016. május 20-án *Domonkos szentek és szent helyek* címmel az MTA Debreceni Területi Bizottság székházában. A konferenciát Hodossy-Takács Előd, az MTA Területi Bizottságának főtitikára, Bosák Nándor, a Debrecen-Nyíregyházi Egyházmegye nyugalmazott megyéspüspöke és Górski Jacek, a debreceni Szent László Plébánia plébános-házfőnöke köszöntötte, Barna Ferenc Máté vikárius nyitotta meg és Szabadi István docens zárta. A Barta János, illetve Orosz István professor emeritus által elnökölt első és második ülésen négy-négy előadás hangzott el. Az előszóból, a köszöntő és megnyitó beszédből, valamint az előadások tanulmányá átdolgozott változatából látott napvilágot a konferenciával azonos című tanulmánykötet. A könyv borítóját a soproni Szent Júdás Tádé-templom domonkos címerpajzsa díszíti.

Havas Lászlóné, a konferencia szervezője előszavában a konferencia előadásainak, illetve a kötet tanulmányainak ismertetését adja. Bosák Nándor püspöki köszöntőjében a Szent Domonkos Rend egykori és mai hivatását a teremtett világ és az ember igazsága szolgálatában jelölte meg. Barna Ferenc Máté domonkos tartományfőnöki megnyitó beszédében a rend sajátosságai közül a prédikáció központi jellegűvé tételét emelte ki. Tanulmányában Orosz István ismerteti Nagy Szent Albert (Albertus Magnus) életrajzát, összegzi életművét, és a 13. századi Európa művelődéstörténeti, tudománytörténeti kontextusába helyezi azt. Maróth Miklós vázolja Aquinói Szent Tamás *Summa Theologica* című műve keletkezésének hátterét. Szent Tamás módszerét az európai és arab szerzők, filozófusok ismert gondolatainak csoportosításával és ütköztetésével jellemzi, ezáltal a művet filozófiai szöveggyűjteményként, a teológia didaktikus kézikönyveként határozza meg. Deák Viktória Hedvig Szent Margit Szent Domonkos rendhez fűződő viszonyának egyes szempontjaira mutat rá. Rávilágít Szent Margit életének két fő helyszínére, a veszprémi Szent Katalin-kolostor és a Nyulak-szigeti, Szűz Mária tiszteletére emelt kolostor domonkos rendhez fűződő kapcsolatára. Szent Margit vallásossága gyökereiként a begina mozgalom, a domonkos lelkiesség és a laikus vallásgyakorlat harmasát nevezi meg. Földvári Katalin tanulmánya Puskely Mária *Árpádházi Boldog Erzsébet. A tőssi domonkos nővérek és a XIV. századi misztika* című könyvének ismertetése. A kötet jelentőségét a recenzió az Árpád-házi Szent Erzsébetről szóló magyarországi szakirodalom és a források szűkösségével támasztja alá. Lupescu Makó Mária gazdagon illusztrált tanulmánya a Szent Domonkos Rend középkori erdélyi megtelepedésének jellemzőiről ad számot.

Vázolja Erdély 12–13. századi szerzetesi struktúráját. Részletesen elemzi a domonkosok időbeli, térbeli, adminisztratív-kormányzati és tevékenységi szerveződését. A tanulmány domonkos szerzetesi körképpel és az erdélyi domonkos kolostorok jelentőségének méltatásával zárul. Barna Gábor Margit szentté avatása hétszáz évnyi sikertelenségének, majd 20. századi sikerének okait tárja fel. Margit 13–19. századi kultusz történetét átfogó, a 20. századit részletező igénnyel tekinti át. A szentté avatás sikerességét a folyamat egyes állomásainak ismertetése révén ábrázolja, kultúrtörténeti, társadalomtörténeti, politikatörténeti tényezők kronologikus áttekintését adva. Feltárja Margit alakjának a 20. század első felére jellemző értelmezéseit. Tanulmányát jelentős képgyűjtemény gazdagítja. Slíz Mariann Szent Domonkos és Szent Margit kultuszának a magyarországi személy- és településnév-adásra gyakorolt hatásáról értekezik. Ismerteti a Domonkos és Margit keresztnév középkori változatait, valamint napjainkig mért gyakoriságát. Megállapítja, hogy a szentkultuszok személynév-adásra gyakorolt hatása jelentős, családnév esetében a hatás nem egyértelmű, a helynevek esetében pedig csekély mértékű. M. Nagy Ilona és Boda István Károly kötetzáró tanulmánya az általuk fejlesztett, a *Margit-legenda (Szent Margit élete, 1510). A magyar legenda és latin forrásai* címet viselő, a Debreceni Egyetem portálján szabadon elérhető és folyamatos bővítés alatt álló honlapot, illetve adatbázist, azok tartalmát, újdonságjellegét és célját mutatja be (http://deba.unideb.hu/deba/Margit-legenda_Szent_Margit_elete_1510/; hozzáférés: 2018.03.28.).

A felettebb színvonalas tanulmánykötetet jó szívvel ajánlom a szélesebb tudós közönség és könnyen érthető nyelvezete miatt egyúttal az érdeklődő nagyközönség figyelmébe is. (Szerk. Kálny Beatrix; *Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszék*, Debrecen, 2017)

FORGÁCS HAJNALKA

MIZERA TAMÁS — NAGY ANDOR — VERÓK ATTILA (SZERK.): A KÖNYVKIADÓ EGRI LÍCEUM Történet és kiadványjegyzék I–II.

2017-ben hiánypótló kötet jelent meg a Kossuth Kiadó és az Eszterházy Károly Egyetem közös gondozásában *A könyvkiadó egri Liceum. Történet és kiadványjegyzék* címmel. Az I. kötet (1755–1852) bibliográfiáját és tanulmányait Monok István, míg a II. kötetben (1853–1949) szereplő kiadványjegyzéket Löffler Erzsébet előszava vezeti be. Monok István leírja, hogy a magyarországi arisztokrata családokból kikerülő katolikus egyházfők felismerték,

a katolikus összetartásnak, műveltségnek megtartó ereje van a mindenkori megosztó érdekviszonyok között. A főpapok értették, hogy intézményrendszerre van szükségük ahhoz, hogy képviselni tudják a katolikus értékrendszert — iskolákról, egyetemekről álmodtak. Löffler Erzsébet előszavában nem a magyarországi művelődéstörténetbe ágyazza a kiadványjegyzéket, hanem a magyarországi nyomdátörténetet annak tágabb kontextusába, az európai könyvkultúrába, különös tekintettel a reformáció és a katolikus megújulás tanintézményeinek környezetébe helyezi. A két vastkos kötetet az Esterhazyánom Kutatócsoport tagjai, Mizera Tamás, Nagy Andor és Verók Attila szerkesztette, s az első kötet bibliográfiáját az ő kitűnő tanulmányai előzik meg.

Írásaik mintegy reflektálnak az előszavakra: az egri Líceum nyomdászata valóban elválaszthatatlanul kötődött a katolikus egyház magyarországi intézményrendszeréhez, másrészt elkülöníthetetlenül kapcsolódott az európai műveltséghez is. Löffler Erzsébet azt a történelmi pillanatot említi, amikor Hess András hazatért Rómából, hogy Hunyadi Mátyás reneszánsz udvarában nyomdát alapítson. Verók Attila és Nagy Andor tanulmányaiból megtudjuk, az egri nyomda története is azzal vette kezdetét, hogy Barkóczy Ferenc püspök hívására Franz Anton Royer nyomdász Egerbe érkezett. A pozsonyi nyomdászdinasztia leszármazottja Egert az észak-magyarországi régió szellemi központjává építő, az Egri Papnevelő Intézet papnevelését megreformáló, a katolikus egyetemről gondolkodó Barkóczyt még pozsonyi kanonokként ismerte meg, majd 1761-ben, mikor az egri püspök elnyerte az esztergomi érseki széket, Esztergomba is követte. Barkóczy olyan nagy befolyással rendelkezett, hogy amíg 1760-ban Mária Terézia ki nem állította a szabadalomlevelet, Royer királyi engedély nélkül is biztonságban dolgozhatott nyomdájában szeretett püspöke mellett. A Líceum nyomdájára 1766-tól a Püspöki Iskolához csatoltan, egyházmegyei tulajdonként működött 1949-ig, az államosításig.

A nyomdából kikerült kiadványoknak ez a két vastkos kötet az első feldolgozása. A korszak bestsellereit jelentő imádságos könyveken kívül más, országos népszerűséget szerző nyomtatványok is származtak innen, például Giuseppe Maria Prola *Őrök élet napja a boldog halál órája* című elmélkedésének első magyar kiadása, melyet Rusvai Lőrinc ferences minorita fordításában jelentettek meg Egerben először 1756-ban, majd 1757-ben. Verók Attila jelzi tanulmányában, hogy a mű olyan népszerű volt, hogy az 1780-as évek végén Kolozsváron újabb kiadást is megért. Érdekesség, hogy ez a mű még egy egri kiadással rendelkezik 1782-ből, mely éppen nem szerepel jelen kiadványjegyzékben; ez a kiadás az Országos Széchényi Könyvtár katalógusában fellelhető. Verók Attila erre a nehézségre

hivatkozva fogalmazza meg, hogy segítene a lista teljessé tételében, ha megtörténhetne a nagy könyvtári állományok összevetése. Nagy Andor, aki tanulmányában statisztikai adatok mentén vizsgálja az egri Líceum tevékenységét, közli az adatot, hogy a teljes kiadványjegyzék összesen 3925 darab kiadványt foglal magába, melyek között az elsődleges célként megfogalmazott katolikus hitvédelmi dokumentumokon túl teológiai művek, különböző tudományterületi munkák (jog-, irodalom-, történelem-, filozófia, matematika-, orvostudományi), erkölcsstanok, egyházmegyei körlevelek stb. is találhatóak. Nemcsak tudományos munkákat adtak ki azonban, hanem a szépirodalmi olvasói igényeket is kielégítettek. Nagy Andor tanulmányában olyan érdekes egyháztörténeti adatokat ábrázol remek diagramokon, mint a líceumi nyomda kiadványainak száma és nyelvi megoszlása. Statisztikai elemzése a főpapok könyvkiadási tevékenységét hivatali idejük szerint vizsgálja. Nagy Andortól tudható meg, hogy „Samassa József (1828–1912) 39 évig tartó érseksége idején érte el a legmagasabb átlagos kiadványszámot (40 db) a nyomda”. (46.) Mizera Tamás tanulmánya a kiadványjegyzék tankönyveit és alkalmi nyomtatványait elemzi a két *Ratio Educationis* felől. Habár Mizera Tamás tanulmányában inkább az 1755–1852 közötti nyomtatványokra fókuszál, szeretném az olvasók figyelmét az 1853–1949 közötti kiadványjegyzékből a 2113. számú dokumentumra irányítani: Charles-René de Montalembert *Magyar Szent Erzsébet thüringiai hercegnő története 1207–1231* című kiadványát a Pesti Növendékpapság Magyar Egyházirodalmi Iskolája fordította le, és 1862-ben jelent meg Egerben. A szép téma mellett azért is különleges, mert ez a vallásos történeti tárgyú munka éppen azon 2086 darab nyomtatvány közé tartozik, mely nem szerepelt a Magyar Nemzeti Bibliográfiában. Továbbá a gyakran rózsákkal ábrázolt Árpád-házi Szent Erzsébet története arra is példát szolgáltat, hogy az Érseki Líceumi Nyomda milyen neves külföldi történétírók, teológusok, egyháztörténészek, írók közül válogatva szolgáltatott az olvasóknak múlhatatlan értékű szellemi táplálékot. Hiszen Charles de Montalembert francia politikus 1858-ban az MTA kültagjává választotta, és a kiadványjegyzékben megtalált művét, Szent Erzsébet életrajzát, ma is olvassuk, 2006-ban Havas István fordításában jelent meg. A kiadványjegyzék az 1862-es fordítás lelőhelyéül az Egri Főegyházmegyei Könyvtárát adja meg.

Az egri Líceum nyomdájának 2017-ben megjelent kiadványjegyzéke kiaknázatlan bányáját jelenti az olvasóknak, érdemes forgatni. (*Kossuth Kiadó – Eszterházy Károly Egyetem*, Budapest – Eger, 2017)

SZABÓ P. KATALIN

SOMMAIRE*Solitude et communauté*

- MAURA ZÁTONYI: Etre chez soi en Dieu
 IZSÁK BAÁN: La vie monastique en Europe
 ÁKOS GYÓRFFY: Sur la solitude
 TAMÁS LISZKAI: „Solitude en public”. Le performer comme subjectum
 ■ Poèmes de Csaba Fecske, János Marno et István Turczi
 BALÁZS MEZEI: Foi, raison, pensée
 MIRJAM JEGES: „Ton nom est une huile épandue”. Sur la Prière du cœur
 ■ Entretien avec l’artiste photographe Ferenc Olasz

INHALT*Einsamkeit und Gemeinschaft*

- MAURA ZÁTONYI: Zuhause in Gott
 IZSÁK BAÁN: Das monastische Leben in Europa
 ÁKOS GYÓRFFY: Über die Einsamkeit
 TAMÁS LISZKAI: „Öffentliche Einsamkeit”. Der Performer als Subjekt
 ■ Gedichte von Csaba Fecske, János Marno und István Turczi
 BALÁZS MEZEI: Glaube, Vernunft, Denken
 MIRJAM JEGES: „Dein Name hingegossenes Salböl”. Über das Jesusgebet
 ■ Gespräch mit dem Fotokünstler Ferenc Olasz

CONTENTS*Loneliness and Community*

- MAURA ZÁTONYI: At Home in God
 IZSÁK BAÁN: Monastic Life in Europe
 ÁKOS GYÓRFFY: About Solitude
 TAMÁS LISZKAI: “Public Solitude”. The Performer as Subject
 ■ Poems by Csaba Fecske, János Marno and István Turczi
 BALÁZS MEZEI: Faith, Reason, Thinking
 MIRJAM JEGES: “Your Name is Oil Poured Out”. About Jesus Prayer
 ■ Interview with the Photo Artist Ferenc Olasz

Főszerkesztő és felelős kiadó: LUKÁCS LÁSZLÓ

Felelős szerkesztő: PUSKÁS ATTILA Főszerkesztő-helyettes: GÖRFÖL TIBOR

Szerkesztők: BENDE JÓZSEF, DEÁK VIKTÓRIA HEDVIG, LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS, VÖRÖS ISTVÁN

Szerkesztőbizottság: HAFNER ZOLTÁN, 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;

Nyomdai munkák: Séd Könyvkiadói Kereskedelmi és Nyomdaipari Kft., Ügyvezető igazgató: Dránovits István

Szerkesztőség és Kiadóhivatal: 1052 Budapest, Piarista köz. 1. Telefon: 317-7246; 486-4443. 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 Magyar Posta Zrt. postacíme: 1900 Budapest. Előfizetésben megrendelhető az ország bármelyik postáján, a hírlapot kézbesítőknél,

www.posta.hu WEBSHOP-ban (<https://eshop.posta.hu/storefront/>), e-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, telefonon 06-1-767-8262

számon, levélben a MP Zrt. 1900 Budapest címen. Külföldre és külföldön előfizethető a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia csekkszámja száma: OTP V. ker. 11707024-20373432. Előfizetési díj: egy évre 6.000,- Ft, fél évre 3.000,- Ft, negyed évre 1.500,- Ft.

Előfizethető külföldön a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.). Ára: EU országok: 6.000,- Ft/év + postaköltség, tengerentúli országok: 100,- USD, illetve ennek megfelelő más pénznem/év.

SZERKESZTŐSÉGI FOGADÓÓRA: KEDD, CSÜTÖRTÖK 10-14 ÓRA

KÉZIRATOKAT NEM ŐRZÜNK MEG ÉS NEM KÜLDÜNK VISSZA

Alapítvány
a Közjóért



Nemzeti
Együttműködési
Alap

Ára: 600 Ft

VIGILIA

SZEMLE

- Könyvek között. Adamik Tamás: Latin irodalom a Karoling-korban (8–9. század) – A keresztény Európa megerősödése
 - TARJÁN TAMÁS Éltesse megírt Istene. Írások költőkről
 - FECSKE CSABA Kiűzetés. Válogatott és új versek
 - SZÁZ PÁL Fűje sarjad mezőknek. Phytolegendárium
 - DOM SAMUEL Mint emésztő tűz. Egy szerzetes gondolatai az irgalmasság gyakorlatáról
 - Domonkos szentek és szent helyek
 - MIZERA TAMÁS
 - NAGY ANDOR – A könyvkiadó egri Líceum.
 - VERÓK ATTILA (SZERK.) Történet és kiadványjegyzék I–II.
- A SZEMLÉKET ÍRTÁK
- Bozók Ferenc, Bucsics Katalin, Forgács Hajnalka,
Görföl Tibor, Pataky Adrienn,
Rónay László és Szabó P. Katalin

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

- Zarándokúton
- A Nyugat alkonya?
- Bacsó Béla, Csejtei Dezső,
Hargittay Emil, Jankovics József,
Mezei Balázs és Papp Miklós tanulmánya
- Báthori Csaba, Falcsik Mari,
Halmai Tamás, Iancu Laura,
Méhes Károly és Vörös István írása

nka

Nemzeti Kulturális Alap



9 770042 602005