

VIGILIA



2023 *április*

IN MEMORIAM LUKÁCS LÁSZLÓ

VÁRSZEGI ASZTRIK, HORÁNYI ÖZSÉB és VÖRÖS ISTVÁN *írásai*

ISTEN VÉGTELENSÉGE

PUSKÁS ATTILA *Isten végtelensége és a megtestesülés*

PAVLOVITS TAMÁS *Isten végtelensége a kora újkori filozófiában*

GÖRFÖL TIBOR *Végesként a végtelenben*

ROWAN WILLIAMS *Az ukrajnai válság*

RAPKAY RÉKA *Ábrahám szenvedése a szentek tapasztalatainak fényében*

KAJTÁR EDVÁRD *Elmélkedés Isten szüntelen dicséretéről*

KUTASY MERCÉDESZ *Az örökkévalóság történetei – Borges*

NÁDASDY ÁDÁM *Gergely Ágnes: Rekviem egy mézmadárért*

Görföl Tibor: ELHUNYT LUKÁCS LÁSZLÓ 289

Rapkay Réka: A LÉLEK BETELJESEDÉSE ISTENBEN: ÁBRAHÁM SZENVEDÉSE
A SZENTEK TAPASZTALATAINAK FÉNYÉBEN 290

IN MEMORIAM LUKÁCS LÁSZLÓ

VÁRSZEGI ASZTRIK OSB és HORÁNYI ÖZSÉB írása,
VÖRÖS ISTVÁN verse 295

TANULMÁNYOK

Rowan Williams: AZ UKRAJNAI VÁLSÁG 302
Solymári Dániel – Tóth FERENC PÁPA MENEKÜLTPOLITIKÁJÁNAK
Adrienn Anita: KÖZELI OLVASATA (II. rész) 306

ISTEN VÉGTELENSÉGE

Puskás Attila: „NEM ZÁRTA MAGÁBA A TEST” 318
Pavlovits Tamás: INTUERI, ADMIRARI, ADORARE 327
Görföl Tibor: VÉGESKÉNT A VÉGTELENBEN 335

SZÉP/ÍRÁS

Sajgó Szabolcs: MENNYEI MORZSA (vers) 340
Kutasy Mercédesz: AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG TÖRTÉNETEI (esszé) 341
Jure Jakob: SÜKETEK TANÍTÓJA, NÉMÁK TANULÓJA (versek) 347
Gellén-Miklós Gábor: ÉJFÉL (vers) 349
Bokros Judit: VÁRAKOZÁS (vers) 349
Farkas Gábor: [MÉLYBŐL A MAGASBA] (vers) 350
Acsai Roland: KÓRUS; ELFOGY; DALLAMTAPADÁS (versek) 351
Vörös István: A MEGÉGETT GALAMB (novella) 352

KORTÁRS VERS KORTÁRS SZEMMEL

Nádasdy Ádám: Gergely Ágnes: REKVIEM EGY MÉZMADÁRÉRT 358

MAI MEDITÁCIÓK

Kajtár Edvárd: MENNYORSZÁG: VÉG NÉLKÜLI A DICSÉRET,
MERT VÉG NÉLKÜLI A SZERETET 362

EGYHÁZ A VILÁGBAN

Dénesi Tamás: ORDINE ET DISCIPLINA REFORMARE 366

SZÉP/MŰVÉSZET

Martin Ferenc: ALKONYATBAN. Nagy Dénes: TERMÉSZETES FÉNY 368

KRITIKA

Kovács István: Klaniczay Gábor: A BOSZORKÁNYÜLDÖZÉS
TÖRTÉNETE 372

SZEMLE

részletes tartalom a hátsó borítón 375

ELHUNYT LUKÁCS LÁSZLÓ

Görföl Tibor

„Köztetek ne így legyen” – figyelmeztette egymással versengő tanítványait Krisztus. Valószínű, hogy figyelmeztetése nem csupán a hatalmi viszonyokra és a hatalmi pozíciók utáni vágyra vonatkoztatható, hanem a keresztények közötti kapcsolatokra általában is, mindarra, ahogyan Krisztus tanítványai megszervezik az életüket és egymáshoz fűződő viszonyukat. Sajnos az újszövetségi idők óta az igazi áttörés még nem történt meg e téren. Mindenesetre az elismerés struktúrái sem jelenthetnek kivételt a krisztusi szabály alól. Miért ismerünk el valakit keresztény kontextusban, miért tartjuk jelentősnek és fontosnak, mit vagyunk készek kiemelni alakjával és életútjával kapcsolatban? Oly magától értetődőnek tűnik, hogy a teljesítményeit, az eredményeit, azt, amit elért és végbevitt, hogy talán fel sem merül másféle értékelési rendszer. Lukács László, aki február 25-én elhunyt, életének 86 éve alatt sokrétű eredményeket ért el, amelyekről sokan és sokféleképpen megemlékeztek az elmúlt hetekben, és lapszámunkban is megemlékeznek róluk sors- és pályatársai. Már önmagában az is kivételes teljesítmény, hogy harmincöt éven át, 1984-től 2019-ig vezette a *Vigilia* munkálatait.

„Csak a szeretet marad meg, és annak cselekedetei”, vallja a katolikus egyház (*Gaudium et spes* 39), s ennek értelmében naivitás lenne azt állítani, hogy csak a szeretet maradandó, hiszen szintén maradandóság az osztályrésze mindannak, amit az ember igazi szeretetből tesz meg, intézmények vezetésétől tudományos munkán át a mezőgazdasági munkáig és a takarításig. A „köztetek ne így legyen” parancsa mégis eltávolítja az embert az eredmények és a tettek kizárólagos számbavételétől. Milyen ember volt (és hitünk szerint maradt) Lukács László? Senkinek sincs joga ahhoz, hogy erről végérvényes ítéletet mondjon. Ám ha őszintén és nyíltan kívánnánk beszélni róla, arról kellene elgondolkodnunk, milyen volt katolikus tanárnak lenni Magyarországon a hatvanas években, milyen volt katolikus intézményvezetőnek lenni a hetvenes években, milyen volt katolikus értelmiségiként vezető pozícióba kerülni a nyolcvanas években, és hogyan lehetett katolikusként helyet találni a kilencvenes évek első felében. A világháború utáni évtizedek őszintétlen kezelése miatt nehéz beszélnünk minderről. Bizonyos azonban, hogy Lukács Lászlóban mindig megmaradt valami a fenyegetettség és a veszély tudatából, s fáradhatatlan munkabírása, szellemi eleganciája, tájékozottsága és világpolgársága nem érhető e tudat nélkül. Ha elismerjük jelentőségét, nem engedhetjük meg magunknak, hogy nem vetünk számot ezzel.

Lukács Lászlót, mindenki Tanár urát azok ismerték igazán, akik szerették. Sokan voltunk, sokan vagyunk ilyenek, s ennek maradandósága legalább annyira fontos, mint az a hatalmas örökség, amelyet a *Vigiliára* hagyott.

Rapkay Réka

1999-ben született

Budapesten. Az ELTE

BTK történelem

szakos hallgatója,

emellett részt

vesz az egyetem

Bibliatudomány

minor képzésében

is. Szerzetesi életre

készül.

A LÉLEK BETELJESEDÉSE ISTENBEN: ÁBRAHÁM SZENVEDÉSE A SZENTEK TAPASZTALATAINAK FÉNYÉBEN

Ábrahám áldozatának, Izsák megkötözésének történetét (Ter 22,1–19)¹ szeretném bemutatni egyházatyák értelmezésében és szentek, különösen Avilai és Lisieux-i Szent Teréz, illetve Szalézi Szent Ferenc misztikus tapasztalatainak fényében. Arra keresem a választ, hogy miként vetíti előre a történet Krisztus szenvedését, egyszersmind hogyan fejezi ki az emberi lélek megpróbáltatásait az Isten felé vezető úton. Ezt a bibliai szakaszt számomra jól megvilágítja egyetlen kijelentés: „Mert nem az áldozat kell nekem, hanem a szeretet, nem az égő áldozat, hanem az Isten ismerete” (Oz 6,6). Ábrahám szerette annyira Istent, hogy akár egyetlen gyermekét, az ígéret gyermekét is feláldozta volna, hiszen tudta, hogy az Atya, aki megígérte neki, hogy általa teszi őt nagy néppé, nem fog saját magának ellentmondani.² Nem úgy nézek Ábrahámra – és Izsákra sem – mint „ideális” bibliai hősre, aki érzelmek és belső vívódások nélkül követte az Úr parancsát, hanem mint aki teljes szívéből szerette az Atyát, és minden érzelmi hullámvásának, nehézségének, kísértésének ellenére megtette, amit Isten kért tőle, ahogy Jézus is teljesítette az Atya akaratát.

„Mikor az Úr nagyobb kegyelmeket kezd adni a léleknek, annak sokat kell szenvednie.”³ A bibliai fejezet címe a megszokott – „Ábrahám áldozata” – helyett az is lehetne, hogy „Ábrahám szenvedése”. A Biblia így kezdi a szöveget: „Ezek után az események után történt, hogy Isten próbára tette Ábrahámot... (Ter 22,1).” Az esemény, amelyre a szöveg utal, a pátriárkának tett isteni ígéret volt: nagy nemzetté lesz, mégpedig éppen Izsák által. Úgy gondolom, Ábrahám nem bírta volna ki a célíg, addig, hogy ott áll kezében a késsel, ha nem kap előtte biztos ígéretet az Atyától és kegyelmet a kitartásra. Avilai Szent Teréz ezt úgy írja le az Istenbe szerelmes lélek kapcsán, hogy Isten megsebezte szerelmével a lelket, és azután különböző megpróbáltatásoknak teszi ki, s hagyja, hogy a vágy a Vele való egyesülésre egyre jobban erősödjön a lélekben. „[...] a léleknek ugyancsak szüksége volt arra a kóstolóra, amit belőle kapott, mert különben nem lett volna képes mindazt elviselni, ami rá vár.”⁴

A pátriárka úgy felelt a hívásra, mint a szerelmes ember: Itt vagyok! Kérj bármit, én megteszem. Ahogyan Izajás elhívásánál is olvashatjuk: „>Kit küldjek el? Ki megy el nekünk?« Így válaszoltam: >Itt vagyok, engem küldj el!<” (Iz 6,8). Azt sem tudja, hogy mit kell tennie és hova kell mennie, de nem is érdekli, mert lelkét megsebezte Isten szeretete, és „emészt(i) a buzgalom az Úrért” (1Kir 19,14 Illésről). Isten parancsa mélységes fájdalommal érinthette Ábrahámot. Az Atya pontosan tudja, mennyire szereti az apa a fiát, és azt

1 A bibliai szövegeket a Szent István Társulat fordításában (Budapest, 2016) idézem.

2 Vö. Órigenész: Nyolcadik homília a Teremtés könyvéhez. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*.

Ábrahám és Izsák története az egyházatyák értelmezésében. Kairoosz, Budapest, 2004, 41–42. Szent Ágoston még ennél is határozottabban fogalmaz, lásd: Isten városáról 16, 32, in: uo. 108.

3 Avilai Szent Teréz: *A tökéletesség útja és A belső várkastély*. (Ford. Ernő atya.) Szent István Társulat, Budapest, 1979, 364.

4 Uo.

akarja, hogy Őt jobban szeresse, s így Benne szeresse önzetlenül a gyermeket. Tudjon róla lemondani. Jézus mondja: „Aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám, aki fiát vagy lányát jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám” (Mt 10,37). Ezt úgy érti Isten, hogy aki bármiről nem tud lemondani érte, annak nem lehet tökéletes a szeretete. Az Atya valóban ki akarja sajátítani a szeretetünket, de nem azért, hogy egymástól elszakadva imádjuk Őt, mint egy félelmetes nagy urat, hanem hogy Benne eggyé válva, közösen énekeljük neki örökké tartó hálaénekünket. Jézus is ezért könyörög az Atyához: „hogyan eggyé legyenek, amint mi egy vagyunk: én bennük, te bennem, hogy így ők is teljesen eggyé legyenek” (Jn 17,22–23).

Ábrahám talán nem tudta, hogy Isten csak próbára akarja őt tenni, de olyan mélységesen hisz az Atya neki adott ígéretében, hogy mindent feltesz erre, reménye „tele volt halhatatlansággal” (Bölcs 3,4). Ez összecseng azzal, ahogy Poitiers-i Hilarius értelmezi Jákob és Isten küzdelmét, amelynek során a pátriárka kitartó marad az éjszaka sötétjében is az Úrtól kapott ígéretekben egészen hajnalig, s végül el is nyeri az Úr áldását állhatatosságaért.⁵ Ahogy az arany a kohóban, úgy próbáltatik meg Ábrahám is, hogy igaz lehessen rá: „Kevés fenyítés után nagy jótéteményekben részesülnek, mert Isten próbára tette és magához méltónak találta őket” (Bölcs 3,5). Mind Ábrahámot, mind Izsákot méltónak találta magához az Úr.

Izsák is számárháton vonult, ahogyan Jézus a tanítványaival Jeruzsálembe.⁶ Bár messiási bevonulása örömteli esemény volt kívülről szemlélve, de Ő micsoda kínokat élhetett át a lelkében, egyedül! Hiszen már tudta, mi fog történni, tudta, hogy hamarosan azok, akik most alleluját zengenek neki, azt fogják kiáltani, hogy „feszítsd meg”! A tanítványok ekkor még nem osztoztak Jézus fájdalmaiban. Ábrahám is teljes magányban cipelte a terhet, senkinek, még Sárának sem szólt róla.⁷ Harmadnapi járásra végre odaért a kijelölt hegyhez, lelkében a belső küzdelmei által már megjárva a kereszttutát és a poklot. A szövegben csak annyi van leírva, hogy harmadnapra odaért, az úton eltelt időről nem tudunk semmit. Isten csak a megpróbáltatás kezdetén és végén szólt Ábrahámhoz, közben nem táplálta lelkét vigasztalással, a lelki pusztaságot kellett megélnie az apának. A lélek sötét éjszakáját járja meg, melyről annyi szent ír saját tapasztalatként. Lisieux-i Szent Teréz így fogalmazza meg önéletrajzában, hogyan próbálta meg hitét Isten, igen nagy lelki pusztaságban hagyva őt: „Mikor a Mennysorság boldogságáról énekelek, Isten örök birtoklásáról, semmiféle örömet nem érzek, mert egészen egyszerűen arról énekelek, amit HINNII AKAROK.”⁸ Talán Ábrahám sem tudta elképzelni, hogyan fogja Isten

5 Vö. Ter 32,23–33; Mark Sheridan – Thomas C. Oden (szerk.): *Genesis 12–50* (Ancient Christian Commentary on Scripture 2), InterVarsity Press, Downers Grove, 2002, 222 (Hilarius: *A Szentháromságáról* 5,19).

6 Vö. Milánói Szent Ambrus: Ábrahámról. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 99–100.; Beda Venerabilis: Kommentár Mózes öt könyvéhez, *A Teremtés könyvéről* XII. fejezet. In: uo. 118.

7 *A Szent és Istenhordozó Mar Efrém beszéde Izsák feláldozásáról, melyet nagyvőhéten kell olvasni és igen szép.* In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 88. Ebben a szír memróban (szentbeszédben) azt válaszolja feleségének Ábrahám, hogy ezt az asszonyok nem értik (bár lehet, hogy csak meg akarta óvni feleségét a fájdalmas hírtől). Nüsszai Szent Gergely ugyancsak ír a Sára előtti hallgatásról: *Beszéd a Fiú és a Szentlélek istenségéről.* In: uo. 57–58. Szent Gergely arra utal, hogy Ádámnak sem szolgált a javára, amikor Éva tanácsát megfogadta, Ábrahám esetében pedig Sára talán engedett volna anyai érzéseinek.

8 *Lisieux-i Szent Teréz önéletrajza.* (Ford. Kis Monika.) Ecclesia, Budapest, 1974, 254. A kiemelés a szerzőtől.

beteljesíteni ígéretét, amikor olyan ellentétesnek tűnő parancsot adott neki, de hinni akart az Atya szavában.

A győtrelem három napját követően aztán már elindulhatott felfelé az áldozat, a megérkezés, a lelki feltámadás helyére. A szolgálkat otthagyni Ábrahám, és elindul a fiával a hegyre. Találkozó a kifejezés, amit Ábrahám használ, és a Károli-fordítás olyan szépen ad vissza: „én... és ez a gyermek”.⁹ Ez a személytelen megfogalmazás úgy hangzik, mintha szívében már kész lenne a lemondásra. Nem „a fiammal”, hanem a „gyermekkel”, mert tudja, hogy ajándékba kapta az Istentől, s Ő azt tehet vele, amit akar, hiszen nem jobban az ő fia, *mint Istené*. „Az Úr adta, az Úr elvette, legyen áldott az Úr neve!” (Jób 1,21). Ilyen jóbi szilárdsággal indul fel Izsákkal a csúcsra.

Itt következik az egyik legszembetűnőbb jézusi párhuzam:¹⁰ „Ábrahám tehát fogta az égőáldozathoz szükséges fát, s fia, Izsák vállára adta” (Ter 22,6) – ahogyan Jézus viszi majd a keresztet a Golgotára. Ábrahám „pedig kezébe vette a tüzet és a kést” (Ter 22,6), A Szentírásban azt olvashatjuk, hogy „Krisztust feláldozták” (1Kor 5,7). Az áldozat mindig valaki felé irányul, de számomra mégsem olyan kép rajzolódik ki az Atyáról, mint akinek Fia vérével kellene csillapítani haragját, hiszen a Fiú egy az Atyával. Épp ellenkezőleg: „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen” (Jn 3,16). Így ír erről Szent Kírilloz: „mekkora áldozatot vállal majd szeretett Fia kapcsán a mindenség Atyja is a maga világföldről természete által”.¹¹ Az idős és a fiatal pátriárka osztozik a dicsőségben egymással.¹²

Miközben felfelé mennek, Izsák kérdésében és Ábrahám válaszában is prófécia hangzik el. Mindkettő valami olyasmit kérdez vagy mond, amit nem tudhattak előre.¹³ Mindkettőjükre igazak Ámosz próféta szavai: „az Isten, az Úr nem tesz semmit anélkül, hogy szándékát el ne árulná szolgálóinak, a prófétáknak” (Ám 3,7), Mindkettőjükben lehetett egyfajta félelem a jövőre nézve, hiszen Izsák nem tudta, mire készül apja, és Ábrahám sem tudta, pontosan mi fog történni. Ahogyan Izsák, Jézus is teljesen átadta magát Atyja akaratának. Ezek után, mikor lélekben már mindketten fel voltak készülve, elértek az áldozat helyére. Az engedelmeség helye volt ez, ahol mindketten megmutatták, mit jelent hűségnek és a végsőig engedelmesnek maradni. Izsák lelkében talán ez volt az a pillanat, amit Krisztustól így hallunk: „Abba, Atyám! [...], te mindent megtehetsz. Vedd el tőlem ezt a kelyhet! De ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogyan te!” (Mk 14,36). Ezért „megalázta magát és engedelmeskedett mindhalálig, mégpedig a kereszthalálig” (Fil 2,8), amikor is Atyja hagyta, hogy Fiát

9 „...én pedig és ez a gyermek elmegyünk amoda [...]” Ter (1Móz) 22,5, Szent Biblia, Károli Gáspár fordításában (Magyar Bibliatársulat, Budapest, 2006).

10 Vö. Órigenész: Nyolcadik homília a Teremtés könyvéhez. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 45. Alexandriai Szent Kírilloz a fa kapcsán azt is megjegyzi: az Atya üdvösségünk érdekében hozzájárult, hogy a keresztest Jézus vállára tegyék, lásd: Húsvéti homília. In: uo. 82–83.

11 Húsvéti homília: In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 79.

12 Vö. Nüsszai Szent Gergely: Beszéd a Fiú és a Szentlélek istenségéről. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 59–60. Erről Aranyszájú Szent János is ír, és Szent Gergelyhez hasonlóan ő is Ábrahám erős lelkét és a fiú engedelmeségét csodálja, lásd: Homília a Teremtés könyvéhez. In: uo. 69–70.

13 Vö. Milánói Szent Ambrus: Ábrahámról. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 100–101. Míg Szent Ambrus szerint mindkét pátriárka prófeciát mond, addig Aranyszájú Szent János csak Ábrahám feleletét véli próféciónak, lásd: Homília a Teremtés könyvéhez. In: uo. 68–69.

keresztre feszítsék. Izsák ezen gesztusában éppen szótlansága tanúskodik hatalmas engedelmességéről. Szó nélkül tűr mindent, ahogyan a Messiásról is mondja Izsák: „Nem kiált majd, s nem emeli föl a hangját, szava se hallatszik az utcákon” (Iz 42,2).

Ilyen lelkülettel eljutottak odáig, hogy teljesen megcselekedjék Isten akaratát, a beteljesedés felé mentek. S akkor az Úr anyaga megszólalt: „»Ábrahám, Ábrahám!« »Itt vagyok« – felelte” (Ter 22,11). Isten nem engedte, hogy kárt tegyen a fiában, neki elég volt a szándék, mert ahogy Arany-szájú Szent János mondja: Isten a szándékot szokta megkoronázni, és a lelkületet jutalmazza.¹⁴ Szent Teréz pedig ezt írja ennek kapcsán: „Ő adta nekem, hogy vonzódjam a teljes száműzetéshez, megértette velem az összes szenvedéseket, amelyekkel ott találkozni, azt kérdezve tőlem, hogy ki akarom-e üríteni egészen ezt a kelyhet; azonnal nyúltam a Jézus-nyújtotta serleg után, de Ő, visszahúzza kezét, megértette velem, hogy magának az elfogadásnak a ténye kielégíti Őt.”¹⁵ Ábrahám kitartása példamutató: ugyanúgy tud válaszolni Isten hívására, ahogyan a történet kezdetén is válaszolt neki: „Itt vagyok”. A szöveget alaposan megnézve azt látjuk, hogy Ábrahám összesen kétszer szól Istenhez, és mindkét esetben ugyanazt mondja: „Itt vagyok”. Nem vonja kérdőre, nem haragszik az Atyára, amiért ilyen próbatétel elé állította, hanem ugyanolyan alázattal beszél Hozzá, mint három napja.

Az Atya megkímélte a fiút, de a saját Fiával nem így lesz. Jézusnak egészen ki kell innia a kelyhet, amelyet Atyja nyújt neki. Magát nem kíméli Isten. Ábrahám talán belső sugallatra föltekintve „látott egy kost, amely szarvánál fogva fennakadt a bozótban” (Ter 22,13). A kos szintén Jézus előképét jeleníti meg.¹⁶ A fennakadt állatot nem kímélte Isten, és elfogadta eléggő áldozatul. Az Úr „saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta” (Róm 8,32). Egyedül az Isten tud gondoskodni áldozatról, mert se a földön, se az alvilágban, se az égben senki nem méltó a világ megváltására, csak a Bárány (vö. Jel 5,2–4). „Méltó a Bárány, akit megölték” (Jel 5,12). Mi csak kiegészíteni tudjuk Krisztus szenvedését, amelyet Ő végbevitt (vö. Kol 1,24). A kos fennakadt a fán, nem tudott onnan szabadulni. Erről eszünkbe juthat, amit Pál apostol mond: „én, aki fogoly vagyok az Úrban” (Ef 4,1) – ugyanígy a Fiú is fogoly volt az Atyában értünk.

Ábrahám és Izsák testi és lelki küzdelmekben mentek fel a hegyre, ahogyan Jézus is szenvedve ment fel a Golgotára – „sírva mennek előre, míg a magot szórják” (Zsolt 126 (125),6). Ábrahám mint magvető azzal vetette el a magot a földbe, hogy teljesítette az Atya akaratát, és állhatatossága révén utódaiból megszületik majd a Messiás, a Mag, amely elhal a földben, s megszerzi az egész világnak az üdvösséget. Hiszen Jézus mondja: „Bizony, bizony, mondom nektek: ha a búzaszem nem hull a földbe, és nem hal el, egymaga marad, de ha elhal, sok termést hoz” (Jn 12,24). Ezután „ujjongva jönnek visszafelé” (Zsolt 126 (125),6), le a hegyről, apa és fia, mivel elvégezték

¹⁴ Homília a Teremtés könyvéhez. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 71.

¹⁵ *Lisieux-i Szent Teréz önéletrajza*, i. m. 260.

¹⁶ Vö. Milánói Szent Ambrus: Ábrahámról. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 102–103.

Szent Ambrus a kost úgy értelmezi, mint aki a nyáj előjárója. Szent Kírilloz számára a juh Krisztus emberi mivoltára utal, az Atya lényegéből született Ige Szent Szűztől vett templomára, lásd: Húsvéti homília. In: uo. 83.

a rájuk bízott feladatot, hogyan Krisztus is elmondhatta a kereszten: „Beteljesedett! Aztán lehajtotta fejét, és kilehelte lelkét” (Jn 19,30).

Isten a történet fénypontjaként megesküszik, hogy mivel Ábrahám szeretett fiát sem kímélte, utódait megsokasítja, mint az ég csillagait (vö. Ter 22,16–17). Önmagára esküszik, mivel nagyobbra nem esküdhet.¹⁷ Jézustól is ezt halljuk: „Aki az égre esküszik, az Isten trónjára esküszik és arra, aki rajta ül” (Mt 23,22). Itt pedig megáll, mert Istennél nincsen tovább.

Ezek után Ábrahám visszatért szolgálóihoz Izsákkal együtt. Visszatért oda, ahonnan jött, de nem úgy, ahogy jött. Olyan természetfeletti tapasztalatokkal térhetett vissza ezen két választottja Istennek, hogyan Jézus tért vissza három kedvelt tanítványával a színeváltozás hegyéről az emberek közé.

Ábrahámnak személyesen is hatalmas lelki épülésére szolgálhatott ez a megpróbáltatás, ha egy pillanatra nem Jézus felmenőjeként és előképként nézünk rá, hanem mint egyszerű hívő emberre. Azt hiszem, Szalézi Szent Ferenc szavai igazán ráillenek az ábrahámi megpróbáltatásra: „Ha minden angyal [...] tanulmányozta volna, mi válik hasznodra, [...] miféle szenvedés, kísértés vagy fájdalmas veszteség, nem találhattak volna hozzád illőbbet, mint azt, ami ért. Isten örök Gondviselése kezdettől fogva kigondolta, hogy ezt a keresztet [...] ajándékként neked adja. Mielőtt elküldte volna, [...] megmérte, hogy egy milliméterrel se legyen nagyobb, [...] a kelleténél. Azután [...] fölkenete kegyelmével, beléje lehelte vigaszát [...]. Így most egyenesen az égből jön feléd, mint Istennek hívása [...], hogy egészen önmagaddá légy, és Istenben megtaláld beteljesülésedet.”¹⁸ És Istenben megtaláld beteljesülésedet – úgy hiszem, ez a lényeg. Azzal, hogy Ábrahám azzá lett, akinek Isten kigondolta őt, beteljesítette önmagát, s ezáltal teljesítette be pátriárkai küldetését. A szentek nem szentnek születnek, hanem megélik Istenben azt, akiknek lenniük kell, és eközben, mintegy észrevétlenül, rájuk borul a szentség.¹⁹

¹⁷ Nüsszai Szent Gergely: Beszéd a Fiú és a Szentlélek istenségéről. In: Heidl György (szerk.): *Akéda*, i. m. 61 (vö. Zsid 6,13).

¹⁸ Szalézi Szent Ferenc imája a ránk mért keresztről. In: Kindelmann Győző (szerk.): *Híd az Égbe. A világ legszebb imái*. Szent István Társulat, Budapest, 2004, 102.

¹⁹ Jól illik ehhez Sienai Szent Katalin mondása: „Ha az vagy, akinek lenned kell, az egész világot lángra lobbantod”.

Várszegi Asztrik OSB

„Többnyire közömbösen vesszük tudomásul egy-egy közismert személyiség halálhírét, hiszen szinte minden napra jut az ilyesimből. Olyanok esetében, akik régebb óta eltűntek a nyilvánosság elől, de hosszú öregkort értek meg, netán elröppen a »Nem is tudtam, hogy még él« megjegyzés is. Olyankor riadunk csak meg, ha egy-egy tömegkatasztrófáról érkezik hír, főleg, ha az a közeliünkben történik. Igazán félelmetes és megrendítő valósággá azonban csak akkor válik a halál, amikor magunknak kell szembenéznünk vele: akár saját »végső óránk« közeledtével, akár szeretteinkért aggódva, rettegvé attól, hogy elveszíthetjük őket. Ahogy Babits Mihály jajdul fel, amikor megtudja: a rák megtámadta a szervezetét: »Ó jaj, meg kell halni, meg kell halni!« (Lukács László: A halál: az élet tanítója. *Vigília* 75 [2010/11], 805.).

Ezeket a kemény, de igaz mondatokat Lukács László atya írta le korábban a *Vigiliában*. Nincs értelme magyarázni, ez az élet, a távozás, a feledés kíméletlen törvénye, és tükrözi saját felületességünket is, miként vagyunk érzéketlenek mások halálára.

Lukács László atya számos adományai közül fényes ajándékai közé tartozott hosszú életen át élő hite és intelligenciája. Hosszú évtizedek testvéri, baráti és munkatársi kapcsolatában ez a megajándékozottsága kézenfekvő valóság és tapasztalat volt számomra, és azt gondolom, hogy sokaknak, akik vele bármilyen kapcsolatban voltak. Ezt a hitet és beérrett, bölcs intelligenciáját tapasztaltam utolsó találkozásunk során és hozzám írt utolsó levele alapján is. 2022 őszén meglátogattam. Hogy barátom gyöngeségével vissza ne éljek, egy órára terveztem a látogatást, kurta egy órában tekintettük át közös múltunkat és azt is, hogy – szerinte – még mit kellene tennem. Örömteli közös emlékezés volt annak a tudatában is, hogy mindketten tudtuk: búcsúzunk. A találkozás után egy-két hónapra érkezett levele. A megszólítás után a kétszerkettő józanságával és egyszerűségével ezt írja: „Kérlek, ne döbbenj meg e levél olvastán. Egészségi állapotom ugyan elég rossz, de közvetlen halálveszély nem áll fenn. Mégis igyekszem mindent úgy elrendezni, hogy halálom esetén egyértelmű legyen, kinek mi a teendője, s így minél kevesebb gondot okozzak környezetemnek.” Ezt követően leírta, miként gondolta temetését, majd ezzel a pár sorral zárta amúgy sem hosszú levelét. „Asztrik, nagyon köszönök neked mindent, sok mindent csináltunk együtt, de az eredményeknél fontosabb volt számomra az a barátság, amely összekötött bennünket. Remélem, Te jól vagy, bár fölöttem is múlnak az évek, igaz, egy évtized késéssel. A régi szeretettel ölel, Laci.”

Hívó emberek, barátok és munkatársak méltó levélváltása volt ez a néhány sor. Úgy gondolom, hogy másoknak is megmutathatom ezt a levelet, barátságunk köztudott volt, mindig vállaltam.

Szépek, értékesek a Lukács Lászlóról szóló megemlékezések, méltatások. Szinte irigység van bennem, hogy ezeket és ilyen szépen, gazdag tartalommal nem én írhattam meg. Örömmel és Lukács László iránti nagy elismeréssel olvastam és olvasom a méltatásokat, tanulmányokat, és örülök nekik.

Amit magam ehhez a mindennapok és a tapasztalat alapján hozzáfűzhetek, az a személyes tanúságtétel és tapasztalat, hogy az elért és méltatott eredményekben, sikerekben, intézmények megeremtésében nem önös érdek, az önmegvalósítás vágya vezérelte Lukács Lászlót, hanem a katolikus, a hatalmasoktól megnyomorított magyar egyház újra megerősítése, hitelének visszaszerzése, a szerzetesség megerősítése, az evangelizáció korszerűvé tétele volt a célja. Az út, a hosszú és küzdelmes évtizedek során nemcsak elismerést kapott, hanem kritikát, megalázást, elutasítást és előítéletet is el kellett viselnie, és bár nem saját magáért, hanem létező közösségekért küzdött: egyház, szerzetesrendek, iskola, főiskola, ifjúsági csoportok, folyóirat. Úgy gondoltam, hogy egy ilyen jellegű személyes írás, tanúságtétel is lehet, az érem fájdalmasabb oldaláról is megemlékezhet, hogy a kép kerek, a valósághű legyen.

Lukács László atya, a Tanár úr elment. Az atyai házba. „Az »odatúl-ról« egyetlen hiteles híradás érkezett: a Feltámadotté” – folytatta Lukács atya a *Vigília* írásában kifejtett gondolatát. „Ő pedig örömhírt hozott, egy »új és új föld« ígéretét. Az emberélet nem a megsemmisülésbe zuhan bele, hanem beteljesül a mindent átfogó, teremtmény és újjáteremtő szeretetben. A keresztény ember nem csupán a halál tudatában él, hanem a beteljesülő szeretet reményében. Örül az életnek, a benne megtapasztalt minden szépnek és jónak, főleg azonban annak, hogy szeretetet adhat és kaphat — de teszi ezt egyre növekvő várakozással és vágyakozással arra az életre, amely a minden elképzelhetőt felülmúló teljességbe, Isten szeretetébe emeli.”

A Jelenések könyve (14,13) ígéretét idézve búcsúszó hittel és remény-ségben: „Mostantól fogva boldogok a holtak, akik az Úrban halnak meg. Így van, mondja a Lélek: pihenjék ki fáradalmaikat, mert tetteik elkísérik őket.”

Horányi Özséb

Lehattunk volna gyermekként is jó barátok. De nem voltunk azok, és a hat évnyi korkülönbség lett volna a legkisebb akadály.

A nálam négy évvel fiatalabb öcsém hat hetes volt 1946. decemberében, amikor gennyes tüdő- és mellhártyagyulladás tört rá 40 fok feletti lázzal. A szülők meg voltak ijedve, de emberesen. Penicillin volt már, de az átlag magyarnak elérhetetlen. Az ismerős gyermekorvos azt tanácsolta, hogy a lehető legsürgősebben lássa a gyermeket Dr. Lukács József, a Szent István kórház gyermekosztályának vezető főorvosa. Aki megnézte még aznap, ott tartotta (több mint hat hétig), de nem ígért semmit azon túl, hogy mindent megtesz, amit csak lehet, a gyermek életéért. Anyám is ott maradt az üvegalickában az öcsém mellett. Többször meglátogattuk Apámmal és húgommal együtt, de csak üvegen keresztül találkozhattunk. A szülők (különösen Anyám) utóbb oly hálások voltak a gyógyulásért, hogy nem tudták másként kifejezni, mint hogy évente kétszer elmentünk Lukács doktor bácsihoz, aki alaposan megvizsgált mind a hármunkat, és tanácsokkal látta el Anyámat. A doktor bácsi Lukács László édesapja volt. (Apai ágon erdélyi örmény családból származott; 1762-ben Mária Teréziától kaptak nemességet).

Szóval, találkozhattunk volna évtizedekkel korábban is (azonban egyetlen olyan alkalomra sem emlékszem, hogy László otthon lett volna, amikor mentünk a szokásos vizitre). Az 1990-es évek első felében, már a *Vigília* szerkesztőségében egyszer szó esett a felmenőinkről, akkor meséltem neki az édesapjához fűződő emlékeimről. Nem tudott ezekről semmit. Olyan izgalomba jött, amit még soha korábban nem tapasztaltam nála: felugrott és csak annyit mondott, mindjárt jön vissza. Valóban egy órán belül visszaérkezett: hazarohant a szülői lakásba (az édesanyja akkor még élt), és kereste édesapja régi és megőrzött feljegyzései között a ránk vonatkozókat. Megtalálta, és utóbb együtt böngészünk a negyven valahány évvel korábban keletkezett kartonokat.

1963-tól 1984-ig a piaristák kecskeméti gimnáziumában tanított, 21 évet, közben hosszú ideig volt a diákotthon vezetője, illetőleg 1975-től 1984-ig a gimnázium igazgatója is. Ez idő alatt egyrészt jó kapcsolatokat alakított ki a közigazgatás helyi vezetőivel, másrészt apránként, adományokból összegyűjtött pénzből renováltatta az épületet kívülről és belülről is. Ez bizony életmű értékű lett.

A *Vigília* főszerkesztőjévé 1984-ben nevezték ki. A *Vigília* szerkesztőségébe az ő meghívására kerültem. Még az 1980-as évek végén szólt Tomka Miklós, hogy a főszerkesztő szerkesztőnek hív. Én akkor azt válaszoltam, hogy az ajánlat megtisztelő, de korán érkezett (éppen csak elkezdődtek azok a társadalmi folyamatok, amelyek elvezettek a rendszerváltoztatáshoz), néhány év múlva vélhetően pozitív lesz a válaszom. Így is történt, vagy három évvel később megismétlődött a főszerkesztői ajánlat. Akkor már igent mondtam.

Rövid idő alatt nagyon szorossá vált a kapcsolatunk. Lukács László személyes életében is jelentősek voltak ezek az évek (egyre-másra kapta a fontos egyházi megbízásokat: talán mondhatjuk, hogy a rendszerváltoztatás egyik egyházi személyisége lett). A *Vigília* mellett szerkesztette a *Magyar Kurírt* (1990-től felelős kiadója is volt); 1989-től 1995-ig pedig az *Új Ember* című hetilap felelős kiadója és szerkesztője is volt (nem kis feszültséget idézve elő ezzel például a korábbi, de megidőződött főszerkesztőben, a rendszerváltoztatás előtti évtizedek nagy egyházi robotosában, Magyar Ferencben és környezetében). Pedig Lukács László szelíd ember volt (alkalmanként túl szerény is), és távol állt tőle bármiféle erőszakosság: nem kereste a mind több megbízatást, inkább alázatosan tudomásul vette.

Számtalan előadást tartott Magyarországon és külföldön is (öt nyelven beszélt és írt). Lelkigyakorlatokat vezetett. Vezette az MKPK Tömegkommunikációs Irodáját (és ezen keresztül szervezett legalább két pápálatogatást és Teréz anya magyarországi útját). Fordításai jelentek meg: első sorban Thomas Mertont kell említeni, akit Magyarországon éppen rajta keresztül lehetett megismerni.

Lukács László igen nyitott ember volt, az újra, a hatékonyabbat ígérőre mindig érzékeny: az ő ösztönzésére lett az MKPK tagjainak internetes hozzáférésük, kisebbik fiam, Horányi Endre közreműködésével, magyar viszonylatban igen korán (a felsőoktatási intézmények jó részét megelőzve). A szó legnemesebb értelmében elkötelezett keresztény értelmiségi volt és sokak által nagyra értékelt lelkipásztor (például a pécsi karmelita

nővérek között, a budapesti angol ajkú római katolikus közösségben és másutt). Ez is egy életmű, a második.

Közben tanított a piarista hittudományi főiskolán, a Kalazantinumban (egy időben igazgatója is volt), majd a bencésekkel és a ferencesekkel együtt megalapította a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolát, amelynek első rektora lett. Ez is életmű értékű, a harmadik, amit megtehetett a visszakapott régi Piarista Gimnázium erősen elhasznált épületének (ezt megelőzően az ELTE Bölcsészettudományi Kara használta) teljes felújítása sok milliárd forintért. Ez is egy életmű, a negyedik.

A Sapientián a Dogmatika Tanszéket vezette egyetemi tanárként (irodalom-tudományokból egyetemi doktori fokozatot szerzett 1964-ben, amelyet utóbb PhD fokozattá minősítettek át, és 1984-ben teológiából szerzett licenciátust, amely a legmagasabb tudományos fokozat, amit teológiából ki lehet adni) és adta elő a dogmatikát, a katolikus teológia egyik legfontosabb tantárgyát. Személyes magánkönyvtárát jól ismerve tudom, hogy nemcsak feldolgozta és követte a kortárs dogmatikai kutatásokat, de ezekhez kutatóként is igyekezett hozzájárulni. Rendszeresen jelentetett meg saját műveket is: legutóbb 2016-ban XVI. Benedekről (*Az igazság munkatársa*. Szent István Társulat, Budapest, 514. oldal). Szakirodalmi tevékenységét és könyvkiadói munkásságát pedig tekinthetjük az ötödik életműnek.

Amikor 1984-ben Lukács László a *Vigilia* élére került, viszonylag hamar két oldalról is duruzsolás indult a személye körül. Egyrészt azt firtatva, hogy vajon nem volt-e (netán most is) BM sz.t. tisztt. Másrészt pedig arról, hogy megbízhatatlan, hiszen pap. A bizalmatlanság léghőre járta át a helyzetet. Nekem azonban szilárd meggyőződése, hogy Lukács László kiállta a kettős próbát. Nem került elő utólag sem egyetlen olyan dokumentum, amely érintettségét igazolta volna; és senki olyanról sem lehet tudni, aki miatta került volna nehéz helyzetbe.

Kapcsolatunk abban a félévben (és utána) volt a legszorosabb, amikor Gyulay Endre szeged-csanádi püspök felkérésére az MKPK által kibocsátandó szociális körlevelet szövegeztük *Igazságosabb és testvériesebb világot!* címmel, amelynek háttérét *Az Egyház társadalmi tanítása* című dokumentumgyűjtemény adta (magyarul szerk.: Tomka Miklós és Goják János, Szent István Társulat, Budapest, 1991). Gyulay Endrével az együttműködés mindig nagyon jó volt: figyelmes volt, és sohasem akadékoskodó. Vagy harminc szakértővel dolgoztunk, és az ő javaslataik nyomán alakult ki a végső koherens szöveg. Az elkészült szövegrészeket részben megbeszéléseken csiszoltuk tovább, illetőleg egy-egy fejezet elkészülte után minden résztvevő észrevételeket tehetett. Kettőnk munkájának intenzitására az volt jellemző, hogy párhuzamosan dolgoztunk, és napjában többször küldtük egymásnak hálózaton keresztül az éppen elkészült szövegjavaslatokat (akkor még számunkra elérhetetlen volt az a technológia, amely révén ugyanazon felületen valós időben mindketten dolgozhatunk volna). Amikor készen lettünk a teljes szövegjavaslattal, Gyulay Endre az MKPK elé terjesztette, ahol szavaztak róla, és aztán az MKPK elfogadta.

A viszonylag terjedelmes szöveg 1997-ben papír alapon kétszer jelent meg, először az MKPK adta ki, másodszorra a Balassi Kiadó, 72 oldal

terjedelemben, és ekkor már könyvkereskedelmi forgalomba is került. Elektronikusan pedig az MKPK honlapján azóta is elérhető. Fogadtatása igen jó volt. Ankétok, rendezvények szóltak róla, írásos kommentárok keletkeztek. Azonban nemcsak a társadalom keresztény elkötelezettségű része fogadta jól, de a nem keresztény társadalmi (politikai) szervezetek is. Megjelenésének 10. évfordulójáról konferenciával emlékeztünk meg: *Igazságosabb és testvériesebb világot! Tíz év távlatából* (Sapientia Füzetek 11, Vigilia, Budapest, 2008). A körlevél tartalmában semmi újat nem tartalmazott, de újat hozott Magyarországon, minthogy először tematizálta a Katolikus Egyház társadalmi felelősségét katolikus perspektívából. Lett volna ugyan muníció a továbblépéshez is, de akkor úgy ítéltük meg, hogy a továbblépéshez elegendő ennyi: először azt kell feldolgoznia a magyar társadalomnak, hogy az egyház nem tudja teljesíteni hivatását, ha be van szorítva a templomokba. És tudjuk jól, hogy ez a feldolgozás és eredményének elfogadás még ma sem, 25 évvel később sem történt meg maradéktalanul.

Az 1990-es évek végén egy szerkesztőségi ülésén szokatlan eréllyel és eltökéltséggel fordult hozzám, hogy arról kellett meggyőződnie (valaki meggyőzte): antiszemita vagyok és ezt pedig ő nem tűrheti a szerkesztőségben belül. Nagyon megdöbbenettek szavai, mert sok mindent el tudtam képzelni (most is!), hogy mi mindennel vagyok vádolható, de ezt nem. Akkor azt kérdeztem tőle, hogy komolyan gondolja-e azt, amit mond. A válasza az volt, hogy nagyon komolyan. Erre felálltam és azt mondtam: lemondok a szerkesztői pozícióról és távozom: többé nem igen fognak látni. És valóban vagy tíz évig messze elkerültem a szerkesztőség székhelyét. Közben arról értesültem, hogy Lukács Lászlót megdöbbenette a lépésem (engem is az övé!); utóbb mosolyzünetként beszéltem az esetről. És azt is tudtam környezetétől, hogy nagyon bántotta mindaz, ami történt. De hát nem volt mit tenni: vannak szavak, mondatok, gesztusok, amelyeket, legalábbis Közép-Európában, nem lehet könnyelműen vagy elegendő megfontoltság nélkül kiejteni vagy megtenni. Tehát kellő komolysággal és méltósággal el kellett rendezni a kázust. Több ízben nem fogadtam a telefonhívását, üzeneteire nem reagáltam, mígnem egyszer előzetes bejelentés mellőzésével megjelentem a következő szerkesztőségi ülésen és folytattam a korábbi szerkesztői munkámat. A főszerkesztő úr is. S hogy mennyire simult el a nyoma is ennek az esetnek, annak jele az ő részéről csak sok évvel később, 2017-ben érkezett meg, méghozzá egy parabola formájában: 75. születésnapomra szerveződött az a konferencia, amelynek nyitóelőadását Lukács László tartotta (megjelent a konferencia teljes anyaga a *Jel-Kép* 2017. évi 2. különszámában). A participációra alapozott kommunikációs modellemről beszélt Luther Márton kapcsán. Valami párhuzamot látott a Luther idején volt helyzet és a mi történetünk között. És talán Luther megítélésében manapság bekövetkezett pozitív változásokat látta most már kettőnk esetére is érvényesülőnek. Csak ekkor értettem meg, évekkel később, hogy miről beszélt a 2017-es előadásában, s hogy közben milyen nagy utat kellett megtennie, amit csak távolról kísérhettem! Csak most látom igazán, hogy fantasztikus intellektusa mellett embernek is nagy volt. Utóbb számtalan alkalommal és módon igyekeztem

gesztusát elismerni, és azt, hogy elfogadom – szó szerint ki se mondott – jóvátevő szavait.

Végeredményben sikeresen tudtunk együtt dolgozni. A cél az volt, hogy a harmincas évek közepén francia mintára létrejött irodalmi folyóirat, a *Vigilia* az idők szavát meghallva, nyisson a társadalmi problémák és közben a társadalomtudományok elemzései felé is. Bár ennek megvalósításában már nem volt köztünk mindig konszenzus. Kapcsolatunk utóbb már nem is volt olyan intenzív, mint korábban, bár rendszeresen találkoztunk. A vigiliás évekről egyébként összefoglaló kötetet szerkesztettünk Farkas Edit Ilonával (*35 év a Vigilia élén*. Typotex, Budapest, 2019). A könyvbe-mutatóra több mint százán voltak kíváncsiak. Bízást mondhatjuk, hogy ez a 35 év is életmű értékű, a hatodik.

Lukács László talán csak a felületes szemlélő számára mutatkozott olyan teljesértékű férfinak, aki mintha mindig le akarna uralni mindent; miközben tudjuk, hogy valójában az örök kételkedő, keresztény értelmiségi megtestesülése volt. Lehet, hogy ez a sokféle és sokfelé elágazó életmű nem is Lukács László törekvéseinek megmutakozásaként szemlélendő, hanem a korabeli és talán még a mai magyar egyház szakemberhiányának jeleként. Mindazonáltal ez a hat életmű egyenként is olyan súlyú, hogy az sem élne hiába, aki közülük csak egy efféle tudna teljesíteni. És azt is gondolom, hogy a Magyar Katolikus Egyház és mi, tollforgató emberek is még adósai vagyunk Lukács László teljesítménye valódi értékeinek felmutatásával.

Lukács László 2022. november 14-én ágyának esett, pontosabban egy szerencsétlen mozdulat következtében elesett, és jobb combcsontja eltört; még aznap este a János Kórházban megoperálták, majd átkerült a budai Irgalmasok Kórházába. Részben a fájdalmak, részben az eséssel együtt járó sokk megtörte. Valószínűleg felmérte, hogy ezzel életének merően új szakasza kezdődött. Kezdetben nyugtalan volt és türelmetlen (soha korábban nem volt ilyen): nyilván azt latolgatta, mi mindent kellene még megcsinálnia az életében, és vajon képes lesz-e azokra. Rendíthetetlenül teljesítményorientált volt még ekkor is. Nagyon nehezen tűrte ezt az állapotát, mindazonáltal 2023. február 25-i halála előtt egy-két héttel megnyugodott (mondják, akik látták; én csak telefonon tudtam beszélni vele), megbékélt a helyzetével, és elfogadta az Úr hívását: Deo gratias!

INDULÁS LUKÁCS LÁSZLÓ SZIGETÉRE

Vörös István

„Senki sem különálló sziget; minden ember a kontinens egy darabja, része az egésznek; ha egy göröngyöt mos el a tenger, Európa lesz kevesebb, éppúgy, mintha egy hegyfokot mosna el, vagy barátaid házáat, vagy a te birtokod. Minden halállal én leszek kevesebb, mert egy vagyok az emberiséggel. Ezért soha ne kérdezd, kiért szól a harang: érted szól.”

(John Donne-tól – és Hemingwaytől – idézi Lukács László: Senki sem sziget. *Vigília* 81 [2016/8], 561.)

Minden halállal én leszek
kevesebb (és ti, és te, és mi),
ki elveszti az életet;

minden élet a teljességhez elvezet,
ha van egyénisége némi.
Minden halállal én leszek,

átváltoztat a rémület,
hogyan ezentúl kivel fogok beszélni?
Ki elveszti az életet,

mert mással eggyé így lehet,
s az áldozat neki megéri,
minden halállal én leszek

már ő az ő helyett?
Pedig nem lehet lecserélni!
Ki elveszti az életet,

az búzamagként több lehet,
a műveltséget mindenütt megéli.
Minden halállal én leszek,
ki elveszti az életet.

Rowan Williams

Teológus és költő

(1950), korunk

egyik legnevesebb

keresztény szerzője,

az ortodox teológia

szakértője. 2002

és 2012 között

canterburyi érsek,

azaz az anglikán

közösség tiszteletbeli

feje volt, 2013 és 2020

között a cambridge-i

Magdalene College

professzoraként

oktatott, s tagja volt

a brit parlament

felsőházának.

Jelenleg a monmouthi

egyházmegyeiben

él, amelynek 1992

és 2002 között volt

püspöke. Írását

kézirat formájában

bocsátotta a Vigilia

rendelkezésére.

Görfői Tibor fordítása

AZ UKRAJNAI VÁLSÁG

A 19. században a Bourbon-dinasztia rövid időre ismét hatalomra jutott Franciaországban, s ekkor az események egyik elkeseredett megfigyelője megjegyezte, hogy a Bourbonok és támogatóik „nem tanultak semmit, és nem felejtettek el semmit”. Az elmúlt hónapok során Ukrajnában kibontakozó tragédiát látva valószínűleg sokaknak hasonló benyomásaik voltak a moszkvai patriarchátussal kapcsolatban. Bő száz évvel ezelőtt, az I. világháborút megelőző feszült és nehéz helyzetben néhány orosz ortodox értelmiségi, köztük Szerгий Bulgakov (aki ekkor még laikus egyetemi oktató volt) megkérdőjelezte a nacionalista autokrácia által képviselt ideológia és az ortodox hierarchia közötti szövetséget, mert már ekkor megértette, hogy egy efféle szövetség hatására az egyház könnyen hozzákötheti magát egy olyan politikai rendszerhez, amelyről egyre inkább kiderült, hogy morális csődbe jutott. A későbbi zavargások, majd az orosz egyházat sújtó rettenetes üldözések és kivégzések (az 1920-as években, sőt később is) alátámasztották az értelmiségiek fenntartásait, és lehetőséget adtak annak az egyház és az állam közötti sajátos *symphoníának* az újragondolására, amely a birodalom utolsó évszázada során uralkodóvá vált. Az 1980-as években és 1990-es évek elején, a *peresztrojka* kezdetekor hangjukat hallató oroszok jelentős része életadó reménynek tekintette ezt a lehetőséget. Az orosz ezüstkori szerzőit (továbbá Bulgakov emigrációba vonult kortársait és azok örököseit) tanulmányozták, mert támpontokat kerestek ahhoz, hogy mentesíteni tudják az egyházat attól a szereptől, amely arra redukálta, hogy az etnikai gőg és egy képzeletbeli bizánci eszmény iránt táplált nosztalgia szócsöve legyen.

Ezzel egyidejűleg azonban másféle hangok is befolyásra kezdtek szert tenni, részben Alekszandr Meny és Alekszandr Ogorodnyikov újszerű és életerős fellépésével párhuzamosan, azzal együtt, hogy lelkesen felfedezték korábbi orosz disszidensek írásait és a 90-es évek elején nagy erővel készültek fordítások és szövegkiadások olyan folyóiratok részére, mint amilyen például a *Logosz* volt: nemcsak a Szolzsenyicin-féle szenvedélyes modernitásellenes radikalizmus fejtett ki hatást ekkor, hanem a mélyebb gyökerekkel rendelkező orosz narratíva bonyolult és aggodalomra okot adó újraéledése is. Az a makacs felfogás jutott szerephez, mely szerint Oroszország ki van szolgáltatva az idegenek machinációinak, azoknak a rosszindulatú külföldieknek, akinek az a céljuk, hogy megsemmisítsék az isteni gondviselésről nyújtott sajátosan orosz tanúságtételt. Ezek az idegenek éppúgy lehetnek a nyugatiak, mint a nyugatkövetők, a szocialisták vagy a zsidók; ismét hódítani kezdett az a valójában soha el sem tűnt meggyőződés, hogy maga a forradalom soha nem lehetett volna „nemzeti” történés, hanem csak Oroszország ellenségei szervezték meg (az orosz keresztény retorika ködösebb tájékain szilárdan tartotta magát a „zsidó bolsevizmus” toposza, amelyet olykor még maga Bulgakov is felmelegített). És egyre nagyobb szerepet játszott „a nagy honvédő háborúval”, a hitleri Németország ellen vívott harccal kapcsolatos mitológia, amelyet már Sztálin is felhasznált, hogy újakezdje az Oroszország vértanúságáról szóló történet mesélését; azért játszhatott nagyobb szerepet, mert egyre

távolabbinak tűnt a transzparens és felelősségteljes orosz politikai berendezkedés lehetősége, terjedőben volt a korrupció és elhatalmasodott a kleptokrácia, a kapzsi és türelmetlen nemzetközi piacok pedig opportunizmusukkal nemzetközi támaszt nyújtottak a folyamatoknak. Nem gondolhatjuk, hogy a mai orosz politikai rendszer, amely oly sok bírálat célpontja, ne lenne nagymértékben a kapitalista demokráciák e nyereségvágyó és cinkos magatartásának öröksége.

Lehet, hogy az elmúlt bő húsz évben volt néhány olyan időszak, amikor a Nyugat Oroszországgal szemben tanúsított nagylelkűbb és megfontoltabb viszonyulása az orosz geopolitikai érdekek pozitív felmérése iránt mutatott fokozottabb készséggel együtt *esetleg* gátat szabhatott volna annak a katasztrófának, amelynek ma tanúi vagyunk. Lehetetlen megmondani. Jelenleg azonban az Oroszország „vértanúságáról” szőtt narratíva diadalmaskodik, amelynek értelmében mindenki mást már előre meg kell büntetni azért, mert istenkáromló szenvedéssel akarja sújtani a *Russzkij mir* krisztushordozó népét, mégpedig azért, mert gyűlöli, hogy az oroszok hűségesek maradtak az isteni rendhez. Ennek a narratívának meg kell birkóznia néhány olyan realitással, amely igencsak komoly gondokat okoz neki. Ukrajnát például határozottan az orosz világ részének, az orosz területeket beragyogó ortodox világosság forrásának tartja, ám azt feltételezi, hogy Ukrajna eladta magát az idegeneknek, s ezért meg kell menteni önmagától. Ennek értelmében Ukrajna elkövette azt a végzetes hibát, hogy úgy vélte, az ortodoxia megőrzése társadalmi és ideológiai pluralizmus mellett is lehetséges. Kirill patriarcha megszállottan emlegeti az ukrán városokban tartott meglelfelvonulásokat, ami annak a jele, hogy attól fél, az ortodoxia pragmatikus békét köthet a tőle idegen modernitással, mintha ez a fajta fegyverszünet eleve elárulná a kinyilatkoztatott igazságot. Az ideológusok szempontjából csak ront a helyzeten az a kétségbevonhatatlan tény, hogy az ortodox vallásgyakorlás mértéke Ukrajnában számszerűen nagyobb, mint Oroszország jelentős részén: ettől csak még fontosabbnak tűnik, hogy megmentse az orosz hit bölcsőjét és a sebezhető (ukrán) orosz hívőket a nyugati romlástól, mert ez a szent terület nem válhat megszállt kiszögelléssé az egész világ Oroszország ellen vívott háborújának keretei között.

A Nyugat legjobb esetben is csak töredékesen érti meg ezt a hozzáállást. A nyugati gondolkodás számára többé-kevésbé felfoghatatlan, hogy ekkora odaadással el lehet utasítani a morális és társadalmi pluralizmust (hasonló nyugati értetlenség figyelhető meg a militáns iszlamizmussal kapcsolatban). Természetesen igaz, hogy az orosz elnök cselekvési terve nem kizárólag, de még csak nem is elsődlegesen teológiai természetű. Sztálinhoz hasonlóan célszerűnek tartja, ha hadviselési célokra használ fel egy teológiai töltetű nemzeti mitológiát; a hivatalos egyház pedig lelkesen kész együttműködni vele. Csakhogy ennek hatalmas ára van. Nem éppen a modernitás vagy a morális relativizmus támogatásáról ismert más ortodox egyházak letaglózva szembesülnek azzal, hogy az oroszok minden további nélkül lemészárolnak civileket, akik ráadásul szintén ortodoxok; a nem ortodox keresztényeket megrémíti és felháborítja, hogy senki nem emeli fel a szavát az ukrainai katonai műveletek megokolása és módszerei ellen. Látszólag szilárd intézményrendszere és globális be-

folyása ellenére az orosz patriarcha könnyen vallási páriává válhat a keresztény világban.

Az egyik legfurcsább jelenség, hogy az orosz kereszténység egyik alapító története pontosan a zabolátlan erőszak veszélyeiről szól. A hagiográfiai irodalomban Borisz és Gleb/Hlib herceg (a nép körében az első szentként tisztelt oroszok) azért lett „szenvedéshordozó”, mert nem volt hajlandó erővel szembeszállni a testvérével, Szvjatopolkkal, vagyis azért lett szent, mert éppúgy nem állt ellen erőszakkal a rossznak, mint Krisztus. A keresztény hagyományt átszövi az a meggyőződés, hogy az Evangélium megvédését célzó erőszak megrontja az Evangéliumot (Jézus valójában ezt mondja Pilátusnak a Jn 18,36-ban). Az Ukrajna elleni agressziót támogató patriarchátus mintha teljesen közömbös lenne e hagyomány iránt. Igaz, hogy a keleti kereszténység különböző okokból nem dolgozta ki az „igazságos háború” nyugatihoz hasonló elméletét, de így is csak egyetlen olyan morális szempontja van, amellyel igazolni próbálja az erőszakot, mégpedig az a figyelmeztetése, hogy az oroszoknak kötelességük megvédeni az agresszióval szemben nemzeti és vallási rokoniakat – ám ez az érv is meglehetősen tartalmatlan. Az igazságos háború klasszikus elméletében az önvédelemre hivatkozó érv elválaszthatatlan a katonai műveletek módszereit érintő megfontolásoktól (például a civil lakosság megtámadásának tilalmától) és attól az igénytől, hogy erőszakos cselekményekre mindig csak egyértelmű céllal kerülhet sor. Kényszerű, fizikai sérülést vagy halált okozó eljárásokat igen nyomós érvekkel kell alátámasztani, és ezek a cselekmények soha nem lehetnek öncélúak; akkor alkalmazhatók, ha már nincs más megoldás, törvényes hatalomnak kell végrehajtania őket, pontosan szabályozott feltételeknek kell eleget tenniük és egyértelműen meghatározott célokat kell szolgálniuk. Még önvédelemre hivatkozva sem igazolható a civil lakosság ellen alkalmazott erőszak; Szent Ágoston idevágó alapvető megfontolásai szerint még a jogos igényeket is végzetesen alááshatják a teljesítésük érdekében alkalmazott jogtalan eszközök. Az az elgondolás, mely szerint a „keresztény kultúrára” leselkedő veszélyek morális szempontból védhetővé tesznek egyértelműen erkölcstelen tetteket, ellentétben áll minden olyan etikával, amely komolyan veszi a Krisztus Testében élt élet valódi jellegét.

A századok folyamán a keresztények többsége nem volt a feltétlen pacifizmus híve, s a kapzsi és elvtelen erőszakot vallási köntösbe öltöztető eljárás sem éppen korlátozódott csupán vakbuzgó oroszokra. Gondoljunk csak arra, milyen különleges módszerekkel igazolták népiirtással felérő kegyetlenségüket „keresztény” gyarmatosító hatalmak és (túlságosan is gyakran) a hozzájuk kötődő passzív egyházi személyek. A kérdés azonban ettől még nem veszíti el az élet: milyen elfogadható oka lehet egy keresztény hierarchiának arra, hogy ne legyen hajlandó egyértelműen megfogalmazni azt az alapvető igazságot, miszerint a határtalan erőszak menthetetlenül aláás bármiféle ügyet, amelynek a nevében gyakorolják? Mindenki óhatatlanul érzékelte a tavalyi évnek ugyanebben az időszakában, mennyire visszás, hogy egy „ortodox” hadsereg vív háborút egy nagyrészt ortodox vallású nép ellen nagybőjt és húsvét idején. Miért nem egyértelmű, hogy ez a fajta magatartás alapján kikezdi a Krisztus győzelmének ünneplésére támasztott keresztény igényt? Ha efféle kérdé-

seket vetünk fel az Orosz Föderáció hadseregének indokolatlan és bár hadműveleteivel kapcsolatban, attól még nem állítjuk, hogy Ukrajna kifogástalan és makulátlan társadalom lenne (bár a jelenlegi konfliktus összefüggésében egészen abszurd, hogy Oroszország „náci” sztereotípiákkal írja le Ukrajnát, a 20. században az ukrán nacionalizmusnak tagadhatatlan sokrétű története bontakozott ki, s nem volt mentes az idegenellenességtől és az antiszemitizmustól; a háború alkalmat adott az ukrán vezetésnek arra, hogy elhatárolódjon ettől az örökségtől, s az ukránok határozottan éltek is ezzel a lehetőséggel). Egyidejűleg az „Oroszország a Nyugat ellen”-típusú narratívával kapcsolatban sem foglalunk állást (fontos emlékezetünkbe idéznünk, az ukrán konfliktust sokszor úgy tálták a fejlődő világ országainak, hogy képmutató nyugati erkölcsi megfontolások igazolására használták fel). Végso soron csak annyit teszünk, hogy azt kérjük a moszkvai patriarchátustól: *tanuljon* (ahogyan a Bourbonok nem tanultak) mind a történelemből, mind a teológiából; értse meg, mennyire kockázatos, ha keresztény identitását valaki egyetlen politikai berendezkedéshez és egyetlen etnikai narratívához köti, s ha ráerőlteti egy másféle berendezkedésű ország polgáira ezt a narratívát, akár számtalan ártatlan ember életének és az efféle erőszakot támogató egyház lelki hitelessége elhalásának árán is.

A VIGILIA KIADÓ ÚJDONSÁGA



ANDREA RICCARDI

Perifériák. Az egyházat érintő válságok és újdonságok

Megválasztása után Ferenc pápa azonnal felhívta mindenki figyelmét a perifériák témájára, de már korábban is emlékeztetett rá: „Az egyház arra kapott meghívást, hogy kilépjen önmagából és elmenjen a perifériákra, nemcsak a földrajzi, hanem az egzisztenciális peremvidékekre is: ahol a bűn, a fájdalom, az igazságtalanság, a tudatlanság misztériuma lakik, ahol megvetés övezi a vallásos embereket, a gondolkodást, és ahol minden nyomorúság jelen van.” Andrea Ric-

cardi, a Sant'Egidio közösség alapítójának könyve a pápa szavaiból kiindulva konkrét és metaforikus perifériák keresésére indul, melyek történetét szent szövegekből kell felfejtenünk, hogy aztán áttekintve az évezredek, azokhoz a metropoliszokhoz érzünk, amelyekben ma élünk. A kötet kérdéseket tesz fel nekünk az egyház által átélt válság mély értelméről és a remény útjáról, amelyet bejárhatunk, hogy a keresztény üzenet új központi szerepét felfedezzük. Ára: 3.900 Ft

Solymári Dániel
– Tóth Adrienn
Anita

A tanulmány I. részét
márciusi számunkban
közöltük.

FERENC PÁPA MENEKÜLT POLITIKÁJÁNAK KÖZELI OLVASATA

AZ APOSTOLI SZENTSZÉK MIGRÁCIÓS
SZAKPOLITIKÁJÁNAK NYOMÁBAN
AZ ELVÁNDORLÓK ÉS MENEKÜLTEK
VILÁGNAPJÁRA KÜLDÖTT
PÁPAI ÜZENETEK FÉNYÉBEN

*Ferenc pápa üzenete az elvándorlók és menekültek 103. világnapjára
(2016)*

A sérülékeny és hangtalan kiskorú vándorlók

Általános
bemutatás

Amíg a menekültek világnapjára írt első üzenetében, 2013-ban kifelé, a világ egésze irányába mutatott fel összegző képet a migrációs kihívások tekintetében, 2014-ben közreadott levele már befelé, az egyház tagjainak szólt. Jóllehet mindkettő számos konkrét elemet tartalmazott, azok inkább általánosabb értékelései voltak az akkorra már globális méretet öltő jelenségnek. 103. világnapi üzenete ezekkel szemben tematikus írás. A fókusz ez alkalommal erősen határolt, a pápa figyelmének középpontjában a gyermekek állnak. Az üzenetének címében szereplő „sérülékeny” (*vulnerability*) kifejezés a modern, humanitárius szakma egyik legfontosabb terminusa, minden segítő beavatkozás elválaszthatatlan kérdése. A „hangtalan” szó ezzel párba állításával pedig a pápa lírai kifejezését adta a gyermekek kiemelt és nehéz helyzetére vonatkozóan. Nem véletlen tehát, hogy a pápa az általánostól a konkrétabb felé haladó üzeneteit ezzel a témával kezdte. E tematikus levelet szintén tekinthetjük programadó iratnak, úgynevezett *position* vagy *policy paper*nek, amelyben a Szent-szék egészen konkrét javaslata, cselekvési terve fogalmazódik meg. Ennek kapcsán jegyezzük meg, hogy e 103. üzenet jellegét és tartalmát tekintve szorosan összefügg a 104., 105. és 106. levelekkel, amely négy szöveg logikai egységet, egymásból következő ívet alkotnak. A konkrét téma okán ezt a levelet mégis külön tárgyaljuk.

Az üzenet belső
része

Ferenc pápa üzenetét a Szentírásból ismert elemmel kezdi, kijelölve a keresztény ember konkrét felelősségét: „aki befogad egy ilyen gyereket az én nevemben, engem fogad be. Aki pedig engem befogad, nem engem fogad be, hanem azt, aki küldött engem”, illetve „aki megbotránkoztat csak egyet is ezek közül a kicsik közül, akik hisznek bennem, jobban járna, ha malomkövet kötnének a nyakába és a tenger fenekére vetnék”. Bevezetőjében azonban már nem csupán a menekültek gyermekekről, hanem a kísértő nélküli kiskorúakról (úgynevezett *unaccompanied migrant children*) szól: „a vándorlók és menekültek világnapja alkalmával szívem különös vágya, hogy főleg a kiskorú és egészen egyedül vándorló gyermekekre irányítsam a figyelmet”. A pápa ezzel tematikusan és időben is szorosan kapcsolódott a nemzetközi szervezetek, államok és segélyszervezetek vonatkozó gyakorlatához. „A migránsok között azonban a gyermekek képezik a legsérülékenyebb csoportot, hiszen megjelenve a világban alig észrevehető és hangtalanok. [...] Felnőtt kísértők hiányában hangjukat sem hallathatják és meghallgatást sem nyernek. Így a kiskorú vándorlók

könnyen az emberi nyomorúság legmélyebb szintjére süllyednek, ahol aztán a törvénytelenység és erőszak pusztító tüze hamar elemészti nagyon sok ártatlan gyermek jövőjét, és már nagyon nehéz szétszaggatni a velük való visszaélések szövevényes hálózatát.”

Üzenetét azzal a kérdéssel folytatja: „Hogyan válaszoljunk e valóság kihívására?” Ezen a ponton Ferenc pápa levelében új hangsúly fedezhető fel. Önmagától és az általános egyházi tónustól eltérően már nem csupán kér, ajánl, buzdít, javasol. Mondanivalóját az alábbi szavakkal fejezi ki: „felszólítok mindenkit”, „tudatosítunk kell”, „biztosítani kell”, „jusson érvényre”, „nyomatékosan felszólítok mindenkit”, „keressen és alkalmazzon”, „feltétlen szükséges”, „mindez megköveteli”. E kifejezések szokatlanul élesek a szentszéki gyakorlatban. A Kúria világi államoktól eltérő formája és felépítése nem tesz lehetővé olyan beavatkozási, cselekvési módokat, amelyek az országok és bizonyos nemzetközi szervezetek esetében elképzelhető. A világegyház helyi diplomáciai, segítő és lelkipásztori aktivitásai mellett elsősorban szavakkal, gesztusokkal, jelekkel képes kifejezésre juttatni véleményét. És ezt általában érzékenyen, megfontoltan teszi. Éppen ezért is hatalmas a jelentősége a pápa erős, már-már provokatívan nyomatékos szavainak.

A pápa üzenete három fontos, egymástól elkülönülő, de összefüggő gondolatot tartalmaz. Az első egy elvi alapállás felmutatása: „Mindenekelőtt tudatosítanunk kell, hogy a migráció jelensége elválaszthatatlan az üdvösség történelmétől, sőt, ennek részét képezi. A jelenség ugyanis kapcsolatban áll Isten parancsával: »A jövevényhez ne légy kegyetlen és ne sanyargasd, hiszen ti is jövevények voltatok Egyiptom földjén«, »Szeresétek (tehát ti is) a jövevényt, mert ti is jövevények voltatok Egyiptom földjén.«” A másodikban már ebből következő feladatot jelöl meg: „Ezen felül rá kell mutatni a védelemre, az integrációra és a tartós megoldásokra. Minden lehetséges intézkedéssel biztosítani kell a kiskorú vándorlók oltalmát és védelmét [...] Szorgalmazni kell a vándorló gyermekek és serdülők integrációját.” Ezen a ponton a pápa óv a kiskorú menekültek származási országukba történő visszaküldésétől, amely gondolatban az úgynevezett non-refoulement, azaz visszaküldés tilalmának elvét jeleníti meg, modern és világi tartalmat jelenítve meg szövegében. Harmadik elvében azt írja: „nyomatékosan felszólítok mindenkit, hogy keressen és alkalmazzon tartós megoldásokat. Mivel itt egy nagyon összetett jelenségről van szó, a gyökereknél kell elkezdni a kiskorú vándorlók kérdésének kezelését.”

Jelen üzenet a pápa világnapi leveleinek egyik legösszetettebb szövege. Középpontjában a gyermekmigráció áll, azon belül is kiemelhető a kiskorúak bántalmazása, kiszolgáltatottsága és a gyermekkor megélésnek fontossága. A levélből kiemelhető a gyermekek védtelen állapota, kiutasításuk, visszaküldésük problematikája, szexuális kizsákmányolásuk kérdése, személyiségfejlődésük, a gyermekrabszolgaság, a gyermekkatonaság és gyermekszegénység, a játék, a tanulás, a nevelés és a család szerepe. A migráció tágabb összefüggésében a megoldások keresése és az állam felelőssége áll a pápa figyelmének középpontjában. A migrációt a pápa egyértelműen a szegénység, a helyi törékeny berendezkedés, a konfliktusok és a háborúk következményének tekinti. A megoldás keresésekor a visszaküldés tilalmára, a védelemre, a háborúk azonnal beszüntetésére,

Az üzenet
kulcs gondolatai

a testvéri közösség erejére, az integrációra, a nemzetközi együttműködésre és a hosszú távú tervek készítésére helyezi a hangsúlyt.

Ferenc pápa üzenete az elvándorlók és menekültek 104. világnapjára
(2017)

*Befogadni, védelmezni, támogatni
és integrálni a migránsokat és menekülteket*

Általános bemutatás A következő három szöveg, a 104., 105. és 106. üzenet szorosan összefüggő, egymásra épülő gondolati ívet formálnak. Jóllehet tartalmilag a 104. és 106. üzenetek alkotnak közelebbi egységet. A 104. üzenet már címében is világossá teszi, hogy konkrét és kézzelfogható javaslatokat fogalmaz meg a menekültek összefüggésében: négy ígét állít elénk, amelyek mind cselekvésre, tettekre buzdítanak. E szöveg a pápai üzenet közül a leginkább egzakt, szinte módszertani textus, úgynevezett *policy paper*. Az üzenet felépítése lineáris, a négy ige köré épül; a levél kifejezetten modernnek tekinthető, tartalma szoros összefüggésben áll a nemzetközi humanitárius szervezetek gondolkodásával és megfogalmazásával.

Amint később erre kitérünk, e szöveg (majd az erre épülő 106. üzenet) a pápa menekültügyi szakpolitikájának alapvető dokumentuma, így kevésbé lelkipásztori természetű, de szakmai szempontból joggal tekinthető Ferenc és a Szentszék legfontosabb modern migrációs forrásának.

Az üzenet belső része Ferenc pápa levelét szentírási résszel vezeti be: „A veletek lakó idegen olyan legyen számotokra, mint a közületek való, és szeresd úgy, mint saját magadat, hiszen ti is idegenek voltatok Egyiptom földjén.” Ezzel megismétli a 100. világnapra írt üzenetének biblikus alapjait. A kereszténység történetének gyökere egy üldözési és menekülési történetre vezet tekinetünk. „Pápaságom első éveiben ismételten kifejezésre juttattam különleges aggodalmamat számos migráns és menekült szomorú helyzete miatt, akik háborúk, üldözések, természeti katasztrófák és szegénység elől menekülnek. Kétségtelenül az »idők jeleiről« van szó, melyeket megpróbáltam elolvasni, a Szentlélek világosságát kérve, a Lampedusa szigetén 2013. július 8-án tett látogatásomtól fogva” – fogalmaz a pápa, amellyel nem csupán visszautal első hivatalos külföldi útjára, de rámutat működésének egyik legfontosabb fókuszára. A szöveg folytatásában megerősíti az akkor alapított Átfogó Emberi Fejlődés Dikasztériumának és annak menekültszekciójának jelentőségét a Szentszék gondoskodó erőfeszítéseinek vonatkozásában, amely az „elvekből szakpolitika” gondolatába illeszkedik, mint ezt később kifejtjük. A pápai szövegben használt „migrációs tapasztalat” kifejezése különös jelentőséggel bír: a szakmai diskurzusban migrációs motivációnak nevezett fogalom azon összetett körülmények gyűjtő neve, amelyek az egyént eredeti lakóhelyének elhagyására készítetik.

„Szeretném leszögezni, hogy közös válaszungkat négy olyan ige körül lehet taglalni, melyek az egyház tanításának alapelveire épülnek”, szól az üzenet, megkezdve Ferenc pápa cselekvési tervét. „A befogadni ige mindenekelőtt azt jelenti, hogy a migránsoknak és menekülteknek a biztos és törvényes belépés legtagasabb lehetőségeit nyújtjuk a célországokban”. Ennek elemei: egyszerűsített humanitárius vízumok engedélye-

zése, a családegyesítések előmozdítása, humanitárius folyosók nyitása, közösségi támogató programok indítása, a kiutasítások visszaszorítása. „Újból aláhúzom a migránsoknak és menekülteknek nyújtandó segítség szempontjából az első megfelelő és tisztességes elhelyezés fontosságát”, amivel a pápa az úgynevezett (első) biztonságos ország gondolatára is utal, összhangban az 1951-es genfi egyezményrel és az Európai Unió menekültügyi eljárásokról szóló irányelvvel. A pápa üzenetében megemlíti a személyi biztonság kérdését, amelyet „mindig a nemzeti biztonság elé helyezünk”, amivel a biztonságpolitikai diskurzusban elterjedt humán biztonság jelentőségét hangsúlyozza.¹ „A második ige, a védelmezni, intézkedések egész sorára tagolódik, a migránsok és menekültek jogainak és méltóságának védelmében, függetlenül a migrációs státuszuktól”, írja Ferenc pápa XVI. Benedek *Caritas in veritate* kezdetű enciklikájából kiindulva. Ugyanakkor „ez a védelem a saját hazában kezdődik”, fogalmaz, amiből a helyben segítség, helyi állami felelősség gondolata olvasható ki. Javaslatai között szerepel a megfelelő konzuli segítség, a bankszámlanyitás lehetősége, a szabad mozgás biztosítása a befogadó országban, hozzájárulás kommunikációs eszközökhöz és munkalehetőséghez, a társadalmi és közösségi beilleszkedés javítása, az oktatás biztosítása, valamint az újszülöttek és kiskorúak állampolgárságának elismerése. Ez utóbbi igen fontos menekültügyi és idegenrendészeti kérdés, ugyanis e gyermekek sok esetben valóban hontalannak számítanak. „A harmadik, az előmozdítani ige lényegileg törekvést jelent arra, hogy az összes migráns és menekült, miként az őket befogadó közösségek számára olyan körülményeket teremtsenek, hogy olyan emberként tudják megvalósítani magukat minden szempontból, mint akik a Teremtőtől akart emberiséget alkotni”, amelylyel a pápa szintén tanítóhivatali forrásból merít. A *Populorum progressio* kezdetű enciklikából kiindulva Ferenc arra biztat, hogy minden helyi kormány ismerje el a vallásosság értékét, annak szabad megvallásának és gyakorlásának jogát. „Az utolsó ige, az integrálni a kultúrák közötti gazdagodás kedvező lehetőségeinek a szintjén helyezkedik el, melyeket a migránsok és menekültek jelenléte teremt”, emlékeztet a pápa. Ebben II. János Pálra hivatkozik, amikor az állampolgársági folyamatok felgyorsítását, és a fogadóország integrációs kezdeményezései sürgeti.

Mint írja „lelkipásztori hagyományával megegyezően az egyház kész arra, hogy elkötelezze magát első személyben a fent említett összes kezdeményezés megvalósítására, ám a remélt eredmények eléréséhez nélkülözhetetlen a politikai közösség és a civil társadalom hozzájárulása”. Üzenetének záró részében az ENSZ Global Compact elnevezésű kezdeményezésére hivatkozik, amelynek szentszéki kapcsolódását a későbbiekben kifejtünk.

A szikár, technikai, határozott hangvételű szöveg azon négy ige köré csoportosított gondolatokat tartalmaz, amelyeket fentebb már részleteztünk. Fontos kiemelni, hogy az üzenet, az előző, 103. szöveghez hasonlóan, számos egyes szám első személyben megfogalmazott felszólítást tartalmaz, amelyek igen ritkák a szentszéki, különösen a pápai megnyi-

Az üzenet
kulcsgondolatai

¹ Solymári Dániel: A humán biztonság kérdése és a pragmatikus, helyzetfüggő szolidaritás gyakorlati lehetősége Szíriában. In: Dudlák Tamás – Tóth Zoltán Balázs (szerk.): *Válságtól válságig. Válogatott tanulmányok az észak-afrikai és a közel-keleti régió országairól az „arab tavasz” és a Covid-19 pandémia közötti időszakban*. Külügyi Műhely Alapítvány, Budapest–Pécs, 2022, 155–168.

latkozásokban. Ilyenek például: „kifejezésre juttattam különleges aggodalmamat”, „újból aláhúzom”, „hangsúlyozom”, „arra buzdítok mindenkit”, „kíváncsi vagyok”, „sürgetem”, „arra hívlak”.

Ferenc pápa üzenete az elvándorlók és menekültek 105. világnapjára

(2019)

„Nemcsak a bevándorlókról van szó”

Általános bemutatás Amíg a 104. világnapra szóló üzenet már-már szakpolitikai szöveg volt, a 2019-ben közzétett levél mélyen lelkipásztori írás. Abban a megnyilatkozás címe, kiegészítő meghatározásokkal, kilenc alkalommal fordul elő, egyfajta ciklikus refrénként mélyítve a pápa menekültekkel kapcsolatos aggodalmait. Az üzenet döntően szentírási forrásokból merít, a személy méltóságát és jelentőségét élénk állítva. Alapvető gondolata a „visszatérés az atyai házhoz”, amely a 2020-ban megjelent, *Fratelli tutti* kezdetű enciklikával állítható párhuzamba.

Az üzenet belső része Levele elején megerősíti mindannyiunk tapasztalatát, az „idők jeleit”, mint a 104. üzenetében is fogalmazott, azt, hogy korszakos jelentőségű humanitárius krízisek szemtanúi vagyunk: „ellenséges erők akadályai”, „erőszakos konfliktusok”, „háborúk”, „emberiségen belüli szakadás”, „igazságtalanság és diszkrimináció”, „gazdasági és társadalmi egyensúlyok felborulása” és mélyszegénység. Mindezeket a jelenségeket a gazdaságilag fejlettebb társadalmak individualista tendenciáival köti összefüggésbe: „utilitarista mentalitás”, „a közömbösség globalizációja”, „menekültekkel szembeni méltatlan bánásmód”, „közösségek kirekesztése”. Ebbe a gondolati ívbe helyezi a menekülteket és általában a segítségre szorulókat. A számukra nyújtott segítség keresztény felelősségünk és minőségünk fokmérője. Ezért, mint megjegyzi, „nem csak bevándorlókról van szó”. Itt mutatkozik meg a pápa összetett, komplex felelősségre szólító gondolkodásmódja, amely minden szegény ember irányába mutat. Mint fogalmaz, nemcsak bevándorlókról van szó: „de félelmeinkről is”, „emberségünkéről is”, „a teljes emberiségről is”, „az Isten és az ember városának felépítéséről is”, „arról is, hogy senkit sem rekeszthetünk ki”, és „arról is, hogy az utolsókat tegyük az első helyre” – írja Ferenc pápa, teljes és egyetemes kontextusba helyezve a menekültek iránt érzett aggodalmát. Ebben jelenik meg igazán a pápa lelkiisége, a válasz arra, hogy jóllehet különös érzékenységet mutat a vándorlók és üldözöttek vonatkozásban, azonban gondoskodó aggodalmában az emberiség egésze, annak minden szenvedő tagja beletartozik.

Üzenete végén fogalmazza meg mondanivalója esszenciáját: „A bevándorlók – különösen a legsebezhetőbbek – segítenek minket, hogy felismerjük az »idők jeleit«, és az Úr rajtuk keresztül hív minket megtérésre. Felszólít, hogy szabaduljunk meg az exkluzivizmustól, a közömbösségtől és a selejtezés mentalitásától. Általuk hív meg minket az Úr, hogy teljességében alakítsuk keresztény életvitelünket.”

Üzenete magjában két gondolat található: a „közepponban az ember” és a „jelen probléma” gondolata. Az *emberről* az alábbiak vonatkozásában gondolkodik: akiben Isten országa már jelen van, aki cselekvésre van meghívva, egyenlőség, kölcsönös, igazságos, együttérző, kizsákmányolt, felebarát, minden élet érték, fejlődése, szolidaritás, individualizmus és cinizmus, nem csak bevándorlók, elitizmus, kihasználás, exkluzív fejlődés. A *jelen problémái* összefüggésében pedig: eldobás és selejtezés kultúrája, marginalizálódás, migráció, hanyatlás, kirekesztés, a média felelőssége, közömbösség, fejlett társadalmak, háborúk, diszkrimináció, egyenlőtlenség.

Az üzenet
kulcsgondolatai

Ferenc pápa üzenete az elvándorlók és menekültek 106. világnapjára
(2020)

*Menekülésre kényszerülve, miként Jézus – Befogadni, megvédeni,
támogatni és integrálni a belső menekülteket*

Ferenc pápa 2020-ban, a koronavírus világjárvány közepette kiadott világnapi üzenete már a *Fratelli tutti* kezdetű enciklika szellemében szól a globális migrációban résztvevőkhöz. A 103., gyermekek helyzetére reflektáló leveléhez hasonlóan ez is tematikus szöveg: ez alkalommal a belső menekültek kérdését vizsgálja. A belső menekültek kifejezés ismét erősen szaknyelvi terminus: a nemzetközi humanitárius diskurzusban *internally displaced people* (IDP-k) olyan menekültek összefoglaló neve, akik a menekültekhez hasonlóan emberi vagy természeti konfliktus, üldöztetés, erőszak elől keresnek védelmet, de közben nem hagyják el saját országukat, hanem jóllehet lakóhelyüktől távol, de hazájuk határain belül maradnak. Habár elvileg róluk saját országuknak kellene gondoskodni, a világ számos helyen ez nem valósul meg, vagy nem maradéktalanul. Például a szíriai háború során belső menekültté lettek közül sokan tíz évig költöztek egyik helyről a másikra, miközben mindenüket elveszítették és mélyszegénységben éltek.² A pápa tehát e viszonylag modern, a teológiai diskurzusban alig előforduló kárvallotti kört és témát állította üzenete középpontjába.

Általános
bemutatás

A szöveg a 104. világnapi üzenettel állítható szoros párhuzamba: amíg abban a négy ige, ebben további hat cselekvésre szólító gondolat fogalmazódik meg. Mint írja, a „kihívásra azzal a négy tettel válaszoljunk, amelyet a menekültek 2018-as világnapjára írt üzenetben tártam elétek: befogadni, védelmezni, előmozdítani és integrálni. Most szeretném ezt hat szó párral kiegészíteni, amelyek egészen konkrét és egymással ok-okozati összefüggésben álló cselekvéseket fejeznek ki.” E kapcsolat az üzenet címében is helyet kapott.

A szöveg bevezetőjében a pápa reális és a nemzetközi humanitárius szervezetek retorikájával is megegyező módon jelöli meg a menekültek migrációs motivációját, „amelyek hatását a klímaváltozás okozta elsivatagosodás is tovább erősíti”. Ez nem gyakori elem a teológiai reflexióban, amely ritkábban teremt összefüggést a globális klímaváltozás és a menekülés kapcsolatában. A pápa megemlíti, hogy a korábban létrehozott „Átfogó

Az üzenet belső
része

² Solymári Dániel – Gibárti Sára: A szíriai háború homszai eseményeinek és a térségbeli belső menekültek migrációs motivációjának elemzése. *Külgügyi Szemle* 21 (2022/1), 112–141.

Emberi Fejlődés Előmozdításának Dikasztériuma elvándorlókkal és úton levőkkel foglalkozó osztálya kiadta *A belső menekültek pasztorációjának irányelveit*”, amely új és jelentős lépés szentszéki a belső menekültek összefüggésében. A koronavírus okozta világjárvány ekkorra már világszerte hatással volt a nemzetközi folyamatokra, amit az üzenet is kiemel: a vírus „tragikus eseményeinek fényében kiterjesztem a belső menekülteknek szentelt üzenet témáját mindazokra is, akik a koronavírus miatt a bizonytalanság, az elhagyatottság, a kirekesztés és az elutasítás áldozataivá váltak és válnak”, fogalmaz Ferenc pápa. A belső menekültek képét levelében az egyiptomi menekülés szentírási képével állítja párhuzamba, majd helyezi sajátágosan krisztológiai távlatba: „mindegyikükben jelen van az a Jézus, aki Heródes idejében menekülni kényszerült, hogy életét mentse”.

Az üzenetben megfogalmazott újabb hat gondolat tovább erősíti a pápa leveleinek szakpolitikai és stratégiai karakterét: (1) ismerni (hogy megérthessünk), (2) felebaráttá válni (hogy szolgáljunk), (3) meghallgatni (hogy megbékéljünk és szeressünk), (4) megosztani (hogy növekedhessünk), (5) bevonni (hogy segítséget nyújthassunk) és (6) együttműködni (hogy építhessünk). A pápa e hat ige köré csoportosítja javaslatait, amelyek egy testvéribb világhoz vezethetnek. „Amikor az úton lévőkről és a menekültekről beszélünk, túl gyakran megrekedünk a számok szintjén. De itt nem számokról, hanem emberekről van szó”, fogalmaz. „A félelmek és az előítéletek [...] arra készítetnek minket, hogy távolságot tartsunk másoktól, és gyakran megakadályoznak abban, hogy felebaráttá váljunk számukra és szeretettel szolgáljunk nekik [...]. A szeretet, amely kibékít és üdvözít, a meghallgatással kezdődik. A mai világban egyre több üzenetet kapunk, de a meghallgatás magatartása kiveszőben van. Valódi megbékélést azonban csak alázatos és figyelmes hallgatással érhetünk el.”

A levelében használt bevonás, bevonódás a humanitárius diskurzusból merített kifejezés. Az *immersion* (alámerülés, belemerülés) szó azt jelenti, hogy a segítő jelen van, közel áll a segítségre szorulóhoz: sorsközösséget vállal vele, meghallgatja, szükségleteit vele együtt, igényeire valós válaszokat adva elégíti ki. „Az építéshez szükséges, hogy tudjunk együttműködni”, írja, amelyben pedig az ezzel szorosan összefüggő közösségi fejlesztés (*community development*) gondolata fejeződik ki, amely szintén a segélynyújtás haladó elve.

Az üzenet
kulcsgondolatai

A szöveg a hat új kifejezés köré épül, egészében az abból eredő gondolatokat fejti ki. A hat szót további alegységekre bontja, amelyek mind egy-egy fontos segítő és humanitárius elvre utalnak. Ilyenek a közelség és szolgálat, a közeledés és kockázatvállalás jelentősége, a helyi felelősségvállalás, a nemzetközi együttműködés és globális szolidaritásvállalás, a testvéri érület, a bátorság jelentősége, a meghívás és vendégszeretet gondolata, a bolygónk erőforrásainak jobb kihasználása, vagy az alázat és megbékélés jelentősége.

Ferenc pápa üzenete az elvándorlók és menekültek 107. világnapjára

(2021)

Egy mind nagyobb „mi” felé

A 107. világnapi szöveg már egészében a *Fratelli tutti* kezdetű enciklika gondolati világába illeszkedik, amelynek bevezetője idézi is az apostoli levelet. Címében is erre utal, amely összefüggésében tág horizontot rajzol a „világban járt közös utunk számára”. A szöveg címében és alcímében szereplő „mi” kifejezést a következőképpen magyarázza a pápa: „Isten saját képmására teremtett bennünket, saját egy és háromságos lényének képmására, sokféleségben megvalósuló közösségnek teremtett [...] irgalmában nem az egyes embereknek, hanem egy népnek akarta felkínálni a kiengesztelődés lehetőségét, egy »mi«-nek, amely az egész emberi családot és minden népet átölelni hivatott”. Mint fogalmaz „a nacionalizmus bezárkózó és agresszív formái és a radikális individualizmus rombolják és megosztják a »mi«-t mind a világban, mind az egyházon belül”. Üzenete további részében, ebből kiindulva, két dimenziót vizsgál: „egy mind katolikusabb egyházat” és egy „mind befogadóbb világot”. Miként fogalmaz „az egyháznak az a feladata, hogy kilépjen az egzisztenciális perifériák utcáira, hogy gyógyítsa a megsebzetteket és megkeresse az eltévedteket, előítéletek, félelem és prozelitizmus nélkül, sőt készen arra, hogy sátrát kinyitva mindenkit befogadjon”. Egy „új Jeruzsálem eszményképét” állítja elé, amely kapcsán a pápa három alkalommal szól a szövegben egyes szám első személyben: „aggodalmat és reményt fejezek ki”, „arra kérek minden férfit és nőt világszerte”, „azzal a felhívással fordulok a világon élő valamennyi ember felé”. Az „álom elkezdődik” című alfejezet a 2020-ban megjelent *Álmodjunk együtt – Út egy jobb jövő felé* című könyvével (és a *Fratelli tutti*-val) állítható összefüggésbe: „nem szabad félnünk attól, hogy álmodjunk, és hogy egyetlen emberiségként álmodjunk, mint útitársak ugyanazon az úton, mint ugyanannak a földnek, közös otthonunknak a gyermekei, akik mindnyájan testvérek”.

Az üzenet belső része

A szöveg tehát a címben is megjelenő „mi” gondolata köré épül, amelyből a „katolikus küldetés” és a „közös jövő” alegységek mutathatóak ki. A „mi” összefüggésében az individualizmus és egoizmus, sérültség, Isten képmása, közösség, kiegészítés, különbözőség gondolatai fakadnak. A „katolikus küldetés” részben az egy egyház egyetemessége, Szentlélek, irgalmasság, növekvő egyház, befogadó egyház, keresztény család, találkozás, sokféleség és kulturális párbeszéd fordulnak elő. A „közös jövővel” kapcsolatos elmélkedés az együtt építés, együtt haladás, békés együttélés, egymásrautaltság és találkozás köré épül.

Az üzenet kulcs gondolatai

Ferenc pápa üzenete az elvándorlók és menekültek 108. világnapjára

(2022)

A jövő alakítása az elvándorlókkal és menekültekkel

Ferenc pápa 108. világnapi üzenete terjedelmét tekintve a többi szöveggel összehasonlítva a legrövidebb (a hosszabb leveleknek szinte fele), karakterében lelkiségi írás. Alapvető gondolata a „jövő városa”, amely kép a Zsidóknak írt levélből származik (Zsid 11,10; 13,14). A pápa ezt az otthonot olyan helynek mutatja be, „amelyben mindannyiunknak személyesen

Általános bemutatás

VIGILIA
313

részt kell vennünk. Ez azt jelenti, hogy szorgalmasan dolgozunk személyes megtérésünkön és a valóság átalakításán, hogy az egyre inkább megfeleljen az isteni tervnek.” Ebből az otthonból „senkit sem szabad kizárni. Isten terve lényegét tekintve befogadó és az egzisztenciális perifériákon élőket helyezi a középpontba, akik között sok a migráns és a menekült, az otthonából elűzött és az emberkereskedelem áldozatává vált ember. Isten országának építése velük együtt történik, mert nélkülük nem lenne az ország az, amit Isten tervez.” Ferenc pápa Izajás látomására utal, „amelyben az idegenek nem mint megszállók és pusztítók jelennek meg, hanem mint készséges munkások”. Majd megismétli a korábbi üzenetekből ismert vágyát és reményét, miszerint „a katolikus migránsok és menekültek érkezése új lendületet hozhat az őket befogadó közösségek vallásos életébe”. Üzenete rövid, de annál tömörebb összefoglalása a pápa menekültekkel kapcsolatos képének, amelyben azok egy keresztényebb és testvéribb világ alkotó, szerves részei.

Az üzenet
kulcsgondolatai

**A világnapi
üzenetek közös
vonása**

A szöveg az „Isten országa” és a „migránsok mint erőforrás” gondolatok köré épül. Ebből kiindulva az alábbiak jelennek meg: a jövő kezdete, Isten befogadó és igazságos országa, az egyén megtérése, a valóság alakítása, új Jeruzsálem, közös felelősség, sokféleség, befogadó közösség, nyitottság.

Ferenc pápa beszédeiben számos közös vonás figyelhető meg. Azok jellemzően koherensek, egymásra épülők. A szavak, kifejezések, főbb gondolatok ciklikusan visszatérnek, azonban nem az önismétlés, hanem a fokozatos épülés céljából. A beszédek tudatosan járják körül a menekültkérdés legfontosabb aspektusait. Számos fontos téma kiemelten jelenik meg, mint a gyermekek vagy belső menekültek helyzete, döntően azonban nagyszabású tablóját adja migráció problémájának. Egyes szövegek lelkeségi, lelkipásztori jellegűek, másik inkább technikaibb, szakpolitikai szövegek. Érdekes, hogy az üzenetek általánosabb olvasata, majd közeli, kvalitatív elemzése eltérő hangsúlyokat jelenített meg, amely során olyan tartalmi és árnyalati részletek rajzolódtak ki, amelyek másként nem kerültek volna a felszínre. Jóllehet a pápa kiemelten kezel néhány kulcsgondolatot (mint például a periféria, selejtezés, testvériség, „közös otthon”, a menekültek befogadó közösséget gazdagító karaktere és egyebek), a szövegekben folyamatosan megújul és érdemi hozzájárulást ad e jelenséghez. A szövegek közös jellemzője, hogy sok szentírási és tanítóhivatali referenciát tartalmaznak, kiemelten hivatkozik az Újszövetség és XVI. Benedek forrásaira. Ennek jelentősége abban rejlik, hogy Ferenc pápa megmutatja, menekültügyi politikája koherens az egyházi és teológiai hagyománnyal. Az eltérés döntően a hangsúlyokban található, nem a kifejezett tartalomban.

**„Így változtatom
meg az egyházat”
– Átalakulások a
Római Kúriában
a menekültek
érdekében**

Az eddig bemutatott elemek (utak, találkozások, esz-közök, üzenetek, nyelvi elemek) egyik közös jellemzője, hogy sok esetben szimbolikusak, a pápa és a Szentszék gondolati tartalmát, a kifejezni kívánt mondanivalót nem direkt eszközökkel mutatják fel. És továbbra se felejtsük, hogy a Szentszék első számú feladata nem egy választott politikai tartalom képviselője, hanem az egyház üdvösségközvetítő és lelkipásztori szolgálatának végrehajtása, amely tekintetben egy apostoli útnak a helyi hívó társadalom egészére lehet hatása. Ferenc pápa azonban a jelképeken túl hathatós és konkrét szervezeti változtatások mellett is elkötelezte magát.

A Kúria formálására vonatkozó vágyát, pápasága kezdetétől, számos alkalommal világossá tette. „Azt hiszem, ez az utolsó udvartartás maradt meg Európában. A többiek, még a legklasszikusabbak is, demokratizálódtak. Van valami a pápai udvarban, amely sokat megtart az atavisztikus, az ősökre visszautó hagyományból. Ezt nem megvető értelemben mondom, ez egy kulturális kérdés. És ezt meg kell változtatni, de fenn lehet tartani egy udvartartást, és ez lehet egy munkacsoport az egyház szolgálatában. A püspökök szolgálatában.”³ Hasonlóképpen fogalmazott az „Így változtatom meg az egyházat” című, *La Republicának* adott interjú során: „A Kúria az, amit a katonaságnál hadbiztosságnak hívnak, a Szentszéknek nyújtott szolgálatokat működteti. Van azonban egy hibája, mégpedig az, hogy Vatikán-központú. A Vatikán érdekeit figyeli és szolgálja, amelyek még – nagy részben – világi érdekek. Ez a Vatikán-központú szemléletmód elhanyagolja a bennünket övező világot. Nem értek egyet e szemlélettel, és mindent elkövetek, hogy megváltoztassam.”⁴ Az *Irgalom egyháza* című könyvében így fogalmazott: „Változni tudni kell. De miért kell változni? Hogy alkalmazkodjunk a körülményekhez, amelyekben az Evangéliumot akarom hirdetni.”⁵ Az *Evangelii gaudium* kezdetű apostoli buzdításában írta: „A túlzott centralizáció ahelyett, hogy segítené, csak bonyolítja az egyház életét és missziós dinamikáját (EG 32).” Céljairól így fogalmazott: „A Római Kúria reformja nem öncélú, hanem eszköz a hathatós keresztény tanúságtételre; hogy erőteljes keresztény tanúságot tegyünk; hogy hatékonyabban evangelizáljunk, hogy elősegítsük a gyümölcsözőbb ökumenikus szellemet, és végül bátorítsuk az építőbb párbeszédet mindenkivel.”⁶

A II. Vatikáni zsinat óta a katolikus egyház számos reformot hajtott végre a Római Kúriában, hogy alkalmazkodjon a kor követelményeihez. A legutóbbi időkből kiemelendő VI. Pál *Regimini Ecclesiae universae* kezdetű és II. János Pál pápa *Pastor Bonus* kezdetű apostoli konstitúcióin keresztül történt kurális reformok, majd XVI. Benedek *motu proprio*. Mindezekkel összhangban Ferenc pápa a *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúciójában hirdette ki, amely 2022. június 5-én lépett hatályba. A konstitúcióról szóló egyeztetések még a 2013-as konklávé előtti általános kongregációkkal kezdődtek, kidolgozásában, a Bíborosi Tanács koordinálásával, a helyi egyházak is közreműködtek. A konstitúció az 1989. március 1. óta hatályos *Pastor Bonus*t váltja fel. Legjelentősebb fejleménye az egykori Népek Evangelizációja Kongregációjának és az Új Evangelizáció Pápai Tanácsának az Evangelizációs Dikasztériumba történő egybeolvadása, amelyet közvetlenül a pápa vezet. A konstitúció nyomán létrejött a Szeretetszolgálati Dikasztérium, más néven Apostoli Alamizsnahivatal, amely a pápa nevében nyújt a világon különböző segélyszolgálatokat.

A *Praedicate Evangelium* előzménye volt a *Humanam progressionem* kezdetű *motu proprio*, amelyet jelentőségénél fogva röviden külön érin-

3 A mexikói Televisa exkluzív interjúja Ferenc pápával. Magyar Kurír, 2015. március 15. Forrás: <https://www.magyardurir.hu/hirek/a-mexikoi-televisa-exkluziv-interjuja-ferenc-papaval-frissult>

4 „Így változtatom meg az egyházat”. Új Ember, 2013. október 12. Forrás: <https://ujember.hu/igy-valtoztatom-meg-az-egyhazat/>

5 Ferenc pápa: Az *irgalom egyháza*. (Ford. Sajó Tamás.) Európa, Budapest, 2014.

6 Ferenc pápa: A Római Kúria reformja nem öncélú. Magyar Kurír, 2015. február 12. Forrás: <https://www.magyardurir.hu/ferenc-papa/ferenc-papa-romai-kuria-reformja-nem-oncelu>

tünk. Ferenc pápa 2016-ban Átfogó Emberi Fejlődés Dikasztérium néven új hivatalt állított fel, amely 2017. január 1-től (1) az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa, (2) a „Cor Unum” Pápai Tanács, (3) az Elvándorlók és Úton Lévvők Lelkipásztori Gondozásának Pápai Tanácsa, valamint (4) az Egészségügyi Dolgozók Lelkipásztori Gondozásának Pápai Tanácsa egyesüléséből jött létre. A négy, addig külön dikasztérium megszűnt, ezzel hatályukat veszítették a már említett *Pastor bonus* kezdetű apostoli konstitúció 142–153. terjedő pontjai. Jelentős változás, hogy az új dikasztériumon belül kifejezetten egy menekültek és migránsokkal foglalkozó szekció jött létre, amely „tagozat” közvetlenül a pápa vezetése alatt állt.

**Elvekből
szakpolitika
- az Átfogó
Emberi Fejlődés
Dikasztériuma
menekült szekciója**

A „menekültügyi szekció” 2017-es létrejöttékor elsősorban a pápa a Szentszék migrációval kapcsolatos tevékenységét támogatva. 2018-ban földrajzi területek szerinti koordinációs egységekre tagolódott, feladatuk elsősorban a helyi egyházakkal, katolikus szervezetekkel való kapcsolattartás, monitoring és támogató szolgálat: ezek (1) Nyugat-Európa, (2) Kelet-Európa és Közép-Ázsia, (3) Afrika, (4) Közép-Kelet, (5) Észak-Amerika, Mexikó, Közép-Amerika és a karibi térség, (6) Dél-Amerika, (7) Kelet-Ázsia és Óceánia, valamint (8) Dél-Ázsia.

A Szentszék az elmúlt években kapcsolódott az ENSZ Global Compact on Migration elnevezésű folyamatához, és a szekció 2018-ban két húsz-húsz pontos akciótervet dolgozott ki a hathatós menekültügyi intézkedések támogatására. Az egyes dokumentumokat részletesen most nem elemezzük, jelentőségük azonban abban áll, hogy Ferenc pápának az elvándorlók és menekültek 2017-es világnapján elmondott üzenetében meghirdetett programját fejtik ki.⁷ Kiindulási alapjuk a pápa „négy igének” nevezett alap gondolata: befogadni, védelmezni, támogatni és integrálni. A cselekvésre felszólító igék egy befogadó, mindenki számára közös otthon építésére buzdítanak, útmutatásokat nyújtv a politikai döntéshozóknak, és általában mindenkinek, akik menekültekkel és menedékkérőkkel, eredeti lakhelyüket elhagyni kényszerült emberekkel foglalkoznak.

A dokumentum első része a *Válaszul a menekültekre és migránsokra: Húsz pasztorális akciópont* (Responding to Refugees and Migrants: Twenty Pastoral Action Points) elnevezésű javaslatcsomag, a pápa négy igéjének, további 20 konkrét javaslatba rendezett kifejtése. Ennek folytatása a *Válaszul a menekültekre és migránsokra: Húsz akciópont a Global Compactshoz* (Responding to Refugees and Migrants: Twenty Action Points for the Global Compacts) című irat, amely a korábbi húsz pasztorális javaslatot 63 továbbival egészíti ki – ebben az esetben is a négy igéből kiindulva.

A szekció hat másik dokumentumot is közreadott, ezek azonban elsősorban nem a pápa beszédeire épülnek, hanem ajánlások a menekültekkel foglalkozó szervezetek számára.

Mindezek, különösen a két húszpontos dokumentum jelentősége abban áll, hogy a pápa által elmondott (meghirdetett), szimbolikusnak és általános érvényűnek is tekinthető beszédeknek konkrét, részletesen tárgyalt, stratégiát, célokat és megvalósítási javaslatokat is tartalmazó

folytatásai. Mivel e szakanyagok, mint Schneider és Ingram összefüggésében megállapítható,⁸ megjelölik a kezelendő kérdést, majd hozzájuk eszközöket és végrehajtási módokat társítanak azzal a céllal, hogy segítsék a politikák alakítását és a helyi cselekvések megtervezését, joggal tekinthetjük azokat szakpolitikai elemzéseknek. Ez a gyakorlat, vagyis az, hogy pápai beszédekből konkrét cselekvési javaslatokat is tartalmazó stratégiái, szakpolitikai anyag szülessen, kifejezetten modernnek számít a szentszéki gyakorlatban.

Írásunkban Ferenc pápának az elvándorlók és menekültek világnapjára 2013 és 2022 között küldött üzeneteit elemeztük diskurzuselemzés és kvalitatív módszer segítségével. E szövegeket a pápa és az Apostoli Szentszék menekültügyi intézkedéseinek tágabb összefüggésébe helyeztük el azzal a szándékkal, hogy érthetőbbek lehessenek e szövegek árnyalatai, láthatóbb legyen Ferenc pápa migrációval kapcsolatos gondolkodásának mélyrétege. Ugyanakkor azt is vizsgáltuk, hogy a szövegeknek van-e gyakorlati, konkrét hatásuk a Szentszék „menekültügyi politikájára” vonatkozóan. E vertikális és horizontális elemzésből azt látjuk, hogy a beszédek nem csupán elvek maradtak: azokból valós szakpolitikai intézkedések, cselekvési terv és stratégia született, azokkal összefüggésben a Kúrián belül jelentős szerkezeti és személyi átalakulás történt. Mindez annak a célnak az érdekében, hogy a Szentszék és a világegyház hathatósabb, testvéribb, végeredményben keresztényebb válaszokat adhasson a globális migráció kihívásaira.

Ferenc pápa üzeneteinek mély elemzése ugyanakkor azt is megmutatta, hogy a pápa menekültügyi politikája tartalmi elemeiben koherens a pápai és egyházi tanítóhivatali hagyománnyal. Az eltérések árnyalatnyiak, csupán a hangsúlyokban mutatkoznak meg. Ebben az összefüggésben Ferenc pápa nem liberális, se nem konzervatív, hanem radikálisan keresztény.

Összegző megállapítások

⁸ Anne L. Schneider – Helen Ingram: Social Constructions in the Study of Public Policy. In: James A. Holstein – Jaber F. Gubrium (szerk.): *Handbook of Constructionist Research*. The Guilford Press, New York–London, 2008, 205–214.

Puskás Attila

1965-ben született.

Katolikus pap,
teológus, a PPKE HTK
dékánja és dogmatika
professzora, a Vigilia
felelős szerkesztője.

Legutóbbi írását
2022. 2. számunkban
közöltük.

„NEM ZÁRTA MAGÁBA A TEST” ISTEN VÉGTELENSÉGE ÉS A MEGTESTESÜLÉS

Az isteni természetű Ige megtestesülését megvalló keresztény hitnek kezdettől fogva komoly ellenvetésekkel kellett szembenéznie. A „testben eljött és a testben lévő Istenről”¹ szóló beszéd botrányosnak hatott. A keletkezetlen, örök, tökéletes, változatlan, egyszerű természetű Isten hogyan szállhat alá a keletkezett, időbeliségnek alávetett, gyenge, változékony, összetettségben fennálló emberi természetbe, sőt emberi testbe? Ez lehetetlennek és Istenhez méltatlannak látszott. Ebben a helyzetben a 2. századi apologétáknak a megtestesülés csorbitatlan igazságáért két oldalon is síkra kellett szállniuk az olcsó és hamis „megoldások” ellenében. A doketizmus képviselőivel szemben határozottan állították, hogy Krisztusnak a mi emberi testünkhöz hasonló, valóságos emberi teste volt. A pogány világból érkező kritikákra válaszul hangsúlyozták, hogy a megtestesülés során nem változott meg az Ige isteni természete, nem lett rosszabbá, s nem veszítette el eredeti tökéletességeit.²

A megtestesülés igazságával szembeni kritikák sorában újabb ellenvetésként jelentkezett az isteni természet végtelenségét és az emberi természet korlátozottságát egymással szembeállító nézet. Nüsszai Gergely Nagy kateketikus beszédében ezt így adja vissza: „Ezzel állnak elő: az emberi természet kicsiny és korlátozott, az isteni természet határtalan. Hogyan fogadhatná magába a kicsi a végtelen nagyot?”³ Minden bizonnyal nem véletlen, hogy éppen Nüssza püspöke említi az isteni végtelenség és az emberi végeesség ellentétére alapozott kritikát, hiszen Gergely volt az, aki Eunomiosz ellen folytatott vitájában következetesen az isteni természet értelmezésének vezéreszméjévé tette meg a végtelenség és a határtalanság (*apeirosz*, *aorisztosz*) isteni attribútumát, s a keresztény teológia történetében elsőként döntő ontológiai és ismeretelméleti jelentőséget tulajdonított az isteni végtelenségnek.⁴ Gondolkodásában a végtelen/véges fogalom-párnak ugyanolyan döntő szerepe van, mint az ariánusok elleni viták során már a korábbi szentháromsági teológia (Athanasziosz) által kidolgozott teremtetlen/teremtett, vagy a keletkezetlen/keletkezett fogalom-párnak; mindegyik Isten és a világ közötti alapvető ontológiai különbséget fejezi ki. A végtelen/véges ontológiai különbsége miatt Isten lényege, vagyis az, ahogyan Isten önmagában van, felfoghatatlan marad az ember számára.

Gergelynél Isten végtelensége metafizikai kategória, mely azt fejezi ki, hogy Isten természete nincs korlátok, határok közé szorítva.⁵ A végtelen/

1 Vö. 1Jn 4,2–3; Antiochiai Szent Ignác: *Levél az Efezusiakhoz* VII, 2.

2 Órigenész: *Kelsszozs ellen* IV, 15 (ford. Somos Róbert. Kairosz, Budapest, 2008, 263.).

3 Nüsszai Gergely: Nagy kateketikus beszéd 10sk. In: *A kappadókiai atyák*. Szent István Társulat, Budapest 1983, 524.

4 Franz Krainer: The Concept of the Infinity of God in Ancient Greek Thought. In: Benedikt Paul Göcke – Christian Tapp: *The Infinity of God. New Perspectives in Theology and Philosophy*. Notre Dame Press, Notre Dame, 2019, 21–36.

5 Lenka Karfíková: Infinity. In: Lucas Francisco Mateo-Seco – Giulio Maspero (szerk.): *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Brill, Leiden–Boston, 2010, 423–426.

határtalan egyszerre vonatkozik Isten lényegi létére, hatalmára és minden tökéletességére. Mint az egyedül igazán létező (vö. Kiv 3,14), létének nincs sem kezdete, sem vége; léte keletkezetlen és örök. Hatalma is végtelen, azaz érvényesülését semmi nem korlátozza, hisz nincs fölötte semmi. Minden tökéletessége (jóság, bölcsesség, szeretet, igazságosság stb.) végtelen, mert nem szab határt neki semmiféle ellentétes minőség. A szentháromsági személyek mindegyike, a maga sajátos, felcserélhetetlen módján ugyanazt az egy végtelen közös isteni természetet birtokolja. Ezzel szemben az ember szellemi és testi természete alapján is sokszorosan határolt lény, bár a végtelen Istenre irányuló megismerő törekvése és a jó elsajátítására irányuló vágya mindig minden elért határon túllendíti. A megtestesülésben az Ige végtelen isteni természete kapcsolódik össze a korlátozott emberi természettel. Noha ennek pontos módját nem tudjuk felfogni,⁶ Gergely szerint Isten emberré válása mégsem lehetetlen, mert az inkarnáció nem jár együtt a végtelen isteni természet korlátozásával, amit a fentebbi kérdés sugallni látszik. Nüssza püspöke így fogalmaz: „De hát ki állítja, hogy a korlátozott test edényként fogadja magába a végtelen istenséget? [...] Mi kényszeríthet minket arra az állításra, hogy az istenséget a testi természet körülzárja, ahelyett, hogy a számunkra felfogható példák segítségével megfelelő és helyes feltevéseket alakítsunk ki az isteni üdvrendről?”⁷ Gergely az égő fáklya képével szemlélteti Krisztusban az isteni és az emberi természet összekapcsolódásának az isteni természetet nem korlátozó módját: „A fáklyánál is úgy látjuk, hogy a tűz körülveszi, beborítani látszik az égő, lángot tápláló anyagot, gondolatban különbséget teszünk ugyan az égő anyagban látható láng és a tüzet fellobbantó anyag között, pedig ezek valójában nem választhatók el egymástól. [...] Mi akadály van annak, hogy ahogyan az égő anyaggal egységben látjuk a lángot, amelyet azonban nem zár magába az anyag, ugyanígy képzeljük el az isteni természet egyesülését és közeledését az emberi természethez? Fenntartva ebben a közelítésben az Istenhez illő gondolatokat, hisszük, hogy az isteni természetnek még akkor sincsenek korlátai, ha az emberben van.”⁸

A retorikai képi szemléltetés mellett Gergely teremtésteológiai érvet is felvonultat annak megvilágítására, hogy Krisztus véges emberi természetében a végtelen isteni természet úgy tud valóságosan jelen lenni, hogy az emberi természet nem határolja le. „Ki volna annyira gyermeteg lelkületű, hogy a mindenség láttán nem hinné, Isten mindenütt jelen van, mindent áthat, benne van minden, s benne van mindenben? Minden attól függ, »aki van«, s nincsen olyan, aminek a léte ne attól eredne, »aki van«. Ha tehát benne van minden, ő meg mindenben benne van, akkor miért kellene szígyenkezni a megtestesülés üdvrendje miatt, mely Isten emberek közötti jelenlétét tanítja, mikor hisszük, hogy most sincs az embereken kívül?”⁹ Az idézett szövegben világos a párhuzam a teremtés és a megtestesülés között. Mindkét esetben Istennek a véges teremtményben való jelenlétéről van szó. Ha bármelyik teremtmény korlátozhatná Istent, akkor nem tudna minden teremtményben s mindenütt az egész világban

6 Nüsszai Gergely: i. m. 526.

7 Uo. 524sk.

8 Uo. 525.

9 Uo. 543.

jelen lenni. Ahogyan minden egyes teremtettt véges létezőben, s az egész világban Isten úgy van jelen, hogy egyik teremtmény sem határolja be őt, úgy az Ige által felvett emberi természet sem korlátozza az Ige isteni természetét, s nem gátolja meg az Ige mindenütt való jelenlétét. Sem a teremtésben, sem az inkarnációban megvalósuló isteni immanencia nem számolja fel az Isten Ige transzcendenciáját. A bibliai kijelentésekre visszanyúló dialektikus természetű teremttésteológiai igazságot – Isten felette van mindennek és jelen van a teremtményekben (Ef 4,6), a teremtmények pedig jelen vannak Istenben (vö. ApCsel 17,28) – Gergely párhuzamba állítja a megtestesülés igazságával: az Ige jelen van teremtettt emberi természetében, teremtettt embersége pedig jelen van az Igében. Ez azt jelenti, hogy emberi természete nem fogja át korlátozó módon a végtelen isteni természetű Igét, hanem az Ige fogja át a saját emberi természetét.

Az inkarnáció lehetősége mellett ilyen típusú teremttésteológiai érveléssel már Szent Atanáznak *Az Ige emberré válásáról* című művében is találkozunk. Alexandria püspöke az isteni természet leírására nem használja ugyan a „végtelen”, illetve a „határtalan” kifejezéseket, de tartalmilag hasonló ellenvetésre hasonló módon válaszol, mint Nüsszai Gergely. Atanáz így fogalmaz: „Nem zárta azonban magába a test. Testi léte nem akadályozhatta abban, hogy máshol is lehessen. Az is lehetetlen volt, hogy mert egy bizonyos testet tartott mozgásban, emiatt híján maradt volna a mindenség a gondviselésnek és működésének. A legcsodálatosabb azonban az, hogy mint Igét semmi sem tartalmazta, ellenkezőleg, mindent ő tartalmazott.”¹⁰ Gergely gondolatmenetéhez képest itt más hangsúly jelenik meg, mivel Atanáz nem általában beszél az Isten Ige jelenlétéről, hanem cselekvő jelenlétéről gondolkodik, amit mozgató tevékenységként határoz meg. Az isteni természetű Igét nem korlátozza önmagával egyesített teste abban, hogy ne csak saját testét mozgassa, éltesse, hanem a teremtményeket is gondviselő tevékenységével irányítsa. A felvett test nem börtön, nem zárja magába az Igét, nem korlátozza erejét és nem gátolja működését a teremtettt világ felé. Atanáz teremttésteológiai érvét így adja elő: „Ahogyan az egész teremtésben volt, lényegével a mindenségen kívül volt, erejével azonban mindenben benn volt, elrendezte a világot, gondviselése mindenben és mindenre kiterjedt, egyszerre éltetett és átfogott mindent, minden egyest és az egészet, s ő foglalta magában a mindenséget, miközben őt semmi sem foglalta be, nem határolta semmi, hanem miközben csupán Atyjában volt, teljes volt mindenben. Így volt az emberi testben is, éltette, és illő volt, hogy mindent éltessen. Mindenben is volt, és mindenben kívül is volt. [...] Nem kötötte meg a test, sőt, Ő uralkodott rajta, hisz a testben is és a mindenségben is benn volt, ugyanakkor kívül állt a létező dolgokon, és csak az Atyjában nyugodott. És az volt a csoda, hogy emberként élt, és Igeként adott életet mindennek, Fiúként pedig az Atyánál volt.”¹¹ Atanáznak a teremtés igazságából az inkarnáció lehetőségére nézve levont analóg következtetése hasonló Gergelyéhez: ahogy az Isten Ige teremtményekben kifejtett isteni erejét és tevékenységét egyetlen teremtmény sem korlátozza vagy köti meg, úgy az Ige felvett emberi természete sem. Új mozzanat a

¹⁰ Szent Athanasziosz: *Az Ige emberré válásáról*. In: *Szent Athanasziosz művei*. Szent István Társulat, Budapest, 1991, 114.

¹¹ Uo. 114sk. (Kiemelés tőlem: P. A.).

gondolatmenetben annak hangsúlyozása, hogy miközben az Ige mindent magában foglal, erejével mindenben benne van és mindenben kifejti hatását, s ez érvényes a saját testéhez való viszonyára is, aközben „lényegével a mindenségén kívül van”, az Atyánál van, az Atyában nyugszik. Az Igének az Atyával való lényegi egysége az, ami lehetővé teszi számára a teremtet világhoz és a saját testéhez való egyszerre transzcendens-immanens viszonyulást, hogy isteni természetének csorbulása vagy korlátozása nélkül legyen jelen a teremtet világban és saját teremtet emberségében. Magától értetődően a teremtesteológiai érvelés sem Gergelynél, sem Atanáznál nem jelenti azt, hogy azonos viszonyt feltételeznének az Isten Igének a teremtet világgal és a megtestesülésben felvett saját emberi természetével való kapcsolatában. A különbségeket nem tagadják, de érvelésük során jórészt háttérben hagyják, hogy a hasonlóságon alapuló következtetésnek érvényt szerezzenek.

A megtestesülés lehetősége ellenében feltett kérdés – „hogyan fogadhatná magába a kicsi a végtelen nagyot?” – megválaszolásához azonban nem feltétlenül szükséges a fentebb bemutatott teremtesteológiai érvelés. Elegendő lehet annak a tisztázása, hogy a „végtelen nagy” fogalma Istenre vonatkozóan mit jelent, és mit nem. Ha valaki nem az isteni természethez, mint tökéletes szellemi természethez illő módon alkot képet magának Isten végtelenségéről, s Isten végtelen nagyságát valamiféle végtelen térbeli kiterjedésként képzei el, akkor képzelete könnyen tévútra vezet. Istennek a világhoz való viszonyára alkalmazott bibliai térbeli metaforáknak – Isten minden fölött és Isten mindenben, minden Istenben – nem szabad arra indítaniuk, hogy Isten létmódját és mindenütt jelenlétét térbeli-kiterjedt valóságként képzeljük el. Ha ezt tennénk, akkor valóban lehetetlennek látszana a megtestesülés. Valóban lehetetlen lenne, hogy a kiterjedés szerinti végtelen nagy beleférjen a test által körülhatárolt kicsinybe. Isten végtelensége, s a nyomában járó mindenütt jelenvalósága azonban nem térbeli kiterjedés szerinti végtelenség. A Bibliából származó és a Nüsszai Gergely valamint a Szent Atanáz által használt formulák dialektikus, egymást korrigáló térbeli metaforák, melyek éppen így jelzik Isten végtelenségének és mindenütt jelenlétének nem kiterjedés szerinti jelentését. Nüsszai Gergely az isteni természet metafizikai-intenzív és nem mennyiségi-extenzív fogalmát dolgozta ki.

A manicheusok torz istenképét maga mögött hagyó és Isten tökéletes szellemi természetét felismerő Ágoston ráébred Isten végtelenségének nem anyagi, nem kiterjedés szerinti igazi jelentésére. „Benned ébredtem föl és láttam, hogy másféle módon vagy te végtelen, de ez a látás nem a testemből eredt” – írja a *Vallomásokban*.¹² Ennek a „másféle módon végtelen” fogalmának a fényében cáfolja meg a hippói püspök Volusianusnak a megtestesüléssel szemben emelt kifogását, mely szerint nem illő, hogy egy síró gyermek parányi testén belül rejtőzzék az, kinek a világmindenség is túl csekély és az egész világ gondviselése egy parányi testbe helyeződjék.¹³ Ágoston válaszában kifejti, hogy a keresztény tanítás szerint Isten nem úgy áradt az emberi testbe, hogy a világmindenség gon-

¹² *Vallomások* VII, 14,20.

¹³ *Epist.* 135 (PL 33, 512).

dos kormányzását megszüntette vagy elhanyagolta volna, vagy mintegy a kicsiny testbe összehúzódva került volna. Isten nem kiterjedt tömeg, hanem erő szerint nagy: erejének nagysága semmiféle szűkösséget nem érez a korlátozott kicsinyben. „Nem hihetetlen tehát, hogy miként az ember múltékony igéjének egészét egyszerre hallják sokan és egyesek, úgy Isten örök Igéje egyszerre mindenütt egészen jelen legyen.”¹⁴ A megtestesülés megfelelő voltáról elmélkedve Aquinói Szent Tamás Ágostonnak imént idézett válaszára utal, amikor arra az ellenvetésre felel, miszerint „nem megfelelő, hogy a kicsiny tartalmazza azt, aki túlszárnyalja a nagyokat; és akin nyugszik a nagy dolgok gondviselése, az a kicsinybe kerüljön”.¹⁵ Ugyanebben a szakaszban az Angyali doktor azt a kifogást is elhárítja, mely szerint „nem megfelelő összekapcsolódni azoknak, amik végtelen távolságra vannak egymástól [...]. Ám Isten és a test végtelen távolságra vannak: mivel Isten a legegyszerűbb, a test azonban összetett, és különösen is az emberi. Tehát nem volt megfelelő, hogy Isten az emberi testtel egyesüljön.”¹⁶ Válaszában Tamás a kifogásolt végtelen távolsággal Isten jóságának végtelen kiválóságát állítja szembe, amikor így fogalmaz: „természetének kondíciói szerint nem volt megfelelő az emberi testnek Istennel egyesülni a személy egységében, mivel ez meghaladta méltóságát. Megfelelő volt azonban Istennek, jóságának végtelen kiválósága miatt, hogy önmagával egyesítse a testet az emberi üdvösség miatt.”¹⁷

Tamás már *Summa contra gentiles* című munkájában megjegyzi, hogy a számokra vagy a kiterjedésre vonatkozó végtelenség fogalmát nem alkalmazhatjuk Istenre, aki a „szellemi nagyság”, vagyis „természetének ereje, jósága és teljessége (*completio*)” értelmében nevezhető végtelennek. Ez azt jelenti, hogy „nincs határa vagy vége a tökéletességének. A legteljesebben tökéletes.”¹⁸ *Summa theologiae* című munkájában kifejti, hogy lényege szerint egyedül Isten nevezhető végtelennek (*infinitum per essentiam*), mert egyedül az isteni létre jellemző, hogy nem valami másban befogadott lét, vagyis nem részesedett lét, hanem Isten maga az ő saját szubzisztens léte (*ipse sit suum esse subsistens*).¹⁹ A megtestesülésben az Igének ez a lényegileg végtelen isteni természete összekapcsolódott a felvett véges emberi természettel úgy, hogy mindkét természet megőrizte eredeti tulajdonságait: a végtelen isteni természet nem lett végessé, a felvett emberi természet pedig nem vált végtelenné. Noha Jézus emberi természete részesedett az isteni természet bizonyos tulajdonságaiban, mint például az isteni hatalomban, szentségben és tudásban, ez a részesedés azonban nem korlátlan és nem számolja fel Jézus emberi lelkének és testének a teremtettséggel adott határait. Ezek a határok jellemezték Jézus teremtetett emberi lelkének a képességeit. Tamás hangsúlyozza, hogy Jézus emberi értelmes lelke – bár az isteni lényeg közvetlen boldog szemlélésének állapotában volt – nem rendelkezett a végtelen isteni lényeg minden szempontot felölelő kimerítő ismeretével, ahogy a végtelen lehetőségek ismeretével

14 Epist. 137, 2 (PL 33, 517).

15 STh III, 1,1, 4. ellenvetés, III, 1,1, ad 4.

16 STh III, 1,1, 2. ellenvetés.

17 STh III, 1,1, ad 2.

18 ScG I, 43, 3.

19 STh I, 7, 1.

sem.²⁰ Hasonlóképpen Jézus emberi lelke nem rendelkezett a mindenhatóság isteni hatalmával, hanem a teremtmény számára lehetséges, Istentől közölhető véges erő jellemezte.²¹ Ugyanígy Jézus emberi természetét nem jellemezte a mindenütt való jelenlét képessége sem, amely az isteni természet sajátossága.²² A véges és a végtelen természet viszonyának értelmezésében az Angyali doktor krisztológiája követi Damaszkuszi Szent Jánosnak a megtestesülésről szóló patrisztikus tanítást összegző gondolatát: „A teremtett megmaradt teremtettnak, a teremtetlen teremtetlennek; a halandó megmaradt halandónak, a halhatatlan halhatatlannak; a határolt határoltnak, a nem határolt nem határoltnak; a látható láthatónak, a láthatatlan láthatatlannak.”²³

Természetesen Szent Tamás (és Damaszkuszi János) megtestesülésteológiájának értelmezési keretét és mércéjét a khalkédóni krisztológiai dogma képezi. A dogma nem használja a végtelen/véges fogalompárt a Krisztus személyében egyesült isteni és az emberi természet leírására, ám a későbbi szerzők ezt megteszik, s a dogma által felállított szabályt követve gondolkodnak a végtelen isteni és a véges emberi természet viszonyáról Krisztusban. A dogma kijelenti,²⁴ hogy egy és ugyanazon Jézus Krisztust kell megvallani isteni és emberi természetében, azaz Jézus Krisztus egyetlen valóságába és személyébe kapcsolódik össze isteni és emberi természete; e két természet elegyedése és változás nélkül, megosztás és elválasztás nélkül kapcsolódik össze egymással. A hittani formula párhuzamos szerkesztésben egymás mellé állítja az isteni és az emberi természetről tett kijelentéseket, és jelzi, hogy a különböző határozmányokat Krisztusról milyen szempontból, az isteni vagy az emberi természet szerint kívánja állítani. Egy és ugyanazon Jézus Krisztusról állítja, hogy isteni természete *szerint* egylényegű az Atyával, emberi természete *szerint* egylényegű velünk; isteni természete *szerint* örökké születik az Atyától, emberi természete *szerint* időben születik a boldogságos Szűz Máriától.

Felmerülhet azonban a kérdés, hogyan lehet Jézus Krisztusról isteni és emberi tulajdonságokat egyszerre állítani, hiszen az isteni és az emberi természethez tartozó tulajdonságok sokszor ellentétesek egymással. Így például az isteni természethez tartozó tulajdonságok: szükségképpen létezés, örökkévalóság, mindenhatóság, mindentudás, testetlenség, keletkezetlenség, végtelenség. Az emberi természethez tartozó tulajdonságok: esetleges létezés, időbeli lehatároltság, korlátozott tudás és hatalom (nem-mindentudás, nem-mindenhatóság), testi létezés, keletkezetttség, végeesség. Hogyan állíthatók a két természetről szóló khalkédóni dogma értelmében ezek az ellentétes tulajdonságok egyszerre ugyanarról az alanyról, Jézus Krisztusról ellentmondás nélkül? Erre a kérdésre első megközelítésben a választ bizonyos értelemben maga a khalkédóni dogma is tartalmazza, amikor különbséget tesz két szempont között: Jézus Krisztus isteni természete *szerint* (isteni természete szempontjából) ilyen és ilyen; emberi természete *szerint* (emberi természete szempontjából)

²⁰ STh III, 10, 1–2.

²¹ STh III, 13, 1. Tamás megjegyzi, hogy Jézus lelke például nem tudja önmagát teremteni.

²² ScG IV 49 ad 3.

²³ De fide orthodoxa III, 3. A határolt szó szerint „körülírt” (*perigraphotosz*), a határolatlan „körülírhatatlan” (*aperigraphotosz*).

²⁴ DH 302.

ilyen és ilyen. A logikai ellentmondás azért nem áll fenn, mert ugyanarról az alanyról, ugyanazokat a tulajdonságokat *különböző* szempontokból állítjuk és tagadjuk egyszerre. E szempontokat megkülönböztető beszéd-módot kettőző kijelentésnek is nevezik (reduplikatív propozíció), melynek formális szerkezete a következőképpen írható le: $x \text{ qua } A \text{ est } N \text{ és } x \text{ qua } B \text{ non est } N$. Például: Krisztus mint isteni természetű végtelen és Krisztus mint emberi természetű véges.

Az isteni és az emberi természethez tartozó ellentétes határozmányok – közöttük a végtelenség és a végesség – egyszerre történő állításának a lehetőségét Eleonore Stump Aquinói Szent Tamásnak az összetett létezőket elemző metafizikájára alapozva igyekszik alátámasztani. Erre alkalmat kínál számára az a nyelvi tény, hogy maga Szent Tamás Krisztussal kapcsolatban használja az összetett személy (*persona composita*) fogalmát,²⁵ követve a patrisztikus krisztológia egyes képviselőinek szóhasználatát.²⁶ Az összetett létezők esetében lehetséges, hogy a létező mint egész valóság valamelyik metafizikai összetevőjének a révén, neki köszönhetően nyeri el valamely tulajdonságát, melynek folytán a rész tulajdonsága az egész tulajdonságaként állítható. A testrészek működését az egész embernek tulajdonítjuk a testrészei révén: „az ember lát a szemével és tapint a kezével”. Mindegyik esetben a testrész tulajdonságát, működését tulajdonítjuk az egész embernek. Szent Tamás ehhez hasonló viszonyt állít az emberi lélek mint metafizikai részösszetevő (szubsztanciális forma) és az egész ember között, noha nézete szerint az emberi lélek, eltérően a testrészek-től, önálló, önmaga által fennállni képes létező.²⁷ Mindegyik esetben valamely részösszetevő (a lélek mint metafizikai és a szem mint testrész) tulajdonságát/működését (megértés, látás) az egész emberről állítjuk; az emberi személy egésze ezeket a tulajdonságokat mintegy saját részösszetevőitől kölcsönzi. Ugyanakkor, bár a részösszetevők tulajdonságait az egészről állítjuk, ugyanezeket a tulajdonságokat nem állítjuk az egész minden részösszetevőjéről, hanem alkalmasint csak egy metafizikai vagy fizikai összetevőjéről. Nem mondjuk, hogy a lélek vagy a fül tapint, sem azt, hogy a szem vagy az orr gondolkodik. Vagyis az ember esetében példát találunk a tulajdonságok állításának olyan módjára, amikor az egyes részösszetevőktől kölcsönzött tulajdonságokat az egészről állítjuk, de az egész többi részéről nem, sőt a többi részről tagadnunk kell. A kettőző beszédmód létjogosultságának az alapja az a tény, hogy az összetett létezők esetében bizonyos tulajdonságokat, melyekkel részeik rendelkeznek, az egészről is állíthatjuk anélkül, hogy más részösszetevőikről állíthatnánk.

A khalkédóni dogma szerint Jézus Krisztus bizonyos értelemben összetett valóságként létezik: egyfelől isteni és emberi természetben létezik, mert az Ige isteni természetéhez a megtestesülésben emberi természetet vett magára; másfelől már emberi természete is test és értelmes emberi lélek összetett egysége. Természetesen Krisztus egyetlen személyi valóságának isteni és emberi természetben fennálló összetettsége nem azonos az emberi személy test-lélek összetettségével. Mégis a test-lélek összetettségben létező ember valamint az isteni és emberi természet összetettségében

²⁵ STh III, 2, 4.

²⁶ Damaszkuszi Szent János: *De fide orthodoxa* III, 3–4.

²⁷ STh I, 75, 2 ad 2.

létező Krisztus között analógia állítható a részek és az egész viszonyát tekintve. A Krisztusnak mint egésznek tulajdonított sajátosságok az őt alkotó két természetétől mint részekről kölcsönzött tulajdonságok. „Így például, Krisztus korlátozott hatalomban és nem korlátozott hatalomban, ám az első tulajdonságot emberi természetétől kölcsönzi és a másodikat isteni természetétől. [...] Mivel az összeegyeztethetetlen tulajdonságok kölcsönzött tulajdonságok, Krisztus nem ugyanazon szempontból birtozza őket.”²⁸ Eleonore Stump következtetése érvényes a végtelen és véges tulajdonságokra is, melyeket Krisztusról egyszerre állítunk, de az isteni és emberi természet különbségében gyökerező különböző szempontok szerint.

A végtelen isteni természetnek a véges emberi természetben való megjelenése további megvilágításához a klasszikus krisztológia szívesen használt két kifejezést: a leereszkedő lekicsinyülés és az elrejtőzés fogalmát. Az atyák a megtestesülést az Isten Ige alászállásaként, leereszkedéséként (*katabasizis/szünkatabasizis*) értelmezik, mely az emberi értelem számára, melyet a bűn vakká és süketté tett, az Ige felfoghatatlan, dicsőséges és fenséges megjelenési formájából való önküiresítést igényli. Órigenész arról beszél, hogy a Logosz az emberi felfogóképesség gyengeségéhez alkalmazkodva emberi formában mutatkozik meg, hogy fokozatosan az istenség ismeretéhez és az isteni életben való részesedéshez vezesse el az embert. Kelszosz bírálataira válaszolva tanítja, hogy a Logosz egy időre leszáll ahhoz, aki istenségének sugárzását és fényességét nem képes szemlélni, testté lesz és testi módon szólítható meg, mígnem az, aki ebben a formában felfogta, a Logosz által fokozatosan felemelve a dicsőséges formáját is szemlélni tudja.²⁹ Az atyák egybehangzóan tanítják, hogy az Igének az isteni pedagógia szerint végbemenő alászállása nem változtatta meg isteni természetét, sem rosszabbá, sem jobbra nem lett az önküiresítés során. Szent Athanasziosz az ariánusok ellen hangsúlyozza, hogy egyfelől az inkarnációban az Ige nem valami alacsonyabból lett jobbra, hanem Isten lévén felvette a szolga alakját,³⁰ másfelől ebben a leszállásban nem is vált alacsonyabbá, nem változott meg természetében. Az Ige alászállásának mint önlealacsonyításnak a kedvelt képe Órigenésztől kezdve a lekicsinyítés/önlekicsinyítés metaforája. Amint egy felfoghatatlanul hatalmas szobor kicsinyített mása megtartja a szobor eredeti alakját, tulajdonságait, belső arányait, és így ugyanazt ábrázolja, ugyanígy a megtestesülésben is megmarad ugyanaz a Logosz az isteni természet és tulajdonságok ugyanazon arányaival, csak éppen mintegy a korlátos emberi természetben kifejezve és a behatárolt emberi felfogóképességhez alkalmazkodva.³¹ Nüsszai Gergely megfogalmazása szerint: „istenségének kimondhatatlan dicsőségét lekicsinyítette a mi parányi voltunkra úgy, hogy ami volt, nagy, tökéletes, felfoghatatlan, amit pedig felvett, az egyenlő legyen az általunk mért természet mértékével”.³²

²⁸ Elenore Stump: Aquinas' Metaphysics of the Incarnation. In: Stephen T. Davis – Daniel Kendall – Gerald O'Collins (szerk.): *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*. Oxford University Press, Oxford, 2002, 204.

²⁹ Órigenész: *Kelszosz ellen* IV, 15 (ford. Somos Róbert. Kairosz, Budapest, 2008, 263.).

³⁰ Or. c. Arian. I, 40.

³¹ De Princ., I, 2, 8 (ford. Somos Róbert et al. Kairosz, Budapest, 2003, 60.).

³² Apolinariosz cáfolata XXI. In: *Nüsszai Szent Gergely művei*. Szent István Társulat, Budapest 2002, 131.

Az alászálló önkicsinyítés mellett a megtestesülés patrisztikus értelmezésében megjelenik az elrejlés motívuma is. Hilarius szerint „önmagát kiüresítve, önmagán belül rejtve el önmagát, kiüresíti önmagát hatalmának legbelsejében”.³³ Krisztus a megtestesülésben megvalósuló kenőzissal nem elveszítette isteni hatalmát, inkább a szolgai alak mögé, önmaga legbelsejébe rejtette. Az elrejtés motívumával az atyák az isteni természet változhatatlansága tételének akarnak megfelelni, ugyanakkor az elrejtés gondolata magyarázó erővel rendelkezik Jézus húsvét előtti hatalmas csodatetteinek és dicsőisége kinyilvánításának (vö. színeváltozás) értelmezéséhez is. De talán ennél is fontosabb gondolat annak a paradoxonnak a megfogalmazása, hogy éppen az elrejlésben, a gyengeségben, a lealacsonyodásban mutatkozik meg teljesebben, sőt maximálisan Isten végtelen hatalma, jósága, dicsőisége, egyszóval isteni természetének határtalan kiválósága. Az elrejlés így valójában kinyilatkoztatás, kinyilatkoztatása Isten legbenső természetének. Nüsszai Gergely szavaival: „Hogy a mindenható természet az emberi alacsonysáig is képes volt leszállni, az sokkal világosabb bizonyítéka hatalmának, mint hatalmas csodái [...]. Isten leszállása bizonyos módon hatalmának túláradása, s ezt az sem akadályozza, ami látszólag ellentétben áll természetével. [...]. A nagyság az alacsonyságban mutatkozik meg, s a nagyságot ez mégsem alacsonyítja le.”³⁴ A végtelen igazi nagysága a végesbe simulva nyilvánul ki, a véges mégsem határolja be.

INTUERI, ADMIRARI, ADORARE ISTEN VÉGTELENSÉGE A KORA ÚJKORI FILOZÓFIÁBAN

Pavlovits Tamás

1970-ben született
Budapesten. Filozófus,
filozófiatörténész, a
Sorbonne és az MTA
doktora. Az SZTE
Filozófia Tanszékének
tanszékvezető
egyetemi tanára.
Legutóbbi írását
2022. 12. számunkban
közöltük.

A kora újkori gondolkodásban Isten végtelenségének problémája elválaszthatatlanul összefonódott Isten megismerhetőségének kérdésével. *Elmélkedések az első filozófiáról* című művének harmadik fejezetét Descartes ezzel a megjegyzéssel zárja: „Fordítok némi időt Isten szemléletére [...], hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre, megtekintsem, csodáljam, imádjam (*intueri, admirari, adorare*).” Ezek a már-már vallási elragadtatásról és misztikus tapasztalatról árulkodó sorok a filozófiai hagyomány egyik legjelentősebb művének közepén olvashatók. Descartes azt követően írja ezt, hogy rámutatott: minden ember elméje tartalmaz egy különleges eszmét vagy ideát, amely a tökéletes végtelen vagy a végtelen tökéletesség ideája. Ennek az ideának köszönhetően Isten jelen van az emberi elmében, és kikövetkeztethetővé teszi, hogy Isten az elmén túl is létezik. Descartes szerint Istennek számos attribútuma van: egyszerű, mindent tudó, mindenható, teremtő stb., de mindegyik közül a legfontosabb a végtelenség, amely elválaszthatatlan Isten tökéletességétől. Az emberi elme a végtelen ideáján keresztül fér hozzá Istenhez, általa válik képessé önmagában befelé fordulva szemlélni, csodálni és imádni Istent. Ez a szövegrész tehát Isten végtelenségét és megismerését összekapcsolja egymással, és Isten szemlélését a végtelen ideája által az elmén belülre helyezi.

Ennek megértése nem tűnik túl nehéznek. Ám ha közelebb hajolunk Descartes szövegeihez, akkor észrevehetjük, hogy ezek az állítások rendkívül összetettek, és távolról sem magától értetődők. Hogyan tartalmazhatja a véges elme a végtelennek egy olyan lenyomatát, amely megismerhetővé teszi számára Istent? Mit jelent az, hogy Isten végtelen, azaz pontosan milyen értelemben nevezhető Isten végtelennek? Vajon az az idea, amely Istent megjeleníti az elmében ugyanolyan értelemben végtelen-e mint Isten maga? Mit jelent Isten megismerhetősége? Vajon a végtelen megismerhető-e egyáltalán egy véges elme által? Vajon képes-e egy idea maradéktalanul kifejezni és megjeleníteni az elmében Istent? Ezek a kérdések Descartes kapcsán merülnek fel, de magukban hordozzák azokat a problémákat, amelyekbe kora újkori gondolkodók többsége beleütközött. A kora újkori filozófusokat elsősorban az érdekelte, miként teszi lehetővé vagy miként akadályozza meg a végtelen Isten megismerését. Isten végtelenségének koncepciója már a középkori skolasztikus gondolkodásban véglegessé vált, és ez a felfogás hagyományozódott át a 17. századba. A kora újkori kérdések értelmezéséhez ezért röviden vissza kell térnünk annak a hagyománynak az ismertetéséhez, amely Isten végtelenségét tanítja, és amely szerint, ha Istent el akarjuk gondolni, akkor e végtelenséggel kell számot vetnünk.²

1 Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. (Ford. Boros Gábor.) Atlantisz, Budapest, 1996, 65.

2 Az itt kifejtett problémákat részletesen elemeztem *A végtelen észlelése a kora újkorban* című könyvemben (Gondolat, Budapest, 2020).

**A végtelen
fogalomtörténete
az antikvitásban és
a középkorban**

A filozófiai és a teológiai eszmék történetileg változnak. Fogalmaink megértéséhez ezért sokszor elengedhetetlen áttekinteni, milyen változásokon mentek keresztül, és miként alakultak ki a később rájuk jellemző jelentésalakzatok. Érdemes ezt röviden felvázolnunk Isten végtelensége kapcsán.³ A végtelen fogalma egy meghatározott történeti szituációban alakult ki, és összefügg a filozófia születésével. A Kr. e. 6. századot megelőzően az archaikus vallási hagyományok nem ismerték a végtelen fogalmát. Ez abból is látszik, hogy a Biblia nem nevezi Istent végtelennek, legfeljebb parancsolatainak vagy uralkodásának végtelenségéről beszél.⁴ Az archaikus vallásos gondolkodás, úgy tűnik, a végesség terében mozgott, ezért nem érezte szükségét végtelen terekről, végtelen számokról vagy végtelen Istenről beszélni. A filozófiatörténetben a végtelen fogalmának megszületését és első használatát Anaximandrosz milétoszi bölcselőnek tulajdonítjuk, aki a kozmosz legelső elvét (*arché*) nevezte végtelennek (*apeiron*), amiből minden születik, és amibe minden visszahull.⁵ Ekkor indult útjára e fogalom történeti fejlődése.

Ez az út kezdetben meglehetősen rögsnek bizonyult, ugyanis a görög gondolkodásban a végtelent nem tekintették pozitív értéket kifejező fogalomnak. A püthagoreus-platonikus hagyományban a végtelent a véges tagadásaként értelmezték. Márpedig, ami nem véges, az befejezetlen, és ami befejezetlen, nem lehet tökéletes.⁶ A görögök korán felfedezték, hogy a végtelen ellene szegül a megérthetőségnek, amit szintén ellentétességnek tekintettek a tökéletességgel. A matematikában ezért sem nézték jó szemmel: ahol megjelent, ott rögtön ellentmondásokat okozott. Ezzel magyarázható, hogy a legnagyobb görög gondolkodók, mint Platón és Arisztotelész, sem kozmológiájukban, sem teológiájukban nem használták a végtelent. A platóni-arisztotelészi felfogás szerint a kozmosz gömbalakú volt, amelyet ennél fogva végesnek tekintettek. Arisztotelész hosszasan érvelt műveiben azokkal a gondolkodókkal szemben (elsősorban az atomistákra kell gondolni), akik a kozmoszt végtelennek tartották.⁷ Hasonló megfontolások következtében Platón és Arisztotelész nem használták a végtelent a teológiájukban sem. Pedig Arisztotelész nagyon közel került ahhoz, hogy kimondja: a mozdulatlan mozgatónak az örökkévalóság óta gyakorolt mozgató ereje végtelen.⁸ A görögök azért sem érezhették szükségét annak, hogy Istent végtelennek tekintsék, mert számukra nem létezett a teremtettség gondolata. Platón és Arisztotelész szerint isten nem teremtetője a világnak, az anyag öröktől fogva létezik, a démiurgosz vagy a mozdulatlan mozgató csupán rendet teremt a kaotikus anyagban, vagy fenntartja annak rendezett mozgását. A görög gondolkodásban csak nagyon későn, a Kr. u. 3. században Plótinosz neoplatonista gondolkodásában bukkant fel a végtelen metafizikai szinten. Ő az első, aki az Egyet kapcsolatba hozta a

3 Isten végtelenségének részletes elemzéséhez az antik és a középkori gondolkodásban lásd: Leo Sweeney: *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*. Peter Lang, New York, 1992; Anne Asheley Davenport: *Measure of a Different Greatness*. Brill, Leiden, 1999.

4 Zsolt 119,96, Dán 6,27.

5 G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*. (Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél.) Atlantisz, Budapest, 1998, 157–158.

6 G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok*, i. m. 467–468.

7 Arisztotelész: *A természet*, 202b30–206a7.

8 Arisztotelész: *Metafizika*, 1072b2–13.

végtelességgel.⁹ Plótinosz szerint minden az Egyből származik, minden belőle áramlik ki, és mindent ő tart fenn, ezért az Egyet végtelennek kell tekinteni, mégpedig ereje szerint.

A keresztény teológiában a végtelen a teremtettség fogalma kapcsán jelent meg Isten egyik attribútumaként, egészen pontosan mindenhatóságának jellemzőjeként. A 4. században vált kidolgozottá és általánosan elfogadottá a *creatio ex nihilo* tézise. Isten a semmiből teremtetette a világot, márpedig ahhoz, hogy valaki a semmiből valamit teremteni tudjon, végtelen hatóképesség szükséges. Ennek kapcsán azonban nem vált a végtelenség Isten közvetlen attribútumává. Istennek nem lényegénél, hanem csupán hatóképességénél fogva tulajdonítottak végtelenséget. A végtelenség továbbá egyfajta negatív jellemzője volt Istennek, amennyiben a végtelensége eltávolította őt minden végérvényes megértéstől, és transzcendenciájának kifejezésére szolgált. Mivel a keresztény teológiai gondolkodás nagyon sok vonást átvett a görög metafizikákból, ezért attól sem tudott könnyen megszabadulni, hogy a végtelent a befejezetlenséggel és a tökéletlenséggel kapcsolja össze és negatív jelentést tulajdonítson neki. Ahhoz, hogy a végtelen Isten lényegi attribútumává váljék, arra volt szükség, hogy a fogalomban jelentős átalakulás menjen végbe.

Ennek megértéséhez egy kicsit jobban szemügyre kell vennünk a végtelen fogalmát. A végtelenre minden nyelvben a véges fosztóképzős alakja utal (*in-finitum*, *Un-endlichkeit*, vég-telen). Ennek értelmében a végtelen az, ami nem véges. A véges tagadásával azonban egy nagyon furcsa végtelenhez tudunk csak eljutni. Ebben az esetben ugyanis a végesből indulunk ki, és egy véges mennyiséget növelünk vagy csökkentünk. Például a természetes számok sorozata esetén azt mondjuk, hogy ez a számsor végtelen, hiszen bármilyen nagy számhoz hozzá tudunk adni még egyet, azaz soha nem jutunk el olyan számhoz, amely esetén ezt a műveletet nem tudjuk végrehajtani. Ezen az úton azonban soha nem jutunk a végtelenbe. Amit így kapunk, nem más, mint egy lehetőség szerinti, vagy Arisztotelész terminológiáját használva, egy *potenciális* végtelen.¹⁰ Ezt rossz végtelennek is nevezik,¹¹ hiszen így mindig csak egy tetszőlegesen nagy, de véges mennyiséghez jutunk. Eppen ezért ebben a végtelenben sokak szerint inkább a véges, mintsem a végtelen sajátos formáját kell látni, és nem lehet Istennek tulajdonítani. Amikor bizonyos egyházatyák a *creatio ex nihilo* elve miatt Isten mindenhatóságát végtelennek tekintették, akkor nyilván nem ebben az értelemben gondolták Isten teremtető erejét végtelennek, noha valószínűleg ők sem tudták pontosan meghatározni a különbséget. Ahhoz, hogy a végtelent Isten lényegi attribútumnak tekintsék, teljesen máshogy kellett meghatározni a végtelen fogalmát. A potenciális végtelen mellett Arisztotelész kidolgozott egy másik fogalmat is, az *aktuális* végtelenét.¹² Ez a lehetőség szerinti végtelennel szemben a megvalósult, befejezett végtelent jelenti. Ebben az esetben a végtelen nem végtelenbe tartást jelent, hanem magát a megvalósult végtelent. Arisztotelész azonban elvetette minden ilyen vég-

9 Plótinosz: A Jóról vagy az Egyről. In: Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről, a lélekről*. (Ford. Horváth Judit és Perczel István.) Európa, Budapest, 1986, 338.

10 Arisztotelész: *A természet* 204a2.

11 Hegel: *A logika tudománya*. Első könyv, első szakasz, második fejezet, C.

12 Arisztotelész: *A természet* 204a8.

telen létezését a fizikában éppúgy, mint a metafizikában és a matematikában. Ezért az antikvitásban és a középkorban egyáltalán nem volt magától értetődő, miként lehetséges az aktuális végtelen Istennek tulajdonítani.

A változásra a végtelen fogalmában egészen a 13. századig kellett várni. Aquinói Szent Tamáshoz és Szent Bonaventurához köthető a végtelen fogalmának olyan jellegű átértelmezése, amely alkalmassá tette arra, hogy Isten lényegi attribútumává váljon. Ugyanakkor még ebben a korban is le kellett küzdeniük a végtelen teológiai alkalmazásával szembeni ellenérzéseket. Leo Sweeney elemez egy korabeli vitát arra vonatkozóan, vajon a boldogultak teljes egészében látják-e Istent vagy sem.¹³ Azok a teológusok, akik elleneztek a végtelen teológiai használatát, ebben a vitában arra hívtakoztak, hogy ha Isten végtelen volna, akkor nem válna színről színre láthatóvá a boldogultak számára. Ez az érv arra utal, hogy még a 13. században is a végtelent a végesből kiindulva, mint egyfajta mennyiséget gondolták el. Itt ugyanis a végtelenség egyfajta határtalan kiterjedést jelent, amit még a boldogultak tekintete sem képes átfogni. Másként mondva, a végtelent nem lehetett egyszerűként elgondolni. Ebben hozott változást Szent Tamás. Ő amellett érvelt, hogy a végtelent nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is el lehet gondolni, azaz nemcsak mennyiségek, hanem minőségek végtelenségéről is lehet beszélni.¹⁴ A minőségi végtelenség fogalmát Arisztotelész nem használja még az aktuális végtelen kapcsán sem. Mit jelent hát a minőségi végtelenség?

A végtelen összekapcsolható a tökéletességgel, amennyiben a tökéletes-ségben fokozatok vannak. A végtelen tökéletesség az abszolút tökéletességnek felel meg, azaz olyan tökéletesség, amely tovább már nem fokozható. Szent Tamás az arisztotelészi anyag-forma tan nyomán megállapítja, hogy minden formával rendelkező létező véges, mivel a forma határolttá teszi, ezért lehetetlen, hogy bármely létező végtelen legyen. Ám ha a formát önmagában gondoljuk el, akkor annak nincsen határa. A tiszta forma magába zárja a végtelent, mégpedig úgy, hogy őt nem határolja semmi. A tiszta forma pedig tökéletes. A tökéletes körnek nincsen határa, hiszen nem egyesül semmilyen anyaggal, ami lehatárolná és egyúttal tökéletlenné tenné. A tökéletes kör mint tiszta forma minőségi, nem pedig mennyiségi értelemben végtelen. De még a tökéletes kör is határolt bizonyos értelemben, amennyiben szellemi létezőként részesedik magából a létből. Ebben az értelemben a tiszta létet, ami minden formák formája, tökéletesen végtelennek kell gondolnunk. Ez a végtelen semmiféle kiterjedéssel nem rendelkezik, hanem tökéletesen egyszerű és oszthatatlan. Ő a minden határoltságtól független, végtelen tökéletesség vagy tökéletes végtelen. Így jutunk el az isteni végtelenséghez, amely Isten lényegi attribútuma.

Szent Tamás itt egy új végtelenfogalmat dolgoz ki. Ez a végtelen nem mennyiségi, hanem minőségi, nem a véges fogalmán alapul, tehát nem a végesség vagy határoltság tagadásával hozzuk létre. Ez a végtelen tökéletes, semmi nem adható hozzá és egészében adott. Minőségi jellegénél fogva nem osztható, hanem végtelenül egyszerű. Ezen túl ez a végtelenfogalom megfordítja a véges-végtelen viszonyt: nem úgy jutunk el hozzá, hogy a végességet

¹³ Leo Sweeney: i. m. 337–364.

¹⁴ Szent Tamás: *Summa theologiae* I, q. VII, a1; *Summa contra gentiles* I, 43.

tagadjuk, hanem fordítva: úgy értjük meg a végességet, hogy a végtelent tagadjuk. Ebben az értelemben a véges az, ami nem végtelen, ami lehatárolt, korlátozott a végtelenhez képest. A véges fogalmához képest itt tehát a végtelen elsődlegessé válik, és a véges fogalma bizonyul levezetettnek. A végtelen fogalma ekkor tartalommal telítődik, már nem egy negatív fogalom, ami csak egy másik fogalom tagadását jelenti, hanem, minőségi értelemben, magát a végtelen tökéletességet vagy a tökéletes végtelent fejezi ki.

Szent Tamás az új végtelenfogalmat a tökéletesség fogalmával összefüggésben hozza létre. Ettől fogva a végtelen kiszabadul a tökéletlenség fogságából és alkalmassá válik arra, hogy Isten lényegi jellemzője legyen. Isten ebben a tökéletes értelemben végtelen. Végtelenül hatalmas, végtelen tudású, végtelenül egyszerű, de a végtelen nem csupán attribútumainak a jelzője, hanem ő maga a végtelen tökéletesség és a tökéletes végtelen. A végtelen ezzel a változással kapott helyet a teológiában. Ettől fogva Isten végtelensége nem képezte vita tárgyát.

Az isteni végtelenség elfogadottá válása jelentősen befolyásolta az európai gondolkodást és kultúrát. Az egyik legszembetűnőbb változás Isten és a világ viszonyának értelmezésében érhető tetten. A 14. században Nicolaus Cusanus feltette azt a kérdést, vajon a végtelen Isten nem teremthetett-e végtelen világegyetemet.³⁵ A középkori keresztény kultúra örökölte az arisztotelészi-ptolemaioszi világképet, amely szerint a kozmosz véges gömb. Ám ha Isten mindenhatóságát és lényegét tekintve is végtelen, akkor miért korlátozta végtelen teremtményét egy véges világ teremtésére, amikor végtelen világot is teremthetett? E kérdések új lökést adtak a világ végességére és végtelenségére vonatkozó spekulációknak. A 17. századra, a kopernikuszi forradalom hatására már általánosan elfogadottá vált a világegyetem végtelenségének nézete.

A végtelen új fogalmának kialakításával Szent Tamás nyilvánvalóan nem Istent alakította át, hanem csupán azt a módot, ahogy Istenről gondolkodni tudunk. Egy új fogalommal ugyanis az emberi gondolkodás – legalábbis kognitív értelemben – más módon fér hozzá Istenhez. Elgondolásához Istent lényegénél fogva végtelennek kell tekinteni, végtelenségét pedig minőségi, tökéletes végtelenként kell felfogni. Mit jelent ez pontosan?

Ahogy ezt már a görögök megfigyelték, a végtelen ellenszegül a megértésének. Ennek nyomán alakult ki az a meggyőződés, hogy az emberi értelem saját végessége miatt nem képes megérteni a végtelent. Ennek ellenére a végtelen fogalmának történetét végigkíséri a megértésére irányuló hősies törekvés. Ennek éppúgy tanúi lehetünk a matematikában, mint a teológiában. Míg a görögök igyekeztek kizárni a végtelent a matematika területéről, addig a matematikusok a 16. századtól fogva egyre több helyen ütköztek bele a végtelennel kapcsolatos matematikai problémákba. Ez arra sarkallta őket, hogy teret adjanak a végtelennek a matematikai módszerekben, és bevonják azt a matematikai racionalitás területére. Ez a folyamat hosszú ideig tartott, és csak a 19. században hozott olyan eredményeket, amelyek nyomán a végtelen matematikai módszerekkel szigorúan kezelhetővé vált. Bizonyos értelemben a teológiában is hasonló folyamatoknak lehetünk tanúi. Szent Tamás a végtelen új fogalmának kidolgozásával egyrészt Isten-

re alkalmazhatóvá, másrészt kezelhetővé tette a végtelent. Ugyanakkor a matematikával szemben a teológiában a végérvényes megérthetőség nem lehet cél. Isten ugyanis a világhoz, a nyelvhez és a gondolkodáshoz képest transzcendens. Ha Istent teljesen megérthetővé tennénk, akkor transzcendenciájától fosztanánk meg, és rögtön felmerülne a kérdés, vajon valóban Istent értettük-e meg. Ebből pedig belátható, hogy azoknak a fogalmaknak, amelyeket a teológiai gondolkodás Istenre, és főleg az isteni lényegre vonatkoztat, kettős funkciót kell betölteniük: elgondolhatóvá kell tenniük Istent, miközben meg kell akadályozniuk Isten tökéletes megértését. A kora újkorban ez a kettős funkció tette kiváltképpen alkalmassá a végtelen fogalmát arra, hogy Istenre alkalmazzák.

**Isten
végtelenségének és
megismerhetősé-
gének problémája
a kora újkorban**

A kora újkorban a végtelen fogalma a tudás számos területére beszüremkedett: megjelent a fizikában a világ végtelenségének elfogadásával, a matematikában az infinitezimális módszerek kidolgozásával, a metafizikában pedig már évszázadok óta jelen volt az imént ismertetett teológiai hagyomány révén. A végtelen e különböző területeken különböző jelentéseket vett fel. A metafizikában tovább élt a 13. századi teológusok által megalkotott végtelenfogalom, és Descartes maga is ezt örökölte. Ám ahelyett, hogy mechanikusan átvette volna, továbbgondolta, mégpedig úgy, hogy feltette a kérdést: miként vagyunk képesek egyáltalán ezt a fogalmat megérteni. Descartes-ot így nem annyira Isten *természete*, mint *elgondolhatósága* érdekelte, hiszen a tökéletes végtelen fogalma legalább annyira kapcsolódott Isten elgondolhatóságához, mint Istenhez magához. Miként gondolható el Isten végtelenként? Ez volt Descartes kérdése.

E kérdés teljesen világossá tételéhez Descartes mindenekelőtt különbséget tett kétféle végtelen: a végtelen mint végtelen (*infinitum*) és a végtelen mint határtalan vagy meghatározatlan (*indefinitum*) között. Majd pedig kikötötte, hogy a végtelen egyedül Istent illeti meg, egyedül az ő neve lehet, minden más, ami végtelennek tűnik, csak meghatározatlannak vagy határtalannak nevezhető.¹⁶ Ez annak közvetlen következménye, hogy Descartes ugyanúgy gondolta el a végtelent, mint Szent Tamás: tökéletesen végtelenként, ami egyedül Istent illeti meg. Ily módon, ha a végtelent gondoljuk el, akkor Istent gondoljuk el, nem mást. De mit jelent Istent végtelenként elgondolni? Descartes ezt a kérdést radikálisan fogalmazza meg, sokkal radikálisabban, mint előtte bárki más. Ha Istent végtelennek gondoljuk, akkor ez azt feltételezi, hogy rendelkezünk a tökéletes végtelen fogalmával, hiszen Isten tökéletesen végtelen. De mit jelent a tökéletes végtelen fogalmával rendelkezni? A fogalmak az elmében vannak, ők teszik lehetővé az elvont fogalmi és racionális gondolkodást. Ha tehát el tudjuk gondolni Istent végtelenként, az azt feltételezi, hogy megvan az elmében a tökéletes végtelen fogalma.¹⁷ Ez azonban több kérdést is felvet.

A tökéletes végtelen elgondolhatóságával kapcsolatosan három problémakört lehet elkülöníteni. Az első az, vajon miként képes a véges elme a tökéletes végtelen fogalmát tartalmazni. Az elme végessége Descartes szerint evidencia, hiszen az elme nem mindent tudó, azaz nincsen a tökéletes tudás birtokában, a következtetésekhez időre van szüksége stb. A tökéletes

¹⁶ Descartes: *A filozófia alapelvei* I, 26§–27§.

¹⁷ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Harmadik elmélkedés, i. m. 56–58.

végtelen ideájának azonban tartalmát tekintve tökéletesen végtelennek kell lennie. Nem lehet tökéletlen, azaz nem tartalmazhatja a végtelennek csupán „egy részét”, mert akkor nem a tökéletes végtelennek, hanem legfeljebb a meghatározatlannak vagy a határtalannak az ideája volna. Márpedig korábban világossá tettük, hogy ez az idea nem a végeesség tagadása, és nem valaminek a hiányát, hanem a tökéletesen végtelent jeleníti meg. A probléma a tökéletesen végtelen ideájával tehát az, hogy miként fér bele a végesbe a végtelen. A második problémakör arra vonatkozik, vajon miként képes az elme hozzáférni a végtelenhez. Vajon valóban minden ember elméjében megvan-e ez az idea, ahogy Descartes állítja, és minden emberi elme képes elgondolni a tökéletes végtelent a véges fogalmától teljesen függetlenül? Másként fogalmazva: vajon a tökéletes végtelen elgondolhatósága olyan evidencia-e, amelyhez természetes úton hozzáfér az elme, vagy pedig bizonyos feltételekhez kötött-e ennek lehetősége, esetleg csak bizonyos elmék rendelkeznek ezzel a képességgel? Vagy talán senki sem, és Descartes tévedett? A harmadik problémakör e fogalom eredetére vonatkozik. Honnan származik ez a fogalom? Hogyan kerül az elmébe? Mint korábban említettük, a tökéletes végtelen fogalmát nem a véges tagadásából alakítjuk ki, hiszen ezen az úton nem juthatunk el hozzá. Az elme tartalmai véges fogalmak. Ezek vagy a tapasztalatból származnak, vagy már meglévő fogalmakból alakítjuk ki őket. A tökéletes végtelen fogalma azonban e tekintetben kivétel: a tapasztalatból nem származhat, hiszen az érzéki tapasztalat mindig véges formákat közvetít a számunkra, de más fogalomból sem alakítható ki, hiszen láttuk: a tökéletes végtelen nem alakítható ki véges mennyiségekből, de tökéletlen minőségekből sem. Az eredete tehát megmagyarázhatatlan az elme természetes adottságai alapján. Már Descartes kortársai is felfigyeltek e problémákra. Az isteni végtelenség körül folyó kora újkori viták szinte kivétel nélkül e kérdések körül folytak, amelyek a descartes-i végtelen-fogalom kapcsán merültek fel.¹⁸

Mivel itt nem térhetünk ki részletesen ezekre a vitákra, csupán arra korlátozódunk, hogy Descartes álláspontját világossá tegyük. A felmerült problémák éppen abból adódnak, hogy a végtelen nem teheti Istent tökéletesen megérthetővé. Ám mivel egy fogalomról van szó, amely az elmét képessé teszi az elgondolására, mégiscsak kapcsolatot kell létesítenie az elme és Isten között. Descartes tehát teljes mértékben e kétértelműségben értelmezi a végtelen fogalmát, azaz Isten végtelenségét. Az a kijelentés, amely szerint a véges elme tartalmazza a végtelent, paradoxon. Az végtelen ideája már önmagában egy sajátos ellentmondást hordoz, amennyiben a tökéletesen véges tartalom egy ideában fejeződik ki. Az idea ugyanis egy forma, amely által az elme elgondolja a végtelent. Azonban a forma meghatározása szerint véges. Ezt az ellentmondást Descartes úgy hidalja át, hogy különbséget tesz az elme két kognitív képessége, a *belátás* és a *megértés* között: az elme képes belátni a végtelent, de nem képes megérteni azt. A belátás révén az elme ugyanolyan evidenciával (sőt nagyobb) látja be a végtelent, mint önnön létét a *cogito ergo sum* tétele esetén. Ez az evidencia azonban nem

¹⁸ Gassendi és Hobbes közvetlenül megfogalmazták fenntartásaikat Descartes meggyőződésével szemben az *Elmélkedésekkel* kapcsolatos ellenvetéseikben, amelyek a művel együtt jelentek meg. Locke később reflektált e problémákra az *Értekezés az emberi értelemről* című könyvének végtelennel foglalkozó fejezetében (II, 17).

jelenti azt, hogy ez a belátás együtt jár Isten megértésével. A végtelen tehát egy olyan evidenciaként adódik a gondolkodás számára, amely egyúttal ellenszegül megértésének. A végtelen megérthetetlen: mindig tartalmaz egy olyan többletet, amelyet az elme nem képes magába fogadni annak ellenére, hogy rendelkezik a tökéletes végtelen fogalmával. A végtelen eredete az elmében szintén e kettősség jegyében áll. Minden emberi elme tartalmazza a tökéletes végtelent, amennyiben képes értelmet tulajdonítani annak a szónak, hogy „Isten”. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az elme képes helyesen elgondolni Istent úgy, hogy nem keveri össze a határtalan fogalmával vagy más véges fogalommal. Descartes szerint az, hogy az elmében megvan a tökéletes végtelen fogalma, és hogy erre evidens megismerés irányul, nem jelenti azt, hogy az elme közvetlenül és maradéktalanul hozzáfér e fogalom tartalmához. Ennek az az oka, hogy az elme túl van terhelve olyan, az érzéki tapasztalathból származó fogalmakkal, amelyek megakadályozzák, hogy a tökéletes végtelent, amely mentes minden végességtől, önmagában észlelje. Csak akkor képes a végtelent evidens módon gondolni, ha megtisztul a véges érzéki adatoktól.

*

A fenti elemzések talán érthetőbbé tették annak a jelentését, amit Descartes a *Harmadik elmélkedés* legvégén ír. Bizonyos feltételek teljesülése esetén a végtelen ideája az elmében felfoghatatlan fényességben mutatkozik. Ez a fény a végtelen fénye, amelyet az elme homályba borult szeme csak részben képes befogadni. A végtelen ideája Isten tökéletes végtelenségét jeleníti meg az elmében. Ez a fogalom minden elmében megvan, de nehezen hozzáférhető. Meg kell tisztítani az elmét ahhoz, hogy a tökéletes végtelen teljes evidenciájában feltáruljon. E feltárulás azonban minden erőfeszítés dacára kétértelmű marad: világos és elkülönült, miközben ellenszegül a megértésnek. Evidens és megérthetetlen egyszerre. A véges és a végtelen a végtelen ideájában találkoznak egymással: a végtelen ideája az elmében véges és végtelen kereszteződése. Ha az elme képes önmagában feltárni e találkozási pontot, képessé válik Isten szemlélésére. A filozófiai kontemplációnak vagyunk itt tanúi, amely filozófiai eszközökkel juttatja el a gondolkodást olyan tapasztalathoz, amely túlmutat önmagán. Ez a kognitív esemény szenvedélyekkel és érzelmekkel jár együtt. Erre utal a csodálat és az imádás affektusa Descartes szövegében. Isten végtelenségének e karteziánus elgondolása olykor a legélesebb kritikákat váltotta ki a kortársakból és a későbbi gondolkodókból, másokat pedig csodálattal töltött el. Annyi bizonyos, hogy Descartes e tekintetben is maradandót alkotott. Emmanuel Levinas – csak hogy egy Descartes iránt nem éppen elfogult kortárs gondolkodót említsünk – a csodálói közé tartozott. Szerinte a végtelen ideája az elmében Descartes legnagyobb gondolata. Egy olyan alakzat, amely által az elme „többet gondol annál, mint amennyit gondol”.¹⁹ Levinas szerint az a mód, ahogyan Descartes a végtelenről gondolkodik, Isten elgondolásának egy olyan módja, amely anélkül képes számot vetni Isten transzcendenciájával, hogy közben átlépne a filozófiából a teológia vagy a misztika területére.

VÉGESKÉNT A VÉGTELENBEN AZ ÁTISTENÜLÉS ÚJABB ÉRTELMEZÉSEI

Görföl Tibor

1976-ban született
Mohácson. A Pécsi
Tudományegyetem,
a Pázmány Péter
Katolikus Egyetem
és a Szent Atanáz
Görögkatolikus
Hittudományi
Főiskola oktatója, a
Vigilia főszerkesztője.
Legutóbbi írását
2023. 3. számunkban
közöltük.

„Véges életünk, amelyet Istentől elidegenedve töltöttünk, nem maradhat meg olyannak az örök Isten jelenlétében, amilyen önmagától lenne. Át kell alakulnia ahhoz, hogy ne pusztuljon el az isteni dicsőség fényében. [...] És nemcsak az egyes emberek véges életének kell átalakulnia ahhoz, hogy megmaradjon az örök Isten jelenlétében, de az égnek és a földnek is szüksége van efféle átalakulásra.”¹ Az a meggyőződés, amelyet Wolfhart Pannenberg idézett szavai fogalmaznak meg, számtalan különböző formában fejeződött ki a keresztény hagyományban. Sokféle fogalommal, képpel és narratívával írható le, hogy pontosan mi a lényege annak az átalakulásnak, amely szükségesnek tűnik ahhoz, hogy a véges emberi (és nemcsak az emberi) valóság végérvényesen létezni tudjon Isten végtelenségében. A kérdés alapvetően eszkatológiai természetű, azaz a teremtett valóság legvégső sorsára vonatkozik, de az ehhez a végső állapothoz vezető folyamatnak a kérdése legalább olyan érdekes, mint magának a végső állapotának a problematikája. Ezzel kapcsolatban az elmúlt egy-két évtized során különösen figyelemreméltó jelenség volt, hogy a teremtményi átalakulás leírására polgárjogot nyert egy olyan fogalom, amely száz évvel ezelőtt javarészt még száműzve volt az európai hagyományból: az átistenülés kifejezés.

A fogalom száműzöttségének, úgy tűnik, eltérő okai voltak protestáns és katolikus környezetben. Nagyjából azzal egy időben, hogy a protestáns gondolkodásban jelentős szerepre tett szert a kereszténység görög eltorzulásának, vagyis hellenizálódásának, filozófiával való átítatódásának vádjá, amelynek története egyébként még korántsem zárult le,² ezzel egy időben tehát az átistenülés eszméje is olyan bírálatok középpontjába került, amelyek szerint az Evangélium egyszerű tartalmának elhomályosulását eredményezi, mert az Evangélium gondolkodásától idegen spekulációt képvisel (Adolf von Harnack). Ugyanez az ellenszenv köszön vissza a protestáns spektrum másik oldalán elhelyezkedő Karl Barthnál még 1955-ben is, a *Kirchliche Dogmatik* IV/2. kötetében, ahol Barth Krisztus emberi természetének isteni rangra emelését és isteni természete istenségének lefokozását fedezte fel veszélyként az átistenülés mindenfajta emlegetésében.³ Ennek nyomán a keresztény Kelet idevágó hagyománya nemcsak homályosnak és zavarosnak mutatkozott, de a kereszténység lényegével egyenesen ellentétesnek is. A katolikus teológián belül efféle ellenérzéseknek nehezen találni nyomát. A keleti hagyományon gyakorolt bírálatok

1 Wolfhart Pannenberg: Die Aufgabe christlicher Eschatologie.

In uő: *Beiträge zur systematischen Theologie*. 2. kötet. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2000, 271–282., 278. és 280.

2 Christoph Marksches: *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2012.

3 Ezekről a történeti összefüggésekről lásd például Paul L. Gavrilyuk: *The Retrieval of Deification. How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum*. *Modern Theology* 25 (2009), 647–659.

másféle motivációból fakadtak, elsősorban abból a benyomásból, hogy a Keleten a *theoszisz*ről szóló tanítás legérettebb formájának kidolgozójaként számon tartott Palamasz Gergely meghamisítja magát a keleti patrisztikus hagyományt, elsősorban Hitvalló Maximosz teológiáját.⁴ Miután a harmincas években Martin Jugie megalkotta a „palamizmus” nyugati konstrukcióját,⁵ a *theoszisz* ortodox eszméjének elutasítása javarészt egybeesett a dogmatikailag kifogásolt „palamizmus” elutasításával. A helyzet csak lassan kezdett változni, évtizedekkel azután, hogy a protestáns vádakra adott válasz gyanánt 1938-ban Jules Gross átfogó vizsgálódást jelentetett meg az átistenülés patrisztikus eszméjéről,⁶ s azt próbálta igazolni, hogy az egyházatyák koncepciója lényeges vonatkozásokban meghaladja az Istenhez való hasonlóság jellegzetesen antik (platóni) és késő ókori eszményét, mert nem egyszerűen az isteni valósághoz, hanem kifejezetten a Szentháromsághoz közelíti az embert, akinek kizárólag a megtestesülés alapján ad részt az isteni tulajdonságokban, főként a halhatatlanságban és a romolhatatlanságban.

Az utóbbi két tulajdonság kidomborítása az átistenülés hagyományának kezdeteitől megfigyelhető. A hagyomány ugyanis javarészt úgynevezett csereformulákon alapul, amelyek szerint Krisztus megtesz valamit az emberért, hogy eljuttassa egy olyan ellenpólusra, ahová önmagtól nem tudna eljutni (az Újszövetségben ilyen formula a 2Kor 8,9: „értetek szegénnyé lett, bár gazdag volt, hogy az ő szegénysége által ti gazdagok legyetek”), és klasszikus dogmatikai művében a csereformula első teológiai formáját lefektetve Irenaeus maga is a halhatatlanságot helyezi első helyre: az *Adversus haereses* V. könyvének híres bevezetése szerint Krisztus „azzá lett, ami mi vagyunk, hogy azzá tegyen minket, ami ő önmagában”, majd az 1. fejezetben nyomban a halhatatlanság adományáról értekezik ebben az összefüggésben. Athanasziosznál, aki annyiban pontosítja az irenaeusi formulát, hogy Isten Igéje „azért lett emberré, hogy mi Istenné lehessünk” (*De incarnatione* 54, 3), szintén a halhatatlanság kerül előtérbe a cserével kapcsolatban.

Ennek ellenére a 20. és a 21. században számos félreértés és nehézség forrása lett, hogy az átistenülés fogalmának nem született egységes és általánosan elfogadott meghatározása. Bár elsődleges tartalma a halhatatlanság volt, formálisan pedig az isteni természetben való részesülés határozta meg, egészen sokféle kifejezés és kép kapcsolódott hozzá, többek között a fiúvá fogadás, a megszabadulás, a tisztulás, a megbocsátás, a megigazulás, a kiengesztelődés, a megvilágosodás, a tökéletesedés, a gyógyulás, a megszentelődés, az átalakulás, a megdicsőülés, az újjászületés, Krisztus utánzása, betagozódás Krisztusba, az újjáteremtés, a kiválasztás, az istenképiség és a misztikus egység.⁷ Ezzel a sokrétűséggel függ össze, hogy az átistenülés fogalmának jelentésmezője idővel rendkívüli

4 Marie-Joseph Le Guillou: *Lumière et charité dans la doctrine Palamite de divinisation. Istina* 19 (1974), 329–338.

5 Norman Russell: *Martin Jugie and the Invention of Palamism. In uő: Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age.* Oxford University Press, Oxford–New York, 2019, 45–74.

6 Jules Gross: *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs.* Gabalda, Paris, 1938 (úgy tűnik, a szerzőnek több könyve azután már nem is jelent meg).

7 Paul L. Gavrilyuk: *The Retrieval of Deification*, i. m. 651.

mértékben kitágult, s a kifejezés sokszor a megváltás és a keresztyén élet lényegének általános leírásaként szolgált.

Ez elsősorban nem önmagában jelentett problémát, hanem azért, mert miközben fokozatosan háttérbe szorultak a *deificatio*val szemben táplált protestáns és katolikus fenntartások, a fogalmi meghatározatlanság következtében a korábbi szembenállások leküzdése érdekében olyan mértékű közelítési kísérletek történhettek a keleti és nyugati hagyomány között, amelyek nem ritkán erőltetettnek tűnnek, mégpedig azért, mert mindenáron megfelelést próbálnak keresni a két hagyomány, főként a Kelet és a Nyugat „hősei”, például Palamasz Gergely és Aquinói Tamás között.⁸ A legmeglepőbb és leglátványosabb efféle közelítése kísérletre a mai napig az újabb keletű finn Luther-kutatáson belül került sor. Az óriási vitákkal kísért finn értelmezés annak igazolására törekedett, hogy míg a lutheránus hitvallási iratokban (főként az Egyezségi iratban) az átistenülés hagyományával ellentétes teológia érvényesül, amely szerint az embernek merőben kívülről beszámított megigazuláshoz hasonlóan annak következménye, az isteni bennlakozás is valamiképpen külső marad az emberhez képest, addig magánál Luthernél eredetileg mással találkozunk: olyan teológiával, amely szerint Krisztus ténylegesen jelen van az emberi hitben, tényleges bennlakozása azt jelenti, hogy „az ember valóságosan részesedik Istenben, s ezért hasonló vonásokat mutat, mint az Istenben való részesedésről, a *theószis*ről szóló ortodox tanítás”.⁹ Amekkora feltűnést keltett ez a hetvenes évek végétől kibontakozó, az ökumenikus párbeszéd igényeinek eleget tenni kívánó és a megigazulást az átistenülés ellentétéként felfogni nem hajlandó értelmezés, annyi bírálatot is vont magára,¹⁰ de mindenképpen arról tanúskodik, hogy az átistenülés koncepciója időnként az ökumenikus és a protestáns teológiában is meghatározó jelentőségre tesz szert.

Joggal feltételezhető, hogy ezek a vitatható kísérletek közrejátszottak azoknak a tájékozódási törekvéseknek a kialakulásában, amelyek rendkívül körültekintően igyekeznek feltárni, vajon az átistenülésnek valóban létezik-e nyugati hagyománya, s vajon mennyiben különbözik a keletitől. Még a keleti hagyomány feltérképezésének is vannak nehézségei,¹¹ nem meglepő tehát, hogy a nyugati vizsgálata különös óvatosságot igényel. Igen tanulságosak azok a megfigyelések, amelyek szerint bár maga a *deificatio* kifejezés csak a 9. században jelent meg Nyugaton (Iohannes Scotus Eriugenánál), a tartalma számos gondolkodónál hangsúlyos. A fogalom-

8 Anna Ngaire Williams: *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*. Oxford University Press, Oxford, 1999.

9 Tuomo Mannermaa: *Justification and Theosis in Lutheran-Orthodox Perspective*. In: Carl E. Braaten – Robert W. Jenson (szerk.): *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge, 1998, 25–41.

10 Reinhard Flogaus: *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997.

11 Modern klasszikussá vált művében Norman Russell ugyan vitathatatlanul mindenki másnál behatóbban végigtekintette a patrisztikus (és részben a bizánci) hagyományt az átistenülés tanának kontextusában, feltétlen elismerésre méltó hatalmas munkájának vannak egyoldalú eredményei, például azért, mert egyes szerzőknél a *theószis* tanát kizárólag a kifejezés előfordulásának vagy egyes bibliai szakaszok (Zsolt 82,6: „Én azt mondtam: »Ti istenek vagytok«”) értelmezésének szempontjából vizsgálja: *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford University Press, Oxford, 2004.

használat szempontjából megfigyelhető nyugati tartózkodásnak több oka van: részben az, hogy a klasszikus latinban ismeretlen volt a *theószisz* megfelelője (az isteni rangra emelkedő uralkodóval *consecratio* történt, nem *deificatio*, s nem *deusszá* vált, hanem *divusszá*),¹² a nyugati szerzők nem akarták az átistenüléssel kapcsolatos elgondolásokkal terhelni a katekumeneket, vagy éppen teológiai megfontolások vezérelték őket, attól tartottak például (főként Nagy Szent Leó), hogy a *deificatio* fogalma azt a benyomást keltheti, miszerint Krisztus emberségét elnyelte az istensége.¹³ Ettől függetlenül egyre pontosabban megmutatkozik, hogy az átistenülésnek tényleges és gazdag hagyománya van a nyugati kereszténységben, s bár maga a kifejezés ritka, rendkívül beszédes, hogy a fogalomtól tartózkodó Nagy Szent Leónál nem kevesebb, mint huszonöt változata különböztethető meg a *deificatio* eszméjének alapjául szolgáló csereformulának, amely az átistenülés szokatlanul gazdag teológiáját hozza magával.

A nyugati hagyományon belül különösen szép jelenségek figyelhetők meg a középkorban. Jellemző, hogy nem mindig azoknál érvényesül az átistenülés legmélyrehatóbb teológiája, akik kifejezetten használják a *deificatio* szót. Így van ez Clairvaux-i Szent Bernát és barátja, Saint-Thierry Vilmos esetében: míg Bernátnál felbukkan az átistenülés fogalma, Vilmos nem használja, ám ennek ellenére nemcsak Bernátnál, de az 12. század valamennyi más szerzőjénél is mélyebb tanítást dolgoz ki a *deificatióról*. Vilmosnál azzal a megdöbbentően merész elgondolással találkozunk, mely szerint az aszkézis, az imádság és a megismerés révén a Szentháromsággal egységbe kerülő ember nemcsak azzal az ismerettel kezdi ismerni Istent, amellyel Isten ismeri önmagát (*Aenigma fidei* 5), de a Szentháromsággal kialakuló egysége azonos lesz magával a Szentlélekkel, aki a Szentháromságon belül az Atya és a Fiú egységét biztosítja. Vilmos szavaival: a Szentlélek „a maga módján ugyanaz lesz az ember számára Istennel kapcsolatban, mint ami lényegi egységük révén a Fiú számára az Atyával kapcsolatban vagy az Atya számára a Fiúval kapcsolatban” (*Aranylevél* 263).¹⁴ Magyarán azt a szeretetet, amellyel az ember Istent szereti, Vilmos megfelelteti a Szentléleknek, ezért pedig az Istenhez hasonló embert belehelyezi a Szentháromság belső életébe, mégpedig szereteténél fogva konkrétan arra a helyre állítja, ahol a Szentlélek létezik.¹⁵

De nemcsak a nyugati hagyomány szolgál efféle meglepetésekkel az átistenülés értelmezésével kapcsolatban, hanem a keletnek is vannak újszerű megközelítésmódjai. A legátfogóbbal és a legszokatlanabbal Szofronyij (Szaharov) apát szolgál, aki abból indul ki, hogy az isteni személyek létmódját sajátos *kenószisz*uk, tulajdonnéküliségük, és birtoklásmen-

12 Norman Russell: A Common Christian Tradition. Deification in the Greek and Latin Fathers. In: Jared Ortiz (szerk.): *Deification in the Latin Patristic Tradition*. The Catholic University of America Press, Washington, 2019, 272–294., 283.

13 Daniel Keating: The Wonderful Exchange. Deification in Leo the Great.

In: Jared Ortiz (szerk.): *Deification in the Latin Patristic Tradition*, i. m. 208–230.

14 Saint-Thierry Vilmos: *Levél az istenhegyi szerzeteseknek* (*Aranylevél*).

Szent Maurícusz Monostor-L'Harmattan, Bakonybél-Budapest, 2023 (megjelenés előtt).

15 Ha nem tévedek, egészen a 16. századig kell majd várni hasonlóan merész elgondolások megszületéséig: ekkor fogja majd állítani Keresztes Szent János, hogy az Istennel egyesülő ember olyannyira belső részévé válik Isten életének, hogy az Atyával és a Fiúval együtt részt vesz a Szentlélek lehelésében; lásd erről Hans Urs von Balthasar: *Theodramatik*. IV. kötet: *Das Endspiel*. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1980, 292–296.

tesséjük határozza meg, azaz nem határolódnak el sem egymástól, sem a világtól és annak nyomorúságától. Ha a teremtettség személy, az ember egységbe kerül ezzel a fajta személyes létezéssel, radikálisan megváltozik, és isteni módon válik személyessé: „lebomlik az én védelmi és érdekrendszere”, megszűnik elszigeteltsége és elkülönültsége, azaz „ellentétbe kerül mindazzal, amit általában tulajdonítani szoktunk a személynek”; más szóval „a *theózis* az elkülönültség és a világi biztonság kiüresedésével egyenértékű”, s ezért „az átistenült szubjektum a védtelen szubjektum”, aki elveszíti minden védettségét, s azáltal válik egyre inkább isteni minőségű személlyé, hogy egyre inkább megnyílik Isten és a többi ember másféleségére.¹⁶ Ezen a ponton kezdődhet el, úgy tűnik, mind az átistenülés hagyományának radikálisan szentháromsági újraértelmezése, mind a keleti és a nyugati kereszténység újfajta párbeszéde.

¹⁶ Rowan Williams: *Looking East in Winter. Contemporary Thought and the Eastern Christian Tradition*. Bloomsbury, London, 2021, 93–111.

Sajgó Szabolcs

MENNYEI MORZSA

megleljük-e egymást
 a fenti forgatagban
 állva lábujjhegyen
 tolongó tömegben izgatottan
 nyíló kapu előtt
 örök ragyogásban
 érkező gyermeket várva unokákat
 barátot ellenséget szeretőt
 testvért apát anyát
 mind akit ott hagyunk
 köszönés nélkül hirtelen
 kisimult arccal
 vagy lassú kínok közt keserűn
 sírva távozva sírba

s ha mi fölismerjük őket
 fölismernek-e minket ők
 hisz még csak találgatják
 mi történt velük
 hangjukat nem hallja senki
 kezük lábuk mozdulatlan
 s a fény a fény vakítóbb egyre
 nem látják a világot amit eddig
 vagy mégis de nem úgy
 hámlik mindenekről
 az élet hordaléka
 hány réteg hány ruha
 óvta takarta őket eddig
 egymástól önmagunktól
 itt kitarul minden
 az idefönti újszülöttet
 fény fürösztí
 a föld méhének magzatvize
 lassan a múlt
 az érkezők nézegetik magukat
 egymást
 találgatják kik is valójában

régiek újak itt fenn
 egymás közt lassan elvegyülnek
 millió színben játszik a találkozás
 az ég szivárványskálája végtelen

valaki oldalba bök
 tűnik az ebéd utáni vízió
 a mennyei morzsa
 földi asztalra hull
 ébredek

kivárom
 a bódulatból hozom magammal
 türelem
 valóságként a vízió
 egyszer végleg reánk szakad
 s a fenti forgatagban
 megleljük egymást mindannyian

AZ ÖRÖKKÉVALÓSÁG TÖRTÉNETEI

„Amikor a hordozható számítógépekhez modem csatlakozott, Archimboldi lecserélte régi számítógépét egy újra, és néha órákat töltött az interneten, különös híreket keresett, neveket, amelyekre már senki sem emlékszik, elfeledett történeteket.”

(Roberto Bolaño: 2666, 787.)

Amikor Roberto Bolaño *Távoli csillag* című kisregényében alteregójával, Arturo B-vel íratja meg azt a könyvet, amelyet az olvasó a kezében tart, azt mondja a narrátor: „[n]ekem mindössze annyi volt a szerepem, hogy időnként italt hoztam, belenéztem egy-egy könyvbe és vitatkoztam Artúróval meg Pierre Menard egyre élőbb kísértetével, hogy kell-e annyi ismétlés”.¹ A bolaiói szövegüniverzumban megtalálható számos borgesi intertextus, a városi labirintusok, a megkettőződő szereplők – Carlos Wieder és Alberto Ruiz-Tagle, a hol egyforma, hol meg épp egymással ellentétes Garmendia ikrek,² Hans Ritter és Benno von Archimboldi – vajon kívül vannak-e vagy belül, részei-e még (vagy már) a borgesi végtelennek? És része-e ennek a végtelennek az argentin Ricardo Piglia eltűnt városa?³ Hát Darvasi László lojangi kutyái,⁴ a világirodalom megannyi „borgesi”-nek mondott prózaműve? Van-e a végtelennek kezdőpontja, vannak-e határai?

Borges végtelenje beférhetne akár két vaskos könyvtábla közé, mondjuk úgy, mint a *Homokkönyv* című elbeszélésben, amelyet Guillermo Martínez argentin író-matematikusként a nulla és egy között található számok üniverzumának példajaként említ, ahol – csakúgy, mint a novella-beli homokkönyvben – két szomszédos szám, két szomszédos könyv-lap között mindig találhatunk egy újabbat. Martínez úgy értelmezi, hogy a könyv elülső borítója lenne a nulla, a hátsó pedig az egy, a kötet megszámlálhatatlan oldala pedig mindazok a törtek, amelyek e két szám közé beékelődnek. Ha a *Homokkönyv* analógiáját használom a borgesi végtelenről való gondolkodáshoz, akkor határait az életmű kezdő- és végpontja, első és utolsó oldala között, tehát szigorúan a Borges által írott lapokon kell keresnem. Erről a végtelenről Ana María Barrenechea már 1956-ban részletes tanulmányt írt,⁵ amelyben sorra veszi az argentin szerző olyan írásait, amelyben a végtelen valamelyik aspektusáról esik szó. A tanulmány legérdekesebb része a borgesi nyelvhez kapcsolódik: Barrenechea összegyűjti azokat a szavakat (jobbára melléknevek, jelzők tartoznak ide), amelyekhez a végtelenség asszociációja kapcsolódik a borgesi életműben. Listáján szerepel a többi közt a *tágas* (vasto), *messzi* (remoto), *hatalmas* (enorme), *óriási* (desaforado), *halhatatlan* (inmortal),

Kutasy

Mercédesz

Művészettörténész,
hispanista, műfordító,
az ELTE Spanyol Nyelvi és Irodalmi Tanszékének docense,
az MTA Bolyai János Kutatói Ösztöndíjasa.
A szöveg az Innovációs és Technológiai Minisztérium Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

1 Roberto Bolaño: *Távoli csillag*. Európa, Budapest, 2010, 9. Scholz László fordítása.

2 „...egy-egy nap annyira egyformának tündek, hogy nem lehetett megkülönböztetni őket egymástól, más napokon (de főleg más éjszakákon) pedig annyira különbözőek, hogy úgy néztek ki, mint két idegen, ha épp nem ellenség”. (uo. 13.)

3 Ricardo Piglia: *Az eltűnt város*. Kalligram, Pozsony, 2019. Kertes Gábor fordítása.

4 Darvasi László: *A lojangi kutyavadászok*. Magvető, Budapest, 2002.

5 Ana María Barrenechea: El infinito en la obra de Jorge Luis Borges. *Nueva Revista de Filología Hispánica* X/1. (Jan-Mar., 1956), 13–35.

tág (dilatado), szakadatlan (incesante), mély (profundo), utolsó-utolsó előtti (último-penúltimo), elveszett (perdido, extraviado), fáradt (cansado, fatigado), vagy épp a szédítő (vertiginoso).

Azután megszámolja, hányszor és milyen környezetben fordul elő az elemzésre kiválasztott szövegekben a két leggyakoribb és talán legjellegzetesebb szó, a *vasto* és maga az *infinito*. Az eredményül kapott véges számhoz mégis a határtalanság asszociációját rendeli, valahogy úgy, ahogyan maga Borges teszi az *Aszterión háza* című novellában, ahol a tizennégyes szám a végtelennel egyenlő,⁶ vagy az *Argumentum ornithologicum* című rövid szövegben, amelyben egy felfoghatatlan, egy és tíz közé eső egész szám elgondolása Isten létének bizonyítéka lesz.⁷

Barrenechea azt találja, hogy a vizsgált szavakkal elsősorban a teret és az időt jellemzi az író, a melléknevek keltette nyomasztó érzést pedig azzal tetézi, hogy a „tágas”, „kietlen”, „határtalan” tájakba aprócska, magányos emberfigurát helyez, a léptékváltással jelzi, hogy az emberélet tere és ideje nem lehet elegendő ahhoz, hogy ekkora távolságokat átfogjon.

Ha elgondolunk egy fiktív Borges-szöveggenerátort, olyasféle gépet, amely megadott elemek variálásával jellegzetesen borgesi szövegeket hozna létre, az egyik paraméter bizonyára a Barrenechea által összegyűjtött szavakat tartalmazná. Ami a motívumokat illeti, talán nem is volna szükség sok darabra, a *könyv(tár)-tükör-labirintus* hármásából és ennek változataiból az életmű (sőt, a követők életművének) nagyobb része előállítható volna. Felesleges volna a teljesség igényével sorolni a példákat, a szakirodalom kimerítően tárgyalja az összes valaha felmerült és még felmerülő kérdést. Ami azonban figyelemre méltó, az a már említett lépték: Borges észreveszi, hogy a változatos sokság egyaránt létrehozható úgy, ha egy adott elemet megsokszoroz – ehhez gyakran elég egy jól strukturált „satöbbi”, egy „megint előlről” –, de úgy is, ha éppen az ellenkező irányban dolgozik, és széttöredezi, feldarabolja az egységit választott elemet. A borgesi univerzum így mindkét irányban, fraktálszerűen tágul.

Nézzünk csupán egy-egy példát, az egyszerűség kedvéért a fenti három témában: a már említett homokkönyv egyetlen könyvbe zárja a mindenséget, az oldalak soha nem ismétlődhetnek, nem lehet csak egyet lapozni, mert a lapok között további lapokat talál a fiktív olvasó – a bábéli könyvtár ellenkezőleg, egyetlen, hatszögletű modult sokszoroz a végtelenségig, míg végül bekebelezi a világot. Ami a tükröt illeti, a Garay utcai lakás pincéjében megbúvó, alig két centiméter átmérőjű Alef apró mérete ellenére a mindenséget mutatja meg, mégpedig, afféle kubista végtelenként, egyszerre minden nézőpontból. A narráció, a „láttam” ige ismétlése (hogy Barrenechea módszerével éljünk, a magyar szövegben harmincnegyszer, a spanyolban meg negyvenegyszer fordul elő) további tükröződések épít a szövegbe. Mire pedig elhisszük, hogy Borges talált egy működőképes narrációs módot arra, hogy az elbeszélhetetlen változatosságot szavakba öntse, a novella végén újabb csavar, egy külső

6 „Nem egy ciszterna, egy udvar, egy itató, egy jászol van; tizennégy (végtelen sok) jászol, itató, udvar, ciszterna van.” *Aszterión háza*. In: *Jól fészült memydörgés*. Jelenkor, Budapest, 2018, 258. Hargitai György fordítása.

7 *Argumentum ornithologicum*. In: *21 latin-amerikai egyperces*. Editio Plurilingua, Budapest, 2002, 15. Scholz László fordítása.

tükröződés következik, amikor a Borges nevű szereplő felveti, hogy a Garay utcai Alef talán mégsem az eredeti volt, csupán hamisítvány, s így, ha ez matematikailag lehetséges, megduplázza, és a tágas nagyvilágban rejti el (talán Macedóniai Kétszarvú Sándor tükrében, talán a kairói Amr mecset egyik oszlopában?) az amúgy is megszámlálhatatlant. A labirintusok tekintetében szélsőségesen összetett, és szélsőségesen egyszerű példákkal egyaránt találkozhatunk. Aszterión háza hatalmas, „maga a világ”, amelyben számlálni sem lehet a teraszokat, termeket és templomokat – ugyanakkor a *Két király és két útvesztő* egyenes labirintusa, a sivatag, ellenkezőleg, végtelenül egyszerűbb, mégis sokkal hatalmasabb.

Az elképzelt Borges-szöveggenerátor harmadik paraméterét a narratív technikák alkotnák, amelyek, ahogyan azt *Az Alef* esetében is láttuk, gyakran a motívumokra rímelnek. Akár tükrökről, akár labirintusokról beszélünk, a kicsi-nagy (egy-sok), egyszerű-összetett viszonyrendszerében láttatjuk gondolkodásunk tárgyát, Borges szövegei pedig, legyenek akár milyen bonyolultak, jobbra erre a kettősségre épülnek fel. A határtalan abszolútum megjelenését gyakran némaság övezi, ezzel is utalva arra, hogy ami felfoghatatlan, azt kimondani sem tudjuk. Isten neve a megnevezhetetlenségéből ered, a YHWH nem jelöli, csupán helyettesíti a hiányzó Nevet; ám ugyanezt a megnevezhetetlen hatalmasságot máskor az elhallgatás helyett éppen ellenkezőleg, halmozással mutatja meg Borges. A *Képzelt lények* könyvében a Behemót leírásakor a narrátor megjegyzi, hogy a „Behemót héber szó, melynek ‘barmok’ a jelentése; az egyházatyák egybehangzó véleménye szerint elefántot jelöl, és azért kapta ezt a nevet, mert mérhetetlenül nagy, s több állatot is kitesz”. Innen pedig csupán egy lépés, hogy a mitikus állattól magához a Teremtőhöz jussunk el, így: „Érdekességként megemlíthetjük, hogy Isten neve, *Elóhim* is többes számú alakban szerepel a Tóra első versszakában, jóllehet egyes számú ige áll mellette [...]; ezt a forrást [...] a teljesség alakjának nevezték el.”⁸ A végtelen tereket, láthattuk, tükrök sokszorozzák, vagy éppen Funes minden apró részletet visszatükröző emlékezete; az idő a körkörös novellastruktúrában soha nem ér véget, Salamon király (körbe záródó) gyűrűje az idők végezetéig gyötrelmet hoz viselője fejére.

Tételezzük fel azonban, hogy a borgeszi végtelen mégsem a homokkönyv két táblája közti zárt univerzum, hanem inkább nyitott, olyan, mint Pascal gömbje, „melynek a középpontja mindenütt van, de a kerülete sehol”. Guillermo Martínez ezt a gömböt „végtelenül növekvőnek” képzei el, „ami azután minden pontot elfoglal” (37.), az én értelmezésemben pedig ennek a gömbnek a középpontja a borgeszi életmű volna, a végtelenül táguló gömb pedig az a metairodalom, amelyet Borges szövegeiről vagy azok nyomán írtak és még írni fognak. Ugyancsak ide sorolnám azokat a könyveket, amelyeket Borges olvasott, és műveiben utal rájuk: ezt a teljességgel rendszertelen, külön, jobbra 19. századi művekből és fordításokból álló könyvtárat, amelyből aztán a borgeszi gondolkodás kinő, és ahová gyakran visszatér. E növekvő gömbben elfér a borgeszi melléktípusok számláló Ana María Barrenechea, és Roberto Bolaño is, aki nagyregényében, a 2666-ban ugyanezzel a szószámlálós módszer-

rel tömöríti az irodalomkritikusok hosszúra nyúló párbeszédeit,⁹ ezzel a gesztussal pedig, akárcsak maga Borges, az irodalomkritikát is a fikció terébe vonja. De ide tartoznak a közelmúlt változatos műfajú sikerkönyvei is, melyeknek címében nem meglepő módon rendre szerepel a „végtelen”. 2017-ben jelent meg Óscar Pantoja szövegével és Nicolás Castell illusztrációival a *Borges. El laberinto infinito* (Borges. A végtelen labirintus) című könyv, mely *Az Alef* című novellából kiindulva meséli el az argentin szerző életének néhány epizódját. Ugyancsak a szerző élete áll Cristina Carrillo de Albornoz 2022 nyarán kiadott képeskönyvének a középpontjában: az Assouline Kiadó szépen gondozott albuma (*Jorge Luis Borges & María Kodama: The Infinite Encounter*) a végtelen szentimentális vonatkozásairól beszél.

Ma, amikor a 17. századi mexikói költőnő, Sor Juana Inés de la Cruz életéről tévésorozat készül, nem meglepő, hogy a borgeses életmű egyre táguló gömbje nem csupán a Borges szövegei nyomán keletkezett írásokat kebelezi be, de magára az író személyére és (magán)életére is számot tart. Az egyetlen, magyar nyelven megjelent Borges-életrajz¹⁰ a szerző nőkkel fenntartott kapcsolata felől olvassa az életművet, az író özvegye, María Kodama pedig a vele készült interjúkban gyakran elmereng azon, hogy az idős író milyen lángoló szenvedéllyel szerette őt – eközben az író ma még élő néhány kortársa nevet ezen, és állítja, Borgest nem különösebben érdekelték a nők. Akárhogy is, az író személye felé irányuló figyelem rámutat arra, hogy a kánonképző, sokszor rémisztően racionális életmű mögött valóban hús-vér alakot kell keresnünk, akinek az emberi kapcsolatai egy egészen más Borges-képet mutatnak, mint amilyet esszéi és novellái alapján elképzelünk.

Borges a beszélgető, ez volna a borgeses végtelen harmadik, számomra mindenképp legszimpatikusabb formája. Sajnos ebből a körből fordítottak le magyarra a legkevesebb szöveget, pedig a szóbeli Borges sokkal esetlegesebb, következképp emberibb, mint amilyennek tökéletesre polírozott novelláiból látszik. Társ szerzővel írt művei közül magyarul *A holdbéli nyúl* címmel jelent meg válogatás,¹¹ spanyol nyelven azonban további számos kötetet és antológiát találunk: Adolfo Bioy Casaresszel két kötetben gyűjtötte össze és fordította le azokat a bűnügyi novellákat, amelyek aztán saját szövegeit (például *A halál és az iránytű* című novellát) foglalják értelmező kontextusba, később további bűnügyi történeteket is írtak közösen, álneven (*Un modelo para la muerte, Seis problemas para don Isidro Parodi, Dos fantasías memorables*); a balerina Margarita Guer-

9 Például Pelletier és Liz Norton telefonbeszélgetése során, a 45. oldalon: „Az első húsz perc tragikus hangvételű volt, s ennek során a sors szót tízszer használták, a barátság szót huszonnégyszer. Liz Norton neve ötvenszer hangzott el, ebből kilencszer hiába. A Párizs szót hét alkalommal mondták ki. Madridot nyolcszor. A szerelem szó kétszer hangzott el, mindegyikük szájából egyszer. A borzalom szóra hat alkalommal került sor, a boldogság szóra pedig egyszer (Espinoza mondta ki). Az elhatározás szót tizenkétszer mondták ki. A szolipszizmus szót hétszer. Az eufemizmus szót tízszer. A kategória szót úgy egyes, mint többes számban kilencszer. A strukturalizmus szót egyszer (Pelletier). Az észak-amerikai irodalom kifejezést háromszor. A vacsora, evés, reggeli, szendvics szót tizenkilencszer. A szem, kéz, haj szót tizennégyszer. Aztán a beszélgetés oldottabbá vált.” (Jelenkor, Budapest, 2016. Kutasy Mercédesz fordítása.)

¹⁰ Edwin Williamson: *Borges. Az életút*. Európa, Budapest, 2010. Tomcsányi Zsuzsanna fordítása.

¹¹ Európa, Budapest, 2000. Bényei Tamás et al. fordítása.

reróval a magyarul szintén olvasható *Képzelt lények könyvét*¹² és az *El „Martín Fierro”* című kötetet írta, amikor pedig teljesen megvakult, saját műveit is diktálta, például későbbi feleségének, María Kodamának.¹³

Ugyancsak beszédhelyzetre épülnek azok a könyvek, amelyek Borges előadásait tartalmazzák. Jóllehet, itt a beszélgetőtárs nem tölt be aktív szerepet, a szóbeliség mégis sajátos, közvetlenebb stílust kölcsönöz a szövegeknek. A végtelen témájához szorosan kapcsolódik *A halhatatlanság* című kötet, amely magyarul a Mérleg sorozatban jelent meg 1992-ben, és a Buenos Aires-i Belgrano Egyetemen elhangzott előadások lejegyzett változata.¹⁴ Borges a hatvanas évektől az Egyesült Államokban is tanított, 1967–68-ban a Harvardon elhangzott előadásaiból adták ki először angol nyelven a *This Craft of Verse* (magyarul: *A költői mesterség*) című könyvet.¹⁵ De ide sorolhatjuk az életmű legfrissebb, posztumusz darabját is, a *Tangót*, amelynek a megjelenése önmagában is (borgesi) fikcióba illő. A *La Nación* című lap hasábjain jelent meg 1965-ben egy rövid tudósítás, amely arról tájékoztat, hogy a General Hornos utca 82-ben Jorge Luis Borges a tangóról ad elő. Ezt az előadást valaki felvette, majd Argentínába vitte, ahol hosszan kallódott, mígnem kalandos úton eljutott Bernardo Atxaga baszk íróhoz, aki digitalizáltatta, María Kodama hitelesítette, így a szerző halála után három évtizeddel új Borges-kötet látott napvilágot.¹⁶

Buenos Airesben, a La Biela kávéház egyik asztalánál Borges és Bioy Casares életnagyságú, kicsit ijesztően sápadt szobra üldögél, mintha ma is folytatnák fél évszázados beszélgetésüket. Akik körülöttük helyet foglalnak, valószínűleg jól ismerik az öreg, vak Borgesről szóló anekdotákat, amelyeknek a helyszíne mindig Buenos Aires, a szereplői pedig, mint a viccekben, Borges és a *másik*: alkalmi ismerősök, akik átkísérik őt a 9 de Julio sugárút túloldalára, akik meghívják egy pohár tejre, megosztják vele politikai, irodalmi nézeteiket, a végén pedig Borges rendre valami nagyon szellemeset válaszol. Pascal gömbjének egyik szeletében ezek a történetek is helyet kapnak,¹⁷ ahogyan a Bioy Casareszel ápolt barátság közel ötven évének részletes krónikája is: Bioy 1947-től naplót írt, amely 2006-ban *Borges* címmel jelent meg.¹⁸ A közel ezerhétszáz oldalas könyv aprólékos gonddal, szinte szó szerint dokumentálja a két író beszélgetéseit, sőt azt is, hogy mit ettek, hová mentek, és ott kivel találkoztak. Teljesen hétköznapi, látszólag jelentéktelen beszélgetésekről van szó, mégis azt gondolom, ezekben keresendő Pascal gömbjének középpontja.

Visky András azt mondja a színházról, hogy „alapszituációja nem a történetmesélés, hanem az együttlét”, majd kifejti, hogy míg a könyvek középpontjában egy-egy történet elbeszélésének vágya áll, a jó színház

12 Helikon, Budapest, 1988. Scholz László fordítása.

13 Többen stílusbeli különbséget vélnek felfedezni Borges vaksága előtti és utáni műveinek stílusában: a korai műveket markánsabbnak, a későbbieket finomabb stílusúnak találják, ennek magyarázatát pedig abban látják, hogy a vak Borges jobbára nőknek diktált, udvariassága pedig meggátolta abban, hogy erőteljesebb kifejezéseket használjon.

14 Európa, Budapest, 1992. Tóth Éva fordítása.

15 Európa, Budapest, 2002. Scholz László fordítása.

16 Magyarul: Jelenkor, Budapest, 2019. Kürthy Ádám András fordítása.

17 Spanyolul lásd: Mario Paoletti – Pilar Bravo: *Borges verbal*. Emecé, Madrid, 2002.

18 Adolfo Bioy Casares: *Borges*. Destino, Barcelona, 2006. A kötet sajnos ma már szinte sehol sem kapható, a szerkesztő, Daniel Martino azonban 2011-ben azonos címmel megjelentetett egy kivonatolt változatot, amely az eredetinel körülbelül ezer oldallal rövidebb.

arról ismerhető fel, hogy benne két ember „megjelenik a játéktérben a nézők előtt, megszólítják egymást, és a találkozás létrejön”,¹⁹ és ha valóban jó színházról van szó, ebben a találkozásban mindenképp ott a transzcendencia is. Ha ez így van, Borges ebben az értelemben kifejezetten teátrális szerző. Nem lineáris történetek közlésére törekszik, hanem olyan dinamikus (narratív) tereket épít, amelyekbe nem csupán be kell lépni, de mozogni kell benne, viszonyulni hozzá. Amikor úgy indít, hogy „[a]z univerzumot (amelyet mások Könyvtárnak neveznek) meghatározatlan és talán végtelen számú hatszög alakú galéria alkotja” (129.), olyan szélesre tárja a novella terét, hogy a szövegét kezében tartó olvasó, ha akarna, sem tudna kibújni belőle. Amikor Cinakán megfejtí a jaguár hátára írt titkot, és mégsem mondja ki a varázsigét, az egész emberiséget utalja a maga félgömb alakú börtönébe. *Dél* című elbeszélésébe számos intertextust épít (köztük az argentin nemzeti eposzt, a *Martín Fierrot*, valamint az *Ezer-egyéjszaka meséit*), ezek segítségével megtanítja metaforikusan olvasni a közönségét, úgy, hogy az egyes történetekhez odagondolja, odaértse a hasonló szerkezetű, de időben vagy térben távoli, többi történetet is. Amikor aztán a mű végét éppen az összezsapás előtt állítja meg a narrátor („Dahlmann keményen megmarkolja a kést, amivel aligha tud majd bánni, és kilép a síkra”, 209.), azzal az analógiák sorát folytatja, és kimondatlanul korábbi és még csak ezután következő csatákat állít párbeszédbe. Dahlmann kést tartó keze egyszerre tükrözi a spanyol nyelvű irodalom első nagyregényének, a *Don Quijoténak* talán a legmodernebb, de biztosan az egyik legizgalmasabb epizódját, amikor a vizcayai lovaggal való összezsapás közben – Don Quijote és ellenfele lesújtani kész karja a levegőben – a kézirat hirtelen félbeszakad, a folytatást pedig az arab piacon találja meg, és egy arabbal fordíttatja le a narrátor; ugyanakkor, ahogy sejtethető, ezt a jól sikerült technikát máig gyakran tetten érhetjük, például a már említett *Távoli csillag* című Bolaño-kisregényben, ahol a Carlos Wieder utáni hajtóvadászat ér ugyanilyen felemásan – épp a bosszú végrehajtása előtt egy pillanattal – véget.²⁰

Borges végtelenje tehát kicsit úgy működik, mint a színház fekete doboza: egyetlen térbe vonja szerzőt és olvasóját, és – gyakran nyugtalanító, rendszerint elkerülhetetlen – párbeszédbe kezd vele. Egy interjúban azt mondja Borges, hogy bár az író magányos jószágnak látszik, a végén kis szerencsével kiderül, hogy az őt körülvevő teret láthatatlan barátok népesítik be, akik ugyan fizikailag sosem jelennek meg, mégis jelen vannak.²¹ Talán itt kezdődik Borges saját örökkévalóságának története.

19 „Mint aki látja a hangot”. Visky Andrással beszélget Sipos Márta. Harmat, Budapest, 2009, 71.

20 *Távoli csillag*, i. m. 164–167.

21 „Además, la vida del escritor es una vida solitaria, uno cree estar solo y al cabo de los años, si los astros son propicios, uno descubre que está en el centro de una especie de vasto círculo de amigos invisibles, de amigos que uno no conocerá nunca físicamente pero que lo quieren a uno y eso es una recompensa más que suficiente.” <https://www.youtube.com/watch?v=prpPH923f4M>

SÜKETEK TANÍTÓJA, NÉMÁK TANULÓJA (RÉSZLETEK)

Máté evangéliumát olvasom. Mátét, az örömhírt hirdetőt.
Már második napja folyamatosan ömlik az eső.
Olvasom, és Máté minden egyes szava,
mielőtt belém hatolna,
nedves, súlyos és zilált.
Fázom, látásom homályos, folyton-folyvást morajlás hallik.
Amikor Máté ezeket írta, a Szentlélek megvilágosította,
és bizonyára ott volt mellette egy jószágos angyal.
Fogalmam sincs, hogy nézhet ki egy angyal,
valaha nőként pillanthattam meg,
most olykor gyermekként látom.
Valahogy mégiscsak tovább haladok, átvERGŐDÖM,
jóllehet magam se tudom, miért.
Ez az egész Jézusos dolog iszonyatos.
Kevésbé félek attól az agg Istentől,
aki az ég magasságából osztja igaz ítéletét és becsülettel jutalmaz,
mint Jézustól, kinek állítása szerint, a kőtáblák alakja
testünkkel lett,
hogy a szomszéd szemén át néz rám, a feleségemen, sőt
egy teljesen ismeretlenén, minden emberén.
Hogy ne válnék én,
ki haragomban jobb orcáját ütöm annak,
ki miután balját odatartja,
e borzalomban porrá?
És ez így megy újra meg újra. Mindig újra, minden nappal.
Még jó, hogy esik. Még jó, hogy nem tudom, hogy hogy.
Nem jutok messzire, ma nem. Talán majd máskor.
Elég minden napnak a maga baja, áll Máténál.
Máténál, az örömhír hirdetőjénél. Na, jó. Van fülem a hallásra.
Rendben.

* * *

A baljós Holdat sejtem ott fenn a messzeségben,
de már végtelen ködbe burkolózott az est,
hogy akármit is arcába sziszeghetne.
Ezért inkább csendben maradok s arrébb állok.
A boltba tartok.

A mezei szekérúton át gyalogolok,
kikerülöm a pocsolyákat, valamint a sár rejtek lyukait.
Kőhajításnyira arrébb is hasonló a helyzet.
Az út a sínek felé vezet.
Visszapillantva tekintetemmel méregetem, hagyom,
hogy előnyre tegyen szert,

Jure Jakob

1977-ben született
Celjében. Filozófiából
és összehasonlító
irodalomtudományból
diplomázott
a ljubjanai
Bölcsészettudományi
Karon. Később
összehasonlító
irodalomtudományból
kisdoktori képzést
végzett. Eddig hat
verseskötete jelent
meg, a legutóbbi
2022-ben *Süketek
tanítója, némák
tanulója* (Učitelj
gluhih, učenec
nemih) címmel.
*Négy jeles irodalmi
díjban részesült,
legutóbb a Prešeren
Alapítvány (Prešernov
sklad) díját nyerte el
2019-ben. – Magyarul
2007-ben a Tipp Cult
kiadó gondozásában
jelentek meg versei
a Küszöbön aludni
(A fiatal szlovén
költészet antológiája,
1990–2005) című
kötetben.*

Lukács Zsolt
fordításai

hogy magamra maradjak.
 A bolt már nincsen messze.
 Másik úton térek vissza.
 A járdán hanyagul parkoló autók mellett elhaladok,
 a kandeláberek füstös fénye alatt.
 Sajttal, túróval és sörösdobozzal
 félig telt fehér műanyag szatyrom
 ritmusra ide-oda lóbálom.
 A sínek feletti járdahíd enyhén megemelkedik,
 tenyerembe vág s már éget.
 A kápolnánál félre nézek,
 Urunk-Istenünk a kereszten összerezzen,
 midőn lassú léptem az estbe szeget ver?
 Legalább egy kutya ugathatna.
 Legalább valahol egy részeg mukkanhatna.
 De csak a Hold ólálkodik arra.

* * *

Vékonyabb nadrágot húzok.
 Könnyed csizmába bújok.
 Felhajtok egy liter szörpöt.
 Majd visszatérek. A földbe.
 Vissza az ágyásokba.
 Ások, túrok.
 Görnyedezek, emelgetem a rögöket.
 A Napra és a gilisztákra hunyorgok.
 Lapáttal a komposztra, komposzttal
 a frissen ásott árokra.
 Szemem előtt asztalka tárul,
 a talajból alakul,
 lágy és nyájas, aligha bírna el egy madárkát.
 Szemem előtt csoda-asztalka
 fakad,
 porszemnél alig nagyobb magvakkal hintem be.
 Mielőtt porrá válok,
 velük együtt sarjadok s halódom, a levegőt böködöm
 és meg-megdermedek, burjánzok és lédúsan csillámlók,
 törődöm, jégesőtől, viharoktól, bicikliktól és léptektől
 kaszaboltan, ha világok veszedelme szaggat,
 száradok, bútól és derűtől sziporkázom,
 elhullok, majd növekszem és megint elhullok
 az Úr asztalkáján.

ÉJFÉL*Gellén-Miklós Gábor*

Elkerül az álom.
Vízszintesen fekszel
az éjszaka semmijében.

Mintha nyirkos földdel
takaróznál: fázol,
reszket benned az öntudat.

Most úgy vagy, hogy nem vagy.
Elnémultak törött szavaid is,
a kérdések.

Csak a csap csöpgög halkan.
Csak a bútorok reccsennek meg,
eresztékeikben gyűlik a feszültség.

Az utcalámpa halvány fénye
megállítja az időt a szobában.
Csak a falióra jár céltalanul.

Vak tükörbe meredsz.
Csukott szemmel nézed
az éjszaka rideg kristályszerkezetét.

A kimerevített pillanatban
az álom is elkerül.
Fekszel vízszintesen a semmiben.

VÁRAKOZÁS*Bokros Judit*

Tiszta csönd volt
az a decemberi este
a templom padjaiban
kevesen ültünk
de mind arra vártunk
arra a csodára
amiről tudtuk
hogy már megszületett
mégis újra vártuk
itt is
szolid fényben
gyertyákkal a kézben
miután a pap mindet meggyújtotta
és a templom elsötétedett
mindenki az oltár felé fordult
mindenki várt
a csöndben
és akkor
éreztek
hogy sosem volt még
ilyen közel

[MÉLYBŐL A MAGASBA]

Farkas Gábor

Elérhetetlen nappalok fényei
 vetülnek rád az időben akárhol,
 mert kezdődik, múlik minden magától.
 Kegyelem a szürkületben fényleni,

és minden érkezést elhagyni mégis.
 Az érintés barna bogár a testen.
 Holnapra elfoszló semmi, esetlen
 entitás: önmagában antitézis.

A humánium vákuumot érlelő szárny,
 a múlt s jelen egy lenge szőke nő, árny,
 ami tükröződésedet elnyeli.

Mozdulsz – de mégse. Csendesül, ha egyszer
 a szél végén visszafordul a tenger.
 Akarsz – de nem tudsz magadnak tetszeni.

*

Ahogy lassan akaraterőd elhagy,
 firkálni kezded a szürke percekét,
 s a színek úgy lebegnek a test felett,
 hogy átszakad a történettől egy lap.

Fesd középre a sárgát, a telt kéket,
 jelöld szélen a kontúrt, vonalakkal
 a határt. Mint védtelen soha-angyal,
 ki *lophatja a lehetetlenséget.*

Mert végtelenné emelkedik a tér –
 a rajzon épp egy ággal játszik a tél,
 a létük magát a másiknak megadja –

a festett lapszélen a nehézkedés
 pillekönnyű öntudatra ébred, és
 mintha saját telet húznál magadra.

KÓRUS*Acsai Roland*

Mécses ég a síron: a semmi forró
 méze csöppen itt le a földre-fűre.
 Felfeszítve Jézus a kőkeresztre.
 Mókusok ébren.

Kórus énekel dalokat kitartón.
 Fázni nem fázunk a kabátban állva,
 bár hideg lett végre: november eljött
 égre lehelve.

ELFOGY

Kisgyerek kacsákat etet kezével.
 Vízbe szórja magjaikat mosollyal
 szája szögletén: a kacsák bekapják
 és veszekednek.

Hápgóságuk hallani messziről is.
 Zöld fejű gácsér elevez sietve.
 Elfogyott a búza, a kéz üres lesz –
 elfogy a perc is.

DALLAMTAPADÁS

Némaság dallamtapadása ősszel,
 csend a tó mellett. Pihetoll a vízen.
 Úgy lebegne egymaga, mint az élet
 semmibe vetve.

Ez november dallama, némasága,
 útelágazás ama téli csendbe.
 Esti edzőpálya magánya. Nincs már
 ott az a toll sem.

Vörös István

1964-ben született

Budapesten. Költő,

író, műfordító, a

Vigilia szerkesztője.

Legutóbbi írását

2023. 3. számunkban

közöltük.

A MEGÉGETT GALAMB

„itt jön úrnőm, a lélek”

(Walt Whitman / Vas István)

Ha emlékeznek még, találtam egy galambot. Persze ki nem talál galambot? De látni nem ugyanaz, mint valóban megtalálni. Én az állomáson találtam, és mert sérült volt, segítségre szorult és támadt valami bizalma bennem – tőlem el is fogadta azt a segítséget, amire pedig vágyott, de bízni már nem bízott senkiben. Áramütés érte, nekirepült a villanymozdony áramszedőjének, égett volt, borzas, furcsa, magának való. Meg nekem. Mert megsajnáltam. A sajnálat persze kártékony és veszélyes tulajdonság, tiltják is a törvények, de szerencsére az a vasutas nem jelentette sehol, aki szemtanúja volt az esetnek, ahogy dobozba teszem a madarat, alighanem szintén sajnálhatta, vagy engem sajnált meg, mert jobb dolgom sincs, mint madarakat menteni, amikor pedig magam is bőven rászorulnék arra, hogy valaki megmentsen. De engem persze senki nem tesz dobozba, nem visz biztonságos helyre innen.

Mi a biztonságos hely manapság? Ki tudja? Én nem. És az embereket dobozba mentők sem, nincsenek is ilyen dobozok, nincsenek is ilyen mentő lények. Hacsak nem éppen ő. A galamb, akit megmentettem, és aki cserébe tartozik nekem annyival, hogy adandó alkalommal majd ő is megmentsen.

Persze attól, hogy hazavittem, még nem mondhatom, hogy megmentettem. Igaz, elhoztam a sínek közül, ahol a vasutasok szerint halálraítélt volt, repülni nem tudott, és előbb-utóbb úgyis elütötte volna egy ott tolató vonat. Vagy elkapja az állomásfőnök kutyája, mikor az utolsó szerelvény kigördülése után kiengedi a sínek közé, hogy patkányt fogjon magának, mert főzni már régóta nem főznek rá, ételmaradék se igen jut neki, amióta akkora a drágaság, hogy még egy állomásfőnök sem engedheti meg magának, hogy maradékot hagyjon az ételből.

Késő este volt már, mire hazaértem. Itteni lakásom a tartományi székvárosában egy egykori gyárépületben van, szerencsére nem vegyi gyár vagy vasmű, hanem téglatelep, és a hosszúkás szoba, ahol lakom, egykori téglaszártó, két irányba nyílnak ablakaim, az egyik oldalon egy zárt udvar, az üvegtáblák abban az irányban egykettőre bepárasodnak, alighogy megérkezem. Az ablak alatt vad bozót burjánzik. A másik irányban egy parkra látok, az ablak alatt két hányásszagú ginkofa. Ezen az oldalon szinte sohasem párasodik be az üveg.

A dobozt letettem a már évek óta nem használt televízió alá, és óvatosan kinyitottam. Tényleg bűz csapott meg, égés- és hullaszag, de a madár élt, sőt bocsánatkérően rám pislogott. Mintha azt mondta volna: Nem tehetek róla, hogy ilyen a szagom! Nem én állítottam csapdát neked, hanem te nekem, vagy a társaid, a fajtádbeliek, akik gyorsabban akarnak repülni, mint mi, akik gyorsabban akarnak utazni, mint egy gepárd, akik mélyebbre akarnak merülni a tengerben, mint egy bálna.

Várjunk csak, most én tényleg azt hiszem, hogy mindezt gondolhatta egy galamb? Igen, a pillantása határozottan ezt mondta, állatok pillantásában pedig tudok olvasni, ezt senki ne vitassa, mert éveken át kutya-tenyésztéssel foglalkoztam, amikor az éhséglázadások után egy darabig teljesen szünetelt az oktatás és a koncertélet. Kutyát tenyésztettem, komondorokat, ezeket a nagy bundájú, nagy erejű, félelmetes viselkedésű állatokat, akiről tudtam, hogy milyen lágyak és szeretetre vágyóak belül. Ismertem a nézésüket, ismerem ma is, egyedül a szemük árulja el, hogy van lelkük, a bűdös, gubancos bundájuk persze szintén sejteti, hogy védenek valamit.

A galamb szeretett volna kiugrani a dobozból, de nem sikerült neki, szárnyai használhatatlanok, az ereje, ha volt egyáltalán, szintén használhatatlan. Most akkor tehát itt a feladat, hogy meg kéne etetni. Most akkor tehát itt a feladat, hogy állandó szállást kell neki találni, helyet, ahol elalhat. De kalitkába eleve nem szeretném zárni. Maradjon a dobozban, eddig rendben vagyunk. Kinyitottam a ruhásszekrényt, találomra kivettem egy trikómat, lényegében bármelyik megfelel ebből a készletből rongynak, az állatot kiemeltem a padlóra, beterítettem a dobozba a ruhadarabom, melyet legalább akkora nagylelkűséggel osztottam meg ezzel a koldussal, mint Szent Márton a köpenyét. Azzal a különbséggel, hogy én nem vágtam félbe, az egészet neki adtam, ettől persze nem lettem kétszer akkora szent, mint ő, de azért mosolyogtam a hasonlóságon. Az ő legendája se szól aztán arról, megeteti-e a koldust, innentől magamra maradtam, hogy megoldjam a problémát. Igaz, ezelőtt se etette senki ezt a madarat, talán most sem szükséges. Kinyitottam az egyik ablakomat, amely a ginkófákra nyílt, a párkányra ültem és óvatosan átemeltem a madarat a lehullt levelek és bűzlő termések közé. Rigókat rendszeresen láttam itt táplálkozni, talán égett tollú barátomnak is alkalmas lesz a hely. Hiába volt a talaj mindkét oldalon nagyjából a benti padló szintjén, kijárási egyik irányba se nyílt, ki kellett volna menjek a lépcsőházba, egy emeletet le a lépcsőn, majd jobbra vagy balra kanyarodva eldönteni, melyik udvarra kapaszkodom vissza a ház, illetve egy támfal megkerülésével. Nem akartam kimenni, csak a galambot engedtem ki, amolyan fordított Noéként, nem volt víz sehol és ő nem is repült, de jó hírt azért hozhatott volna, mindannyiunkra ráfér manapság is a jó hír. Ha már az ember egy galambbal társul, ennyit elvárhat tőle.

Az állat egy darabig tanácstalanul állt a bűzös avarban, majd jobb híján csipegetni kezdett. Nem zavar, hogy még bűdösebb leszek, kérdezte. Most már mintha nem is a pillantásával kérdezte volna, egyenesen mintha sutogást hallottam volna a csőre felől felém törni. Képzeld. Lehet, hogy a galambot is csak képzelem? Akkor aztán igazán furcsán mutatott itt az ablakdeszkán üldögélve, és magamban beszélve.

Most már csak azt kellett kitalálni, hogyan hozom vissza az állatot. Az ablakon kimásznai még nem szégyelltem volna, de visszamászni igen. Mi van, ha új védencem egyszerűen eltűnik, elvegyül a rigók között. Végül is mi volna? Nem pénzért vettem, semmilyen kár nem ér. Lemásztam az ablakdeszkáról, nyitott ablak mellett tettem-vettem a szobában, bármilyen hideg volt is odakint. Egy idő után úgy gondoltam, most már tele ehette magát, ha akarta, és kiszóltam neki, hogy jöjjön be. Azonnal odasietett az

ablakhoz, én meg a dobozt lógattam ki ferdén, hogy bele tudjon sétálni, amit ő meg is tett, és egy jókora lendülettel visszaemltem a szobába. Az ablakot gondosan becsuktam, bekapcsoltam és fűtésre állítottam a már régóta nem működő légkondit, hogyha a testemnek nem is, de legalább a lelkemnek meleget csináljak. A doboz még a kezemben volt, a galamb a csőrével a kapcsolóra koppintott, és hirtelen meghallottam a kellemetlen zúgást, ami azt jelentette, hogy a szerkezet újra működik, és egy fél óra múlva valami kis meleget is érezni fogunk.

Most már igazán örültem, hogy elhozta ezt a galambot. És nagyon úgy néz ki, nem én mentem meg őt, hanem ő engem. Ósdi tanulságokat vonhattam volna le most, hogy csak az kap segítséget, aki maga is segíteni akar, de nem mertem, túl szép egy ilyen bölcsesség ahhoz, hogy ennyire gyorsan beigazolódjon. Őszintén szólva gyanakodtam. Na, nem a galambra. Magamra? A világra? Hogy majd úgyis kiderül valami, hogy ez csak egy véletlen, hiszen áram sem mindig van ebben a nyomorult ex-gyárépületben, mitől tudna működni akkor egy elektromos fűtőrendszer?

De a légkondi biztatóan zúgott, nem volt olyan kellemes, mint egy kályha duruzsolása, ám a melegedést elég hamar megéreztek. Láttam, hogy a galambnak is jólesik.

És estig aztán hagytam a szobában kóborolni az állatot, egy tányérkára vizet tettem ki neki, kíváncsian körbejárt a lakásban, minden érdekelte, mindent fölfedezett, néha odajött hozzám, akkor lenyúltam és megsimogattam a fejét vagy a hátát, néha a vízhez ment, de úgy láttam, csak nagy nehézséggel tudja emelni a fejét, ahogy egy galambnak ivás közben kell. A tollazata érdes volt, fémes, szinte szálkás, vagy mintha vasforgácsok lettek volna rajta, jóformán megsebezte a kezemet.

Milyen világban élünk, ha ezt tesszük egy galambbal is? A vágóhidakat szerencsére már bezárták, de az a gyanúm, hogy titokban nem egy működik. Amit az állatokkal teszünk, magunkkal tesszük. Igen, néha az volt az érzésem, hogy én igazából a galamb vagyok, ez a megrázott, jövő nélküli lény. A világunk is olyan, mint ez a galamb, már nincs benne semmi természetes, harmonikus, semmi biztató.

Amikor lefeküdtem, a dobozát odatettem az ágyam mellé, beemeltem hideg és érdes testét a rongyra. Órák teltek el, és egyáltalán nem piszkított. Az áramtűtéstől egyszerre lett fémmadár, és egy túlvilági lény. Valami éteri, aki már kívül esik az anyagcsere körforgásán. Vízét ugyan ivott, de azt is csak tessék-lássék, és mivel állandóan nyugtalanul járkált a papírdobozban, álmomban is tudtam, hogy nem alszik.

Másnap kora hajnalban határozottan kopogtak az ajtómon, a polgármesteri hivatal küldönce volt az, afféle hírvívő, mai Hermész. Mióta nem volt megbízható elektromosság, és nem jártak megbízhatóan az e-mailek, a postát meg már senki se tudta volna újra kiépíteni, az, akinek futotta rá, aki elég hatalmas volt, küldöncöket fogadott fel. Ezt a városi küldöncöt egyenesen úgy becézték, hogy e-mail. Vicces, nem? Vagy Emi? Előbb-utóbb minden virtuális dolgot embereknek kell majd helyettesíteniük, marad csak a szép emlékezés a képzelet terére. Marad a valóság, mint mindig.

A küldönc azonnal benyomult a szobába, és lelkesen magyarázni kezdte, hogy minden megváltozik, újra lehet már úgy zenélni, ahogy én szoktam, ahogy én szeretem, az én polgárpukkasztó és lázító stílusomban.

A polgármester, akinek épp védenie kellene polgárait a pukkadozástól, meghív fellépni a jövő hétre a városi iskolába.

Ezt nem hiszem el, mondtam neki, mi történt?

Senki se érti, talán a világpolitikában változott valami. Persze nekünk sejtelmünk se lehet arról, hogy mi a világpolitika, régóta nem működik se a tévé, se a rádió. Nincsenek is hírek. Nem is tudom, mi számítana egyáltalán annak.

Még elmélkedett egy darabig, aztán egyszer csak leült. Milyen meleg van itt nálad, mondta.

Talán egy újabb csoda, feleltem. Csak most figyeltem föl rá, hogy nem fádom, idejét se tudom, mióta, de nem fádom.

Melegedj át egy kicsit, de aztán menj, mert dolgom van, feleltem neki. Egyszerűen beindult a légkondi és most azzal fűtök. Akkor pedig lehet, hogy áram is van, gondoltam, odaléptem a villanykapcsolóhoz, tényleg volt, bár a váratlan terheléstől az egyik égő azonnal kiégett, ő is elszokott már a munkától, mint ahogy mindannyian. A küldönc felnevetett, megborzongva fölállt, és távozott anélkül, hogy meg tudtam volna ígértetni vele, amit itt tapasztalt, arról senkinek nem beszélhet. Ahogy a koncert részleteivel kapcsolatos információkat is elfelejtette átadni.

A galamb a keskeny folyosón előresétált a hálóból. Úgy látszik, annyira erőre kapott, hogy a dobozból magától és ki tudott ugrani. Csoda csoda hátán! És ne legyen az embernek jó kedve?! A nap lilás fénnel kelt föl, nem voltak felhők, a lila fény a keleti ablakokon át bevetődött a szobába, olyan hangulatot támasztva, amelyet egyáltalán nem is ismertem.

Ismeretlen hangulatok, ismeretlen érzések? Ránéztem a galambra, köszönöm, mondtam neki. Ő csak bólintott. A galambok a bólintásnak egyébként is nagy mesterei, még sétálás közben is bólogatnak, előre-hátra rángatják a fejüket, emberi mércével mérve tikkelenek, betegek. Galamb mércével mérve most én éreztem betegnek magamat. Körbejártam a lakást, a konyha, az egyik átjáró, a hálószoza, a másik átjáró, és már vissza is értem a konyhába. Még egy kör!

Miért járkálsz ilyen idegesen?

Akkor vettem észre, hogy lépés közben a fejemet előre-hátra mozgatom, mintha galamb lennék. Arról volt szó, hogy megment, nem arról, hogy átváltoztat önmagává.

Miért járkálsz ilyen idegesen, ismételte meg valaki a kérdést, most már el kellett ismernem, hogy elhangzott, és hogy egyetlen magyarázat van arra, ki mondta. Az a magyarázat persze nem magyarázat, az maga az örület.

De mi más lenne ez a sok csoda, mely ma megesett, mint örület? Nem tudtam eddig, hogy az örületre várok, hogy a megmentőnk az örület lesz, legalábbis az én megmentőm biztos. Nem azért, mert megőrülök, hanem mert olyan örült tempóban kezd jobb irányba fordulni a világ. Ami tegnap normális volt, örületnek mutatja azt, ami kezd igazán normális lenni. Nem a megszokás, hanem a kiegyensúlyozottság szempontjából.

Megálltam tehát a galamb előtt, és ránéztem. Ő elfogulatlanul viszonzta a pillantásomat, hogyhogy te tudsz beszélni, kérdeztem.

És te honnan tudsz?

Ember vagyok, mi emberek kifejlesztettük ezt a kommunikációs módot, ezer éveken át tartott, én csak belecsöppentem, örökségül kaptam, de hogyan beszélhetsz te? A csőröd erre nem alkalmas, nincsenek hangszálaid.

Nem tudom elmagyarázni, sejtelmem sincs arról, mik azok a hangszálak, azt se tudom, mi az a csőr. Azt mondod, én nem úgy nézek ki, ahogy te?

Embernek gondolod magad? De mi nem tudunk repülni.

Már én se, talán csak azóta vagyok ember. Pici, igénytelen. Vagyis hát nem tudom, ember vagyok-e, hiszen ennem és innom se igen kell, ti pedig másra se tudtok gondolni, mit ezekre a dolgokra.

Jó, hogyha most egy galambbal beszélgetek, akkor lehet, hogy tényleg egyszerűen gyakorló őrült vagyok, gondoltam, de semmi ilyesmit nem mertem mondani a galambnak, félttem, megbántom azzal, hogy szerintem csak az őrület lehet az, ami képessé tesz egy galambbal való beszélgetésre.

Ebben talán az is benne van, hogy őt is őrültnek találom, pedig egy galamb hogyan lehetne őrült? Azt se tudjuk pontosan, milyen egy normális galamb, legalábbis lélektani szempontból. A galambok legismertebbje, legnemesebbike a Szentlélek, ez kétségtelen. Olyan lehet ő a galamboknak, mint nekünk az Isten, vagy éppen Jézus.

Tudod, mi az a Szentlélek, kérdeztem.

Te most viccelsz? Bámult rám. Ezt nem mondta ki szavakkal, lehet, hogy eddig is csak a nézésével beszélt.

Úgy érted, hogy tudod, vagy úgy, hogy sejtelmed sincs?

A galambok mindent tudnak a többi galambról, össze vagyunk kötve egymással egy láthatatlan hálón. Ezt nyilván el se tudod képzelni, milyen. Egyikünk gondolata mindegyikünk gondolata.

Jaj, dehogynem! Nagyon is el tudom képzelni, hiszen nemrég még mi is rendelkezünk egy ilyen hálóval. Nem közvetlenül a fejünkön, hanem gépeken keresztül szövődtek a szálak.

Nálunk nincsenek szálak, csak szárnyak. Fölrepülünk és lerepülünk! Közeli rokonaink az angyalok, távoli rokonunk a tyrannosaurus. Ennyi. Emlékszem a múltra, évszázadokra visszamenőleg. Bár nem én éltem meg. Látom a jövőt is, de nem akarom látni, már elvesztettem az erőmet, nincs bennem semmi kreativitás.

Ne haragudj, de te pont úgy beszélsz, mintha magad lennél a Szentlélek. Ezek szerint mégis van őrület a galambok esetében is. Te valami skizofréniában szenvedsz, sok ember gondolja magát Napóleonnak vagy Einsteinnek, te valami hasonló módon gondolod magad a Szentléleknek.

Nem gondolom azt, hogy az vagyok, és azt se, hogy nem vagyunk mind azonosak egymással valamilyen szinten. A Szentlélek se szégyellte soha, hogy ő galamb, pedig túlvilági lény létére rátarti is lehetett volna. De te el se tudod képzelni, hogy milyen szerény! A ti uratok az persze más, ő a Teremtő, ő tudja magáról, hogy ki, a Szentlélek viszont olyan hozzá képest, mint valami kaland. Én nagyon távol állok tőle. Hátamon a tollak fémlemezok lettek, vasmadár vagyok, ha teljesen kiszáradok, feltehetsz itt a torony tetejére szélkakasnak.

De a fémkakasok laposak, te meg teljes test vagy, valóság.

A jó valóságot elvesztettem, mikor a párom elpusztult. Ketten repültünk, együtt átakartunk átkelni az állomás fölött, de túl közel repültünk a vonat áramszedőjéhez, és a szikra kicsapott a fém tárgyból, előbb a pá-

romba, aztán onnan belém is. Ő abban a pillanatban széngombóccá égett, engem az ütés a földre lökött. Akkor aztán kiáramlott belőlem a feszültség, de már későn, a beleim magasfeszültségű vezetékek, a gyomrom egy adapter, a szívem turbina, az izmaim hajtósíjak, gép vagyok, menthetetlenül gép.

Azt mondd meg nekem, hogyan lehet, hogy ma annyi csoda történt? Nincs ez összefüggésben a te eseteddel?

Van esetem? Ez csak egy egyszerű esés volt, zuhanó menekülés a szikra elől, a halál elől, te meg valami esetnek tartod?

Nevezzük mindazt, amiről ma értesültem, szintén zuhanó menekülésnek a szikra elől, ez az eset a szikra esése, a madár esése, a rémület ellazulásra, a remény esete.

Szóval ez inkább a ti esetetek, nem a mienk. A galamboknak nincs erejük, a galambok a Szentlélekben élnek. A Szentlélek meg a galambok, mi elég jól elvagyunk egymással. Sose gondoltam volna, hogy közvetlenül nekem kell a ti sorsotokba beavatkozni: azáltal, hogy hagyom, hogy megments, megmentelek téged. Csakhogy én megvetem az emberiséget, egyáltalán nem akarom megmenteni, mert ő tett tönkre minket! De mégis ti találtatok utat az Isten felé, egy másik utat, amerre a Szentlélek nem tudott áttörni. Csak utánatok repültem, mert ti menekültök előlem, most már önmagatok elől is, ez kétségtelen.

Társalgok. Társalgok egy galambbal. Ha nem lenne meleg a szobámban, azt hinném, hogy őráltam, a legjobb esetben alszom. De itt van a meleg. Meg itt van az a papír, amit mégiscsak letett a küldönc, van papír és azon van a meghívás, a felkérés egy koncertre, egész tisztességes honoráriumért cserébe.

Amiből az is kiderül, hogy megint használnak pénzt, nemcsak jegyeket. Jegyeket a jegyre, gyűjtőjegyeket. Borjegy, tejjegy – na, ezeknek most már értelme sincs. Egyedül a pénznek van, mert nem jelent semmit, ezért bármire átváltható. Ha a pénz nyelvén beszél az ember, nyelvtudás nélkül is megértik. Ezért kell visszahozni a pénzt, ezért kell visszahozni a koncerteket, ahová csak pénzért lehet jegyet váltani, és most úgy néz ki, ez megtörténik.

Amíg én ezen töprengtem, a galamb odébb röpült, na, nem túl magasra, de tíz-húsz centire már föl tudott emelkedni a földtől. Csipegetett valamit a padlóról, bár ott nem volt semmi, de neki ez a semmi pontosan elég volt ugye, mert hiszen nem eszik, nem iszik. A semmi kéne neki? A semmi mindenkinek kell, még a Szentléleknek is, mikor láthatóvá akar válni a földön.

Megint kopogtak. A takarítónő volt.

Takarítás? De hiszen itt évek óta nem volt takarítva.

Bejött egy galamb? Kérdezte azonnal. Eltakarítsam?

Gergely Ágnes

REKVIEM EGY MÉZMADÁRÉRT

Hát testetlen vagy immár,
megtestesült legenda.
Véreres kötőmb, beboltozódta
önmagadba.

Kőcsönk gerincsed útja,
tömött boltív a szárnyad.
Lélegzetednek sós légihídján
halszag árad.

Sós tengerparti halszag.
S a kőben semmi ablak.
Sötétzárka, melyet már örökre
nyitva hagytak.

Mintha érintenélek,
a csend olyan temérdek.
Itt végzetteddel a végvárak is
véget érnek.

A távolban harangszó
lengő, kék tartománya.
Két hangütés közt a kondulások
metszett árnya.

Kaput döngettem mindig,
ott benn a csend lehurrog.
Döngethetsz holtodiglan, nem adják
át a kulcsot.

S innen minden további
a voltnak félhomálya.
Élhetsz, ha beleillesz a vaspánt
mítoszába.

Élhetsz, ha áldás nyugóz,
élhetsz, ha búvól átok,
élhetsz, vegyülj. Én nem vegyülhetek,
én kiválok.

Ha Isten az Egyensúly,
nem ismerem tilalmat.
Megtagadom az Ómagyar Mária-
siralmat.

Az elárulhatatlan:
maga a kő a szentség.
A kő nem függ a környezettől, nem
kell, hogy mentsék.

Élsz? s én meghaltam? vagy más
történt? Nincs létállapot,
amelybe nem látszanak be
a csillagok.

Ne sirass el. Az anyag-
elvű föld mézmadarat
lobbant fölébed, kimerevíti
röptét a nap –

mert aki elszivárog,
nem vár feltámadásra.
Fölszegzett kép jut csak a végleges
világításba.

Nádasdy Ádám

1947-ben született
Budapesten. Nyelvész,
költő, műfordító,
esszéista, az ELTE
BTK professor
emeritusa.

Jól föladtam magamnak a leckét, amikor Gergely Ágnes *Rekviem egy mézmadárért* (1984) című versét választottam. Egyre kevésbé értem, hogy *miről* beszél, és egyre szebbnek, lenyűgözőbbnek tartom, *ahogyan* beszél. A versek címe általában jelzi a költemény tárgyát, de vajon így van-e ez itt is? A mézmadár a lexikon szerint veréb méretű, szép színes madár, főleg Ausztráliában és Óceániában honos. Nektárt nyalogat a virágokból, és monogám párkapcsolatban él. A vers azonban nem órála szól, a mézmadár itt metafora vagy allegória, talán valakinek a megnevezése, megjelenítése. Vagy elfedése. Nem is szerepel a madár egészen az utolsóelőtti versszakig (csak a szárnya a 2/2. sorban), de benne van a címben, ami

elégge hangsúlyossá teszi a jelenlétét. Vagy inkább a hiányát, hiszen ez a vers rekviem: gyászmise, amit halottakért mondanak. A negyedik szakaszban háromszor szerepel a „vég” szó, és – ami sajátos módon még fenyegetőbb – a hetedik-nyolcadik szakaszban négyszer szerepel az „élhetsz”.

A vers csábító, hosszú és titokzatos. Azt írja: „Megtagadom az Ómagyar Mária-siralmat”. Ez tragikus hangvételi, súlyos mondat (mint egyébként minden „Megtagadom a...” kezdetű kijelentés). Mit tagad meg a költő voltaképpen? A Mária-siralom a legrégebbi fennmaradt magyar nyelvű költemény, ha tetszik, minden magyar versek ősanja: megtagadja tehát a magyar költői hagyományt, a magyar költészetet? Ahogyan Thomas Mann visszavonta Beethoven IX. Szimfóniáját? (Mann egy regényalakja szájába adja a mondatot, de attól még az övé a gondolat.) Vagy korántsem erről van szó, és Gergely Ágnes a fiát sirató anyja gyászát, ezen keresztül minden női gyász fájdalmát vonja vissza? Teszi ezt egy olyan versben, melynek címében a Rekviem szerepel, s amely eddig a pontig valakinek – egy társnak? barátnak? férjnek? – elvesztését látszott kerülni. De aztán fordul a kocka: a Beszélő a saját haláláról beszél a Megszólítottnak: „Élsz? s én meghaltam?” – és az utolsó felszólító módú ige: „Ne sirass el.” Ki az, akiről kérdezi, hogy meghalt-e? A mézmadár? A Megszólított? A Beszélő?

A vers tizenhárom egyforma szerkezetű szakaszból áll, mindegyik lekerékített egész, mindegyik egy kép, egy gondolat, egy érzés leírása, de egyenes vonalú összefüggést nehéz köztük felfedezni. Gyöngysor, mely másképp is fel lehetne fűzve: a gyöngyök önmagukban szépek, sorozatba rendezettségük nem ad plusz jelentést nekik. Egy kivétel van ez alól: az utolsó két versszak egybekapcsolódik, nyelvtanilag is, értelmileg is. Másképpen fogalmazva: a vers jelenetek sora, de cselekménye nincs. Modernebb szóval klipek sorozatát látjuk, nem filmet. A vers kiválóságát annak köszönheti, hogy mindegyik szakaszban ad valamit: egy meghökkentő szót (*a vaspánt mítosza*), egy torokba markoló képet (*a sötétzárka, melyet... nyitva hagytak*), egy váratlan konkrétumot (*a kő nem függ a környezettől*).

A versszakok zaklatottságát méltósággal ellensúlyozza a forma fegyelmezettsége: nincs itt kapkodás, minden kézben van tartva. Mindegyik versszakban az első és második sor hétszótagú (három és fél jambus, eléggé szabályosan), a harmadik sor tíz-, a negyedik pedig négyszótagú (két trocheus, a 11. versszakról viszont ez is jambikus). Ez a felépítés az antik strófákra (szapphói, alkaioi stb.) emlékeztet, s a szigor-érzésünket fokozza a néhol előforduló éles áthajlás: *adják/át; Mária-/siralmat; nem/kell*. A strófaszerkezet tehát antikosan kötött (apró eltérések mutatkoznak a 9., 11., 13. versszakban), csakhogy itt rímelés is van: *xaxa*, a páros sorok mindenütt rímelenek vagy legalábbis „asszonálnak” (például *lehurrog/kulcsot; madarat/a nap*).

És mégis, az egész alatt – fölött? – ott van a gyász, a szorongás, a halál hideg lehelete. És kő, kő, kő: annyi kő van ebben a versben, hogy egy egész temető kitelne belőle. A vers megszólítással kezdődik: „Hát testetlen vagy” – a cím alapján azt várnánk, hogy a megszólított a mézmadár, ahogyan gyászszertartáson az elhunytat szoktuk megszólítani. Ám a szöveg elbizonytalanít: mindjárt az 1/3–4. sorban egy gyönyörű kép, mely nemigen illik a madárra, annál inkább egy halott emberre: „Véres kő-

tömb, beboltozódta önmagadba”. Gergely a mézmadarat nem zoológiai vagy etológiai sajátosságai miatt szerepelteti, hanem szép neve miatt, mely becézésre, kedves címkezésre kiválóan alkalmas. Vagyis emberi mézmadárról van szó, és ha előkerül is a mézmadár a vers vége felé (12/2.), itt nem a madárhoz, hanem a madárról beszél a Megszólítottnak: „mézmadarat lobbant föléd”.

A versszakok – látszólag legalábbis – mást-mást érintenek. Az érintés fontos szó itt: érintenek témákat, érintenek valamit: követ, vasat, tengert, földet; érintenek valakit: a lírai ént, a Megszólítottat, a szemlélődő tanúkat; és engem, az olvasót. Menjünk sorban, versszakról versszakra, érintésről érintésre.

1. Immár: tehát meghaltál. Beboltozódta: tehát kriptá. Vérekes: tehát még élhetnél, élned kellene.

2. Szobor lett belőled, bár csonka. Lélegzel még, de tágas és behatárolatlan tenger lett belőled, lélegzésed az árapály. Só, halszag. Hol van már a nektáryalogatás!

3. Kriptá megint, és nyitva, nem bezárva: így még keserűbb, hiszen nem tudsz kijönni. A halott nem azért nem tud kijönni, mert rázárult a kriptá – ez romantikus rémtörténet volna, Poe mintájára. Értsük meg: a halottak azért nem tudnak kijönni, mert meghaltak, örökre nyitva áll már az ajtajuk, hiszen úgyszemlélődnek már át a küszöböt.

4. Csend. Megjelenik az „én”, az *érintenék* igealakban. Tehát a Beszélő benne van a versben. Aztán két sor tobzódik a „vég” szóval: játékosan, a nyelvet élvezve, kicsit el is mosolyodik, mint amikor temetésen az embernek eszébe jut egy vicc, amit az elhunyt szokott mesélni.

5. Szép a harangszó, és tudjuk, hogy a szerző falusi lány, az élmény valós, kedvesen konvencionális. (Azért a „tartomány” már ad neki egy gellert.) De hogy igazi költő, azt a „metszett” mutatja: mindig tud valami húsba vágót behozni.

6. Ez váratlan hangváltás, az eddigi alapvetően lírai képek után energikus, aktív jelenet. Kaput dönget, régen és most is, de nem jut be. Csend megint, ezúttal már erőszakos, hurrogó csend. És „adják”: ők, valakik, az emberek, kitágul a színpad. Nem adatik meg nekem a kulcs.

7. A mézmadarat (a „Mézmadarat”) el kell engedni a „voltnak”, a múltnak félhomályába, az Alvilágba. No de ki az alanya a váratlan *élhetsz* igealaknak? Nyilván a Beszélő, tehát önmegszólítás. A mézmadár, hallottuk, immár testetlen; végzetével minden véget ért, a végvárak is. Mi lesz most? A vaspánt. Azt nem tudom, miért van a vaspántnak mítosza, talán a fegyelmezett, kordában tartott életet jelenti, mely fullaszt, de meg is ment, mint a vastüdő.

8. És most még háromszor jön az *élhetsz*, ne furcsálljuk ezt egy rekviemben, hiszen minden gyászszertartás és temetés arról szól, hogy mi, akik itt állunk, nem haltunk meg és egyelőre nem is fogunk. Mívesen finom az *áldás nyűgöz / bűvöl átok* megoldás, ez egy chiasztikus oxymoron, mert egyrészt fordított sorrendben vannak a szavak (alany-ige / ige-alany), másrészt mindkét kifejezés önellentmondó, az áldás nem szokott nyűgözni és az átok nem szokott bűvölni, legalábbis a józanság világában, de azt itt már magunk mögött hagytuk. A Beszélő nemcsak azt mondja magának (a tükörbe?), hogy *élhetsz*, hanem azt is: *vegylj*. A kettő szinte

szinonima, hiszen mit ér az élet vegyülés nélkül, ki akar magányos remeként élni – akár özvegyen vagy elhagyottan, az ember vesse le a gyászruháját és szálljon föl a villamosra, ahol már nem látják: hol volt, honnan jött. Csakhogy most jön a legsúlyosabb mondat: *Én nem vegyülhetek, én kiválok*. Óhatatlanul a költő zsidósága gondol az ember, a zsidó népnek erre az ősi dilemmájára, hiszen már az Ótestamentum is állandóan inti őket, hogy el ne vegyüljenek. A *kiválok* pedig, ez a Janus-arcú magyar ige, egyszerre jelenti, hogy kimagaslok, különb leszek, meg azt is, hogy különbözni fogok, másságomat vállalom, hordozom, megmutatom.

9. Kapitulálok. Nem értem itt ezeket: Isten, Egyensúly, tilalom – nem akarok fantáziálni, ez végül is verselemzés; talán már eddig is túl sokat fantáziáltam. Szépnek szép. A megtagadásról, siralomról elmondtam, amit gondolok.

10. *Elárulhatatlan*: megint egy remek magyar ige, az *elárul*. Vajon „hűtlen lesz” értelemben értsük, vagy „közöl” értelemben? Vajon nem tudom elárulni (= érdemben elmondani), hogy maga a kő (= sírkő) a szentség? Vagy nem lehetek hozzá hűtlen, nem követhetek el árulást vele szemben, hiszen szentség? De talán nem is számít annyit, hogy én, a Beszélő mit csináljak, melyik hibát követem el, mert a követ nem kell, hogy mentse, megvan az nélkülem. Vagy pedig elpusztul, akárhogy próbálom menteni.

11. Ez a versszak nekem más, mint a többi. Inkább prózai. Érzem, hogy a szerzőnek fontos volt, talán a legfontosabb, talán ez a vers magja, mely köré, mint kagylóban a gyöngy, növekedett-hízott a ragyogó anyag – s a szerző nem veszi észre, hogy a szöveg rég túlnőtt az eredeti magon, hogy megvan a vers enélkül is, sőt talán jobban megvan, remekül elmondja, amit el akar mondani, és talán még többet is. Egyébként a 11/3. sor az egyetlen, ahol két szótaggal kevesebb van.

12. Szép. A Megszólítottat menti föl az alól, hogy a Beszélőt siratnia kelljen. A föld anyagelvű, azaz materialista, azaz nem-hívő; mégis csodát művel, mert egy mézmadarat, egy sárga villanást tesz a Megszólított (= Elhunyt?) fölé. A nap, mint a vakú a fotózásban, kimerevíti a madár röptét.

13. Kimerevíti, rögzíti: nem hagyja elszivárogni, így hát várhat a feltámadásra. Ez az utolsó versszak megrendítő, szóválasztásában is, tartalmában is. *Feltámadás* és *fölszegzett*: ez a két szó így együtt Krisztus kereszthalálát idézi. Az utolsó sor az egyetlen szakaszszáró, mely nem négy, hanem ötszótagos. Mégis van Isten? Belenyúl a dolgainkba? Segít, hogy ne legyünk tökéletesek, hogy élhessünk tovább?

Fölszegzett kép ez a vers is, végleges világításban: klasszikus. Nem biztos, hogy értem. Nem vagyok szakképzett esztéta, még irodalmár sem. Lenyelni se bírom ezt a verset, csak fuldokolni bírok. Istenem, mennyit tud ez a nő, amit én nem tudok.

Kajtár Edvárd

1974-ben született

Pécsett. Katolikus

pap, teológus, a Pécsi

Püspöki Hittudományi

Főiskola és a PPKE

HTK oktatója.

MENNYORSZÁG: VÉG NÉLKÜLI A DICSÉRET, MERT VÉG NÉLKÜLI A SZERETET ELMÉLKEDÉS ISTEN SZÜNTELEN DICSÉRETÉRŐL

**Dicsőítés –
a kontempláció
gyermeke**

Minden hívő ember olykor-olykor elgondolkodik azon, vajon mi vár majd rá a mennyben. Jézusnak az Evangéliumban adott válasza szerint úgy fogunk majd ott „lenni”, mint „Isten angyalai a mennyben” (Mt 22,30), akik, a Biblia utolsó irata, a Jelenések könyve jövődőlésében szünet nélkül dicsérik-dicsőítik Istent (4,8).

A dicséret/dicsőítés az emberek egymás közti kommunikációjában mindig a viszonyosság elvén működik: ha megdicsérünk valakit, dicséretünk egy vele átélt pozitív tapasztalat hatására születik meg, és minél erősebb bennünk e tapasztalat hatása, annál intenzívebb és gyakoribb az emiatt érzett öröm kifejezése, vagyis a dicséret. A dicséret-dicsőítés forrása tehát valami jónak, szépnek, értékesnek a felfedezése, felismerése, és az ettől való megérintettség.

Az angyalok szünet nélküli istendicsérete mögött Isten végtelen és csodálandó látványának élménye áll, hiszen „ők mindig látják a mennyi Atya arcát” (Mt 18,10), és „arcának dicsőségét szemlélve szüntelenül dicsérik őt”.¹ A szentmise liturgiájának imént idézett mondatában az angyalok „dicsőséget” látnak/szemlélnék Istenben (a szöveg latin eredetijében: *vultus tui gloriam contemplantes*), és erre válaszolják szünet nélküli dicsőítésüket (te incessanter *glorificant*). A dicséret-dicsőítés tehát a szemlélődés, a kontempláció gyümölcse, amelyről az angyali léten gondolkodva értjük meg, hogy elsősorban nem egy imamód, hanem sokkal inkább egy habitus, mentalitás, élet- és létmód.

**Isten szeretet,
vagyis dicsőítés**

Az Ószövetség gyakorta azonosítja Istent a dicsőséggel: Ezekiel proféta például, amikor látja az Úr dicsőségét a jeruzsálemi templomnál (Ez 9,15kk.) valójában magát Istent látja. Isten önmaga dicsősége, sőt „benne” dicsőség van, s mivel ő Szentháromság, az Atya, a Fiú és a Szentlélek közössége, így hármójuk közös isteni dicsősége egyben megosztott dicsőség is: egymásnak nyújtott, egymásban elismert, egymásnak kimondott dicsőség. A Szentháromság személyei dicsőítik egymást – ezt (!) látják tehát az angyalok, és ebben a dicsőség-ajándékozásban ők maguk is részesülhetnek Isten ajándékaként.

„Istent soha senki nem látta: az egyszerű Isten, aki az Atya kebelén van, ő nyilatkoztatta ki” – írja Szent János evangéliuma prologusában (1,18). Jézus, a megtestesült Fiú viszont nemcsak az Isten „látványát”, láthatóságát nyilatkoztatja ki, vagyis hozza el a földre megtestesülésével („Aki engem látott, az látta az Atyát” – Jn 14, 9), hanem az Atya dicsőségét is, amelyben szüntelenül részesül, és amelyet mindig megad az Atyának a Szentlélekben: „»Atyám, dicsőítsd meg nevedet!« Erre szózat hangzott az égből: »Már megdicsőítettem, és újra meg fogom dicsőíteni!«” (Jn 12,28).

Látni, szemlélni Istent és dicsőíteni őt – ez az ember életének igazsága, és egyben végső értelme is: „Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem lett nyilvánvaló, hogy mik leszünk. Tudjuk azonban, hogy amikor meg fog jelenni, hasonlók leszünk hozzá, mert látni fogjuk őt, amint van” (1Jn 3,2).

A görög kereszténység liturgikus nyelvében a „dicsőítés” egyik kifejezése a *homologia*, amely „vallomást”, „hitvallást” is jelent: a dicséret/dicsőítés mindenekelőtt szeretet-vallomás, amely nemcsak verbálisan, „szép és elismerő” szavakkal valósulhat meg, hanem, mint minden szeretet-gesztus, döntés és belőle fakadó habitus kérdése.

Talán ezeken az igazságokon elmélkedett Loyolai Szent Ignác, amikor arra a felismerésre jutott, „az ember ara van teremtvé, hogy Istent, a mi Urunkat dicsérje”.² Egyesekben e szavakat olvasva talán a diktatúrák személyi kultusza ötlük fel, ami egy ilyen Istennek és az ő isteni rendelkezésének kategorikus elutasítását válthatja ki belőlük. Muszáj tehát árnyalnunk Ignác gondolatát, iménti kijelentése ugyanis nem egyedi a teológia és a lelkiség történetében. A keresztény ókor nagy egyháztanítója, Lyoni Szent Irenaeus *Az eretnekségek ellen* írt híres munkájában a következő igazságot szemléli a Fiú megtestesülésében: A Fiú „arról is gondoskodott, hogy láthatóvá tegye Istent, nehogy teljesen Isten nélkül legyen az ember, és így megszűnjék létezni. Isten dicsősége ugyanis az élő ember, az ember élete viszont az Isten látása.”³ Istent látni, dicsőíteni, sőt az ő dicsőségévé lenni – ez az ember élete a fogantatásától a haláláig, és mert az életben nincsenek „vákuumok”, „élettelen szünetek”, e teremtményi mivoltunkból fakadó igazság („feladat”) „szünet nélkül” („incessanter”) kötelez és meghatároz. Amikor az Urat dicsérjük, „megvalósulunk”: „Mi pedig mindnyájan, miközben fedetlen arccal szemléljük az Úr dicsőségét, ugyanarra a képmásra változunk át dicsőségről dicsőségre az Úr Lelke által” (2Kor 3,18).

Amikor az Úr megbízza Mózeszt választott népe liturgikus élete megszervezésével, azt kéri tőle, hogy mindent úgy állítson össze, ahogyan a hegyen megmutatta neki (Kiv 26,30 és 27,8). A földi közösség liturgiája, istendicsérete tehát valójában „másolata” a mennyeknek, az Istenben „szünet nélkül” lüktető dicsőítésnek, és ez nemcsak a zsidó liturgiára igaz, hanem a keresztények kultikus életére is, vagyis az egyház liturgiája lényegét tekintve a Fiútól kapott kinyilatkoztatás része. A Fiú ugyanis megtestesülésekor „magával hozta azt a himnuszt, amely a menygyei hazában öröktől fogva zeng. Az egész emberiséget maga köré gyűjti, hogy vele együtt énekelje az istendicséret ezen énekét.”⁴ Amikor tehát Jézus azt kéri követőitől, hogy „minden időben” (Lk 21,36) „szünet nélkül imádkozzanak és ne fáradjanak bele” (Lk 18,1) elsősorban nem az életünk idejének minden pillanatát megtöltő tevékenységet kér, hanem a benne való hit szakadatlanságát, fáradhatatlanságát, amely nem más, mint egész életünkön át „vele lenni” (Mk 3,14), és így vele együtt dicsőíteni az Atyát.

VI. Pál pápa, amikor *Laudes canticum* kezdetű apostoli rendelkezésével 1970-ben bemutatja a római egyháznak az új zsolozsmát (*Imaórák Liturgiája*), a szüntelen imádság/dicséret igazságát az Isten iránti meg nem

**Dicsőítésre
teremtettünk**

**„Szüntelenül
imádkozzatok!”**
(1Tessz 5,17)

² *Lelki gyakorlatok* 23.

³ *Adversus haereses*, IV, 20, 7 (Sources Chrétiennes 100, 648.).

⁴ A II. Vatikáni zsinat *Sacrosanctum Concilium* kezdetű konstitúciója a Szent Liturgiáról, 83. pont.

fogyatkozó hűség jeleként ábrázolja: „A dicséret énekét, amely örökké zeng a mennyei hazában, és amelyet Jézus Krisztus, a Főpap hozott le számkivetésünk helyére, folytatja az egyház, a formák csodálatos változatosságában, oly sok évszázad óta, állhatatosan és hűségesen.”⁵ Szünet nélkül dicsérni Istent azt jelenti, hogy folyamatosan változásnak kitett, múlt életünknek egyetlen állandó, nem változó és nem múlt igazsága az Isten irántunk való örök szeretete, és ebből következően az, hogy ezt mi is „örökké tehetjük”. Lisieux-i Szent Terézről jegyzi fel egyik rendtársa: „Teréz nővér Istennel való egyesülése egyszerű és természetes volt éppúgy, mint a róla szóló beszéde. Miután megkérdeztem tőle, hogy nem veszítette-e el néha Isten jelenlétét, nagyon egyszerűen válaszolt: Ő nem, azt hiszem, soha nem voltam három percet úgy, hogy ne gondoltam volna a jó Istenre. Kifejeztem meglepettségemet, hogy egy ilyen figyelem lehetséges. Így folytatta: Természetesen gondolunk valakire, akit szeretünk.”⁶

**Szünet nélkül
jelen lenni – ez
lehetséges?**

A pravoszláv kereszténység egyik legnagyobb hatású lelkeségi könyve *A zárandók elbeszélései*, amelyben egy egyszerű hitvilágú orosz keresztény útra kel, hogy tanácsot kérjen hazája híres sztareceitől ahhoz, miként tehet eleget Jézus fent idézett kérésének: „szüntelenül kell imádkozni, és nem szabad belefáradni”.⁷ A felkeresett kolostorok nagy tanítói nemcsak a Jézus-imát tanítják meg hűsünknek, hanem azt is, hogy ennek az imának (technikailag is) szünet nélküli imádkozása a nap egészét betöltve megválaszolhatja Jézus kérését. A keleti szerzetesség Jézus-imával kapcsolatos gyakorlata kiváló példája annak, ahogyan az imádság sajátosan elvonatkoztatja az embert az időtől, vagyis mintegy kiemeli őt abból, és megmeríti Isten állandó, örök jelenében. De hogyan teheti ezt meg az, aki nem él a kolostor által biztosított és az állandó imádságra fókuszáló keretek között? Ahogyan ezt Szalézi Szent Ferenc fogalmazta meg: „a jámborság gyakorlásának módosulniuk kell egészességünk, foglalkozásunk, s hivatalos kötelességeink szerint”.⁸

A létünk dicsőítés

Hittanos gyerekek sokszor feltették már a kérdést, hogy vajon a mennyországban lesznek-e állatok, növények, találkozhatunk-e majd ott az elpusztult házikedvenceinkkel. E kérdés, bár szokatlanul tűnik, nem nélkülözi a teológiai reflexió mélységeit. A bűn után, mint ismert, az Úr „kiűzte az embert (az első emberpárt) az Éden kertjéből” (Ter 3.23–24), de csak magát az embert, vagyis – úgy tűnik – a többi teremtményt (a növényeket, állatokat) nem. Azok talán megmaradtak a „paradicsomi állapotukban”, és mint ilyenek, az angyalokhoz hasonlóan, már a pusztta létükkel is dicsőítik Teremtőjüket, az Istent. „Az angyalok is mindnyájan imádkoznak. Imádkozik minden teremtmény. Imádkoznak a háziállatok és a vadállatok, meghajtják térdüket, és az istállókból vagy a barlangokból

5 E pápai rendelkezés magyar nyelven a négykötetes zsolozsmáskönyv első kötetének elején található: A II. Vatikáni Egyetemes Szent Zsinat határozata alapján megújított és VI. Pál pápa tekintélyével kihirdetett Szent Zsolozsma, Az Imaórák Liturgiája (Liturgia Horarum) a római szertartás szerint. I. Ádvent, Karácsonyi idő. Hivatalos kiadás, Szent István Társulat, Budapest, 2014, 10–19.

6 A Gyermek Jézusról nevezett Szent Teréz: *Tanácsok és emlékek. Szent Arcról nevezett Genovéva nővér, a Gyermek Jézusról nevezett Szent Teréz nővére és noviciája által összegyűjtött tanácsok és emlékek.* (Ford. Katalin Ildikó.) Sarutlan Kármelita Nővérek, Magyarszék, 2020, 85.

7 A magyar kiadása: Bencés Kiadó, Pannonhalma, 1994.

8 Szalézi Szent Ferenc: *Filótea vagyis a jámborság útja.* (Ford. Platz Bonifác.) Szent István Társulat, Budapest, 2019, 19–20.

kijővén nem néma szájukat emelik az égre, hanem a maguk módján hallatják hangjukat. Sőt az ébredő madarak is az ég felé röppennek, és kezük helyet a szárnyukat terjesztik ki kereszt alakban, és daluk imádságnak tűnik.”⁹ Tertullianus e kijelentése mögött Dániel próféta szavait sejtethetjük, aki híres himnuszában minden teremtményt Isten dicsőítésére, áldására szólít fel: „Áldjátok az Urat nagy halak, és minden, ami a vizekben mozog, dicsérjétek és mindenekfölött magasztaljátok őt mindörökké! Áldjátok az Urat az ég madarai mindnyájan, dicsérjétek és mindenekfölött magasztaljátok őt mindörökké! Áldjátok az Urat vadak és barmok mindnyájan, dicsérjétek és mindenekfölött magasztaljátok őt mindörökké” (Dán 3,79–81). A teremtett világ élőlényei tehát azzal, hogy vannak, Isten dicsőségéről „beszélnek”, létezésük ennek a dicsőségnek mintegy a visszatükröződése, vagyis ez lényük igazsága. Az örökkévalóság éppen ezért nem is lehet más, mint ennek a „visszfénynek” örök ragyogása mindenben, ami csak van: „Juhokkal telnek meg a mezők, gabonában bővelkednek a völgyek, örvendeznek és himnuszokat zengenek” (Zsolt 65,14).

A Szentírás kinyilatkoztatott igazságait befogadva az egyházi köztudat már az ősegyház korszakától kezdve Isten szüntelen dicsőítésének állapotaként ragadja meg a mennyország valóságát. Így írt erről Damiáni Szent Péter püspök és egyháztanító (1007–1072), a 11. századi Itália nagy misztikusa is a mennyországról szóló híres himnuszában (*Rhythmus de gloria et gaudiis paradisi*), amelyben az üdvözülteket örömteli dicsőítésben szemléli: „Hangos ajkuk mindig új-új/ Boldogságos dalt terem, / Száll a zengő hárfahúrok / Édes hangja szüntelen: / A Királyt ők egyre áldják, / Akitől a győzelem.”¹⁰ Ha az „odaát” ezt az örök dicsőítést jelenti, akkor az „odavezető út”, vagyis a mostani „földi” életünk Isten dicsőítésével megtöltött, megélt létpillanatai prófétai mozzanatok: már részünk az, „amit szem nem látott, fül nem hallott, ami az ember szívébe föl nem hatolt: azt készítette Isten azoknak, akik szeretik őt” (1Kor 2,9).

„Az az álomom, hogy »az ő dicsőségének dicsérete« legyenek; Szent Pálnál olvastam ezt, és a Hitvesem megértette velem, hogy ez a hivatásom a(z evilági) száműzetésből, miközben arra vártam, hogy elmenjek és elénekelhessem az Örök *Sanctust* a Szentek városában” – írja egyik levelében Szentháromságról nevezett Szent Erzsébet.¹¹ A dicsőítés egyszerre úton lét Isten örökkévalósága felé, de ugyanakkor megérkezés is oda. Az Úr iránti örömünk gyakori kifejezése, megvallása, vagyis a dicsőítés megérteti velünk e két valóság (úton lenni felé és megérkezni hozzá) egységét. Idézzük ismét – e teológiai elmélkedésünk lezárásaként is – Szent Erzsébetet: „Úgy tűnik nekem, hogy megtaláltam a Mennyországot a földön, mivel a Menny Isten, Isten pedig az én lelkem”.¹²

**A szem még
nem látja, de a szív
már szemléli**

**„Hogy
dicsőségének
dicsérete legyenek”**

⁹ Tertullianus: *De oratione* 29 (Corpus Christianorum Series Latina 1, 274.).

¹⁰ A szöveget Sík Sándor fordításában közöljük; e himnusz magyar szövege: Puskely Mária: *Ezer év misztikájából*. Szent Gellért Kiadó, Szeged, 1990, 59–61.

¹¹ 256. levél; e levélrészlet francia eredetije: <https://elisabeth-dijon.org/fr/97-th%C3%A8mes/278-louange-de-gloire.html>; a letöltés ideje: 2023.03.08. A hivatkozott páli szöveg: „hogy az ő dicsőségének dicséretévé legyünk mi, akik eddig Krisztusban reméltünk” (Ef 1, 12).

¹² 122. levél; a francia eredeti elérhetősége: <https://elisabeth-dijon.org/fr/message-3.html>; a letöltés ideje: 2023.03.08.

Dénesi Tamás

ORDINE ET DISCIPLINA REFORMARE SZERZETESI REFORMOK MAGYARORSZÁGON

Adalbero reimsi érsek 971-ben a mouzoni kanonoki testületet bencésekkel váltotta fel, hogy a szerzetesek Szent Benedek Regulája szerinti rendtartásával és fegyelmével megreformálja a helyet. Adalbero szavaival: „ex inspiratione Dei visum est mihi, monachorum ordine et disciplina secundum Sancti Benedicti regulam locum illum (*in melius reformare*).” A *reformare* szó a korábbi századokban teológiai, majd egyre inkább jogi terminus volt, amely egy jogi állapot helyreállítását jelentette. Csak a kései Karoling-korban kezdték monasztikus közösségek megújulási törekvéseivel kapcsolatban használni, a *restaurare*, *restituere* fogalmak szinonimájaként. Először kolostorépületek helyreállításának és a szerzetesi élet újrakezdésének folyamatát jelölték vele, majd egyre inkább a szerzetesek és a kanonokok életének újraszabályozására, az eredeti életforma helyreállítására értették. Adalbero érsek tehát ilyen értelemben használta a fogalmat: szent hely, egyházi testület lelki, intézményi megújítása. A reform kifejezés új jelentéstartalma általánossá vált az egyházban a reformációig. A Trienti zsinat után azonban negatív konnotációt kapott, hiszen a zsinat és az ennek következtében meginduló katolikus reform egyik célja az volt, hogy igazolja a katolikus gyakorlatnak az eredettel fennálló kapcsolatát, a folytonosságot. Emellett a protestáns reformáció „kisajátította” a fogalmat. Ez azt eredményezte, hogy használata a katolikus egyházban egyedül szerzetesi kontextusban maradt meg, még a II. Vatikáni zsinat is más fogalmakkal jelölte a tágabb értelemben vett megújulási folyamatot.

A Pannonhalmi Főapátsági Levéltár szervezésében szeptember 16-án a fenti címen rendezett konferencia mottójában Adalbero érsek kifejezését idézi, célkitűzésében pedig a hazánkban meglepedett szerzetesrendek reformfolyamatait, megújulási törekvéseit vette számba az elmúlt ezer évből. A szerzetesi közösségek reformja feltételezi a korábbi hanyatlást, az eredeti normáktól történt eltérést, amelyhez vissza kellett térni. A szerzetesrendek virágzó és hanyatló időszakai nem egyidejű jelenségek. Sőt, egy-egy szerzetesrend hanyatlása új rendek megjelenését eredményezhette, illetve egy rend válságát – egyéb okok mellett – más rendek megújítása,

esetleg új rendek megjelenése is eredményezhette. Az egyes korszakokban az egymással párhuzamosan tevékenykedő rendek eltérő fejlődési íve adja a kor szerzetességének szövetét. A különböző szerzetesi közösségek hasonló törekvései és eltérő válaszai révén megmutatkozhat az egyes rendek karizmája, karaktere is. Konferenciánk célja éppen ez volt: a modellek, módszerek, folyamatok eltéréseinek és hasonlóságainak felvillantása, emellett az egyes szerzetesrendek időben kirajzolódó fejlődési ívének megrajzolása.

A pannonhalmi rendezvényen két bevezető előadás hangzott el: az első a szerzetesi megújulás teológiájáról, a második a reform fogalmának változásáról és tágabb egyháztörténeti összefüggéseiről. Deák Hedvig OP az egyházi, ezen belül a szerzetesi reform által felvetett teológiai kérdésekről beszélt, majd arról, hogy a korábbiakhoz képest miben volt más a II. Vatikáni zsinat által elrendelt reform. Az előadó többek között arra kereste a választ, hogy ha az egyház szent, mi az, ami megreformálható benne és mi az, ami nem, illetve visszatérhetünk-e egy korábbi állapothoz úgy, hogy a közbeeső fejlődést mintegy zárójelbe tesszük. Gárdonyi Máté olyan jellemző vonásokat járt körbe, amelyek a sokféleképpen megvalósuló szerzetesi reformokat összekapcsolják egymással és korokon átnyúló egyháztörténeti jelenséggé teszik. Ilyen a normaszövegeként megjelenő regulák, illetve a fegyelem helyreállításának kérdése, továbbá a „felülről vagy alulról” kezdeményezett reformok megkülönböztetése. Ugyanis míg az érintettek a Szentszéktől vagy az uralkodótól érkező direktívákat kényszerként élhették meg, az előjárók az alulról jelentkező reformvágyat engedtelenségnek tekinthették.

A késő középkori szerzetesrendekről négy előadást hallottunk. Szovák Kornél a bencések reformjának sikerét (vagy éppen sikertelenségét) a reformáció felől értékelő Mátyusz Elemérrel szemben árnyaltabb és pozitívabb képet festett a monasztikus rend megújulásáról, amelyet a 14. században a pápai udvar, 1500-ban II. Ulászló király indított el és amelynek eredményét az egységesülő szervezet mellett egy-egy markáns személyiségnek (Szigfrid és Tolnai Máté apátnak) köszönhette. Sarbak Gábor előadása szerint a pálosok esetében külső reform-indítatásról nem beszélhetünk, a megújulás iránti igény belülről indult és teljesedett ki. Egységesülés ment végbe a rendi utánpótlás nevelésében és az előjárói feladatok szabá-

lyozásában; emellett az írásbeliség általános elterjedése figyelhető meg a rendi élet majdnem minden szintjén. Az írásbeli kommunikáció az obszerváns ferenceseknél vált a sokrétűvé és a leginkább formalizálttá. Molnár Antal előadásában arról a 16. század elejéről származó kéziratról beszélt, amely a ferences rendi reformmozgalmak közötti, illetve a konvencionális ággal szembeni konfliktusok legfontosabb elemeit tartalmazza. A Gyöngyösön őrzött kézirat legizgalmasabb része a magyar obszerváns ferences krónika eddig ismeretlen szövegvariánsa, amely pontosan tükrözi a rendtörténeti múlt- és önszemléletét, identitáskeresését. A domonkos forrásadottságok ebből a korból sokkal szérényebbek, ezért Zágorhidi Czigány Balázs – főleg a kolostorjegyzékek alapján – a kolostorhálózat bővüléséről adott tájékoztatást. Míg a rend korábban jellemzően nagyobb városokban, addig a 15–16. század fordulóján kisebb mezővárosokban, földesúri központokban telepedett meg.

A 16. század végére a bencés szerzetesség megszűnt hazánkban. Dénesi Tamás előadása a pannonhalmi konvent 1639. évi újjászervezését mutatta be, míg Bojtos Anita előadása már az újjászervezett pálos rend kapcsán tért ki a rend tudományos és irodalmi tevékenységére is. A felvilágosodás időszakában a királyi hatalom egyre inkább kontrollálta a szerzetesrendek életét. Szerkér Barnabás a 18. századi piaristák életének állami szabályozását mutatta be, hangsúlyozva, hogy a hagyományos rendtörténetírás virágkor-narratíváját érdemes kiegészíteni az elvárások és szabályok egyre explicitebb megnyilvánulásaival, amelyek II. József idején érték el tetőpontjukat. A feloszlott, majd visszaállított jezsuiták és bencések esetében természetesen nem beszélhetünk hagyományos értelemben vett szerzetesi reformról. Siptár Dániel szerint a jezsuiták 1814 után a rendalapítójukhoz köthető normaszövegekhez tértek vissza, miközben a korábbiól alapjaiban eltérő intézményrendszert hoztak létre. Biriszló Lőrinc OSB előadása az 1802-ben visszaállított és a királyi akarat szerint középiskolai oktatást kezdő bencésekkel foglalkozott. A legnagyobb problémát a szerzetesélet kereteinek tisztázása jelentette: hogyan lehet összeegyeztetni a városi élet lehetőségeit és a szerzetesi élet szigorát? A magyar bencések a szervezett és példamutató tanári életforma kialakítása érdekében a 19. század első felében ötször alkottak szabályzatot.

A koldulórendek mély 19. századi válságára eltérő megújulási kísérletek születtek. Magyar Mirjam OP a jóval szerényebb intézményi hálózattal rendelkező domonkosok Alexandre Vincent Jandel generálisához köthető reformját, Kálmán Peregrin OFM pedig a XIII. Leó pápa által

elindított megújulási folyamat felemás, konfliktusoktól kísért eredményeit és a 20. századra is jócskán áthúzódó hazai eseményeit ismertette. A 19. század végén a piaristákról alkotott általános képet, mely szerint jó tanárok, de nem élnek szerzetesi életet, a renden belül is felismerték. Koltai András előadása bemutatta a két irányból induló megújulást. A magyar előjárók főként a növendéknevelés megújítását vitték véghez, az ultramontán oldalról induló reform pedig elsősorban a rendi egység helyreállítását akarta elérni, amely 1904-ben valósult meg. A fegyelmi reformokra azonban még másfél évtizedig várni kellett. Somorjai Ádám OSB a Cesare Orsenigo apostoli nuncius által kezdeményezett és 1927-től induló magyarországi apostoli vizitációt és annak körülményeit mutatta be több szerzetesrend esetében. Halász Tibor a ciszterciek 1938-as vizitációra építő megújulási folyamatát ismertette, melynek során az ekkor nagyrészt tanítással foglalkozó rend fontos pozícióba a monasztikus irányzat képviselői kerültek, új konstitúciókat dolgoztak ki, előtérbe helyezték a *vita communis perfecta* elmélyítését és újjáélesztették a konverzus-testvérek intézményét.

Köztudott, hogy a pártállami diktatúra időszakában hazánkban csak három férfi és egy női rend működését engedélyezték. Kismémet Fülöp OSB előadása az ekkor iskolafenntartó rendként működő bencés, ferences és piarista közösségek megújulási törekvéseit mutatta be a II. Vatikáni zsinatot követő évtizedben. Áttekintette a liturgikus reform lefolyását, különös tekintettel arra, hogy annak recepciójában milyen szerepet tölthettek be a három férfi rend tagjai. Bemutatta a rendi szabályzatok megújítására szervezett nagyképtalanokat és az új szabályzatok alkalmazását, végül a rendi közösségeknek az országos szintű teológiai recepcióhoz való hozzájárulását ismertette. A konferenciát Várszegi Asztrik OSB előadása zárta, aki a szerzetesrendek 1989 utáni újraindulásának történetébe személyes élményeit is beleszótt. Az újrakezds tétje a megmaradás volt, hiszen a legtöbb közösség esetében idős szerzeteseknek kellett elindítaniuk rendjük jövőjét. Tisztázniuk kellett szerzetesi identitásukat, meg kellett teremteniük közösségeik létalapját, ki kellett építeniük új kapcsolatrendszerüket és meg kellett szervezniük utánpótlásuk képzését.

A rendezvény előadásai remélhetőleg a jövő évben nyomtatásban is megjelennek, és így szélesebb közönségben hatnak majd inspirálólag.

Martin Ferenc

ALKONYATBAN NAGY DÉNES: TERMÉSZETES FÉNY

Komoly nemzetközi elismeréseket szerzett Nagy Dénes *Természetes fény* (2021) című alkotásával. Ezek közül talán a legfontosabb a legjobb rendezésért elnyert Ezüst Medve-díj a Berlini Nemzetközi Filmfesztiválon. Filmje nem fesztivál-kommersz, amit az elismerések besöprése után a sznob közönség kötelességtudóan csodál, letudva a nagyra becsült műnek kijáró tiszteletet, azután a következő évről kezdve elfelejti. A *Természetes fény* nem ilyen alkotás. Megrendítő, komoly emberi drámát feldolgozó, nagyszerű film, amely megérdemli, hogy művészi hatásának titkaival, kvalitásaival részletesen foglalkozzunk.

FILMTÖRTÉNETI ELŐZMÉNYEK

A film Závada Pál azonos című regényének motívumai alapján készült és a II. világháborúban a keleti fronton harcoló magyar katonák tevékenységét követi nyomon. A bevezető feliratok olyan alakulatokról tájékoztatnak, amelyek a német megszállókat segítik az elfoglalt területeken a partizán csoportok felkutatásával, majd felszámolásával.

A főcím utáni sorok egyértelműen jelzik a magyar katonák felelősségét az idegen ország megszállásában. Témaválasztásával a rendező a magyar filmnek ahhoz a vonulatához kapcsolódik, amely a magyar hadsereg II. világháborús szerepvállalását és történelmi felelősségét vizsgálja. Elég csak a legismertebb példát, a *Hideg napokat* (1966) említeni. Kovács András filmjében arra keresi a választ, hogy a személyes döntések, morális vétkek hogyan vezetnek történelmi tragédiához. Nagy Dénes sem kerüli meg hősei felelősségének kérdését, de nem ez lesz az elsődleges számára a téma feldolgozásában. Neki a háborús szituáció keret, amelyen belül hőseit a létezés végső kérdéseivel szembeesíti. Az egyetemes nézőpont érvényesítésével Nagy Dénes a magyar fekete széria – elsősorban Tarr Béla és Fehér György filmjeinek – apokaliptikus világszemléletét összekapcsolja a háborús drámával. S ez az egyik igazán fontos újítása a *Természetes fény*nek, amivel meghaladja a korábbi történelmi filmek analitikus ábrázolásmódját. Bár felveti a morál és a felelősség kérdését, nem ragad le azoknál. A létben fenyegetett embert állítja a film középpontjába.

Hasonló törekvésekre tudunk példát hozni az egyetemes filmtörténetből is, de Nagy Dénes határozottan egyiket sem követi, noha filmjében megidézi az elődöket. A filmet méltató írásokban rendre felbukkan Andrej Tarkovszkij és Elem Klimov neve. A *Természetes fény* egy-egy motívummal utal az orosz mesterekre, viszont nem sajátja az *Iván gyermekkor*a (1962) rendezőjének transzcendentális stílusát előlegző meditatív lírája, sem a *Jöjj és lásd!* (1985) tébolyult kegyetlenkedéseket megjelenítő, sokkoló naturalizmusa. Ami egyedülállóná és a fent említett szerzők filmjeinek méltó társává avatja a *Természetes fényt*, hogy Nagy Dénes megtalált egy olyan eredeti formanyelvet, amivel korábban egyik háborús film sem élt, és ami új megvilágításba helyezi a háborúban vergődő, a létezés határhelyzetébe kényszerített ember sorsát.

A FÉNY EREJE

Filmkészítéskor a fény az egyik legfontosabb stilizáló eszköz a rendező kezében. „Fény és árnyék. Ez a kettős titka minden filmnek” – mondja a főhősnő az újságírónak Fassbinder *Veronika Voss vágyakozása* (1982) című filmjében. Az egykor sikeres színésznő mondatai tömören összefoglalják a mozgóképi hatáskeltés lényegét. Az alkotó a fénykezeléssel manipulálja a látványt: hangsúlyokat ad a kompozíció bizonyos elemeinek, kiemel mozzanatokat, másokat láthatatlanul hagy. Szelektálja és átformálja a valóságot a művészi önkifejezés vagy a látványos szórakoztatás érdekében. A stilizált látvány műalkotást produkál, ami egyaránt utalhat személyes szerzői látásmódra és/vagy műfaji sajátosságokra. Természetes fényben viszont a dolgok a maguk hiteles valójában mutatkoznak meg, a történetek torzításmentes folyamatban tárulnak fel. Ezt sejteti Nagy Dénes filmjének címe. Alkotóként nyilván ő sem mondhatott le a stilizációról, amit a téma ábrázolása követelt, de filmjének címe alapján elgondolkodhatunk: milyen a háború természetes fénye? Még épp érzékelhető. Sötét szűrékbe hajló tónusok, élettelen, hideg színek, félhomályos belsők, helyenként alig kivehető alakok, halvány kontúrok kölcsönöznek nyomasztó hangulatot a háborús helyzetnek. A fény és az élet tűnik el ebben a borzalmas szituációban: a láthatatlanba süllyed a humánus.

Ez az alapélmény határozza meg a *Természetes fény* katonáinak sorsát, méghozzá kétszeresen is.

Láthatatlan az ellenség, rejtekhelyét nem ismerik, ezért esélyeiket sem tudják a partizánokkal szemben meghatározni. A tájékozódási pontok hiánya, a bizonytalan helyzetből fakadó kiszolgáltatottság határozza meg a katonák életét.

Másrészt az ellenség azonosítását, a környezet feltérképezését nehezítő félhomály és sötét nemcsak az erdős vidéket őrli meg, hanem bekebelezi a katonákat is. Gyakran látunk a filmben árnyékba vesző arcvonásokat. A háború kémleletlensége a *Természetes fény*ben kísértetiesé változtatja az ellenséget, a megszállók emberi vonásait pedig eltünteti.

FRAGMENTÁLÓ FORMA

A film jellegzetes képi megoldása a kézikamerával követett szereplő. A jelenetekben többnyire a főhős hátát látjuk és a kép szélén homályosan vagy élesen kirajzolódó akciókból sejtethetjük, hogy mi történik. Csak annyit látunk az eseményekből, amennyit a szereplő, néha még annyit sem. A korlátozott képi információk miatt az események dinamikájába bevont néző is átélheti a kiszámíthatatlan történések destabilizáló, feszült atmoszféráját.

Mielőtt részleteznénk Nagy Dénes formai megoldásainak sajátosságait, röviden ki kell térnünk egy másik filmre. A *Természetes fény* kameramozgásai emlékeztetnek a *Saul fia* (2015) stílusára. A szembetűnő hasonlóságok mellett azonban lényeges különbség van a két rendező formatudatos látványteremtése között.

A *Saul fiában* is a főhős személyére fókuszál a kamera, szintén az ő nézőpontjából látjuk az eseményeket és ugyancsak a háttérben tűnnek fel a holokauszt borzalmas epizódjai. Csakhogy Nemes Jeles László kamerája Saul arcára tapad, érzelmi reakcióira kíváncsi, ugyanis a film arról szól, hogy a pusztító gépezet eleven alkotórészévé degradálódott sonderkommandósból hogyan lesz ember. Nemes Jeles folyamatosan mozgó kamerája egyszerre érzékelteti Saul megszálott kiútkeresésének, áldozatvállalásának belső energiáját, valamint támasz és kapaszkodók nélküli sodródását a halálgyár szédítő örvényében. Nemes Jeles László filmjében egy karakter emberi felépülésének folyamatát, önmagára találásának erőfeszítéseit látathatjuk. Ez indokolja a *Saul fiában* a kameramozgások dominanciáját és a vágások csekély számát.

Ezzel szemben Nagy Dénes kameramozgásainak már a pozíciója is látványosan különbözik a *Saul fiától*. Csak a katonák hátát mutatja a jelenetek nagy részében. Az arc, az emberi érzelmek háttérbe szorulnak, az egyéniség elveszik az egyenruha matériájában, azaz viselője pusztítást végrehajtó eszközzé redukálódik. Általában a

figurák kitartó követése után láthatunk arcokat. Ilyenkor a szereplő mozgás közben a kamera felé fordul vagy a felvevő fogja be arcát premier plánban. Máskor mozgalmatlan jelenet közepén, illetve végén hirtelen vágással arcközelire vált a rendező. Egy-egy arckifejezésből, pillanatnyi tűnődésből, a mimika rezdüléseiből, az elkomolyodó tekintetekből következtethetünk a személység érzelmeire, gondolataira. Ezek a képek egy kis ideig megmutatják az uniformisban megnyilatkozó emberit, utána pedig eltünteti a következő bevetés személytelen brutalitása. A *Természetes fény*ben pont az ellentétét látjuk annak, mint a *Saul a fiában*: az ember morális, érzelmi, fizikai széttöredezésének fázisait szemlélhetjük. Nagy Dénes kameramozgásainak dekomponált képei a háborúban szétforgácsoló, fragmentálódó emberre összpontosítanak.

A HÁBORÚ MOCSARA

A megszálló magyar katonai különítménynek pontos feladata van, a film cselekménye mégsem tart egy jól meghatározott irányba. Egy falut foglalnak el a katonák, majd a partizánok felkutatása közben megtámadják őket. Kénytelenek visszatérni a faluba, elfogni az árulókat, eltemetni áldozataikat. Végül az erősítés megérkezése után az új előljáró és emberei kivégzik a helybelleket. A csapat tehetetlenségét, kiszolgáltatottságát a küldetés kudarca, a láthatatlan ellenség rajtaütése, a visszavonulás kényszere jelzi. Ezzel összefüggésben a már tárgyalt képi megoldás is új jelentéssréteggel gazdagodik. Rövid emlékeztetőként: a kamera valamelyik szereplőt követve, mozgásával azonos tempóban vesz részt az eseményekben. Az intenzív jelenlét élménye mellett néha olyan hatása van ezeknek a képsoroknak, mintha a katonák nem haladnának, csak egyhelyben járnának. Mintha beleragadtak volna a háború mocsarába, amiből képtelenek kiverekedni magukat. Minden egyes kitörési kísérletükkel, erőszakos tettükkel, amivel uralni akarják a terepet, mélyebbre süllyednek az embertelen mocsokban. Ezt a csapdahelyzetet hangsúlyozza a vidék ázott földje, a falu sáros utcája. Árnyékos arcok, koszos ábrázatok, piszkos kezek árulkodnak a körülmények dehumanizáló erejéről.

A filmben nincsenek látványos csaták, heroikus küzdelmek, sorsdöntő összecsapásra kihegyezett jelenetek. Nagy Dénes mellőzi a háborús filmek bevált eszközeit, dramaturgiai elemeit. A megszállók mindennapjaira, a kötelességteljesítés és a rendfenntartás menetére fókuszál.

A hétköznapi mozzanatok, jelentéktelennek tűnő részletek sorozata mozaikszerű cselekményt eredményez. Az epizódokra töredező filmszerkezetet a főhős, Semetka István személye köti össze, az ő nézőpontjából érzékeljük a háború megpróbáltatásait. Sorsán keresztül azzal szembesülünk, hogyan lesz emberi empátiája, önérzete ellenére engedelmes kiszolgálója és eszköze a háborús büntetteknek. A film elején szobája magányában érzelmekre vágyik, amikor felesége kendőjét szorongatja. Később közeledik a falu széplányához, szolidáris és segítőkész a csecsemőjét óvó anyával, parancsnokánál szeretne közbenjárni a falusiak érdekében. Ezek a gesztusok és szándékok Semetka emberségére utalnak. Ugyanakkor túri a helyiek kifosztását, részt vesz a lakosság megbüntetésében, teljesíti felettesei parancsát, még ha nem is ért vele egyet, majd a parancsnokságon elhallgatja a falubeli vérengzés felelőseit. A szakaszvezető nem gonosz figura, nem élvezi az erőszakot, hatalmi fölényével nem él vissza. A kötelességtudat és az emberi tisztesség között őrlődik. Világosan látja helyzetét és ösztönösen érti. Ezt fejezi ki a film szép, metaforikus kompozíciója. Semetka vizet visz a fiatal anyának és gyermekének. Közeli- ben, hosszan mutatja a kamera, ahogy útközben a lépések ritmusára a víz felületén himbálózó bögre lassan elsüllyed a vödörben. A következő jelenetekben kibontja ezt a metaforát a rendező. Az anya vizes kendővel megtörli a gyermekét, Semetka egy bögre vízzel kínálja a fiatalasszonyt. Miután ivott, továbbadja a többieknek, a víz körbe jár a falusiak között. Egy másik jelenetben Semetka nem lövi le a víz alá rejtőző, menekülő nőt. Az életnek ugyanabból a forrásából merít mindenki: egyén és közösség, megszálló és legyőzött, üldöző és üldözött, a természet és az eleven univerzum egésze. Vagyis a létezők közös sorsban osztoznak, éppen ezért felelősséggel tartoznak egymás életéért. Ha ezt ilyen egyértelműen felismeri Semetka, miért alkuszik meg a döntő pillanatokban? Mert a túlélési ösztön erősebb benne a krízishelyzetekben. Ez bírja rá, hogy személyes etikáját, emberi méltóságát megtagadja, ha felettesei és a körülmények parancsa, az életben maradás érdeke úgy diktálja.

A film nem ítélkezik a főhős és társai felett, ugyanis a frontvidéken meggyilkolt helybeliek és az őket kivégző alakulat tagjai egyaránt áldozatok. Előbbieknek az élete semmisül meg, utóbbiak a megtorlás instrumentumai lesznek. Mindkettő a humánus elvesztéséről tanúskodik, jóllehet nem

ítélhető meg egyformán. Torokszorítóan expresszív képek szembesítenek az embertelenségbe vetett ember esendőségével. A falusiak kivégzését nem látjuk. A lángoló pajta visszfénye megvilágítja a sikoltó áldozataikkal együttérző katonák megviselt arcát. A szegyen, a sajnálat érzése mögött a sorsközösség megsejtése dereng: lelkiük, emberségük az ártatlannal kivégzettekkel együtt ég el.

ELTŰNŐBEN

Semetka a tömeggyilkosság másnapján döbben- ten szemléli a kivégzés üszkös nyomait. Egyedül marad a megmagyarázhatatlan vétek súlyos szégyenével. A parancsnokság előtt bakancstisztítás közben gyermekírást hall. A hang irányába pillant. Messze van tőle az anya és kisbabája. Szabadságra utazása előtt meglátogatja a kórházban sebesült bajtársát. Szótlanul megérinti, majd elmegy. Távozóban imádkozó asszonyokat lát egy fakó, szenteket ábrázoló freskó előtt. Kifejezéstelen tekintettel nézi a kopott falfestményt és a hívőket. A hit nem vigasztalja. A vonaton közönyösen, egykedvűen, üres szemekkel fogyasztja a konzervet. Ezek a mozzanatok Semetka elmagányosodásáról, környezetétől való belső eltávolodásról vallanak. Az előző rész-ekben is megfigyelhettük már, hogy enerváltan, kedvetlenül mozog társai között. A balul sikerült felderítés után már nem tud azonosulni küldetésük könyörtelen brutalitásával, még ha nem is ő követi el azokat teljes mértékben.

Nem arról van szó Semetka esetében, hogy elembertelenedett vagy jelleme eltorzult. Az átélte borzalmak, a megtapasztalt kegyetlenség megkérdőjelezte benne azoknak a humánus értékeknek az érvényét, amelyek megalapozták a saját és mások emberhez méltó életét. Az utolsó epizódokban láthatjuk, hogy ezekre az értékekre még fogékony, de életképességükbe vetett hite jelentősen csorbul. Bensőjébe befészkelte magát a front iszonyata, a felfoghatatlan rettenet mered ki szemeiből a film végén, a szörnyűség emésztli lényét. Semetkában a harctér valósága él. A háború belül kiüresítette, lehasította az életéről, sugallja az alakját elnyelő sötét a hazafele zakatoló vonatban.

Mielőtt a film zárlatával foglalkoznánk, ki kell térni a *Természetes fény* szereposztására. A karaktereket profi színészek helyett amatőrök eleve- nítik meg. Nagy Dénes egy interjúban elmondta, olyan szereplőket keresett, akiket már keményen megviselt az élet, akiknek bőrén, testén szigoru nyomott hagytak a napi megpróbáltatások, a fizikai munka rendszeressége.¹ A rendező a test drámájába sűríti a háború elviselhetetlen

¹ Kránicz Bence: Az elkésetttség tragédiája (Beszélgetés Nagy Dénessel). *Filmvilág* 64 (2021/5), 6.

gyalázatát. A kamera többször kitartóan, hosszasan időzik a barázdált arcokon, kérges kezeken, gyűrött bőrfelületeken. Látszólag leegyszerűsítő megoldásnak hat a fizikai elváltozásokban megmutatni a szenvedés mértékét. Azonban a *Természetes fény*ben a rendezői döntés jóval túlmutat a háború tragédiáján. A filmben látható emberek fizikumát, testét nem a háború viselte meg közvetlenül, hanem a szegénység, a nélkülözés, a megélhetés nehézségei. A létezés megaláztottjai ők, akiknek megszégyenítését, kifosztását a háború végzetessé teszi. A ráncok kizsigerelt egzisztenciákra utalnak. Nagy Dénes így az emberi létnek egy általános, katasztrofális állapotát körvonalazza, aminek a háború része, de nem kiváltója. A háború a maga megsemmisítő mechanizmusával beteljesíti a lefokozott élet leépülését, perspektívátlan embertelenségét. A film befejező képsorán az eget beborító, sűrű fekete felhők a történelmi válsághelyzet fölé hatalmasodó, ontológiai katasztrófa előjelei.

S itt nem hallgathatunk el egy kritikus megjegyzést. A zárlat apokaliptikus, csaknem víziószerű képe egy általános, magát a létezését sújtó pusztulást jövendőli. Az emberhez méltatlan

léthelyzet egyetemessége csak vázlatosan rajzolódik ki a filmben. Azokból a részletekből következtethetünk rá, amelyeket az előző bekezdésben felsoroltunk. A végidő látomása nem motiválatlan a *Természetes fény*ben, csak kevés teret kap az ábrázolásban. A film egyértelműen megmarad Semetka lehatárolt horizontjánál, szubjektív nézőpontjánál, holott a milióábrázolás, a fény- és színkezelés lehangelő tónusai egy olyan, a létezés egészét jellemző válsághelyzetet jeleznek, ami a háború nélkül is uralta az emberi életet és ami már eleve túl nőtt a személyes perspektíván. Ha a rendező markánsabban kidolgozza a háború háttérében megjelenő általános léthelyzet motívumait, feszesebb szerkezetbe ágyazódott volna a háború világa, s akkor nagyobb átütőerővel rendelkezik filmje. Ezzel a megoldatlan aránytalansággal együtt is katartikus, lenyűgöző alkotás a *Természetes fény*.

Nagy Dénes első nagyjátékfilmjével vitathatatlan szakmai felkészültségről, remek formaezérkről, az emberi sorskérdések iránti mély érzékenységről tesz tanúbizonyságot. Méltán kapta meg Berlinben a rangos díjat.

Kérjük, támogassa adója 1%-ával a
VIGILIA KERESZTÉNY KULTURÁLIS ALAPÍTVÁNYT

A Vigilia Keresztény Kulturális Alapítvány a Vigilia folyóirat és könyvek kiadásával arra törekszik, hogy elősegítse a párbeszédet a kereszténység és a modern kultúra és társadalom között, másrészt szintézisben jelenítse meg a kereszténység és az irodalom értékeit. A Vigilia közel kilenc évtizedes fennállása alatt ezzel az egyedülálló törekvéssel a magyar kultúra szerves részévé vált.

A fenti célokat támogatja, ha személyi jövedelemadójának 1%-át az Alapítvány javára ajánlja fel.

Adószámunk: 19660554-1-41

A legkisebb összeg felajánlását is hálásan fogadja a Vigilia Keresztény Kulturális Alapítvány.

1052 Budapest, Piarista köz 1.

OTP Bank Nyrt. 11705060-21452361

Kovács István

KLANICZAY GÁBOR:
A BOSZORKÁNYÜLDÖZÉS TÖRTÉNETE
 BALASSI KIADÓ, BUDAPEST, 2022

Az alábbiakban ismertetett kötet a magyar medievisztika iskolateremtő alakja, Klaniczay Gábor immár négy évtizedes múltja visszatekintő tudományos munkásságának meghatározó szelét adja közre. A kötet célja a szerző a boszorkányság témakörében eddig – többnyire – angol nyelven, a nemzetközi tudományos közösség számára elérhető írásainak összefűzése magyar nyelven, a hazai szakmai és szélesebb érdeklődő közönség számára.

A kötet, szerkezetét tekintve, négy tartalmi részre bontható, amelyet egy további esszé egészít ki: az első szakasz az *Általános keretek* (11–84.) mutatja be, majd a vallási és mágikus szerepek, azaz a *Szentek, sámánok, boszorkányok és ördögök* (85–210.) történelem során dinamikus változó alakjairól esik szó. A harmadik, *Boszorkányüldözések Magyarországon és Közép-Európában* (211–316.) című „fejezet” az eretnekség változatos formáit magára öltő és a boszorkányság fogalma alá tömörülő jelenségre adott hatósági és spontán „lakossági” választat veszi számba. Ehhez szorosan kapcsolódik az utolsó nagyobb tematikus keret, amelyben *A boszorkányüldözés kutatásának* (317–364.) magyarországi eredményeiről értesülhet az olvasó. Végül a „ráadás” tanulmányban a 2011-ben kirobant „filozófusbotrány” kapcsán publikált írását közli újra a szerző (365–372.). Az így is több mint 350 oldal terjedelmű könyvet a *forrásokat és a szakirodalmat egybefogó válogatott bibliográfia* (373–409.) követi, végül a *névmutató* (410–420.), illetve *képmelléklet* zárja.

A kötet első tematikus egységét felölélő tanulmányok közül egy eredetileg a *Rubicon* tudományos-ismeretterjesztő folyóirat hasábjain, kettő pedig idegen nyelvű szaktanulmányként látott napvilágot. Az első írás – műfajából adódóan – alkalmas arra, hogy a téma szakirodalmában járatlan olvasó figyelmét is felkeltse. A jegyzetapparátus hiányában is releváns, megalapozott írásorientáló jelleggel vezet végig a téma alapvető kérdéseire, mint például: „kik voltak a boszorkányok” (14–15.), „hogyan fordult a középkori egyház magatartása a kezdeti szkepszistól a sokszor kegyetlen üldözésekig” (16–17.), „hogyan alakult ki az ördögszövetség és a boszorkányszombat mitológiája” (17–20.), vagy éppen „mi a külön-

ség a szentek és boszorkányok között” (20–22.), illetve „mi volt a nagy európai boszorkányüldözés vallási társadalmi oka” (22–26.).

Az első és a második blokk tanulmányainak, ha nem is kizárólag az itt felütött kérdések megválaszolására szorítkoznak, közös jellemzőjük, hogy valamennyiben egymással összefüggő problémák kerülnek elő. A szerző alapos körképet fest az európai boszorkányüldözések történelméről, jól kiegészítve a történelmi segéd- és társtudományok ismereteivel és módszertanával. A 20. század különösen sok irányból közelítette meg a boszorkányság-jelenséget, a gyorsan növekvő társadalomtudományi ismeretek és módszerek felhasználásával minden addiginál újszerűbb és szélesebb perspektíva tárult a kutatók elé, amely figyelemreméltó eredményekkel gazdagította a témáról alkotott ismereteinket. E szempontok kiváltképp *A boszorkányszombat – Antropológiai, pszichológiai, nyelvi, képi és történeti magyarázatok* (50–83.) című fejezetben érvényesültek.

A második egységet kitevő öt tanulmány – az előzőekben felvillantott teoretikus tudásbázis alkalmazásával – leginkább a szent és a bűnös kettősségére koncentrálnak. A Klaniczay Gábor tudományos érdeklődésének fókuszában álló szentkultusz-kutatás újszerű, ám a szakirodalom eredményeivel továbbra is összhangban álló megközelítése olyan kérdéseket tesz fel a boszorkánykultusz, illetve a boszorkányüldözés középkori és kora újkori jelensége kapcsán, amelyek segítenek felderíteni a tömegessé váló és a bíróságok által legitimált gyakorlat struktúrális gyökereit.

Igen szemléletes a két 13. századi magyar szent példája: Erzsébet (1207–1231) kanonizációs folyamata azért is bír kiemelt jelentőséggel, mivel az Árpád-házi királylány esete egyrészt új szentkategoriat teremtett, másrészt pedig szenttéavatási pere egyfajta prototípusává vált az új típusú kanonizációs folyamatnak. Jelentőségét mutatja, hogy nem is az Árpádok, hanem a hercegő szűkebb környezete kezdeményezte a processzus elindítását, azaz a jól felfogott politikai érdek helyett II. András (1205–1235) lányának életszentségében keresendő a szent-tisztelet okai.

Margit (1242–1270) esete ettől több ponton is élesen eltér: egyrészt szentté avatására a 20. századig nem került sor, másrészt pedig a Magyar Királyságban élő, annak politikai küzdelmeibe is

beavatkozó szent bőséges forrásanyagával gazdálkodhat a kutatás. A szerző Szent Margit egyik csodáját elemezve rámutat, hogy a történetek gyakorta többről szólnak, mint a szent csodatévő erejéről, és komplex társadalmi, akár mentalitástörténeti vonatkozásokkal rendelkeznek. Emellett a szerző pontokba szedi, milyen struktúra alapján épül fel a történet (89.), amelyet összehasonlít a rontáselbeszélések egyik gyakori modelljével (90.), valamint – André Vauchez és Pierre-André Sigal eredményeire támaszkodva (98.) – szerkeszti meg a *csodatörténet idealizált sémáját* (98.).

A harmadik és negyedik tanulmányblokk címei egybehangzóan a boszorkányüldözés regionális (magyarországi és közép-európai) sajátosságait, valamint a jelenség kutatásának magyarországi eredményeit fogják össze. A harmadik fejezetben sorakozó írások között egyaránt találunk a témában vitaindító vagy a kutatási módszertannal kísérletező (*Boszorkányüldözés Közép- és Kelet-Európában. Vázlat egy összehasonlító áttekintéshez* 213–233.), a magyarországi konfliktusok strukturális okaira koncentráló (*Boszorkányüldözés Magyarországon: társadalmi vagy kulturális feszültségek?* 234–255.), vagy akár mikrotörténeti vizsgálatokat felölelő tanulmányokat (*A halasi boszorkányok és az új kultúrtörténet*, 294–316.). Az írások variabilitásának hátterében ismét a tanulmányok keletkezésének széles időbeli eloszlása (1989 és 2011 születtek) keresendő, hiszen ezáltal a szövegek a kutatástörténet eltérő kihívásaira felelnek.

Ma már nehéz elképzelni, hogy a régió boszorkánytörténelme kapcsán sokáig uralkodónak bizonyult az a nézet, hogy Könyves Kálmán (1095–1116) azóta kvázi szállóigévé vált törvényi rendelkezése (Col. I. 57.), mely szerint „*A boszorkányokról (sic!) pedig, mivelhogy nincsenek, semmi emlékezet ne legyen.*” – (*De strigis vero que non sunt, ne ulla questio fiat*) arra utalna, hogy a régiót és különösen a Kárpát-medencét elkerülték a klasszikus boszorkányüldözések hullámai. Igaz, a középkorvégi és kora újkori „boszorkányhisztéria” felől visszatekintve kétségtelenül felvilágosultnak tűnik a „bölcs uralkodó” rendelkezése, azonban maga a törvénysszöveg sem tagadta el a mágikus ártó eljárások társadalmi fenyvetését, sőt szankcionálta ezek alkalmazását (213–214.). Ebből indul ki a szerző, aki sorra veszi a boszorkányüldözések középkori kezdeteit, majd bemutatja, milyen hullámai voltak az adott esetben a társadalom szélére szorult személyek ellen elkövetett agresszióknak. Emellett képet kapunk az atrocitások jogi hátteréről, természetesen azok vallási vonatkozásairól és társadalmi okairól egyaránt; a tanulmányt

a természetfeletti rontó hatalmak archaikus és újkori emlékeinek komparatív vizsgálata zárja.

A magyarországi üldözések okait boncolgató szöveg arra vállalkozik, hogy a 16–18. század között felerősödő jelenség két aktuális magyarázatát felhasználva feltárja, vajon társadalmi vagy kulturális feszültségek játszottak-e meghatározó(bb) szerepet a helyzet eszkalálódásában. Anélkül, hogy a szerző eredményeit előre elárulnám, kijelenthető, hogy a téma vázlatos történeti áttekintése, valamint a segéd- és társ-tudományok (közösségtanulmányok, családtörténet, társadalmi nemek tanulmányok etc.) által feltett kérdések valóban segítséget nyújthatnak a boszorkányokkal szemben fellobbant „népharag” okainak alaposabb megértéséhez. Amellett, hogy ma már nem kérdés a probléma összetettsége, a téma újabb tudományos trendek mentén történő megközelítése izgalmas perspektívával kecsegtet, a tanulmány eredeti megjelenésének időpontjában (1989) pedig meglehetősen újszerű lehetett az alkalmazott megközelítési mód.

Végül a blokk egyik esettanulmányát (*A halasi boszorkányok és az új kultúrtörténet*, 294–316.) nézzük meg alaposabban: a szerző a halasi boszorkányüldözést középpontba állítva alkalmazza a korábbiakban megismert vizsgálati módszereit. A halálos ítélet szövegét közreadó érzékletes felütést követően a helyi üldözések történetébe nyer bepillantást az olvasó. A korabeli iratokból kölcsönzött szövegrészletek időnként kimondottan nyers képet festenek az Alföld közepén kibontakozó boszorkányhisztéria személyes szintjeiről. A tanulmányban újabb és újabb izgalmas perspektívát nyújtanak a forrás-szemelvényekből előbukkanó mentalitás-, foglalkozás-, különféle társadalom- és helytörténeti vonatkozású adatok, amelyek a korabeli helyi társadalmi szerveződéseknek is kiváló pillanatfelvételei. Klaniczay meggyőzően érvel amellett, hogy a gazdasági, társadalmi és kulturális görökök nem egymással rivalizálva, hanem egymást kiegészítve játszottak szerepet a lokális boszorkányvadás elharapódzásában.

Az utolsó tartalmi egységbe kerülő írások a témában keletkezett hazai historiográfiai mérföldköveket bemutató szövegek, melyek eredetileg kivétel nélkül a Budapesti Könyvszemle hasábjain láttak napvilágot. Jelen írás keretei között két szövegről ejtek csupán néhány szót: az első írásban Pócs Éva magyarul, és két évvel később, angolul is megjelent, „*a kutatásait összegző könyvének*” (319–335.) ismerteté-

sét olvashatjuk. Annak ellenére, hogy a szerző tudományos eredményeit összegyűjteni hivatott kötetben első pillantásra furcsán hathat a téma másik szakértőjének munkájáról írt szemle, az ismertetés fontos információkat tartogat Klaniczay és Pócs szakmai együttműködéséről, valamint előbbi tájékozottságáról is számot ad a megannyi intertextuális utalás és Pócs kötetének kontextusba ágyazása révén.

A magyar historiográfiai eredményeket harmadízben ismertető cikkben Klaniczay ismét a tőle jól megszokott, alapos olvasottságáról és a globálistól a lokális felé tartó vizsgálati módszeréről ad tanúbizonyságot, amikor a kötet oldalain már sokat idézett és magyarra is áültetett Gustav Henningsen, Norman Cohn, Carlo Ginzburg, Paul Boyer és Stephen Nissenbaum elemzéseiről tesz említést. Vagy éppen a magyar fordításban eddig még nem megjelent Keith Thomas, Alan Macfarlane, Christina Larnert és mások munkásságával kezdi a boszorkányüldözések történeti feldolgozásainak és eredményeinek tárgyalását. A hazai historiográfiai eredmények jól körvonalazhatók a Pócs Éva és Klaniczay Gábor által az MTA Néprajzi Intézetben létrehozott, számos kiváló szakembert „kinevelő” kutatócsoport munkássága körül. Klaniczay írása két, a közelmúltban megjelent monográfiát mutat be: elsőként a szintén a Balassi Kiadó gondozásában napvilágot látott kötet, Tóth G. Péter *Boszorkánypánik és babonátébboly* című könyvének eredményeit tárja az olvasók elé (352–358.). Másodikként Kis-Halas Judit könyve kerül a boncasztalra (358–363.), mely – amint a szerző kiemeli, jóllehet felütésében s korszakolásában is hasonlít Tóth G. Péter művére, azonban két új, néprajzi-antropológiai vizsgálati szempontot is felhasznál. A két egymásból is következő vagy legalábbis ok-okozati relációban feltűnő megközelítésmód egyike a népi orvoslás problematikája, melynek központjában az áll, hogy a rontáselhárítás valójában a medicina szélesebben vett eszköztárába tartozott. A másik szempont értelmében a gyógyulásra vágyók előtt álló lehetőségek olyannyira szélesnek tekinthetők, hogy tulajdonképpen „saját piaccal” rendelkeztek.

A kötet utolsó, eredetileg publicisztikai írása (*Filozófus-boszorkányüldözés Magyarországon 2011-ben*, 367–372.) némileg árnyalja a tudományos eredmények ünneplése kapcsán kialakult pozitív hangvételt, ugyanis a 2011-ben kirobbant

„filozófusbotrány” a szerző szerint nem tekinthető egyébként, mint boszorkányüldözésnek. Anélkül, hogy a konkrét eset részleteibe vésznénk, abban mindenképp egyetérthetünk Klaniczayval, hogy az immár több mint egy évtizede kipattant lejáratókampány – s az ahhoz hasonló, világszerte egyre nagyobb számban felbukkanó tudós karaktergyilkosságok – számos párhuzamot mutatnak a középkorvégi, illetve kora újkori boszorkányüldözések „sajtójával”. A felismerésnek pedig, amint azt a kötet írásai kiválóan alátámasztják, intő jelnek kell lennie a kortárs gondolkodók számára, hiszen a „vádát” gyakorta követte „tettlegesség”.

A kötet gazdag jegyzetapparátusa, könyvtári irodalmat megmozgató háttértudása, a jó érzékkel válogatott képi ábrázolások, valamint a középkorvégi és kora újkori forrásokat egyaránt alaposan kiaknázó kutatói módszere egyaránt kiváló kiindulási alapnak bizonyulhat a téma iránt bármilyen fokon érdeklődő olvasó számára. Azzal együtt is hasznos, könnyen olvasható és jól forgatható kötet látott napvilágot a Balassi Kiadó gondozásában, hogy a tanulmányok első megjelenési dátumai által felölelt mintegy négy évtizedes intervallum, a számos fordítás¹ és a tanulmányok eltérő műfaji sajátosságai okán gyakori stílusváltások időnként kikökhenthetik az olvasót az írások megismerése során. Mindent összevetve az olvasó mégis elégedetten zárhatja a kötet olvasását, hiszen számos olyan kutatási eredményt ismerhetett meg, amely korábban a magyar olvasóközönség számára nehezen vagy egyáltalán nem bizonyult hozzáférhetőnek. Ezzel együtt betekintést nyerhetett az európai és magyar szintén zajló, – összefoglalva – boszorkánykutatásnak nevezhető, a szó legjobb értelmében interdiszciplináris kutatások legfontosabb eredményeibe.

¹ Ez természetesen semmit nem von le a kötet tanulmányainak magyarra fordításában oroszlanrészt vállaló Kis-Halas Judit és Kristóf Ildikó érdemeiből, inkább a műfaji határok szűkre szabottsága, valamint a nyelvezetben tapasztalható finom eltéréseken akadhat fenn egy-egy pillanatra az olvasó szeme.

JEAN-PIERRE TORRELL OP:

AQUINÓI SZENT TAMÁS, A LELKI MESTER

FORD. KARSAI NÓRA MÁRIA. OSIRIS, BUDAPEST, 2022

Vincze Krisztián

Jean-Pierre Torrell domonkos teológusnak több könyve is olvasható már magyarul, s az Osiris Kiadónak köszönhetően egy újabb írása jelenhetett meg nemrégiben. Az *Aquinói Szent Tamás élete és műve* 2007-ben, a *Szent Tamás Summája* 2016-ban, a *Katolikus teológia* című könyv 2017-ben jelent meg Magyarországon. E könyvek szerzője hosszú éveken keresztül tanított fundamentális teológiát és dogmatikát, kezdetben Toulouse-ban a domonkosok rendi házában, majd Rómában a Pápai Gergely Egyetemen, végül a Fribourgi Egyetemen, ahol 1997-ben fejezte be a tanítást. Az *Aquinói Szent Tamás, a lelki mester* című könyv célja, hogy az elsősorban kiváló gondolkodóként ismert és elismert Szent Tamást igazi lelki mesterként láttassa olvasóival. A könyv legfőbb téziseinek egyike szerint Tamás életművében „a spiritualitás a teológiának nem valami ráadás”, hanem annak belső, szerves, gyakorlatból fakadó része. A tamási teológia tehát „egyértelműen kontemplatív irányultságú, lelkiségében éppen olyan mély, mint tudományosságában” (19.). Torrell egyfolytában érzékelteti, hogy az Angyalí Doktor filozófiai és teológiai állásfoglalásainak világossága „azonnali lelki folyamatokat” indít el.

A bevezető rész a teológia és spiritualitás viszonyát kifejtő fejezet, mely elsősorban a *sacra doctrina* fogalmát vizsgálja. A *sacra doctrina* sokrétű jelentésében lefedi az értelem azon cselekvését is, amely erőfeszítésében „annak megértésére törekszik, amit hiszünk”. Torrell elemzése szerint Tamás *sacra doctrina*-fogalma átfedést mutat a történeti-pozitív módszerűnek nevezett teológia fogalmával, másrészt benne foglaltatik a gyakorlati teológia, s szintén lényegi részét alkotja egyidejűleg a misztika is. A fogalmi tisztázáson túl a teológia mindenekelőtt a *teológiai* életnek a kifejeződése, így „olyan tevékenység, melyben a hit, a remény és a szeretet erényei teljességgel megnyilvánulnak” (30.). A teológia feladata végül, hogy elővételezze a színélésben beteljesedő ismeretünket, amely a valódi teológus esetében a gondolkodás és az imádság együttes meglétében bontakozhat ki. Bár a szemlélődő imádság és a teológiai fogalmi gondolkodás pszichológia oldalukat tekintve igen különböző megnyilvánulások, a teológia tudományán belül elhelyezkedve egyazon tárggyal, azonos elvekkel és céllal rendelkeznek. Éppen ezért nyugodtan kijelenthető, hogy a teológia imádságot mellőző formája abnormális állapotú teológia. Hiszen éppen az imádság teszi lehetővé, hogy az adott személy megélje azt

a valóságot, amely konkrétan egy megélt lelkiség keretein belül történhet. Maga a hit ennek alapján a *sacra doctrinát* művelő ember hite, mely egyszerre spirituális hely és habitus is, amelynek segítségével a teológia alapelvei, a teológia első igazságai ragadhatók meg.

Torrell könyve két nagy részre tagolódik, melyek együttesen tizenhárom fejezetet foglalnak magukban. Aki Szent Tamás életművében a szisztematikus gondolkodás, a logikus elrendezettség formáját és az összefüggéseket megvilágító gondolati lépéseket szereti, az hasonló élményre tehet szert e könyv olvasásakor is. A szerző nem véletlenül határozta el a fejezetek sorrendjét, hanem egyrészt hűen igyekezett bizonyos tamási gondolatfonalakat követni, másrészt feltűnően sok, a fejezetek összefüggéseit érzékeltető előre- és visszautalásokra figyelhetünk fel. A bevezetőnek szánt rész után a *Szentháromságos lelkiség* címet viselő első fejezet központi gondolata szerint a keresztény remény teljes egészében az istenlátásra irányul. Isten az, akinek titkai, titokzatossága, lényege, lényé sohasem kerülhet kimerítő ismeretünk birtokába. Ugyanakkor az is világos, hogy a kereszténységtől messze áll az a gondolkodásmód, amely egyfajta agnoszticizmust tanúsítva végül személytelennek vélné a transzcendenciájában elérhetetlen Istent. Isten megismerhetőségének kérdése a negatív teológia és a *via eminentiae* bemutatásán és elemzésén keresztül kerül megvilágításra, kijelölve a keresztény ember Istenről való gondolkodásának episztemikus kereteit.

Az első rész gondolati építkezésében az a sokat hangsúlyozott tamási tanítás kerül bemutatásra, amely szerint a teremtmények az első elvből származva végső céljuk, Isten felé tartanak. Ezen ismertebb tamási gondolat után arra a finomabb összefüggésre figyelhetünk fel, hogy a Szentháromság személyei közti származás egyben a teremtmények származásának oka és magyarázó oka is, azaz a teremtmény az egész Szentháromság közös műve. Isten értelme és akarata által oka a dolgoknak, az Atya a saját Igéje, vagyis Fia által, és saját szeretete, vagyis a Szentlélek által hozza létre a dolgokat. A személyek eredései a teremtmények létrehozásának léte alapjai, amennyiben tartalmazzák

a tudás és az akarat isteni tulajdonságait. Tehát „nyom módján minden teremtményben megtalálható a Szentháromság tükröződése” (99.).

Episztemológiai és teremtéstani gondolatok után az Isten képére teremtett emberi létező kerül előtérbe, akinek megvan a teremtéskor kapott, majd a kegyelem által megújított képe, továbbá aki elnyerheti azt a dicsőséges képet, mely a mennyei hazában teljeseedik be. Az istenképesség kifejtését a Szentháromság emberben való bennlakásának tana koronázza meg. A megszentelő kegyelem által az ember számára az isteni Személy küldött, amennyiben új módon lakozik az emberben, másrészt pedig ajándék, amennyiben valaki birtokolja. Így Isten bennünk való lakozását az isteni jóság megtapasztalásában éljük meg. Istennek e különleges, az emberben való jelenléte természetesen nem lokális lét, hanem annak a bölcsességnek és szeretetnek az ajándékozottsága, amely az embert a Fiúhoz és a Lélekhez teszi hasonlívóvá. E pontokon kerül kifejtésre, hogy Szent Tamás számára Isten tapasztalati megismerése is nyilvánvalóan olyan fontos, mint az Istenről való fogalmi ismereteink megléte. Szent Tamás azonban nem egyszerűen kiszínezni igyekszik azt, amit korábban fogalmilag definiált, végiggondolt és megfogalmazott, hanem az isteni Személlyel való objektív egyesülés állapotát írja körül. Tehát a nagy misztikusokkal egybecsengve tényleges tapasztalatot (*proprie experientiam*), s Istennek az emberi érzelmek kísérete konkrét tapasztalati ismereteit (*affectiva seu experimentalis*) vázolja.

Az Istent magában hordani képes ember természetesen cselekvő ember, akinek cselekedete erkölcsileg minősíthető. A második isteni személy megtestesülése ebben a kontextusban úgy kerül meghatározásra, mint példaadás annak, aki a mennyei boldogság útjára szeretne térni. Krisztus követése természetesen annak lehetséges, akit eleve jellemez a *deiformitas*, s aki Tamás szerint istenszerű (*deiformis*), s akit így Isten kegyelme által „megisteníthet”. Krisztus életének mozzanatait végigkísérve Tamás a *conformitas* szó nagyon gyakori használatával érvel amellett, hogy Krisztushoz való hasonlatosságunk adódik a szenvedésben való részvételünk, halálunk, erőnyeink, s majdani feltámadásunk által is. A Krisztushoz való hasonlóságunk bemutatását követi a Szentlélek bennlakásának taglalása. A Szentlélek természetesen ugyan úgy jelen van Tamás spiritualitásában, mint Krisztus. Torrell összegzi a *Summa Theologiae* (I 36–38. q.; I-II,

68–70. q.) és a *Summa contra gentiles* vonatkozó részeit. A „magas pneumatológiai koncentráltaságú zónák” szövegei rögzítik, mit gondolt Tamás a Szentlélek származásáról, ajándékairól, gyümölcseiről és a Belőle fakadó emberi boldogságról. Torrell könyvének e részei jelenthetik sok olvasó számára a lelki csúcspontot, hiszen az a Szentlélek kerül bemutatásra, aki a lelki ember szívét mozgatja, aki neki indíttatást ad, s akinek kegyelmei lelkeként, például a bölcsesség vagy az értelem lelkeként jelennek meg. Amíg azonban az erőnyeket nyugodtan tekinthetjük önrendelkezésünk részeként, addig a Lélek ajándékai, indíttatásai a Szentlélek ösztöneként (*instinctus Spiritus Sancti*) hatnak bennünk.

A könyv második része arra az emberre koncentrál, aki a világhoz és embertársaihoz viszonyul. Felütésként rögtön azokkal a gondolatokkal szembesülünk, amelyek az isteni teremtés jóságán keresztül a teremtményt mint önmálló, saját hatóköszaggal rendelkező létezőt, mint szubsztanciát tárják eléünk. Bár nem találjuk meg a föld vagy az állatok és növények léte iránti közvetlen aggodást Tamásnál, közben nagyon is jelen van nála annak tudata, hogy a teremtmények minden egyes faja a Teremtő egy-egy szándékának felel meg. Torrell szerint a tamási teremtfogalom a mai ökológiai kérdések számára is megfelelő teológiai alapokat vethet. Nagyon érdekes lenne mai korunk problémáinak tükrében értelmezni a tamási felszólítások egyikét, mely szerint „a lehető legmagasabb fokig szeretnünk kell a világ-egyetem javát!” (*De caritate* a.7. ad 5.)

Hogy melyik ember él a teremtett világegyetemben? Nos, az, amelyik Isten képére van teremtve, s aki egyidejűleg olyan érzéki vágyó-képességeket hord magában, mint szeretet és gyűlölet, öröm és szomorúság, vágyakozás és elfordulás. A világban élő ember küzdőképességét tekintve olykor elcsügged, majd bizakodik, benne a félelem és a merészség jelenléte váltakoznak. Torrell izgalmas szövegszemlén keresztül bizonyítja, hogy az emberi pszichofizikai adottságok nem negatívak az Angyali Doktor megítélésében. Amíg például Cicero kifejezetten tartott tőlük, s hátrányosnak ítélte meg az emberben való jelenlétüket, addig Tamás jól integrálhatónak véli azokat, amennyiben a Szentlélek szerinti életbe ágyazódnak be. Nagyon szépen bontakozik ki a barátságot ápolni képes, sőt a barátságot mellőzni képtelen emberi lény alakja a további fejezetekben. Az érzéki vágyó-képességek taglalásával összefüggésben a tamási szövegek közvetlen összefüggésben foglalkoznak az erőnyekkel, s ezek mentén jelenik meg az *amitiára* való képességünk. *Mit ér az élet barátok nélkül?* – hangzik fel a tizenegyedik fejezet

címe. Szépen építkezve látjuk a gondolatokat, amelyek az embert civil lényként, a társadalom individuumaként, politicum lényként taglalják, majd annak az egyháznak a tagjaiként, amely Isten népe közösségeként a hit és szentségek erejében áll egyben. E gondolatmenet zenitje, hogy az Eucharisztia által Krisztussal kerülünk misztikus kapcsolatba, másrészt pedig a szentek közösségével – hozzákötődő barátságunkban – Krisztus misztikus testét alkotjuk.

Az eddigiekben leírtak a teljesség igénye nélkül szeretnének közvetíteni mozzanatokat Jean-Pierre Torrell atya könyvének gazdagságából, szisztematikus szerkesztettségének élvezhetőségéből, s a tamási életmű alapos ismeretéből. A könyv utolsó részeinek kulcsmozzanata a szenttamási lelkiségre és Szent Tamás lelki mesteri mivoltára való összegző reflexió. Misztikusok, nagy szentjeink általában konkrét Istenhez vezető utat jelölnek meg. Ilyen például Avilai Szent Teréz, Keresztes Szent János vagy

éppen Szent Bonaventura útja. Mesterekként életük vált követőik, tanítványaik számra az életszentség sajátos mintájává. Szent Tamás nagyon sokat foglalkozik a hit tartalmával fogami szinten, s közben megéli és közvetíti is, hogy ennek tapasztalati következményei vannak. Igaz, nem szokás őt a misztikus szentek között emlegetni, ismerhetünk olyan szakirodalmat, amely teológiai munkásságának a misztikával való legszorosabb összefüggését bizonyítja, mint például Marie-Dominique Chenu OP, P. Magnus Beck OP, Alessandro Beghini egyes írásai. XI. Piusz pápa szerint „Szent Tamás egész teológiája az Istennel szoros egységben megélt élethez akar bennünket elvezetni”, Fergus Kerr OP pedig úgy véli, az Angyali Doktor „az Istennel való egység kondícióinak szemléltetője”. Aki e két idézet részleteiben történő megalapozhatóságára kíváncsi, annak ajánljuk Jean-Pierre Torrell könyvét.

ANDREW LOUTH:

MODERN ORTODOX GONDOLKODÓK

FORD. GÖRFÖL TIBOR.

GÖRÖGKATOLIKUS METROPÓLIA, DEBRECEN, 2022

Török Csaba

A kortárs nyugati kereszténység számára elemi és sok szempontból meghatározó élmény és inspiráció az ortodoxiával való (újra)találkozás. Az egyéni lelkiség, de bizonyos értelemben a közösségi kereszténység-megélés terén rengeteg jelét látjuk ennek, az ikontisztelettől a liturgikus zenéig, a keleti patrisztikus hagyomány megtermékenyítő hatásától az elmúlt két évszázad ortodox hittudósaival való párbeszédig. Személyesen elmondhatom: római tanulmányi éveim alatt rendkívüli szellemi formálódást váltott ki bennem Paul Evdokimov, Nyikolaj Bergyajev, Pavel Florovszkij vagy Olivier Clément könyveinek olvasása (együtt kisebb nevű, ám nem feltétlenül kevésbé értékes munkásságot felmutató szerzőkkel). Ezen tapasztalások nyomán kialakulhat bennünk a benyomás: létezik egy olyan keleti lelkiség, amely egyszerre közeli és távoli, otthonos és idegen, ám mindenképpen áthatja a misztikus, liturgikus, patrisztikus s biblikus ihletettséggű teológiának és bölcséletnek egy olyasfajta légköre, amely segítséget nyújt önmagunknak, saját hitértelmezésünk sajátosságainak az elmélyültebb reflexiójához.

Eközben talán megfogalmazódik bennünk egy olyan sematikus és felszínes elgondolás, miszerint „az” ortodoxia bizonyos ősi és évezredek stabilitással és monumentalitással áll, miközben a nyugati kereszténység elképesztő örvényeken

át változik, bármilyen előjellel is illessük az ilyen módosulások. Mihelyt azonban közelebből szemügyre vesszük a kérdést, rádöbbenhetünk: „az” ortodoxia így, ilyen módon nem létezik. Ráadásul az, amit mi ma „az” ortodoxiának neveznénk, nem szükségszerű következménye azoknak az állapotoknak, amelyek a 16–18. században kiforrták magukat.

A Lincolnshire-i születésű angol hittudós, Andrew Louth anglikán lelkészből vált ortodox pappá, s Oxford érintésével a Durhami Egyetemen nyert katedrát. Saját kulturális, történelmi, társadalmi hagyományába gyökerezetten egyedi érzékenységgel ragadja meg most magyar fordításban is megjelent kötetében azt a modernitást, ennek belső dinamikáit, amely alatt a 19–20. századot érti. Mérföldkőként és korszakhatárként a *Filokália* 1782-es megjelenését jelöli meg, innen kezdődik számára ugyanis az a modern ortodox gondolkodás, amelyet nem klasszikus eszmé- vagy szellemtörténetként, hanem az eszméket megfogalmazó gondolkodók életein keresztül tár elénk.

A kötet első fejezetét teljes egészében annak szenteli, hogy megvilágítsa és igazolja ezen

VIGILIA

377

választását, s ez hasznos döntésnek bizonyul, mégpedig két okból. Egyrészt meggyőzően érvel amellett, hogy a „hivatalos”, cári felügyelet mellett (alatt) létező akadémiai orosz ortodox teológia (amely történeti okokból elkerülhetetlenül hatással volt az ortodoxia egészére, beleértve az Oszmán Birodalom fennhatósága alatt élő görögösget is) mennyire magán viselte azon tendenciák lenyomatait, amelyek a nyugati fejlődésből fakadtak; másfelől (és épp ennek tükrében) kontrasztosan élénk tudja állítani a váltás-változás irányát.

Ugyan nem tematizálja külön a kérdéskört, de nyilvánvaló, hogy a humanizmus örökségén érlelődött, a felvilágosodásban konkrét formát öltött gondolkodásmódok éreztették hatásukat a keleti kereszténységen belül is. Nem tekinthető véletlennek, hogy a *Filokália* kiadása korszakban egybeesik a nagy forradalmakkal, Európa radikális társadalmi-kulturális és politikai átalakulásával, a szekularizációs folyamatok egyik csúcspontjával. Ráadásul a szláv kereszténység maga is kikerülhetetlenül szembesült olyan kérdésekkel, melyek a mi hagyományos kereszténységünkben a katolikus-protestáns hitviták homlokterében álltak. Egy tematika mindenképpen említést érdemel, ez pedig az egy és a sok (egyén és közösség), valamint ezzel összefüggésben a szabadság és az egység közötti feszültség. Míg a katolicizmus alapvetően a közösség és az egység pólusát védelmezte (Louth szerint a szabadság kárára), addig a protestantizmusban az egyén és a szabadság jutott diadalra, ez viszont szükségképpen maga után vonta az egység meggyengülését, feloldódását. A szláv látásmód ezen kontroverziában tudatára ébredt önnön sajátossága fontosságának, s utat talált – a Szentháromság misztériumán keresztül – az egység és sokaság ősi filozófiai problematikájának egy (szerzetesi hagyományban gyökerező) lehetséges feloldása felé. Ily módon ahogy nem lehet elválasztani a nyugati kereszténység történetét a humanizmus és a felvilágosodás adottságaitól, úgy nem választható külön a megújuló ortodox lelkiség és gondolat a szlavofil mozgalomtól, vagy éppen a szobornoszty fogalmától. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy a gondolatok mindannyiszor egy gondolkodó ember egyedi, sokféle meghatározottság hálójában megvalósuló élete által keretezhetők és értelmezhetők helyesen, hanem arról is, hogy ezek az életek maguk is részei olyan mozgásoknak vagy „íveknek”, amelyek túlnőnek az egyén konkrétságának korlátain.

Ez a látásmód (és módszertani alapvetés) magyarázza a fejezetek egymásutánját. A kiindulópontonál ott áll Szent Nikodémus és Szent Makariosz, akik az áthoszi hagyomány hordozói, ugyanakkor másként, de egyformán igen alaposan betekintettek a nyugati kereszténység lelkiségi és teológiai irodalmába, (f)elismerve annak gazdagságát. Ám az alaposabb vizsgálat – s Louth minden egyes fejezetben elvégzi a történeti feltérképezés aprólékos munkáját – rámutat, hogy bármennyire is mérföldkő ez a könyv, mégsem önmagában áll. A cári központosított hatalom, a felvilágosult abszolutizmus s annak egyházra gyakorolt hatása, a belső átalakulások megannyi ortodoxon belüli mozgást és mozgalmat kiváltottak, gondoljunk akár az óhitűek szakadására, akár a (Szent Paiszij által egybeszerkesztett) *Dobrotoljuije* megjelenésére, az ez által kiváltott nagyfokú éledésre (a gyümölcsök közé sorolható a magyar körökben is kedvelt *Egy zarándok elbeszélései*). Az egyházatyák hagyományának közel hozása, az ősi források egybegyűjtése és átvezetése a kortárs lelkiség formálódásába, a hészükhaszta hagyomány (a Jézus-ima) megújult beleoltása a spiritualitásba, a lelkiatyák és -anyák szerepének hangsúlyozása mind-mind azt eredményezte, hogy színre lépett egy az isten-nélményt, lelkiéletet, egyházat és egyházi létet, egyáltalán: az ortodox kereszténységet újfajta módon megragadó keresztény gondolkodás.

A pályarajzok sora a 19. és 20. századi orosz szellemiségre rendkívüli hatást gyakorló Szolovjev bemutatásával kezdődik, innen haladunk előre az orosz tengelyen, amely a történelmi hányattatások nyomán a nyugati (francia, majd amerikai) emigrációban folytatódik, megteremve egy második nagy generációt, amelynek több szerzője (Evdokimov, Meyendorff és Schmemmann) a hazai olvasók előtt is ismerős lehet, hiszen több művüket lefordították már magyarra. Így jutunk el jelentős 20. századi görög szerzőkig (Ziziúlasz szintén nem idegen a honi közönség számára), majd a szerzetesi teológiához s a laikus teológusokhoz (közülük Magyarországon a leginkább olvasott és idézett mindenképpen Clément), hogy aztán visszakanyarodjunk az elmúlt évtizedek Oroszországa felé. A záró fejezetben a tavaly elhunyt Kallistos metropolitával, polgári nevén Timothy Ware-rel találkozunk, aki az angol nyelvű szakirodalom megkerülhetetlen alakja, ám ami ennél fontosabb, kivételes hatással bír a kortárs angol nyelvű ortodox (hittani és filozófiai) irodalomra.

Az Amszterdamban székelő, keleti ortodoxiával foglalkozó kutatóközpontban (ACEOT) 2012/2013-ban és 2013/2014-ben tartott előadások kötetté formálódott anyaga izgalmas utazásra

invitál minket. Egyszerre bevezet és értelmezni segít, feltár és érdeklődést kelt, s az elnagyolt, felületesen monolitikus hatást keltő közelítések korában szellemi érzékenységgel és pezsgéssel tárja fel előttünk az ortodox modernitás gondolati nyomvonalának fontos gyűjtőpontjait és megkerülhetetlen személyeit. Ősi témák és új megközelítési módok, a liturgikus és dogmatikus teológia mellett az antropológia, az esztétika vagy éppenséggel a lelkeségi irodalom nagyjai állnak elénk, izgalmas és lelkileg-szellemileg igen inspiráló összképet mutatva, amely egyáltalán nem uniformizálható, ám mégis szervesen egybeszövődött. A kitekintés ilyenén tágasságára, a gondolatok és gondolkodók effajta

űde szemléletére, a hitünk szempontjából központi kérdések ennyire serkentő bemutatására (bár Louth talán úgy vélné, csak felvillantások ezek) igen nagy szükségünk van. Nemcsak azért, hogy teljesebben és hitelesebben ismerjük meg az ortodoxiát, hanem azért is, hogy valóban hívő és értő (értelmiségi) módon vizsgáljuk ezt a távoli, mégis oly közeli valóságot, kulturális, filozófiai és irodalmi kapcsolódási pontokat találva. Eközben a szerző mintegy neveli-formálja magát az olvasót is, hogy a gyors és elsietett általánosságok és közhelyek helyett a szellemi kifinomultság nehéz, sokat követelő, ám végül mégis egyedül érdemes útjára vezesse őt.

SOMORJAI ÁDÁM OSB:
CIVILIZÁCIÓRÓL CIVILIZÁCIÓRA
 HITÉLETI ÍRÁSOK 1988–2021
 BENCÉS KIADÓ, PANNONHALMA 2022

Tóta Péter Benedek

ROMA *Christiana*. Ez a kerete és nézőpontja a szerző, Somorjai Ádám 33 – nyilvános működését publikációkkal is nyomon követő, 52 érettségi utáni és 70 megélt – évet felölelő írásai gyűjteményes kötetének. A közölt szövegek mindegyike „valahogy kapcsolatos a Vatikánnal” (10.), a keresztény Rómával. Ezt a látásmódot élesíti, és ezt az értelmezési mezőt járja körül az utolsó szövegcsoporthoz, a „Lelkeségi írások” 7. darabja a hagyományosan katolikus egyházi közszövegek – Dicsértessék a Jézus Krisztus! – megközelítésével. A válaszköszöntés változatainak egyikével (201. és 203.) vezeti végül Somorjai Ádám az olvasót a hátsó borítón is megjelenő kifejezéshez, amely címként nyújt kulcsot a könyvhöz „civilizációról civilizációra”. Azonban mi a civilizáció nyitja?

A civilizáció szűkebb-tágabb értelemben is összetett-szerteágazó, sokoldalú-sokrétű fogalom. Kísérleti célmeghatározása a következő lehetne: a civilizáció az a jelenség, amely az emberiség történelme folyamában egy adott kor szokásos társadalmi, gazdasági, művelődési-műveltségi, szellemi, vallási berendezkedésének és viselkedésének fókáin és formájában az előző korok ilyen természetű hagyatékát-hagyományát használja és dolgozza fel területi, nyelvi és/vagy népcsoporti érintkezés közben. *O tempora, o mores!* A civilizáció alapképlete tehát egyszerre diakron és szinkron. A kötetben közölt írások a szerző vissza- és körültekintő pillanatfelvételei a civilizációs folyamatról „a vatikáni kilátótorony” perspektívájából (10.).

A szerző áttekintő olvasási útmutatót kínál a „Bevezetés” lapjain. Ennek keltezési helye

Pannonhalma, viszont Somorjai Ádám személyi helymegjelölése az aláírásban Esztergom. A névvel kifejezett személyazonosságot pontosító „OSB” (bencés) megjelölést azonban a ferences gimnáziumra utaló „Franka” kiegészítés árnyalja. A leltározó hatást keltő kötetét pedig az író, Szent Benedek rendjének szerzetese február 10-i dátumozással a rendalapító nőtestvére, Szent Skolasztika ünnepén adja ki kezéből. Kronológiailag a szerzői kiadás éve 2022, amikor Somorjai Ádám 70 éves lett, ellenben a szerző kitüntetőn tudatosítja érettségi évét: 1970. A helyek, idők, patrónusok, melléknévek enigmáját Somorjai Ádám bemutatkozása segít megfejteni a fejlődésfejezetben (11–17.) egy sor mikro-civilizáción keresztül: ferences diákból bencés szerzetes, tantárgyi sikerek fizikából és utána humán érdeklődés, elutasított egyetemi felvételi itthon és tapasztalatszerzés lengyelországi körökben, ősmagyar keresztnév és cseh-lengyel védőszent, a magyar mellé lengyel „másod-anyanyelv” és némettanári diploma, pedagógus és lelkipásztor, Pannonhalma és Róma, történész és morálteológus, rendtörténész és egyháztörténész az egyetemes egyház és a helyi-nemzeti egyház közegében. Ez az első szövegegség azt sugallja, hogy a személyes civilizálódás komplexitása alakíthatta ki Somorjai Ádám fogékonyságát civilizációról civilizációra.

A második szövegcsoporthoz magyarországi, erdélyi és német vonások körvonalazódnak

egy pannonthalmi hivatástisztázó lelkipraktika kapcsolatában (21–22.). Egy római miniszterelnökségi karakterét vizsgálja a négy országból verbuválódott, magyar ajkú résztvevők közössége, valamint a németországi és svájci háttérű támogatás (23–24.). A vatikáni távlat rálátásából az élet védelmében teendő magyarországi lépések németországi és szlovákiai oldalakon is visszhangzottak (25–32.).

Az erkölcsi teológiai írások gyűjteménye saját és vendégközvegeket közöl (35–133.). Említésre kerül az egyiptomi anachoréták és a pogány vallás találkozásait tárgyaló szakdolgozat (ELTE, BTK, Budapest), az ókori messzianizmus mozgalmát és a huszadik századi Bulányi-mozgalmat összevető licencia-dolgozat (Hittudományi Akadémia, Budapest), valamint az iparosodás előtti magyar paraszti családok születésszabályozásának problémáját erkölcsi teológiai szempontból német módszertannal vizsgáló (35–36.) doktori értekezés (Alfonsiana Akadémia, Róma). Ez utóbbi egyik recenziója szerint Somorjai Ádám „nemzetközi és jelenkori kontextusba helyezi” a kérdést (37.). Egy másik recenziója pedig így fogalmaz: „A kérdés történelmi múltjának kifejtése csak eszköz számára, hogy hitelesen és meggyőzően szólhasson a mai problémákról” (43.). A magyar jelenségről német nyelven megírt és kiadott disszertáció mintha múlt-kori és kor-társ civilizációk potenciális párbeszéde lenne. Egy újabb recenziója azt hangsúlyozza, hogy Somorjai Ádám „keresztény szemmel” megírt munkáiban „a múlt alapos, körültekintő elemzése segíthet korunk problémáinak megoldásában” a múlt jelenben történő „értékelésével és esetleges átértékelésével” a jövő érdekében, beleértve hazánk és a szomszédos országok viszonyának civilizált párbeszédre hívó kérdéseit is, miközben „figyelmet fordítunk a különböző nyelveink mögött rejlő kulturális hasonlóságunkra” (93–94.). Hiszen a különböző szempontok (egy későbbi filológiai szűrés magyar-lengyel, latin-görög-arámi/héber, német-angol példái szerint [187–191.]) „sajátosan kiegészítik egymást,” mert „beszédesen őrzik Húsvét teológiáját” (190.), kulturális hasonlóságunk krisztusi alapját.

A nemzetek és nemzedékek kihívására válasz a „Szentek örökében” kereshetünk (137–157.). Ezt teszi a Pannonthalmáról érkező Somorjai Ádám, egy mai magyarországi bencés szerzetes – Szent István és Szent Adalbert, Szent Márton és Szent Benedek, Szent Cirill és Szent Metód nyomán – rekollektiót tartva a braziliai Morumbin

az egykor Dél-Amerikában magyar bencések által alapított apátság szerzetesei számára. A kihívásra adható megfelelő válaszokat „a hagyományok kritikus feldolgozása és átadása” biztosíthatja (151.). Az ilyenfajta túlélést garantáló váltás a kereszténység első évszázadainak tükrében azt kívánja meg, hogy stratégiát dolgozzunk ki „radikálisan Isten akaratára hagyatkozva” (154.). Ez a stratégia kétségkívül az Úrnak ezt a kijelentését követi: „Nem azért jöttem, hogy a magam akaratát cselekedjem, hanem azért, aki engem küldött” (Jn 6,38; vö. RB 5,13 és 7,32).

A váltás civilizációról civilizációra kisebb-nagyobb krízis. Az ilyen kritikus fordulat kulturális válságot okozhat. Ezért is fordíthatott Somorjai Ádám figyelmet Joseph Ratzinger (JR) utolsó, illetve XVI. Benedek első könyvére: *Benedek Európája a kultúrák válságában* (129–133.). Mire van szükségünk „A kultúrák válsága” (JR 25–54.) sodrában? „Olyan emberekre van szükségünk, akiknek értelmét megvilágosítja Isten fénye, s akiknek Isten megnyitja a szívét olyan módon, hogy az értelmük szólni tud mások értelméhez, és a szívük meg tud nyílni mások szíve felé. [...] Olyan emberekre van szükségünk, mint Nursiai Szent Benedek, aki a széthúzás és hanyatlás idején elmerült a legnagyobb magányba [...] és megalapította [...] a hegyen épült várost; a hegyen, mely romokkal volt tele, de szolgáltatta az erőt is, melyből egy új világ született. [...] A Regula végén [...] ajánlatai jelzések, melyek nekünk is mutatják a krízisekből [...] a felfelé vezető utat” (JR 53–54.). Az ilyen emberek „semmit ne helyezzenek Krisztus elé” (JR 54.; vö. RB 72,11).

Somorjai Ádám szellemi fejlődésregény fejezeteire emlékeztető koherens számvetését a fentiek túl azért is jó olvasni, mert civilizációról civilizációra haladó írásai hol közvetlenül, hol közvetetten – beszédes felszínükön és hallgatag mélyükben – arról tanúszkodnak, hogy „Krisztusnál semmit kedvesebbnek nem tartanak” (vö. RB 5,2). Ennek az integritásnak a szegletköve a Krisztus-szeretet. *Christi AMOR.*

KUN ÁRPÁD:
TAKARÍTÓ FÉRFI
 MAGVETŐ, BUDAPEST, 2022

Horváth Csaba

Kun Árpád új regénye első olvasásra illeszkedik a skandináv irodalom manapság egész Európá-szerte népszerű folyamatába, a dokumentaritás-fikció, az önéletrajz/napló-regény átjárhatóságának kérdéskörébe. De ez a hasonlóság inkább az európai olvasónak könnyíti meg a szöveg befogadását. A hazai közönség ugyanakkor nagyon is realista módon napjaink magyar – és közép-európai – értelmiségének a mindennapjait kapja meg, amelynek szembe kell néznie azzal, hogy élete színhelyének a térváltoztatása egyben a szociális státusz és a kulturális kódok megváltozásával is együtt jár.

A posztmodern után alapvetően megváltozott az irodalom valóságábrázolása. Természetesen akár Esterházy példája is azt mutatja, hogy a könyvön kívüli valóság még az ő nyelvi terében is erősen jelen van, s bár a kortársak a realizmus egyértelmű visszautasítását látták a szövegeiben, ma már az is látszik, hogy a realizmus történetközpontúságának a visszavonása nem a valóság kikapcsolását, hanem egy másfajta, nyelvi struktúrákkal és utalásokkal (allúzió, parafrázis, szójáték) megalkotott realitásigényt mutat.

A posztmodern utáni nemzedék egyrészt kevesebb áttétellel ábrázolja a szerzőt és olvasót körülvevő világot. Kun legutóbbi három regénye, a *Boldog Észak*, a *Megint hazavárunk*, s most a *Takarító férfi* egyrészt a realista leírásokkal a napló részletességét idézi fel. A *Takarító férfi* alaphelyzete többszörösen is felülírja az átlagos magyar olvasói elvárásokat.

A címben szereplő férfi két értelemben is takarít. A Magyarországon írónak számító elbeszélő-főszereplő a más nyelvű és kultúrájú norvég faluban kisegítő munkát végez: az evangélikus ellátórendszerbe illeszkedve segít az öregek és sérültek ellátásában, s ennek részeként takarít is. A norvégok szemében idegen: és nem csupán kiejtésén hallatszik, hogy nem bennszülött, de egyéb szokásaival is – például hogy szabad perceiben olvas – szintén elárulja idegenségét. A cím másik értelmezési lehetősége pedig az, hogy mivel a narrátor felesége végez társadalmilag megbecsültebb, tehát jobban fizetett munkát, a férfi otthon is takarít. Ezzel egyszerre ellenpontozza és folytatja azt a hagyományos családképet, melyben a társadalmilag gyengébb pozícióban lévő családtag végzi a házimunkát.

A könyv több szempontból távoli és szűk térben mozog. Norvégiának egy messzi részén vagyunk, ahol szó szerint a part szakad: a regény

elején valóban egy földcsuszamlásról olvashatunk. De a szövegtér – szemben a tágas földrajzi térrel – más szempontból is szűk: egy férfi narrátor látás- és írásmódja tipikus női teret terem meg, amit a reggeli- és vacsorakészítéstől a külfönörák beosztásáig egy sokgyerekes család hétköznapi menedzselése alakít ki. Ám a rengeteg munka aprólékossága mögött az emigráns életének megannyi pótcselekvése is meghúzódik: a gyerekekről való gondoskodás, a terepfutás egyrészt elveszik ugyan az írástól az időt, de ki is tölti az idegen környezet légüres terét. A könyv stílusa ezt a célt szolgálja: részletes leírásai úgy teremtik meg a lakás, a falu környezetét, amilyen aprólékos módon létrehozta az ember az idegen fizikai térben a saját élete kereteit.

Az elbeszélő két megszólalási mód segítségével két ént mutat, és azt az álmok és a valóság leírásainak egymásba játszása mutatja: az egyik én a narkolepszia határán él, s mindennapi életét fenyegeti az elalvás veszélye. Ám a norvég egészségügyi segédápoló egyben magyar író, aki éjszakánként nagy valószínűséggel éppen a *Takarító férfit* írja. A könyv olykor pedig felvillantja az elbeszélő mindennapjait, döntéseit s azok mozgatórugóit objektívan láttató életrajz – vagy útleírás – lehetőségét is.

A skandináv irodalom hatása nem is feltétlenül a földrajzi azonosság vagy az önéletrajz és a fikció keveredése miatt fontos, sokkal inkább a regény lehetőségeiből fakad. Mít kezdhet a műfaj azzal a valósággal, amiben a kalandnak már az emléke sincsen meg, a visszavonás parafrázisa sem hiteles már, ugyanakkor mégis regény tárgyává kell válnia azoknak a legkevésbé sem regényes hétköznapioknak, amelyekben a szerzők és olvasók többsége él? Részben ez a probléma indokolja a karibi férfi kalandosabbnak tűnő történeteszálát.

A *Takarító férfi*ben több szinten is keverednek az életrajz tényei és a regény fikcionalitása. Egyrészt a szerző saját életének az ellenőrizhető tényeit szerkesztve, kontextusba helyezve építi be a szövegbe, s már ezzel is a Leujeune-féle paktum és a Paul de Man-féle trópus közé pozicionálja azokat. Másrészt a könyv egyik történeteszála, amely a Latin-Amerikából Norvégiába került bevándorló életét mondja el, a regény

olvasási lehetőségeit kínálja fel. A norvég szemmel migráns szakács sokáig a szakmáját sem gyakorolhatja. Ám Justin költő is, akinek helyzete a migráns státusza, a társadalmi helyzet átalakulása, a beilleszkedés problematikája miatt nagyban párhuzamos az én-elbeszélőével. Ám ha a bevándorló bőrszíne, hazája, konyhája érinti az egzotikus sztereotípiákat, akkor működésbe lépnek a regényt s vele a regényhőst is létrehozó fikcionalizálás írói és olvasási attitűdjei. Ugyanakkor ez a távolító gesztus az elsődleges elbeszélő, az egészségügyi segédápolóvá lett magyar író pozícióját is segít megérteni. Ám míg a magyar író életét a Lejeune-féle autofikció, addig Justin történetét a regény műfaji elvárásai szerint olvassuk, jóllehet az ő szemszögéből a saját története lenne magától értetődő, s a közép-európai sorstársáé inkább egzotikus.

Az én-elbeszélő kezdetben határozott ellen-szenvet érez a másik bevándorló iránt, akivel később barátok, sőt az örökbefogadás miatt kvázi-családtagok lesznek. Ha a másik emberbe ugyanúgy belelátható a másik, az idegen, mint a hozzám hasonló vagy a barát, akkor ez a *Takarító férfi* esetében nem csupán a „szeresd felebarátodat, mert te magad vagy az” parancsa miatt fontos, hanem ez a megoldás a fikció és valóság, magyar regény – norvég környezet, regény – útirajz-napló közötti átmeneti állapot átjárható kettősséget is mutatja.

Ahogy a *Takarító férfi* a migráció egy kevéssé vizsgált aspektusával is az átmenetiséget érinti. Mivel a közép-európai és a közép-amerikai bevándorlót a klasszikus szerzőktől a francia költészetlen át a kortárs irodalomig ismerik, sőt művelik azt az európainak gondolt kultúrát, amely a norvég parasztok számára ismeretlen vagy indifferens, az a kérdés merül fel, vajon a kultúra csak az anyagi jólét és a mindennapi szokások együttese, vagy a művészetek hagyományát is magában foglalja? Ha nem, akkor a kultúra csak a bármely magas életszínvonalon megélt jelent hordozza, s a kultúra képviselője a külföldre költözés nélkül is migránssá válhat,

aki a saját közegében is idegenné vált zenei, irodalmi, képzőművészeti kultúrát testesít meg.

Az otthonlét és az idegenség más szinten is kettős. A könyv végén a család Magyarországra utazik, hogy az akkorra már halott barátjuk lányának örökbefogadását elintézzék. A hazaút során azonban szembesülni kénytelenek a magyar állam eljárásrendjével, amely nem segíteni igyekszik, inkább felelősségre von, büntet és megaláz. A *Takarító férfi* utolsó oldalain beadott norvég állampolgársági kérelem történetét a referenciális elvárások primátusával olvasva azt a közös (nemzedéki, közép-európai... stb.) tapasztalatot kapjuk, ahogyan az ember kénytelen életének financiaális, adminisztratív, kulturális, emocionális szegmenseit szétválasztani, sőt, a szétválasztás véglegességével is szembe kell néznie. A magyar író felemás helyzetben van: idegenben takarít, hogy magyarul írhasson. Ez a dokumentum. Azonban ha fikcióként, azaz regényként értelmezzük a könyv zárlatát, akkor az ember ontológiai otthontalansága látható bele ebbe a döntésbe, melynek súlya a regényhős választási kényszerét idézi fel.

A *Takarító férfi* a napló- vagy dokumentumjelleg miatt hétköznapi környezetben ábrázolja az emberi élet legfontosabb alaphelyezeteit, döntéseit, s így nélkülözi a létet inkább eltakaró, mint feltáró hamis regényességet. Kun Árpád új könyvében a *regény* döntési helyzete egyszerre ellentétes és párhuzamos az életrajz hétköznapi környezetének elbeszélőjével. A *Takarító férfi* magyar író elbeszélője elsősorban *magyar íróként* hoz váratlan döntést, ugyanakkor éppen azért kérelmezi a norvég állampolgárságot, ami miatt korábban idegenbe távozott.

Az egyszerre rendkívüli és természetes döntés éppen a magyar író nézőpontjából oldható fel: az író az általa használt nyelven a műveiben építi fel létezésének hiteles helyét. S ha tudomásul vesszük, hogy nem lehetünk otthon teljesen sehol, akkor Soprontól Budapesten és Párizson át Norvégiáig több hely is van a világon, hogy otthon legyünk benne.

Keglovics Fanni

BORSODI HENRIETTA:
ÖRÖMTŐL FÉNYESÜL

KÖZELÍTÉSEK PILINSZKY JÁNOS VERSEIHEZ
MAGYAR KURÍR, BUDAPEST, 2021

Pilinszky János a magyar irodalom megkerülhetetlen alakja, életművének számos darabját

méltán sorolja az irodalomtörténet a huszadik század legkiemelkedőbb alkotásai közé. Pilinszky már-már hermetikusan zárt költői világa, sűrű, áthatolhatatlannak tetsző költői nyelve az előző század borzalmaival, az ember világtól való elidegenedettséggel, magányával, létezéséből

fakadó szorongásával egyidejűleg szól hitről, szeretetről, háláról és kegyelemről, a hazatalálás reménységéről. A katolikus vallásosság eszmévilága és a modern ember léttapasztalata feszül egymásnak lírájában, mely témák között a fal vastagnak, tömörnek és áthatolhatatlannak tesz, de vajon tényleg kibékíthetetlen ez az egész költői életművet behálózó paradoxon?

Borsodi Henrietta *Örömtől fényesül* című kötete 2021-ben jelent meg, Pilinszky születésének századik évfordulóján. Nem alaptalan tehát a feltételezés, hogy a mű egyfelől tisztelgés a költő munkássága előtt, mindemellett pedig hiánypótló könyv, ugyanis Kuklay Antal 1987-ben megjelent *A kráter peremén* című munkája óta talán csak Halmai Tamás egyik legutóbbi könyvében (*A megtérés művészete. Írások Pilinszky Jánosról*. Vigilia, 2021) láttak napvilágot hasonló terjedelmű, elemző szándékú írások a témában. Ugyanakkor már a kötet elején felmerülhet az olvasóban a gyanú: itt valami többről van szó.

Pilinszky „a lírájában derűt alig-alig ismerő költő”, kinek életműve a „lét föloldhatatlan dimenzióitól súlyos” – írja maga Borsodi, de ezen felül sem kellene sokáig kutatni elemzői írások után, melyekben az életművet olyan kifejezések kísérik, mint hiány, magány vagy reménytelenség. S mégis, a kötet címe egy „túlradó örömhimnuszra”, az *Aranykori töredék* című versre utal, ami nem mellesleg a könyv központi részén, annak közepén kapott helyet. Ezzel a gesztussal a szerző mintha rögtön pozícionálná az elemző tekintetet: a következőkben a negatívumok, a hiány helyett (vagy mellett, esetleg annak ellenére) az öröm és derű felől vizsgálódhatnak az olvasó szempárok. Az alcímben szereplő „közelítések” kifejezés amellett, hogy utalhat Pilinszky tömör, minden részletében zárt formavilágára, a költői pálya előrehaladtával mindinkább tárgyilagos kifejezőmódjára, jelzi az alázatos elemzői hozzáállást, és az ahhoz szorosan kapcsolódó szubjektivitást és önvizsgálatot. A számtalan értelmezési út közül hív meg egyre – nem gondolja, hogy az egyedül járhatóra –, és továbbgondolásra biztat. Összegezve tehát a cím alapján az olvasónak az a sejtése támadhat, hogy a következőkben egy nem megszokott irányból, az öröm és derű felől közelíthet Pilinszky János költészetéhez, miközben észrevétlenül közelít a szerzőhöz, Borsodi Henriettához is.

A kötet három ciklusból épül fel, mindegyikben hét-hét verssel és a hozzájuk tartozó értelmezési lehetőségekkel. A cikluscímek a Pilinszky-életmű egy-egy központi témáját járják körül, úgymint szabadság, hála és szeretet. Az elemzésre kiválasztott versek címeit olvasva szembe tűnő, hogy Borsodi az életmű mindenki által ismert darabjai helyett nagy részben a méltatlanul

elhanyagolt – leginkább a *Szállkák* című kötetben megjelent – alkotásokat veszi górcső alá. Elemzéseiben kiemelt figyelmet fordít a versek mind stíláriis, mind retorikai és poétikai felépítésére, értelmezéseit – amellet, hogy nagymértékben támaszkodik Pilinszky publicisztikai írásaira, illetve a vele készült interjúkra – többek között olyan szerzők munkáival támogatja, mint Beney Zsuzsa, Kuklay Antal vagy Jelenits István.

„Ha egy művész egy másik művész titkán gondolkodik, önmagán és művészetén is gondolkodik” – írja Borsodi rögtön a kötet első oldalán, a *Metronóm* című vers elemzése kapcsán. A *Szállkák* című kötet egyik ars poeticus verse a költő feladatát, figyelmének irányát jelöli ki, azzal azonban, hogy ezt a verset tette meg első elemzése tárgyává, Borsodi saját ars poeticájaként is tekinthető, egyfajta útmutatásként szolgálhat a továbbiakra nézve. A kötetben olvasható elemzések a teljességnek kijáró figyelemmel vizsgálják a részt, a csonkát, a szállkát, ebben remélve a kereszt, a mindörökké mozdulatlan egész titkát. A cikluscím – *A szabadságba* – a *Pedig* című versre utal. A *Kráter* című kötet darabja az ember legnehezebb, sorsdöntő feladataira figyelmeztet: lankadatlan éberségre és önvizsgálatra. A bűn ugyanis mindenhol ott leselkedik a megfelelő alkalmat várva, hogy a legkiszámíthatatlanabb álruhába bújva kísértse meg az embert, mint „megnyugtató elem”, „kiült karosszék”. És mi a bűn? „A bűn pokol. Pilinszky víziója szerint önként választott, aztán jól belakott pokol. Valójában elszakadás Istentől” (33.). Az ezt követő *Terek* szorosan kapcsolódik az előbb elmondottakhoz. A *Pedig* című vershez hasonlóan itt is a szabadság a mű központi témája, mely újra és újra a bűn ellentétéként jelenik meg. A szabadság Isten, a bűn egy lépcsőház alagsori bezárt tere, ahol kitergetik vétkeinket és mérlegen mérik a szépséget. Az ember földi léte soha meg nem szűnő útkeresés bűn és szabadság között. A ciklus versei amellett, hogy Isten felé irányítják a tekintetet, közel maradnak az egyénhez annak vereségeiben, magányában, kimerültségében egyaránt. Borsodi értelmezései a bűntől szüntelenül fenyegetett, rendre el-elbukó ember mellé szegődnek, és Pilinszkyvel együtt hiszik: „gyakran épp a leghevesebb szorítás, szorongatás idején sejtethetjük meg váratlanul az ellentmondásokat föloldó szabadságot, valami új és kimondhatatlan realitás vizsgálatát” (40.).

A *Hálás szüntelenül* ciklus – ahogy már címéből sejtethető – értelmezhető egyfajta hálaének-

ként. A kezdővers címe *Introitusz*, mely a liturgia fogalma. Ahogy a szentmise elején a kezdőének egyre hangolja az összegyűlteket, és bevezeti őket az ünnep misztériumába, úgy vezeti az olvasót a Pilinszky-vers a lét rejtélyes területei felé, ahol minden ember elválaszthatatlanul egy. A töredékesség, a tökéletesre való képtelenség mindenkinek osztályrésze, és talán az egyetlen lehetőség ennek elfogadása, és a ráhagyatkozás egy hatalmasabb létezőre. Az ember életében így tapasztalhatja meg a belső békét, a kegyelem földi formáját. A ciklus az *Aranykori töredék* című alkotásban csúcsosodik ki. Az egyén amellett, hogy alázatosan meghajol az élet misztériuma előtt, a hála az egyetlen hozzáállás, amivel fordulhat léte azon területei felé, ahol az intellektusa elbukik. „Az öröm, a lét magyarázatot nem kívánó túláradó szépsége fölött érzett hála, az áhítat és az elragadtatás valójában így lesz teljes. Így igazi, így egész a lét, minden kockázatával és a halál állandó tudatával” (69.). Végességéből, töredékességéből adódóan az ember „itt kevés a szeretetre”, de talán „odaát”, a „lángoló közös fészekben” majd megvigasztalódhat, és addig is hinnie kell: „Kimondhatatlan jól van, ami van”.

Bár az ember a tökéletes szeretetre földi élete során soha nem válik képessé, az *Azt mondjuk: nagyon szeretlek* című záróciklus mégis azt üzeni, ha tökéletlenül is, de szerethet. Sorra veszi a szeretet különböző, de alapjaiban azonos formáit, úgymint barátság, szerelem és Isten szeretete. Ilyen örök szövetségek képesek csak megnyitni a számtalanszor oly szűknek érzett teremtés falait, és szabad utat engedni Isten hívásának. A *Mielőtt* című vers zárja a kötetet, mely eszkatologikus távlatokba vezet. A végítélet napját jeleníti meg, még mielőtt az ember bebocsátást nyerne Isten országában. Ekkor majd bűneitől megtisztulva egymás felé fordul ember és ember, és így szólnak egymásnak: nagyon szeretlek. Az evangéliumi esztétika megkerülhetetlen fogalom Pilinszky költészetében. Az Evangélium az egyesülésről, a hazatalálásról szól, melynek vágya szüntelenül ott munkál verseiben, és erről a vágyról szól a *Mielőtt* is. „Ez a *Mielőtt* célja: hogy kimondja az asztal végső, áldott közösségét. Egy olyan asztalét, ahol mindenkinek jut hely, senki nem lesz első és senki nem lesz utolsó, és amely körül senkinek nem kell szégyenkeznie soha többé. Beteljesedik az öröm – az ígéret szerint” (125.).

Pilinszky János verseinek egyik legnagyobb kérdése a találkozás, a hazatalálás lehetősége. Vajon át lehet-e hatolni a földet és eget elválasztó üvegtengeren, vagy az ember végleg magára hagyatott? Borsodi Henrietta könyve anélkül, hogy egy pillanatra is megfelelkezne a lét örök tragikumáról, az ember halálraítéltségről és magányáról, szüntelenül közelít az Egység, a mozdulatlan jelenlét felé, mely közelítés már-már az imádsággal rokon. Aki közelít, végtelen ellentétek között él: hisz a találkozás lehetőségében, s közben tud annak lehetetlenségéről is. S mégis, a legtöbb, amit az ember földi élete során tehet, hogy alázatosan közelít, imádkozik és hálát ad szüntelenül. Ekkor, ha csak pillanatokra is, de kibékülnek a lét legnagyobb paradoxonai, megped az üvegtenger felszíne, és a lélek egy parányi menedékre lel, ahol megpihenhet. Ezekről a pillanatokról fényesül a világ, és ezzel a fénnel világítja meg Borsodi Henrietta értelmezői tekintete Pilinszky János sokszor borúsnak tetsző alkotásait.

VIGILIA
LXXXVIII. ÉVFOLYAM
2023 *április*

SOMMAIRE

IN MEMORIAM LÁSZLÓ LUKÁCS

Écrits d'*Asztrik Várszegi OSB* et *Özséb Horányi*, poème
d'*István Vörös*

L'INFINITÉ DE DIEU

Attila Puskás: L'infinité de Dieu et l'incarnation

Tamás Pavlovits: La notion de l'infinité de Dieu dans la
philosophie au début de l'ère moderne *Tibor Görföl*:

Le fini dans l'infini. Nouvelles interprétations de la

théosis *Rowan Williams*: La crise ukrainienne *Réka*

Rapkey: La souffrance d'Abraham à la lumière des

expériences des saints *Edvárd Kajtár*: Méditation

sur la louange incessante de Dieu *Mercédesz Kutasy*:

Histoires de l'éternité – Borges

INHALT

IN MEMORIAM LÁSZLÓ LUKÁCS

Würdigung von *Asztrik Várszegi OSB* und *Özséb*

Horányi, ein Gedicht von *István Vörös*

DIE UNENDLICHKEIT GOTTES

Attila Puskás: Die Unendlichkeit Gottes und die

Inkarnation *Tamás Pavlovits*: Der Begriff der

göttlichen Unendlichkeit in der frühmodernen

Philosophie *Tibor Görföl*: Das Endliche

im Unendlichen. Neue Interpretationen der

Vergöttlichung *Rowan Williams*: Die Krise in der

Ukraine *Réka Rapkey*: Das Leiden Abrahams im

Lichte der Erfahrungen der Heiligen *Edvárd Kajtár*:

Das unaufhörliche Lob Gottes *Mercédesz Kutasy*:

Geschichten der Ewigkeit – Borges

CONTENTS

IN MEMORIAM LÁSZLÓ LUKÁCS

Memories by *Asztrik Várszegi OSB* and *Özséb Horányi*,
a Poem by *István Vörös*

GOD'S INFINITY

Attila Puskás: God's Infinity and the Incarnation

Tamás Pavlovits: The Notion of Divine Infinity in Early
Modern Philosophy *Tibor Görföl*: The Finite Being in

the Infinity. New Interpretations of Deification *Rowan*

Williams: The Ukrainian Crisis *Réka Rapkey*:

Abraham's Suffering in the Light of the Experiences

of the Saints *Edvárd Kajtár*: Neverending Praise to

God *Mercédesz Kutasy*: Stories of Eternity – Borges



Főszerkesztő: *Görföl Tibor*

Felelős szerkesztő: *Puskás Attila*

Felelős kiadó: *Gájer László*

Főmunkatárs: *Lukács László*

Szerkesztők:

Bende József, Deák Viktória Hedvig,

Lázár Kovács Ákos, Patsch Ferenc,

Varga Szabolcs, Vörös István

Szerkesztőbizottság:

Bábel Balázs, Heidl György, Hidas Zoltán,

Horkay Hörcher Ferenc, Máté-Tóth András,

Molnár Antal, Thomka Beáta

Kiadóhivatali titkár: *Fazakas Annamária*

Honlap: *Somfai Boglárka*

Betűtípus: *BROTHER 1816, FreightMicro & Sans*

Lapterv és tipográfia: *Jmtypography*

Tördelés: *Németh Ilona*

Kivitelezés: *VIRTUOZ Kiadó és Nyomdaipari Kft.*

Indexszám: 25 921 HU ISSN 0042-6024

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, posta.hu

webshop-ban (eshop.posta.hu/storefront),

e-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen,

telefonon +36 1767 8262 számon, levélben

a Magyar Posta Zrt. 1900 Budapest címen.

Külföldre és külföldön előfizethető

a Magyar Posta Zrt. fenti elérhetőségein.

A Vigilia számlaszáma: OTP Bank Zrt:

11707024-20373432-00000000.

Előfizetési díj: egy évre 10.800Ft, fél évre 5.400Ft,

negyed évre 2.700Ft. Előfizethető külföldön

a KKV-nál (H-1389 Budapest, POB 149.).

Ára: EU országok: 10.800Ft/év + postaköltség,

tengerentúli országok: 112\$, illetve

ennek megfelelő más pénznem/év.

Szerkesztőségi fogadóóra:

kedd, csütörtök 10–14 óra

Kéziratokat nem őrzünk meg

és nem küldünk vissza

SZEMLE

Vincze Krisztián:

*Jean-Pierre Torrell OP – AQUINÓI SZENT TAMÁS,
A LELKI MESTER*

Török Csaba:

Andrew Louth – MODERN ORTODOX GONDOLKODÓK

Tóta Péter Benedek:

Somorjai Ádám OSB – CIVILIZÁCIÓRÓL CIVILIZÁCIÓRA

Horváth Csaba:

Kun Árpád – TAKARÍTÓ FÉRFI

Keglovics Fanni:

Borsodi Henrietta – ÖRÖMTŐL FÉNYESÜL

KÖVETKEZŐ SZÁMAINKBÓL

LXXXVIII. ÉVFOLYAM

VALLÁS ÉS GAZDASÁG

2023
április

RABSZOLGASÁG NAPJAINKBAN

*Baritz Laura Sarolta, De Coll Ágnes,
Magyarics Tamás, Mogyoródi Enese,
Osztrólacekly Sarolta, Röhrig Eszter,
Sepsi Enikő, Vassányi Mihálys
és Zsolnai László
tanulmánya*

*Déri Anna, Horváth Florencia, Mezey
Katalin, Németh Béres Csilla, Szék Pál
és Zalán Tibor
írása*



ISBN 977 004 260 200 5 23004 1200F



Nemzeti Kulturális Alap



MINISZTERELNÖKSÉG