

VIGILIA

SZERKESZTI

SÍK SÁNDOR

RADÓ POLIKÁRP
HILAIRE BELLOC
NICOLAUS LENAU
CSÉCSÉNYI ANDRÁS
KERTÉSZ FERENC
KOC SIS LÁSZLÓ
MIHELICS VID
LIPTAY ISTVÁN
HALÁSZ ALEXANDRA
GÖRGEY GÁBOR

írásai.

1950. NOVEMBER

11

XV. ÉVFOLYAM

TARTALOM

	Oldal
<i>Radó Polikárp</i> : Az új dogma 569	569
<i>Hilaire Belloc</i> : Descartes és Pascal 582	582
<i>Nicolaus Lenau</i> verseiből (Rónay György fordításai) 589	589
<i>Csécseyi András</i> : „Belső emigráció” vagy hitvédelem? 592	592
<i>Kertész Ferenc</i> : Az unoka (Elbeszélés) 599	599
<i>Kocsis László</i> : Tél (Vers) 603	603
Kérdések és távlatok (Mihelics Vid folyóiratszemeleje) 604	604

SZEMLE

<i>Liptay István</i> : A költő harca Istennel (Lenau halálának 100. évfordulójára) 611	611
<i>F. K.</i> : A kegyelem és a nehézkedési erő 614	614
<i>Halász Alexandra</i> : Hilaire Belloc nyolcvan éve 618	618
A sebészet az agymegbetegedések gyógyításában 620	620
<i>Görgey Gábor</i> : Egy vadász feljegyzései 622	622

Felelős szerkesztő és kiadó:

Sík Sándor.

Főmunkatársak: *Mihelics Vid és Rónay György.*

Kiadja a Vigilia munkaközösség. Kéziratokat Budapest 4, postafiók 152. címre kell küldeni. Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza. Kiadóhivatal: Budapest, V., Kossuth Lajos-utca 1. A Vigilia postatakarékpénztári csekkszám-
száma: 37.343.

Megjelenik minden hónap elején.

Egyes szám ára: 5 forint. Előfizetés: egy évre 44 forint.

A lapengedély száma: 7163/1947. T. M.

Radó Polikárp

AZ ÚJ DOGMA

Mire ez a tanulmány az olvasó kezébe kerül, XII. Pius pápa már kihirdette Mária test szerint való Mennybevételének dogmáját. Háromféle állásfoglalás visszfénye látszik az emberek közt e kétségtelenül nagyjelentőségű történeti ténnyel szemben. A katolikus hívek óriási többsége magától értetődőnek veszi ezt a kihirdetést, s legfeljebb azon csodálkozik, hogy az eddig nem volt dogma. A katolikusoknak elenyészően kisebb része e dogmává nyilvánítással kapcsolatban kételkedésekről számol be. Nem érti, miért nem „tették már előbb dogmává, mint ahogy Krisztus mennybemenetelét”, nem értik, hogyan lehet „csupán hagyományra dogmát alapozni”. A harmadik réteg azoknak a tábora, akik kereszténynek vallják magukat, de nincsenek összeköttetésben az Apostoli Sziklával. Ezek közül sokan azt vélik, hogy az új dogma elmélyíti a szakadékot köztük és köztünk. Érdemes tehát az egész problémakört tüzetesen szemügyre venni.

A definíció előzményei.

Az újabb kor asszumpciós mozgalma VII. Pius pápával indult el (1800—823), aki a Mennybevett Mária tiszteletére — azóta nálunk feledésbe merült — rendelkezést adott ki, hogy az Úrangyala után három Dicsőséget kell mondani. A mult század első felében vallásos körökben mindinkább erősödött a Szepőltelen Fogantatás és a Mennybevétel dogmává nyilvánítása iránt való vágyakozás. Az előbbi hittitok 1854-ben dogmává is emelkedett. 1870-ben a *vatikáni zsinaton* a zsinat 200 tagja kérte, hogy még ez a zsinat nyilvánítsa dogmává a Mennybevételt is. Rómának a piemontiak által történt elfoglalása a zsinatot félbeszakította s így erre akkor nem kerülhetett sor. A mozgalom azonban egyre terjedt. *Bernhard Altaner*, korunk egyik legkiválóbb patológusa, kiről még e tanulmány keretében szó esik, sajnálatosan félremagyarázza a modern asszumpciós mozgalmat. 1949-ben azzal vádolta, hogy nem szervesen fejlődött, hanem kifejezetten megszervezett akció, amelyet viszonylagosan nagyon kevés személy tartott és tart kezében. Emiatt szerinte teológiai szempontból tökéletesen tájékozatlan körök nyomást gyakoroltak az Egyház legfőbb tanítóhivatalára. Ez a vád egyáltalán nem felel meg a valóságnak, mert a vatikáni zsinat félbeszakítása után XIII. Leótól XV. Benedekig (1878—1922) ez a legfőbb tanítóhivatal kifejezetten tartózkodó magatartást tanúsított a Mennybevétel kérdésében, sőt ideiglenesen a kérvényezés propagandáját el is tiltotta. A mozgalom verbéli katolikus mivoltát éppen az igazolta, hogy vezetői — *Vaccari, Buselli, Longo, Crosta, Renaudin* és a többi — engedelmességek. A hittudósok ellenben annál inkább sarkalva érezték magukat, hogy a kérdést minél alaposabban tanulmányozzák. Amit X. Pius 1908-ban kijelentett: „Adhuc multis studiis opus est et quidem studiis valde seriis” — sok tanulmányozásra van még szükség, mégpedig nagyon komoly tanulmányokra:

szóról szóra megtörtént. Különösen XI. Pius (1922—39) óta, aki az asszumpciós mozgalomnak újra teljes akciószabadságot biztosított, megjutalmazva ezzel az akkor már sirbaszállott vezetők hősiek engedelmes-ségét.

Mit jelent a dogmává nyilvánítás?

A dogmává nyilvánítás — *definíció* — az Egyház tanítóhivatalának ünnepélyes aktsusa, mellyel tévedéstől mentesen és visszavonhatatlanul kihirdeti, hogy valamely igazságot Isten kinyilatkoztatott. Az Egyház hármas hivatalának, a kormányzó, megszentelő és tanító feladatnak egyike az, hogy öröködjék a *depositum fidei*, a kinyilatkoztatott igazságok kincstára fölött és szükség esetén tanítsa a híveket arról, mi van e letéteményben. Ezt a *pápa* személyesen teheti, ha „*ex cathedra*”, tehát mint az egész Egyház főpásztora és legfőbb tanítója nyilatkozik és világosan ki is fejezi, hogy a tanítással végleges feleletet ad egy kérdésre; de ilyen ünnepélyes meghatározást végezhet az *egyetemes zsinat* is, azaz a Világegyháznak a pápa vezetése alatt egybegyűlt püspöki kara.

Nem ünnepélyes aktussal ez a testület *rendes tanításával* is kifejezheti véleményét, amely szintén tévedhetetlen, hiszen a Szentlélek vigyáz és öröködi az egybehangzó tanítás fölött. A *vatikáni zsinat* ezt így fejezi ki: „Isteni és katolikus hittel kell hinni mindazt, amit Isten írott vagy áthagyományozott igéje tartalmaz és amit az Egyház akár ünnepélyes ítélettel, akár rendes és általános tanításával (ordinario et universali magisterio) mint Istentől kinyilatkoztatott dolgot eléad.”

Mi kell ahhoz, hogy az Egyház dogmának, hittételnek nyilvánítson valamely tant? *Carlo Balic* világosan kifejti, mi kell és mi nem kell ahhoz, hogy valami „*definibilis*”, azaz dogmává nyilvánítható legyen. Mindenekelőtt nem szükséges, hogy a tan kifejezetten (*explicite*) benne legyen a *Szentírásban*, sőt bennfoglaltan (*implicite*) sem kell benne lennie, hiszen a kinyilatkoztatás köre tágabb a *Szentírásénál*; nem minden kinyilatkoztatott igazságot jegyeztek fel a hagiografusok, a *Szentírást* író emberek. Nem szükséges továbbá, hogy a kinyilatkoztatott igazságot a *Szenthagyomány* teljes egészében tartalmazza. Lehetséges ugyanis e téren is, hogy valamit bennfoglaltan hittek, ami isteni kinyilatkoztatás. Az igazságot, mely a hit letéteményének része, az Egyház az apostoli idők óta gondosan őrzi, de ez az igazság nem valami halott és mozdulatlan dolog. Nem olyan, mint egy ásványdarab, mely változatlanságát halott mozdulatlanságában tartja meg. Az isteni kinyilatkoztatás igazsága eleven életelv, mely megtartja ugyan azonosságát és állandóságát, de folytonosan fejlődik és növekedik. *Solovjev*, a nagy gondolkodó szerint mindenki dörének mondaná azt az embert, aki a magban nem látva a fának törzsét, ágait, leveleit, virágát, azt állítaná, hogy a fa részei nem a mag erejéből valók, hanem idegen erő adta őket hozzá. Ugyanigy tévedne az is, aki tagadásba venné azokat a bővebb és világos formulákat, amelyeket az Egyházban mindig működő kegyelem hoz létre és helyettük csak az őskeresztény közösség eredeti primitív formulázását ismerné el.

Nem szükséges továbbá, hogy az egyházatyák és a szenthagyomány

más képviselőinek tanuságtételei egészen az apostoli korig nyúljanak vissza. Nem szabad ugyanis feledni, hogy az első három századból nagyon is gyérszámú tudósítás maradt ránk, és az egyházatyák sem jegyezték fel mindent, amit hirdettek. A későbbi egyöntetű hagyomány ugyanis a hit és erkölcs dolgában nem különbözhet az előzőtől s ezért, ha bármely évszázadban általánosan elfogadott tant találunk, jogos a teológiai következtetés, hogy azt egyrészt sohasem tagadták, másrészt pedig legáltalább bennfoglaltan, egy másik isteni igazság megvallásának burkolatában, *implicite*, hitték is.

Nem szükséges végül egy tan dogmává nyilvánításához, hogy azt a biztos hitet a *teológusok tökéletes dokumentációval* tudják alátámasztani, mely a legszigorúbb történeti kritika színe előtt is megállná helyét. Valóban, amikor IX. Pius 1854 december 8-án kihirdette a Szeplőtelen Fogantatás dogmáját, „*Ineffabilis Deus*” kezdetű bullájával egyszerűen kijelentette, hogy Máriának tökéletes mentessége az eredeti büntől Istentől kinyilatkoztatott igazság. A hittudósok továbbra is szabadon kutathatták, hogyan; hol és mikor jelentette ki Isten ezt az igazságot.

Mi kell tehát lényegileg ahhoz, hogy valamely tanról felismerhető legyen Istentől kinyilatkoztatott jellege? Az a bizottság, melyet IX. Pius 1852-ben a Szeplőtelen Fogantatás dogmává nyilvánításának előkészítésére egybehívott, többek között elegendőnek mondotta „a Világegyház püspökeinek egybehangzó tanítását és az Egyház gyakorlatát”. Tehát, hogy valamely tan a hit letéteményében lévő igazság-e, ahhoz kutatni kell a *kinyilatkoztatás írott forrásaiban*, azaz a Szentírásban és a Szent-hagyományban, és a *kinyilatkoztatás élő forrásában*: a Világegyház igehirdetésében, melyre a Szentlélek vigyáz örökkön, hogy tévedéstől mentes maradjon. Hitünk szerint a Világegyház általános élő tanítása éppen olyan tévedéstől mentes, mint akár az egyetemes zsinat, akár a pápa dogmatikus kijelentése. Amikor a pápa, vagy az egyetemes zsinat dogmát hirdet ki, ezzel *nem helyez el új igazságot* a hit kincstárában, hanem véglegesen tisztáz valamit, amit eddig kevésbé világosan láttak és hittek.

A dogmává nyilvánítás ténye a katolikusokra vonatkozóan *erkölcsi következményekkel* is jár. *Pozitív szempontból* ez abszolút kötelezettséget jelent a definíció időpontjától kezdve hinni, hogy a dogmává jelentett igazság Istentől kinyilatkoztatott hittétel. *Negatív következménye*: aki megtagadja a hitet az új dogmától vagy kételkedik benne, súlyosan vétkezik a hit ellen és az eretnenség vétkébe esik.

A Mennybevétel dogmává nyilvánítható volt.

Mindenekelőtt bizonyos, amit Karl Jüssen mond, hogy tisztára történeti úton, azaz a *történettudomány módszereivel semmi bizonyosat nem lehet megtudni* Mária életének végéről és mennybevételéről. Isten gondviselése intézte úgy, hogy az Istenanya életének végéről semilyen megbízható tudósítás nem maradt a következő századokra. E véleményhez csatlakozik P. Gallus jezsuita atya, a kérdés másik modern kutatója is, akinek véleménye szerint „ebben az anyagban semmiféle történeti adat

nem található, ezért egyedül a bizonyítás dogmatikai útja marad meg". A történeti bizonyítás, még ha volnának is szemtanuktól származó adataink, magábanvéve nem is volna elegendő, mert Mária testének mennybevétele és mennyei megdicsőülése *tisztára transcendens* igazság, amelyet kizárólag a kinyilatkoztatásból lehet megtudni. A mennybevétel ténye ugyanis az emberi tapasztalatot és érzékletet meghaladó igazság, még akkor is, ha teljesen hiteles történeti kútfők bizonyítanak Mária halálát, feltámadását és földről való távozását.

A Mennybevétel hite *kinyilatkoztatott igazság, mert az a Világegyház egybehangzó tanítása*. A nyugati és keleti egyház püspökeinek teljes kara, minden szerzetesrend, a hittudósok, az egyetemek és egyházi főiskolák, mindenfajta kongresszus, papok, apácák és az egész világ hívői egybehangzóan vallják Mária mennybevételének tanát. Hogy mindjárt a legfontosabbal, a *püspöki karral* kezdjük, a pápa 1946 május 1.-én „*Deiparae Virginis*” kezdetű enciklikájával a Világegyház püspökeihez fordult: „jelezzék, a vezetésükre bízott papság és nép mily áhitattal veszi körül a Boldogságos Szűz Máriának mennybevételét”. Azután felszólította a világ püspöki karát: „Tiszteletreméltó Testvérek, leginkább azt óhajtjuk tudni, hogy véleményetek szerint a Boldogságos Szűz testének mennybevételét a hit tétele gyanánt elő lehet-e adni és dogmának kijelenteni, s hogy ezt papságotokkal és népetekkel egyetemben óhajtjátok-e?” A válaszok a föld minden tájáról oly gyorsan érkeztek, hogy a pápa már egy év múlva, 1947 június 7.-én kijelenthette, hogy a túlnyomó többség — *la stragrande maggioranza* — javalló választ adott. A kérdés egyik legelső szakértője, *Wilhelm Hentrich* (De definibilitate Assumptionis — A Mennybevétel hittételként való kihirdethetőségéről. Róma 1949) a római levéltárban őrzött adatok alapján a következő statisztikát tette közzé. A világ megyéspüspökei közül 1191-nek válasza érkezett be; 86 megyéspüspök nem válaszolt, tehát a világ püspöki karának 6%-a. A beküldött válaszok közül 1169 nyilatkozott igenlően a Szentszék kérdésére, tehát 98.2%. Nagyjából ugyanez az arány a megyéspüspököknél alacsonyabb rangú egyéb főpásztoroknál: a „nullius” apátok és apostoli adminisztrátorok 97%-a, a címzetes püspökök 99%-a küldött be igenlő választ.

A világegyház általános tanításának másik ismertetője a *hittudósok egybehangzó tanítása (Consensus theologorum)*. Ugyancsak *Hentrich* állította össze a teológusok megnyilatkozásait az 1945—49. években, hangsúlyozva, hogy valamely hittudományi kar hiányzása e felsorolásból nem jelenti szükségképpen azoknak negatív véleményét, hiszen a teológusok megnyilatkozása teljesen önkéntes és nem felszólításra történt, mint a földkerekség püspöki karánál. A Hentrichől összeállított statisztika röviden a következő: a Mennybevétel hittételle nyilvánítását lehetségesnek és időszerűnek mondta Róma 10 pápai egyeteme közül 9, a világ 25 katolikus egyeteme közül 19; egy kivételével valamennyi Rómán kívüli pápai hittudományi kar és akadémia; 20 pápai hittudományi szerzetesrendi kar; továbbá az állami egyetemeken működő hittudományi karok Svájcban, Ausztriában, Lengyelországban, Jugoszláviában és egy kivétellel Csehszlovákiában; idetartozik az akkor még állami egyetemen működő budapesti hittudományi kar is. Németország öt államilag elismert bölcséleti és

hittudományi főiskolája nyilatkozott szintén ily értelemben; egészben véve tehát 75 hittudományi kar. Ezekhez hozzájárul 80 szerzetesi hittudományi intézet, csaknem valamennyi Rómán kívüli pápai „regionális” szeminárium, és mintegy 100 más központi, vagy egyházmegyei szeminárium tanári kara.

E megnyilatkozásokat növelik azok a papi gyűlések és kongresszusok, amelyeket a világ minden részében tartottak a Mennybevétel kérdéséről. A dogmává nyilvánítás mellett tört lándzsát 1946 júniusában New Yorkban az amerikai teológusok testülete. Ugyanezen év augusztusában Louvainben Belgium és Hollandia hittudományi karai; szeptemberben pedig Lublinban valamennyi lengyel teológiai tanár csatlakozott e véleményhez. Teljesen a mennybevétel doktrínáját tárgyalta Rómában 1947 április 29—május 3. között a ferencesek Nemzeti Máriás Kongresszusa és ugyanezen év novemberében és decemberében a Barcelonában tartott Nemzetközi Assumptio-Kongresszus. E két utóbbin minden szempontból, pozitív történettudományi, spekulatív teológiai és exegetikai szempontból végigtárgyalták a mennybevétel problémáját, pontos teológiai fogalmazását, az első Atyák hallgatását, az apokrifek kiértékelését, a Szentírást, a liturgia tanuságtételét, az Egyház hitét, az asszumpciós mozgalom történetét s a mennybevétel dogmává nyilváníthatóságát. Ugyanígy dolgozott 1948 augusztusában Montréalban a kanadai teológusok kara, szeptemberben Rómában a Gregoriana egyetemen rendezett *Settimana Teologica*, októberben a Buenos Airesbe egybehívott nemzetközi teológiai kongresszus; e véleményt újabb hatalmas anyaggal támasztotta alá 1949 augusztusában Le-Puy-en-Velay-ben valamennyi francia hittudós részvételével a Nemzeti Asszumpcionista Kongresszus, valamint a Salamancaba 1949 szeptemberében egybehívott Nemzetközi Teológiai Kongresszus, és 1950 január 23—29. között Sao Paolóban a braziliai teológusok kara. E kongresszusokra a koronát Rómában a VIII. Nemzetközi Máriás Kongresszus teszi fel, október 23—november 1. között, mely mintegy bevezetője a november 1.-i dogma-kihirdetésnek. Mintegy harminc nemzethez tartozó teológus küldte be petícióját komoly tanulmányok után, amiből világosan látni lehet, hogy az egész világ teológusai között erkölcsi egyetértés uralkodik a Mennybevétel dogmává nyilvánítása körül.

XII. Pius pápa tehát teljesen meggyőződhetett arról, hogy a Világ-egyház csakugyan tanítja és egyöntetűen hiszi a Mennybevétel tanát.

Az új dogma a kinyilatkoztatás forrásaiban.

A Mennybevétel hite *bennfoglaltan van meg a Szentírásban*. A vatikáni zsinat említett kétszáz tagjának nyolcvan évvel ezelőtt benyújtott petíciója tömören fejtette ezt ki, mikor azt indítványozta, hogy a zsinat ünnepélyesen jelentse ki Mária testi mennybevételét. A megokolás klaszszikusan összefoglalja a teológiai érvelést, miért és hogyan tartalmazza a Szentírás bennfoglaltan a Mennybevétel hitét a Szűzanya emberföltti méltóságában:

„Az apostoli tanítás szerint (Róm. 5.—8.; 1 Kor. 15, 24. 26. 54. 57; Zsid. 2, 14. 15) Krisztus győzelme a sátn, az ősi kigyó fölött egymást mint

egy részeiben kiegészítő háromszoros diadal. Győzelem ez a bűn és a bűn gyümölcsei, a rosszrahajló vágyakozás (Concupiscentia) és a halál fölött. Mivel Genézis 3, 15 szerint az Istenanya szoros egységben van fiával eme győzelemben, a szentatyák egyértelmű véleménye szerint nem kételkedünk, hogy az előbb idézett kijelentésben a Szent Szűz hármias fényes győzelmét jövedöli meg. Amint a bűnön Szeplőtelen Fogantatása által, a rosszrahajló vágyakozáson szűzi anyaságával, úgy az ellenséges halálon is egyedülálló győzelmet kellett aratnia, mégpedig Fiához hasonlóan meggyorsított (azaz a világ vége előtt történt) feltámadásával."

A bibliai érvelés szentírástudományi alapjait szaktudósok vizsgálatnak vetették alá és a maguk szempontjából is helyesnek találták; főleg *Da Fonseca S. J.* (Biblica 1947, 321—362) és *B. Mariani OFM.* (Atti del Congresso Naz. Mariano 1947, Roma 1948, 453—509.) Azzal, hogy a Szentírásban bennfoglaltan hirdetett tanítást most teljes egészében kihirdeti az Egyház, *nem növekedett a katolicizmus objektív hite*, azaz a hitnek tárgya: az, amit hiszünk. Az *alanyi (szubjektív) hit* gyarapodott ezzel, vagyis amit azelőtt a Szentírás alapján bennfoglaltan hittek, azt most kifejezetten hiszik. Amiként a mai tudományos megismerés többet tud a szívről, mint amit az orvosok öt évszázaddal ezelőtt tudtak, de a szív mívoltához ez a megismerés mit sem adott hozzá, akként a mi korunk Egyházának szemlélete többet ismer meg a változatlanul azonos hit-letéteményből, mint az első századok Egyháza megismert. A megismerésnek ez az alanyi gyarapodása mindenképpen megfelel az egyházi élet természetfölötti dinamizmusának, mely éppen azért, mert valódi élet, a homogén fejlődés törvényeinek alá van vetve.

Míg a Mennybevétel a Szentírásban csak bennfoglaltan található meg, a kinyilatkoztatás másik forrása, a *Szenthagyomány* azt kifejezetten tartalmazza. Igaz ugyan, hogy az első három század hallgat a Mennybevételről. *Neubert* például a katakombák egyházának mariológiai kutatója (*Marie dans l'église anténicéenne*, Paris 1908) a Mennybevételről semmit sem közöl. Láttuk azonban, hogy a dogmává nyilvánítás szempontjából nem lényeges, hogy a szentatyák kezdetől fogva kifejezetten hirdessék az illető tételt. Bennfoglaltan pedig azok a szentatyák is vallották a Mennybevételt, akik nem szóltak róla kifejezetten, hiszen a Mennybevétel Máriának az eredeti bűntől való teljes megőrzésének a következménye, amint ezt az „*Ineffabilis*” bulla 1854-ben tömören összefoglalta.

A *Mennybevétel hitének kifejezett tanui* közt a legrégebbi időktől kezdve elsőnek említhetjük *Epiphaniost*, Salamis püspökét, aki 374—77 között írta meg *Panarionját*, „Az eretnokségek ellen való gyógyszertár” című művét, melyben ezeket mondja:

„Ugyan hogyan nem örökli majd a szentséges Mária testével együtt a mennyek országát; ő, aki nem paráználkodott, nem tört házasságot, semmi gonosz testi cselekedetet nem művelt, hanem érintetlennek megmaradt?” (42, 6.)

A szöveg összefüggése a közvetlen előzményeivel megérteti, miért jövő időben mondja *Epiphanos*, hogy Mária testével együtt örökli az örök életet. Előzőleg ugyanis *Szent Pált* magyarázza, hogy „a test és

a vér nem örökli majd az Isten országát" 1. Kor. 15, 50) és kijelenti, hogy helytelen értelmezés lenne, ha azt hinnék, hogy az emberi testnek nincs helye a mennyországban: mert hiszen Mária már ott van testével együtt. Művének másik helyén is (78, 15) szól Máriáról és elárulja azt a tudását, hogy egyesek szerint nem is halt meg, sirja sincsen, ő maga azonban nem tudja eldönteni a dolgot:

„Semmiképpen sem állíthatom, hogy Mária halhatatlannak maradt, nem tudom bizonyítani azt sem, vajjon meghalt-e, mert a Szentírás, mely túlhaladja az ember értelmét, bizonytalanságban hagyja e dolgot... Nem tudjuk tehát, meghalt-e, vagy eitemették-e?"

A következő tanu a IV—V. század fordulóján írt apokrif mű: *Koimésis tés hagias Theotoku*, latinul *Transitus S. Mariae*; „A Szent Istenszülő halála”. A könyvnek tagadhatatlanul legendás jellege van. Szent Jánossal mondatja el Mária életének végét: Gábrriel arkangyal megjelent neki és hírüladta, hogy végnapja közeledik. Mária csodáktól övezve csakugyan meg is hal Jeruzsálemben. Az apostolok eltemetik és három nap múlva az angyalok testét az égbe viszik. A mű kiváló szakember, *F. Cayré*, szerint teljesen orthodox és nincs okunk föltételezni, hogy valamely eretnek mű katolikus átírása volna. A könyv nagyon elterjedt keleten és nyugaton egyaránt, úgy hogy I. Gelasius pápa (492—96) az el nem fogadott könyvek közé sorolta. Ebből azonban nem következik, hogy a legendás elbeszélés magva nem lehet tény és hogy a IV—V. századig nem hitték Mária testének mennybevételét. *Scheeben*, a mult század egyik legkiválóbb teológusa, a mű széleskörű elterjedéséből azt a helyes következtetést vonja le, hogy a tény lényege (*substantia facti*), azaz a Mennybevétel akkoriban a hívők köztudatában nem volt idegenszerű, hanem rokonszenves és az írás nyilván már meglévő történeti hagyományra támaszkodik.

Korunk kiváló teológusának, *J. Ternusnak* ítélete szerint tisztára történeti szemmel nézve, a reánk maradt Assumptio-hagyománynak két útja van: az apokrif irodalomtól hozzánk vivő és a tőle független, régibb és eredetibb út. E régibb út tanuja *Jakab*, Szárug püspöke, aki az V. század első felében szír nyelven verses formában mondott homiliát. Ez a legrégebb biztos állítás Szűz Mária feltámadásáról. A kiváló liturgia-történész *Anton Baumstark* szerint eredetileg is a már meglévő szír Mária-ünnep alkalmából liturgikus használatra készült.

E régibb útnak bizonyítója az újabb kutatók, *Faller és Jugie* szerint egy *Kr. u. 400 körül élő hitszónok* (Jeruzsálemi Timotheos?) szentbeszéde. A február 2.-i Hypapante, Mária Simeonnal való találkozásának ünnepén, ez az ismeretlen szónok Simeon szavát idézi, hogy Mária lelkét tör járja majd át és

„ezért egyesek úgy vélték, hogy az Úr Anyja kard által, vértanui halállal fejezte be életét... Ám az érc kard a testet vágja el és nem a lelket szeli ketté. A Szűz pedig eleddig halhatatlan, mert a méhében egykor lakó (Krisztus) elköltöztette őt abba az országba, ahová a földről veszik fel az embereket.” (P. G. 86, 245.)

A VI. században élt az a másik ismeretlen hitszónok, kinek beszéde

Mária mennybevételéről Szent Jeromos neve alatt maradt meg, s aki a kérdésről a következőképpen nyilatkozik:

„Hogy a Boldogságos Szűz teste a férgek martaléka lett és ennek következtében a rothadás szennyében porrá vált, ezt nem tudom elfogadni és kimondani is borzadok.” (P. L. 30, 126.)

Ezen tanuságtétel, mely a VI. századra tehető, annak ellenére is jelentős, hogy nem Jeromostól származik, mert visszautasítja a *Transitus* címen írt legendás regényt, mint apokrif iratot, azaz hamisítványt:

„Ha netán kezetekbe kerülne ez az apokrif irat ennek a Szűznek haláláról, jól vigyázzatok, hogy a kétségést ne vegyétek biztosra!”

Az ismeretlen hitszónok e kijelentéséből világosan következik, hogy a Mennybevételről szóló hagyomány az apokrif művektől függetlenül is megvolt. Ugyanebben a korban, 590 körül Tours püspöke, *Szent Gergely* tanúsítja, hogy Galliában magától értetődőnek vették a Mennybevételt; Máriát ugyanis halála után

„reggel az apostolok a sírboltban elhelyezték és őrizték, várva az Úr eljövetelét. És ime megjelent nekik az Úr, a szent testet felvette és felhőben elvittette a paradicsomba; ahol most lelkét újra magához véve ujjong a választottakkal együtt és végnélkül élvezi az örökkévalóság javait.” (P. L. 71, 708.)

A VII—VIII. század fordulóján egy ismeretlen szónok, akit eddig *Modestus* jeruzsálemi püspöknek († 632) tartottak, a legrégebbi ráánk-maradt homíliát mondta Mária haláláról s ebben világosan beszél Mária test szerint való mennybevételéről. (P. G. 86, 3289.) A legendáról ez az ismeretlen szónok mit sem tud, sőt elítéli azokat, akik „valami titkos dolgot akarnak Máriáról megtudni”. Nem sokkal később a keleti Egyház egyik legnagyobb liturgikus költője, *Kréta Szent András* († 720) az augusztus 15.-i ünnepen mondott beszédében jelenti ki, hogy amiként nem sérült meg a Szűz szülő méhe, úgy nem enyészett el a megholtak teste sem. — András kortársa, *Germanus*, konstantinápolyi pátriárka († 733) így magasztalja a mennybevett Máriát:

„Mínthogy Istent hordozó edény vagy, lehetetlen, hogy holttested romlandó porrá omoljon szét. Mivel az, aki Benned önmagát kiüresítette, öröktől fogva Isten és egy örökkévalósággal idősebb, méltó volt, hogy az Élet anyja az életnek is részese legyen és a halál csak álom gyanánt érje őt, és mint az élet szülője feltámadjon s a másvilágra költözzön.”

A késői szentatyák sorozatát *Damaszkuszi Szent János* zárja le 754 előtt. Az utolsó egyházatya ünnepi beszédében elmondja az állítólag *Juvenalístól*, *Jeruzsálem püspökétől*, származó legendát, hogy Mária az apostolok szemeláltára meghalt és azok a Gethsemaniban lévő sírba eltemették, ahol három napig nem szüntek meg az angyalok énekelni. A harmadik napon megérkezett Tamás apostol, aki egyedül volt távol Mária halálakor. A csodás illatot árasztó sírt megnyitották, de már nem találták benne Mária testét, csak a halottas leplet. A lényeges az a teológiai okoskodás, melyet e legendás elbeszéléshez hozzáfűzve találunk:

„Az isteni Ige, a dicsőség Királya, aki saját személyében Máriától ohajtott megtestesülni és emberré lenni, s aki a szülés után sértetlen szűz-

nek őrizte meg őt, az jónak látta a földről való elköltözése alkalmával, hogy Mária érintetlenül szeplőtelen testét a halhatatlansággal megdicsőítse és fölvegye magához, még a közös és általános feltámadás előtt." (P. G. 96, 748.)

A Mennybevétel hite a későbbi századokban.

A Mennybevétel hite általános és magától értetődő volt. *I. Sergius*, az Antiochia vidékéről származó szír-görög pápa (687—701) hozta be az augusztus 15.-én már meglévő Mária-ünnepre azt az ünnepélyes mozzanatot, hogy a pápai udvar és a nép körmenetben vonuljon fel Szent Hadrianus templomától Szűz Mária nagy bazilikájához. Későbbi emlékek leírják, hogyan vonult a pápa és a „kardinális” papság meztláb, böjtösen, óriási néptömegetől kísérve Hadrianus templomából, a szenátus egykori curiájától a Santa Maria Maggioréba. *I. Paschalis* pápa 817 körül a mennybevett Szűz tiszteletére két gyönyörű gobelinet készíttetett, amelyet pontosan leír *Anastasius* könyvtáros, a pápák életrajzírója. *IV. Leo* (847—855) az ünnepet vigiliával és oktavával látta el. *I. Miklós* pápa a bulgárok részére 863-ban, előírta karácsony, husvét, pünkösöd ünnepe mellett a Mennybevétel ünnepét is, augusztus 15.-ét böjttel együtt, „úgy, amint Rómában szokás”. *III. Sándor* (1159—81) egyik levelében kijelenti, hogy „Mária szűzen fogant, fájdalom nélkül szült, és e világból romlás nélkül távozott, hiszen Isten angyala kegyelemmel teljesnek mondotta őt”.

Századokon át semmi kételkedés sem hangzott el; mígnem 1497-ben Párisban egy hitszónok azt találta hirdetni, hogy nem vagyunk kötelesek halálós bűn terhe alatt hinni a Mennybevételre, mert ez a tan nem tétele a hitnek. A párisi egyetem ezt a tételt megcenzurázta, „mint vakmerőt, a közös hiedellel ellenkezőt, mely a keresztény nép áhitatát a Szent Szűz iránt csökkenti s ezért hamis és eretnek”. A párisi botrány a Mennybevétel iránti kegyeletet éppen a renaissance idején nagyban fokozta. Legkiválóbb művészeti remekműveket alkottak róla; s mindenfelé szaporodtak a mennybevett Mária tiszteletére szentelt templomok. Az akkor felfedezett Újvilágban, Mexikóban folyót neveztek el tiszteletére, Paraguay fővárosa, Asuncion pedig róla vette nevét.

A XVII—XVIII. század a történeti kutatás virágkora volt, a Mennybevétel és a Szeplőtelen Fogantatás hite ebben a korban elhomályosodott. *XIV. Benedek* pápa (1740—58) szükségesnek látta ekkor kijelenteni, hogy a Mennybevétel tana „jámbor és valószínű hit, melyet kétségbevonni istentelen, botrányt okozó, dőre és esztelen dolog”.

A Mennybevétel hitének javallását mutatja az is, hogy a pápák készséges örömmel emelték a mennybevett Mária tiszteletére szentelt templomokat a bazilika rangjára.

A Mennybevétel a liturgiában.

A liturgia külön témát ünnepelő legelső Mária-ünnepé, az augusztus 15.-i ünnep, keleten keletkezett az V. században. Az V. század elején keleten Máriáról három emlékűnnepet tartanak: az egyiket január 25.-én, a „magvetés” tiszteletére, a másikat május 15.-én a „kalászkod”, azaz az aratás kezdetének tiszteletére, a harmadikat pedig augusztus 15.-én a „sző-

lőkért", a szüret megkezdésének örömeire. A paraszti élet ritmusát állították így a boldogságos Szűz oltalma alá; így látjuk ezt a Transitus című, „Mária haláláról” szóló IV—V. századi ókeresztény műből. A VI. században keleten már az augusztus 15-i ünnepből Mária halálának emlékezete lett. Jeruzsálemben azon a helyen, ahol az utolsó vacsora háza állott és ahol a hagyomány szerint Mária meghalt, a *Dormitio* (Elalvás), azaz Mária halálának bazilikáját építették. Itt tartották augusztus 15-én az ünnepi istentiszteletet Mária halálának emlékére. *Mauritius* keletrómai császár (582—602) egész birodalmában elrendelte ezt az ünnepet, amely csakhamar átalakult Mária mennybevételének ünnepévé.

A VI. században már Rómában is megtaláljuk ezt az ünnepet; az *ős-Gelasianum*, a római liturgia második legrégebbi forrása ugyanis a VI. század állapotát tükrözi vissza. Ebben a kéziratban augusztus 15-én „*in adsumptione Sanctae Mariae*”, Mária mennybevételéről olvashatunk ünnepi misét; szövege azonban csak Mária szüzi születéséről szól. — A világ első teljes misekönyve, a *Bobbioi misekönyv* (VII. század), januárban üli meg ezt az ünnepet és Mária mennybevételét így dicsőíti: „Az apostolok szent hódolattal adóznak Máriának, az angyalok énekükkel; Krisztus karjaiba zárja, felhő volt a szekere, a paradicsom felvételének helye.”

Az *Autun* számára készült *ó-gallikán misekönyv* (VII. század) ezt a dicsőítő éneket — *contestatiót* — hozza:

„Méltó és igazságos, mindenható Isten, hogy neked hálát adjunk e híres és más napoknál tiszteletesebb napon, melyen a hűséges Izrael kivonult Egyiptomból, melyen az Istenszülő Szűz e világból Krisztushoz költözött, Romlás nem fertőzte meg őt és teste nem omlott el a sir ölén. A szennytól tiszta maradt, mennybevétele bizonyos, a paradicsom lesz örökrésze.”

A latin Egyház liturgiájához csatlakozik a keleti egyházak liturgikus ünneplése is. Mivel most a Mennybevétel dogmává nyilvánításának kapcsán olyan nyilatkozatok is elhangzottak, hogy ezzel Róma újabb éket vert a keleti egyházak és önmaga közé, ezt a kérdést is a tárgyilagos igazság megvilágításába kell helyeznünk.

Keletiek, anglikánok és a Mennybevétel.

Mária mennybevételét a keleti keresztények között nemcsak a Szent-székkal közösségben élők vallják. A IV. és V. században az Egyházzal szakadt nesztorianusok és monofiziták szintén hiszik valamilyen formában. Ünnepe a szakadároknál és keleti eretnekeknél egyaránt megtalálható. A görögkeleti szerb egyház augusztus 15-én a *Velika gospa*, Nagyszony ünnepét üli. Az antiochiai szír egyház ugyanezen a napon „az Istenszülő elköltözését” ünnepli; ugyanígy a libanoni szír-maronita egyház. Az örmények az augusztus 12—18 közé eső vasárnapon ülik az „*Asztvazsaszin Kiragi*”, azaz a Mennybevétel vasárnapját, „a Boldogságos Istenszülő Szűz mennybevételének kegyes és dicsőséges” ünnepét, melyről az egész ünnepi héten mondják a mennybevett Szűz miséjét és szolozsmáját. Egyiptomban a koptok meszori (augusztus) hó 16-án, szerintünk augusztus 21-én, ünneplik „az Istenszülő testének mennybevéte-

lét". A keleti egyházak ezt a hitüket zsinatokon is kifejezték. Az örmények XII. Benedek avignoni pápa 117 vádoló kérdésére 1342-ben Szisz városában tartott zsinatokon ezt felelték az asszumpcióra vonatkozóan: „Az örmények egyháza hiszi és vallja, hogy Istennek Szent Szülője Krisztus erejéből testével együtt a mennybe vététt.” 1672-ben pedig a görög szakadárak a kálvinizmussal szemben foglaltak állást jeruzsálemi zsinaton, s a keleti egyház mariológiáját így foglalták össze:

„Kétségtől a Szentséges Szűz ő, a Nagy jel a földön, mert Istent szülte és a szülés után is érintetlen szűz maradt. Helyesen mondják jelnek az égen is, mert testével együtt mennybe vététt. És bár szeplőtelen, testét a sír magába zárta, harmadnapon az égbe költözött, úgy, ahogyan Krisztus felvéttét oda.”

Az anglikánokra azért érdemes rövid pillantást vetni, mert a yorki és canterbury anglikán érsekek állítólag a keresztények egységére károsnak jelentették ki e tan dogmává nyilvánítását. Az anglikánok erre vonatkozó hitét egy szakértő, *Piero Chiminelli*, anglikán írók és költők műveiből állította össze. Cranmer érsek, aki 1534-ben a király parancsára végrehajtotta a Rómától való elszakadást és megalapította az anglikán egyházat, öt év múlva kiadott bibliafordítása végén az ott közölt naptárban ünnepként hozza augusztus 15.-én a Mennybevételt, sőt 22.-én még oktaváját is. Az anglikán vallású angol költő, *Joseph Beaumont* (1600—89), a híres metafizikus poéta verseiben ünnepli Jézus anyját, kit semilyen földi sír nem zárhatott magába; ő a paradicsom, ő a tűz, mely fényt derít a világra. A nagy walesi lírikus, *Henry Vaughan* (1621—95), szintén a metafizikai költők egyike, a Szűzet magasztalja, akit mennyei királyi trónuson szemlél; ő az aranyhíd ég és föld között, ő a gyűrű, mely összeköt minket Istennel. A Mennybevétel újabb poétája *Thomas Ken* (1637—1711) anglikán püspök, aki elmondja, mekkora volt az egek ünneplése, mikor a Fiú édesanyját trónusa mellett helyezte el az égben. *Robert Southey* (1774—1843) költeményének szereplője az indián édesanya, aki elmeséli gyermekeinek, hogyan érkeztek meg a sápadtarcú, feketeruhás küldöttek a nagy Szellemtől a rézbőrűekhez. Gyönyörűsegebb Szűzet szolgálnak ők, mint a nyelv azt lefesteni képes; ez a Szűz azonban jelenleg a legmagasabb mennyekben az egek Királynője; ott él, uralkodik végtelen boldogságban, lába az új-holdon s a csillagok táncot járnak feje körül. *Rosetti* (1828—1882) anglikán költő gyönyörű máriás ciklust alkotott, mely Mária egész életét felöleli; ebben a Mennybevételt is lelkes strofákkal magasztalja.

A Mennybevétel és nemzetünk.

1038-ban augusztus 15.-én halt meg Szent István, amikor a mennybe ment egek Királynőjének és a világ uralkodó Asszonyának felajánlotta, elsőként Európában, nemzetünket. *Hartvick* győri püspök a XII. század elején tanuskodik róla, hogy e napot a magyarok *Dominae Dies*, Nagy-asszony napjának nevezik. A XI. század óta a Mennybevétel ünnepi miséjének külön praefatiója volt; az 1083—82 között írt *Hahóti kódex*, az első magyar misekönyv tanuskodik erről.

A XI. században a győri, váci, az esztergomi székesegyházakat a Mennybevétel tiszteletére szentelték. A Mennybevétel ájtatosságának nevezhetjük a Mária hét mennyei öröméről való imakoszorút, mely kéziratunk tanúsága szerint legalábbis a XV. század óta hazánkban használatos volt. A hét imádság magasztalja a Mennybevett Máriát, kinek dicsősége minden szentnek boldogságát felülmúlja; mint a földön a napnak fénye, úgy tündököl a mennyekben Mária; az égi seregek Máriának engedelmeskednek; szent Fiával mindenben megegyezik Mária akaratára, kinek szolgáit itt és a jövő életben megjutalmazza; legközelebb a mennyországban a Szentháromsághoz Mária van megdicsőült testében, kinek mindezen öröme mindörökké megmarad. Az ájtatosságot teljes egészében megtaláljuk az 1514-ben írt Lobkowitz-kódexben és a XVI. század második felében Katalin nővértől írt Lázár-kódexben. A legrégebb magyar szentolvasó imádságot, az 1516-ban írt domonkos imádságoskönyv, a Gömör-kódex tartalmazza; a negyedik tizedet „az Szűz Mária mennybevételének idején való örömet” kell mondani, az ötödiket pedig „az Szűz Máriának mennyei öröméért, látván az Szentháromságot színről-színre”.

Gyönyörű prédikációkat tartalmaznak kódexeink a Mennybevételről. A Horváth-kódexnek nevezett domonkos könyv, melyet 1522-ben a Nyulak-szigetén Ráskai Lea írt, beszédet közöl Mária haláláról és mennyországba való felvételéről. A mohácsi vész évéből való *Kazinczy-kódex*-ben, mely valószínűleg az óbudai klarisszák részére készült prédikációk gyűjteménye, a kódexíró regényes színekben festi le Mária halálát és mennybevételét. Egy évvel később az *Érdy-kódex* írója, a Névtelen Karthausi, szintén közöl beszédet „Mária mennybemenetelének” ünnepéről; remek magyarsággal, színes tollal, naiv Mária-szemlélettel, bensőséges hangon szerkeszti prédikációját a Temesvári Pelbártnál már megtalálható anyagból kerek egészé: „Üdvözlégy — írja — mennynek és földnek dicsőséges Királynéasszonya! Isten atyai áldása nyugodjék terajtad, Isten szerelmes édes leánya örökön örökké, s mert neki földi életedben kellemes voltál, ime e mai naptól fogva minden teremtett lény fölé magasztalt ő tégedet. Országolj örömmel és igazsággal örökön örökké.”

Az új dogma teljes tartalma.

Mikor e sorokat írjuk, még nem tudjuk, a dogmává nyilvánítás kiterjeszkedik-e Mária Mennybevételének nemcsak a *tényére*, hanem *módjára* is. Ennek ugyanis kétféle lehetséges módja van. Az egyik az, hogy Mária meghalt és halála után Isten feltámasztotta és testével együtt a mennybe felvette. A másik lehetőség, hogy Mária egyáltalán nem is látott halált, hanem Isten a földről még életében vette magához, halál nélkül dicsőítve őt meg a halhatatlanság testével. Ez az utóbbi lehetőség „*Mária halhatatlanságának tana*”, amelyet jóval kevesebb teológus hirdetett, mint Mária megdicsőülésének első módját. *Carlo Balic* a salamancai egyetemi könyvtárban felfedezett egy XVIII. század elejéről való teológiai kéziratot, melyet 1948-ban ki is adott. Írója *P. Ignazio de Camargo S. J.* († 1722), aki hatalmas tanulmányában ennek a hiedelemnek egész teológiai fegyvertárát egybegyűjtötte. Másik kiváló képviselője *Domenico Arnaldi* (1818—

95) jezsuita, kinek jelentőségét szintén csak az utóbbi évtizedben fedezték fel, mert éleselméjű spekulációival jóval megelőzte korát. Az első vélemény mellett szólnak azonban, tehát Mária halálát tételezik fel, a különböző liturgiák ünnepei és az Atyák homiliái, melyek Máriával kapcsolatban *Koimesisről*, *Dormitióról*, *Pausatióról*, szóval a testi halál tényéről beszélnek. Emellett szól a keresztény művészet is, mely számtalanszor ábrázolja Mária halálát.

Amikor az emberi élet elmerül a titokzatos tóba, amelyet halálnak nevezünk, annak színén visszatükröződik életünk. Mária földi életének végén az ő Krisztusével egybefonódott misztériumai tűndökölnek, hogy földi vándorlásának végére égi életének kezdete: a Mennybevétel hinte sugarait. Ennek az egyetlenül szép és kiváltságos életnek végén ott csillog a predestináció, mely Fiával szoros összeköttetésben öröktől fogva őt szemelte ki, hogy a Mennybevétel által ez a kapcsolat soha meg ne szakadjon. Ennek a tisztaságos életnek vége visszatükrözi annak legelső pillanatát, a Szeplőtelen Fogantatást, hiszen miként akkor az őskigó átkát legyőzve mente maradt a lélek halálától, a büntől, úgy most Isten erejének végső győzelme mentessé tette őt a test romlásától. És Mária élete végén a Megtestesülés szent ténye is ott ragyog: mert nem volt illő, hogy az Istenember teste megdicsőüljön, Máriáé pedig romlásnak átadva maradjon a földön.

Újabb irodalom: G. Henrich—G. de Moos, *Petitiones de Assumptione ad S. Sedem delatae*, Roma 1945. — C. Balic, *De definibilitate Assumptionis B. Mariae Virg. nis in caelum*, Roma 1945. — M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Vierge*, Roma 1944. — O. Faller, *De primorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae V.*, Roma 1946. — Horváth Sándor, *Mulier amicta sole. Mária Krisztus fényében*, Budapest 1948. — J. Ternus, *Der gegenwärtige Stand der Assumpta-Frage*, Regensburg 1948. — K. Jüssen, *Tatsache und Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariens*, Karlsruhe 1948. — C. Balic, *Testimonia de Assumptione B. Mariae V. ex omnibus saeculis*, Roma 1948. — T. Gallus, *La Vergine immortale*, Roma 1949. — G. Henrich, *De definibilitate Assumptionis B. Mariae V.*, Roma 1949. — A. Tondini, *Le Encicliche Mariane*, Roma 1950. — A. Giacinto, *La dottrina di Domenico Arnaldi sull' Assunzione della B. Vergine Maria: Marianum* 1950, 56—87, 141—169. — T. Gallus, *Ad immortalitatem B. Mariae V.*, *Marianum* 1950, 26—55. — G. M. Roschini, *Cosa si intende per la definizione dell' Assunzione: Osservatore Romano* 1950. aug. 28/9. — J. Fr. Bonnefoy, *L'Assomption de la T. S. Vierge est elle définissable comme révélée „formaliter implicite“?*: *Marianum* 1950, 194—226. — J. Ternus, *Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens: Scholastik* 1950. 321—360. — M. B., *Pontefici e popoli in onore dell' Assunta: Osserv. Romano*, 1950, aug. 14/5. — Lorenzo di Fonzo, *Dieci anni di studi mariani in Italia: Miscellanea Francescana* 1950, 79—85. J. Duhr, *La Dormition de Marie dans l'art chrétien: Nouvelle Revue de Théologie* 1950, 134—157. — C. Balic, *Verso la definizione dogmatica dell' Assunzione della SS. Vergine Maria: Osserv. Romano* 1950, aug. 19. — D. Mondrone, *La definizione dogmatica dell' Assunta messaggio di rinnovate speranze ai popoli: La civiltà Cattolica* 1950, 474—486. — P. Chiminelli, *L'Assunzione di Maria nella poesia anglosassone: Osserv. Rom.* 1950, szept. 15. — J. M. Canal, *Nuevo argumento a favor de la Asuncion, culto liturgico del Corazon de Maria: Marianum* 1950, 180—193.

DESCARTES ÉS PASCAL*

Időben úgy állnak egymás mellett, mint apa és fiú. Descartes 1596-ban született, s 1650-ben halt meg. Pascal huszonhét évvel volt nála fiatalabb, de mindössze tizenkét évvel élte túl, s 1662-ben halt meg. Figyelemre és említésre méltó, hogy mindketten túlélték a reformáció és a katolikus egyház közt politikai és katonai téren egyaránt fellángolt viszály rendezését. Ez a viszály 1648—49-ben ért véget: a harmincéves háborút lezáró egyezmény, a vesztfáliai béke évében végezték ki I. Károly angol királyt, ekkor fejeződött be Richelieu nagy műve is. Vagyis Descartes is, Pascal is tovább élt, sőt túl is haladt a korfordulón, s éppen akkor nyomták rá bélyegüket az európai gondolkodásra, amikor még nem volt túlságosan késő. — a reformáció és a katolicizmus viszálya elég forrón tartotta még akkoriban a keresztény társadalmat, hogy hatásukat befogadhassa, az eredeti viszály azonban nem izzott, nem forrongott többé. Ha egy nemzedékkel előbb születnek, talán eretnek lesz mind a kettő, — ha egy nemzedékkel később, Descartes talán száraz, jellegzetesen tizennyolcadik századi szkeptikus, Pascal pedig egyszerű átlaghívő. De alkalmas pillanatban születtek, s így életművük épp akkor hatott, amikor hatásuk a legnagyobb lehetett. Úgy bíráltak, hogy egyiküket sem fenyegette a rögtöni kiközösítés veszélye, s úgy befolyásolták a katolikus kultúrát, hogy sem ők maguk, sem azok, akikre hatottak, nem szakadtak el az egyháztól.

Mindkettőn egy-egy hatalmas erőt testesítenek meg jelképesen, mely a reformációval szabadult rá a katolikus kultúrára és az ősi egységes keresztény európai rend felbomlásakor jelentkezett. Az egyik a *racionális* volt, a másikat, azt hiszem joggal, *emocionalizmus*nak nevezhetjük. Mindkettőn életük végéig hívek maradtak az egyházhoz, sőt megkövetelték, hogy ne csak orthodoxnak, hanem megingathatatlan hívőnek tartsa őket a világ; egyértelműen hirdették azt, amit az egyház hisz és tanít. Működésük eredménye azonban felzavarta a katolikus kultúrát, megrázkódtatta szilárdságát, mert a régi katolikus kultúra határait megszüre kította a protestáns kultúrába és befolyásolta az európai gondolkodás egészét.

Kettejük közül Descartes hatása volt a nagyobb, s kétségtelenül ő a nagyobb egyéniség, egyike a mindenkori Európa legnagyobb szellemeinek. De negatív értelemben Pascal hatása épp ily döntő volt, mert példája és szavának ereje azokat támogatja, akik az embernek az érzelmektől való nem-racionális függőségét hirdették, s végső értelemben az érzelmek befolyása éppoly elszakíthatatlan a katolikus igazságtól, mint a racionalizmus.

*

Descartes indította útnak azt a gondolkodás-módot, mely a tizenkilencedik században lesz egyetemessé és csak ma kezd vitathatóvá

* Hilaire Belloc-ról lapunk Szemle-rovatában közlünk megemlékezést nyolcvanadik születésnapja alkalmából. Tanulmányát időszerűvé teszi, hogy a tudományos világ ez évben ünnepelte Descartes halálának 300. évfordulóját.

válni; összefoglaló néven ezt a gondolkodást „tudományosnak” nevezük, mert egyetlen olyan állítást sem fogad el, melyet nem érthet meg világosan az ember, s elutasít magától minden olyan állítást — bármennyire világos is a bizonyítása és az értelmezése, — melynek nincs feltétlen deduktív vagy kísérleti bizonyítási alapja. Descartes-ban indult útnak a filozófiában általában „modernnek” nevezett tendencia, mely szinte egészen napjainkig egyre kétkedőbben fordult a misztika felé, egyre kevesebbet törődött a láthatatlannal és egyre inkább csak azzal foglalkozott, amit a kísérlet és a fizikai érzékelés tesz foghatóvá. Aki például „spekulációnak” nevezi a lélek halhatatlanságát hirdető tanítást — s azért cselekszi ezt, mert tényként azt fogadja el, hogy a víz összetétele hidrogén és oxigén —, ama folyamat végső pontján áll, melyet Descartes indított el. Nem mintha Descartes is ilyen irgalmatlan egyszerűsítéssel és álokoskodással akart volna lényeges kérdéseket elintézni, hanem Decartes-tól származik a szokás, hogy az ember csak a matematikai igazságban vagy a fizikai kísérletben — vagy e kettő kombinációjában — keresse a bizonyosságot, és sehol másutt.

Vegyünk egy példát, épp a lélek halhatatlanságának bizonyításáról: az, aki csak azért nem fogadja el a lélek halhatatlanságának tanítását, mert nem bizonyítja semmi, úgy vélekedik, hogy a lélek halhatatlanságának bizonyításához is oly bizonyos előfeltételekből származó, matematikailag levezethető bizonyíték szükséges, amilyen egy kísérlet eredménye. Így hát, aki azt mondja, hogy „most már hiszek a lélek halhatatlanságában, mert résztvettem egy spiritiszta szeánszon”, az éppúgy Descartes hatására gondolkodik, mint az, aki csak azért nem hisz a lélek halhatatlanságában, mert nem bizonyította be neki senki. Mert mindaz, aki csak akkor kezd hinni a lélek halhatatlanságában, amikor egy halott „hangját” hallotta, vagy amikor az egy fizikai kísérlet eredményeként vált számára érzékelhetővé, a szónak vulgáris értelmében „racionalistának” nevezhető.

És most itt az ideje, hogy meghatározzuk ezt a két fogalmat, a „racionalizmust” és a „racionalistát”, mert mindkettőt önkényesen és tévesen szokták használni. Cartesianus — vagyis descartes-i — racionalizmusnak nevezzük azt a szokást, hogy mindenben a valóság bizonyítóerejét, vagyis az igazságot keressük, mégpedig ennek a két feltételnek alapján: „az értelemről származik” és „minden az értelem”. Valójában persze ez a meghatározás erősen leszűkíti az „értelem” meghatározását, de az emberek nagy tömege még mindig valami efféle ért rajta és ennek befolyása alapján cselekszik. „Értelmes” dolog elfogadni érzéseink tanuságát, „értelmes” dolog elfogadni egy matematikai bizonyítékot, — de „nem értelmes” elfogadni olyan igazságot, mely másfajta alapokon nyugszik.

Descartes e mély hatásával szemben Pascal hatását „emotionaliznak” nevezhetjük. Az emotionalizmusban semmi sincs, ami értékességre vezethetne, ami ellentétben állna a katolikus tanítással. Ami Pascal hatásában romboló — vagy legalábbis ami a katolikus kultúra szilárdságát gyengítheti —, az a tendenciája, hogy az érzellemmel helyettesíti az értelmet, az érzelmet kiemeli saját légköréből és tekintélyt ad neki azon

a területen is, ahol nincs semmi keresnivalója. Ezért aztán Pascal — szándéka ellenére — a „modernizmus” mozgalmának élén áll, a modernizmus Pascalból áramlik ki; maga Pascal persze keservesen megbánta volna, ha látja, milyen tévútra jutottak követői, akik azzal az indoklással veszik tagadásba a morál és a dogma meghatározását, hogy a definíció, a meghatározás nem érzelmi folyamat. És ugyancsak a pascali forrásból fakad egy ezzel párhuzamos tendencia is: tagadni minden olyan tanítást, amely összeütközik az érzelmekkel, illetve bizonyosnak állítani olyasmit, amit az egyház nem határozott meg, hanem egyedül a hívő érzelmeinek szülötte.

Amikor az „emocionalizmust” ebben a különleges értelemben használjuk — éppúgy mint mikor különleges értelemben használjuk a „racionalizmust” —, egyetlen oldaláról figyeljük: azt vizsgáljuk, ami eredetileg sem a racionalizmusnak, sem az emocionalizmusnak nem volt szándékában, vagyis azt, amikor kilép önnön szférájából. Íme, egy példa az értelemmel hadilábon álló emocionalizmusra: egy modernista tagadja Jézus „történelmi” feltámadását, de ugyanakkor lándzsát tör a feltámadás spirituális értéke, más szóval spirituális igazsága mellett. Ez a gondolkodásmód abba a képtelenségbe torkollik, hogy kétféle igazság van: az egyik, hogy a feltámadás megtörtént, a másik pedig, hogy nem számít, feltámadt-e Krisztus vagy sem, a fontos az, hogy e tényből jó érzelmek származzanak. S erre mondja a modernista, hogy „igazság”. Legrövidebben talán Pascal egyik mondása határozza meg ezt a gondolkodást: „A szívnek megvannak a maga bizonyítékai, melyeket az ész nem ismer.” Ez az állítás veszélyesen közel van ahhoz, hogy azt állítsa: az érzelem biztosan tud olyasmit is, aminek az értelem ellentmond.

*

Mindketten nagy matematikusok, de Descartes a nagyobb; mindketten figyelemreméltó írók, de Pascal a nagyobb. Nyugodtan mondhatjuk, hogy Pascalból fakad a modern próza világosságra való törekvése, Descartes-ból pedig az analitikus geometria, az integrál- és differenciálszámítás elmélete. Egyébként azonban nagyon is különböző volt az a folyamat, mellyel tektélyükre szert tettek.

Descartes az igazság felfedezésének problémáját a kirekesztés folyamatával közelítette meg. „Kik vagyunk? Honnan jöttünk? Hová tartunk? Mi a világegyetem és kik vagyunk mi benne?” — ezekre az alapvető kérdésekre akart felelni, s azonnal elutasított magától mindent, amiről a kor új tudományos szenvedélyének hevületében azt érezte, hogy nem tudja bizonyítani. És elérkezett arra a bizonyosságra, hogy az egyetlen dolog, ami felől feltétlenül biztos, az egyetlen dolog, ahonnan kiindulhat, az egyetlen dolog, amit ismer és ahonnan az ismeretlen felfedezését megkezdheti: a saját léte.

Kétségtelenül igaz volt ez a következtetés, de egy szkeptikus ember következtetett így, s kezdettől fogva mérgező volt a hatása. Mert van másvalami is, ami felől éppoly bizonyosak lehetünk, mint saját létünk felől: afelől tudniillik, hogy körülöttünk is léteznek dolgok. Nem kell ahhoz semmiféle racionalista okoskodás, hogy felfedezzük a külső világ

valóságát; mindazt, amit arról tudunk, teljes bizonyossággal állíthatjuk. Aristoteles, aki maga az értelem, Aquinói Szent Tamás, akinek egész rendszere módszeres kételkedéssel kezdődött és aki megvizsgálta mindent, ami kételye mellett szólt s csak aztán tagadta meg azt és jutott el a megközelítő bizonyossáig, — Aristoteles és Szent Tamás, mindketten ezt a második igazságot állítják. Nemcsak az bizonyos, hogy „én vagyok én”, hanem az is éppoly bizonyos, akár a saját énem, ami nem én vagyok, — s ami még ennél is több: ezt én magam is felfoghatom.

Mindez, mint minden igazi filozófia, közhely. Minden igaz ember, akit Isten a saját képmására teremtett és aki helyes úton jár mindaddig, amíg értelme és lelkiismerete el nem romlik, nem bajlódik azzal, hogy tagadja a körülötte lévő világ létezését. Ezt az egész emberi társadalom biztosnak tartja, sőt biztosnak is kell tartania. Descartes a régi görög szkepticizmus szélsőségéhez tért vissza, amikor azt mondta: „Nem így van! Saját létünk elsődleges bizonyosságán kell kezdenünk, s innen kétségtelenül eljuthatunk a második bizonyossáig, hogy van egy külső világ is. De elsődleges követelménynek ezt nem fogadhatjuk el.” Ezért származik aztán Descartes-ból a modern szkepticizmus áramlata. Ebből a jelentéktelen kezdetből építette fel gonddal és lelkiismeretesén a rendszerét, úgy, mintha egy feje tetejére állított piramist épített volna, az egész építményt egyetlen ponton egyensúlyozva. De ez a descartes-i rendszer mégis szilárd volt és vezérelveiben háromszáz év óta helytáll. Magában foglalja mindazt, amit az emberek többsége ma is vall a térről, a három dimenziós világegyetemről — és a csak három dimenziós világegyetemről —, a fizikai kísérletek értékéről és e kísérletekből származó tudományos végkövetkeztetéseink bizonyosságáról. És arról a bizonyosságról, amelyre az egész fizikai tudomány felépült, vagyis hogy mindent felmérhetünk. Descartes filozófiája szilárd, időtálló maradt, a fizikai tudomány frissen fakadt áramlata tartotta épen és folytatta tovább. Egynéhány részlet-következtetésében fantasztikus ez a filozófia, és különösen fantasztikus ma, a mi mai szemünkben, de alapszelleme meghódította az európai elmét és frissen őrzi Descartes művét a ma élő ember tudatában. S ha meg is ingatnak olykor a cartesianus filozófia rendíthetetlenségébe vetett hitünkben a modern fizikai tudomány egyes kételyei és kérdései, senki sem kicsinyelheti Descartes messziható jelentőségét.

*

Pascal homlokegyenest ellenkező oldalról indult el, mint Descartes: nem az értelem végső bizonyosságát kereste, hanem azt, hogy mit igazol legdöntöbben az érzélem. Descartes azt mondja: „egyről biztos vagyok; arról, hogy gondolkodom”, — Pascal azt mondja: „egyről biztos vagyok; arról, hogy érzek”. Descartes munkamódszere a kémiai kísérletező volt, — Pascalt mintha egy látomás vagy egy nagy szenvedély ragadta volna meg. Descartes mintha azt mondaná, hogy addig semmiről sem ítél, míg elemzését el nem kezdi, — Pascal pedig mintha azt mondaná, hogy addig nem érzi a létét, amíg egy belülről fakadó szellemi áramlás meg nem győzi.

Pascalt a heves vallásos érzés ösztönözte arra, hogy vitába száll-

jon a jezsuitákkal, s minden valószínűség szerint ez a híres viszály volt a forrása annak, hogy Pascalt annyira becsüli a katolikus-ellenes világ. Hogy az hogyan vélekedik róla? Valahogyan így: „A jezsuiták a katolicizmus legjáva. Pascal a jezsuitákat támadta meg. Ezért, bár nagyon sajnálatos, hogy katolikus maradt és soha ki nem közösítették, mégis úgy érezzük, hogy Pascal a mi oldalunkon állt.“

És valóban, nagyon sokan — a jezsuiták hívei, de olyanok is, akik nem helyeselték feltétlenül a jezsuiták módszereit — egész élete folyamán azzal vádolták Pascalt, hogy a katolikus egyházba egy hátsó ajtón belopta a protestáns gondolkodás, sőt a kálvinizmus tónusát. Később ugyanezek hasonlóképpen beszéltek Fénelonról is. Annak a heves össze-
csapásnak, amely a jezsuiták és azok közt zajlott le, akiknek szószólójuk Pascal lett, gyökere az volt, hogy a jezsuiták vissza akarták hódítani az egyháznak Európát. Az egyház segédcsapata és felmentő hadserege akartak lenni, hogy katonai kifejezéssel jellemezzük azt a törekvést, mely megnyilvánulásaiban oly döntően katonás jellegű volt. „Être catholique, c'est tout“, — mondta Rómában halálos ágyán egy szentéletű lengyel pap, aki sohasem volt jezsuita és sok dolga sem akadt velük. Mégis, ez a mondat a jezsuita gondolkodás lényege: „mindenekfelett katolikusnak lenni“!

A jezsuitáknak ezzel az egyetemes katolicizmusával szemben Pascalnak és azoknak, akiknek szószólója és írődeákja, de nem vezére volt: az individuális volt minden. Egyszerűsíteni, és elvetni az egyéniség fogalmát, természetesen tévedés lenne: bizonyos értelemben az egyéniség valóban minden, az egyéni lélek kárhozik el vagy üdvözül s az egyháznak az a feladata, hogy az üdvözülésre segítsen. De aki *csak ezt* hangsúlyozza, lekicsinyli az egyház méltóságát, kormányzatának isteni jellegét és szervezeti jellemének feltétlen elfogadását; s aki ezt cselekszi, igen rossz szolgálatot tesz magának az individuálisnak.

Ha Pascal idejében a jezsuiták a sok közül csak ezt az egyetlen tendenciát képviselték volna, a viszály nem lett volna olyan híres, mint amilyen volt. A jezsuiták fegyelmiük, önfeláldozásuk és katonás jellemvonásaik segítségével nagy hatalomra tettek szert, nagy hatalmat tartottak kezükben s ez a hatalom nemcsak szociális, hanem politikai is volt. Erre a hatalomra támadt ellenhatásként, a katolikus egyházon belül, a janzenizmus.

Cornelius Jansen, a janzenizmus elindítója, magasrangú holland pap volt, később yperni segédpüspök, egy emberöltővel idősebb Pascalnál. Ő írta azt a vaskos könyvet, melynek ilyen kurta címet adott: „Augustinus“. Szent Ágoston egyoldalú értelmezésével — hiszen annyian olvasták egyoldalúan mások is, Jansen előtt és után, a nagy egyházatyát! — olyan gondolatokra jutott, amelyek megközelítették, sőt néhol metszeték az eretnokség határvonalát, különösen abban, amit a szabadakaratról tanított. Ez a Franciaországban általánosan „janzenizmusnak“ nevezett felfogás a kálvinizmusra emlékeztet, különösen annak arra a központi törekvésére, amely az akarat szabadsága ellen szól és a predestinációt hirdeti. Elsősorban ezért került heves összezsapásra a sor a janzenisták és a jezsuiták között; a janzenisták lazasággal vádolták a

jezsuitákat, azt hangoztatták, hogy a jezsuiták — abban az erőfeszítésükben, hogy a katolicizmusnak visszahódítsák Európát — kelletlenül könnyebbé tették a vallást a világ és annak gyengeségei számára. S különösen azokat a jezsuitákat támadták, akik az eléggé szabadelvű, türelmes kazuista álláspontot képviselték.

Akik nem értették, hogy mit jelent „kazuista”-nak lenni, roppant ostobán, rossz néven vették ezt a szót. Pedig egyszerűen csak annyit jelent, mint a morálist egyes esetekre, s különösen nehéz esetekre alkalmazni. Egy példa a sok közül: Isten parancsolata tiltja, hogy megöljük felebarátunkat. De vannak-e olyan esetek, amikor féltetve ezt a parancsolatot, bűn nélkül ölhetjük meg felebarátunkat? Száz közül kilencvenkilencen, jóformán minden épelméjű ember, azt felelné erre: „Hogynél önvédelemben, igazságos háborúban, méltó büntetésként, és esetleg más esetben is”. De vannak olyanok is, akik hangosan tiltakoznak az ellen, hogy fontolóra vegyük az igazságos háborút vagy egy bűnös kivégzését, — de éppen ezek szorgalmazzák legjobban a „gyógyíthatatlanok megszabadítását kínjaiktól”, azt, amit a „ne ölj” parancsa a leghatározottabban tilt.

A Jézus Társasága engedékenyebb kazuista írói lettek a janzenizmus céltáblái, még pedig éppen abban a pillanatban, amikor a janzenista mozgalomnak az a szerencse jutott osztályrészéül, hogy a maga oldalán tudhatta Pascal írói tehetségét. Pascal nekitámadt a jezsuitáknak, a legszabadelvűbb s legemberibb magatartású kazuistáknak; a támadást *Lettres Provinciales* címen ismert pamflet-sorozatában kezdte meg.

E pamflet-sorozat egycsapásra híressé tette Pascalt: elmés, világos, izléses volt a hangja, hatása hamarosan érezhető lett az egész művelt világban. Mint művész, Pascal valóban nagy ezekben a pamfletekben, a francia prózát, sőt mondhatnánk magát a modern prózát, lángalobban-totta velük. De amennyire elismerjük e pamfletek irodalmi és esztétikai értékét, éppoly nyomtatékosan el kell itélnünk intellektuális tartalmukat. Pascal nem olvasta a megtámadott kazuistákat, gyakran félreértette őket, sőt néha egészen egyszerűen azt sem tudta, mit akarnak mondani, — mert nem olvasta őket s így a legtöbb érve nem volt igaz, sőt egyenesen téves volt. Escobar spanyol jezsuita, hittudós, híres moralista ellen indított támadásai szórakoztató olvasmányok, de hamis olvasmányok, torzképet rajzol Escobarról és úgy karikirozza, hogy nem ismeri őt. Chateaubriand-nak nagyon igaza volt, amikor azt mondta, hogy a *Lettres Provinciales*-ban Pascal „egy halhatatlant hazudott”. (Pascal azt állította, háromszor olvasta el Escobart. De az igazság az, hogy egyetlen egyszer át nem futotta.)

Különös valami, hogy Pascal irodalmi és szellemi hatása ilyen parányi magból sarjadt ki. Mert a *Provinciales*-on kívül művei sorában alig számít más, mint azok az össze nem függő aforizmák, melyek új meg új csoportosításban sem lesznek összefüggővé; ez a gyűjtemény a *Pensées*, Pascal gondolatai. Két aforizmájának azonban mély és költői értéke van; esztétikai értéke természetesen — s ez Pascal stílusának legnagyobb varázsa — a többieké is ugyanekkora. Az egyik a „mérlegelés” szeszélyes, de lenyűgöző megfogalmazása, s ez a nem-racionalista megfogalmazás

még a szkeptikus gondolkodót is megfontolásra inti. Nagyjából ezt összegezi benne: ha a keresztény kinyilatkoztatás nem igaz, akkor nem veszítek semmit, ha elfogadom; ha azonban igaz, mindent elnyerhetek, ha elfogadom; s ez nagyon közel áll Szent Pálnak ahhoz a mondásához, hogy mi lennénk „minden ember közt a legszerencsétlenebbek“, ha tévedtünk volna Krisztus feltámadásában.

A másik ennél még értékesebb és talán legmaradandóbb irodalmi telitalálata Pascalnak az a híres paradoxon, hogy az ember nagysága és kicsinysege megfelel egymásnak. Ezt az eszmét persze nem ő találta ki, olyan régi, mint a róla való emberi gondolkodás. Az ember nyomorúságosan gyenge, még fizikailag is: halandó; hatalma — még eszének hatalma is —, korlátozott; megtépázza minden szenvedés s szemmel láthatóan még akkor sem tud segíteni magán, amikor világos már az elviselhető létezés felé vezető út. De ugyanakkor mérhetetlenül erős is, az ember: elméje befogja a világegyetemet, fia és képmása Istennek, övé minden szépség, bizonyos értelemben még teremteni is tud. Az ember sokkal több, mint minden más közvetlen tapasztalatunk körében, de mérhetetlenül kisebb mindannál, amit ismer és amivé válhatna. Egyszerre vonzó és szörnyű, kicsi és fenséges. Az emberi természetnek ez az ellentétessége és kettőssége talán a legtermékenyebb mag, melyet Pascal az elme talajába ültetett, — s mindenki másnál sokkal biztosabban és mélyebre ültette azt el.

*

Descartes tovább fog élni, mint Pascal, bár Descartes racionalizmusának a katolicizmust fenyegető veszélye lényegesen nagyobb, mint Pascal emócionális muszáé. Az egyik olyan, akár a vihar, mely megtépázza a vén, erős gyökerű tölgyet, a másik, mint a hirtelen keskeny vízer, mely magukat a gyökereket támadja meg. A vihar volt az erősebb, — s a katolikus kultúrát fenyegető két áramlat közül a racionalizmus az időtállóbb. Vagy más példával: ha csak a személyes érzelem lángol fel, nem tudja visszatérésre ösztönözni azt, aki a katolicizmust, a vallást elhagyta; de ha az értelem funkciója lángol fel, ha ez „téved“ alkalmas pillanatban, akkor az ily módon megnyíló ösvényen sokkal könnyebben térhetünk meg a tagadás világából a hithez.

De bárhogy álljanak is a dolgok, mind Descartes, mind Pascal a katolicizmus bontatlan egészének párthive volt a katolikus reformban, amely a tizenhatodik és a korai tizenhetedik század zűrzavarát számolta fel. És ha hatásukat figyeljük, — Descartes csábítását a kételkedő racionalizmus felé, Pascal ösztönzését a tanítás megvetése, a hitet fenyegető elködösítés felé, — le kell szögeznünk, hogy mindketten állhatatosan valották a katolikus tanítást, katolikusként éltek és katolikusként haltak meg. Mindketten élő tanúsága annak, hogy az egyházon a pokol kapui sem vesznek erőt, s az egyház mindent túl fog élni. S elevenen tanuskozik hűségük mellett életük döntő eseményei: Descartes alázatos, hívő, áhitatos lorettói zarándoklata, és Pascal tündöklő halála.

(I. L. fordítása)

NICOLAUS LENAU VERSEIBŐL

NÁDI DALOK

1.

Túlhan a nap lebukóban
S a fáradt lét elpihen;
Lombját itt a fűz a tóban
Fűrösztgeti csöndesen.

Ó de szívem szépe hol van!
Csordulj, gyászom könnye hát!
Panasz kél a fűzfalombban
És a szélben sír a nád.

Mélységes, halk bánatomban
Úgy ragyogsz föl, kedvesem,
Mint az esti csillag lobban
Át a nádon s füzeken.

2.

Elborul, vad felhők szállnak
És a zápor megered,
Lármás szelek kiabálnak:
„Csillagod, tó, hova lett?”

Földülják a vizet érte,
Merre van a holt sugár.
Kinjaimra szemed fénye
Nem ragyog le soha már.

3.

At az erdön, alkonyatra
Gyakran ki-kiballagok
Az elhagyott turjánpartra,
Lányka, s terád gondolok.

Mikor a lomb elsötétül,
Fölzúg a nád, imbolyog,
Jajgat és azt súgja végül
A fülemben: sirj, zokogj!

S mintha hangod szállna nyomban
Halkan át a tó felett
S fölcsendülne, elhalóban,
Elmerülő éneked.

4.

Lebukik a nap,
Felhő tornyosúl;
Milyen tikkatag
A szél ami fúj!

Cikáznak a menny
Tüzei fakón;
Képük sebesen
Suhan a tavon.

Szemem látni vél
Villámfény alatt;
Lengeti a szél
Hosszú hajadat.

* Halálának 100. évfordulója alkalmából. Megemlékezéstünket I. a Szemle-rovatban.

A tó tükre mozdulatlan,
Rajta nyájas hold lakik
S a zöld sásba fúzi lassan
Halvány rózsaszálait.

Szarvas léptet fönn a dombon
És az éjbe szimatol;
Halk madárnesz száll ki zsongón
Időnkint a nád alól.

Pillám a könnyek lezárják
S átsuhan a lelkemen,
Mint egy esti halk imádság,
Szép emléked, kedvesem.

A SÚLYOS ESTE

Nehéz felhők borultak
Lomhán a tájra rá,
Míg mi a kerti utat
Róttuk föl és alá.

Bús volt az ég felettünk,
Csillagtalan az éj,
Akár a mi szerelmünk,
Amely csak könnyet ér.

S mikor búcsúzni kellett,
Mert az idő lejárt,
Mindkettőnknek csak egyet
Kivántam: a halált.

TAVASZI PILLANTÁS

Sűrű erdön tavaszi
Hajnalóra fénye lobban
S száll az égből valami
Halk szerelmi hír titokban.

Lombok éjén hirtelen
Szíve dobban a madárnak;
Elönti a szerelem
S vágya zengő dalba árad.

Figyel a fa, csupa láz,
Szétfeszíti minden ágát,
Úgy issza föl e varázs
És az élet áradását.

S ez a boldog kikelet
Nem támadt az ég szavára,
Csak egy néma és meleg
Sugaratól gyúlt ki lángja:

Virág nyílik valahol,
Tiszta harmat tölti kelyhét;
Örömeben meghajol,
Úgy áldja az ég kegyelmét.

Mint szívemben, amelyet
Bús tél tartott leigázva,
Tavasz támadt a szemed
Egyetlenegy sugarára.

PILLANTÁS A FOLYAMBA

Ha boldogságod elhagyott
És vissza sose tér már,
Nézz a folyamba, nézd, ahogy
Lenn hömpölyög a mély ár.

Nézd, nézd csak omló habjait,
S már gyászárt nem is érzed,
Bárhogy szeretted azt, amit
A szivedről letéptek.

Nézz mereven a mélybe hát,
Míg megered a könnyed,
Úgy nézd útját, e fátylon át,
Az elfutó özönnek.

A szív sebét a feledés
Majd behegeszti lágyan;
Tovasuhan a kínod és
A lelked is az árban.

AZ ÉG GYÁSZJA

Az ég arcán egy gondolat, sötéten
Egy felhő száll át, gyászos és komor;
Mint nagybeteg ágyán a láz hevében,
Hánykolódik a szélben a bokor.

A menny bosszúsan, tonpán fölmorajlik,
Nehéz pillái megvonaglanak,
— Így rebben a szem, ha sírásra hajlik —
S fakó fény lobban a pillák alatt.

A láp hidege most a síkra árad,
A puszta fölött pára kavarog;
Az ég utánagondol bánatának
És kiejti kezéből a napot.

Rónay György fordítása

„BELSŐ EMIGRÁCIÓ” VAGY HITVÉDELEM?

A *Kérdések és távlatok* témafelvetéseit bizonyára nem csupán e sorok írója várja egyre fokozódó érdeklődéssel, hanem a Vigília olvasóközönsége is, hiszen Mihelics Vid nemcsak a katolikus gondolkodás aktuális kérdéseibe vezet be, hanem gyakorta ablakot nyitogat a jövő felé. Ezt tette a Vigília októberi számában is, amikor bemutatta Ida Friederike Görres-nek a *Wort und Wahrheit*-ben megjelent tanulmányát. Ez a tanulmány ugyan az európai, főleg pedig a francia katolicizmus lelkének az elmúlt száz évben kialakult vonásait rajzolja meg, de a múlt történelmi képéből rendszerint észrevehető módon villannak ki a történetíró benső világából jövőbe vetített vágyak és elképzelések is. Ez az észrevétel kevés történelmi műre alkalmazható jobban, mint éppen I. F. Görres *Törvényesség és világmegvetés* című írására.

Mihelics Vid a német szerző felfogásában „szándékolt egyoldalúságot” lát. Eles bírálata, csipős, néha szinte bántóan ható megjegyzéseit viszont azzal menti, hogy I. F. Görres töretlen utakon jár, amikor az utolsó száz év katolicizmusának még meg nem írt benső történetét igyekszik megrajzolni. Ha azonban a német szerző tanulmányára is alkalmazzuk Huizingának azt a meghatározását, hogy „a történelem az a szellemi forma, amelyben egy kultúra számot ad magának multjáról”, akkor nem kell éppen szándékolt egyoldalúságot keresni Görres szellemtörténeti fejtegetéseiben. Minden történeteszemlélet értelmi vonásaiban lappang egy ismeretelméleti álláspont, érzelmi színeződései pedig elkerülhetetlenül tartalmazznak valami szubjektívet. Ez még akkor is így van, ha pozitívabb történeti események vagy folyamatok megfestéséről van szó, hát még a mi esetünkben, amikor voltaképpen egy kor katolikus társadalmi tudata válik történelmi feldolgozás tárgyává az új utakat törő írónő kezében. Ha tehát nemcsak az ibseni drámákban, hanem a történetírásban is ítélőszéket tartunk önmagunk fölött, akkor meg kell vizsgálnunk, vajjon Görres súlyosan elmarasztaló ítélete a bien pensant-ok, a jámborok fölött, nem indult-e ki téves előfeltevésekből, tárgyi, vagy logikai tévedésekből s nem kezeli-e témáját megbocsájthatatlanul túlzó szubjektívizmussal. Márpedig éppen ezeken a pontokon sántítanak némileg Görres okfejtései.

Ida Friederike Görres abból a tételből indul ki, hogy a francia udvari és államegyház díszes, de korhadt épületének összeomlásában a francia katolikusok az Isten-akarta rend pusztulását látták, belső emigrációba vonultak, ez a magatartásuk a változó politikai viszonyok között generációkon át megmaradt s jellemző tulajdonságukká vált. Mit teremtett ez a magatartás? Veszedelmes gyümölcsöket. Így például hamis új puritanizmust, világmegvetést. Ebből egészen helytelen és hamis életérzés fejlődött ki, amely mint prudéria jelentkezett és ez a testről valott ferde szemlélet átvetődött a szellemre is. Így aztán a szabadgondol-

kodást és a szabadelvűséget hosszú időn át kellett egynek venni az egyházellenességgel. A francia katolikusok egy aggályosan és despotikus módon ápolt kollektívizmusa páncéljába burkolóztak s kifejlődött bennük az engedelmességnek egy olyan fajtája, amelynek e keresztény erényhez semmi köze. Felekezetieskedés, egyházi patriotizmus lett ennek a következménye, amely beérte földi ténylegességekkel ahelyett, hogy a természetfölöttin munkálkodott volna a világ összes formáin át. Végül a szerző azt a vádat emeli a jámborok ellen, hogy az utolsó ötven esztendő egyházellenes, majd keresztényellenes mozgalmai igen sokszor ezeknek a hibáknak és félresiklásoknak tapasztalásaiból eredtek. S mindez a belső emigráció eredménye!

Tudjuk, kik voltak belső emigránsok a nagy forradalom után, de vajjon kik voltak ezek száz év múltán? Olyanok, akik „kirekesztették magukat” az uralkodó és érvényes világból, a nemzeti összesség életéből — olvassuk a tanulmányban —, de néhány sorral alább megtudjuk róluk, hogy a kialakuló új világ „az élet szélére szorította őket”. Úgy látszik, mintha a belső emigráció kialakulási folyamatát a szerző nem méltatná kellő figyelemre, holott ha a belső emigráció dogmatikus tételeiből levont következmények valóban jelentkeztek is, az akkori katolikusok érzésvilágára nézve mégsem lehet közömbös, hogy önmagukat száműzték-e a belső emigráció bénító légkörébe, vagy pedig az uralkodó társadalmi és politikai erők szorították-e őket az élet szélére. Éppen ezért nem követjük Görrest a század katolikus tudatának elemzésében, míg fel nem villantjuk a bírált korszak kérdésünk szempontjából értékelhető folyamatait és politikai eseményeit.

Legelőször is azzal az észrevétellel kell kezdenünk, hogy a nagy forradalom nem elégedett meg az udvari és államegyház díszes, de korhadt épületének lerontásával — amelyhez maga a papi rend, legalább is formailag, önként járult hozzá —, hanem belenyúlt az Egyház belső életébe, megrohanta templomait, megzavarta istentiszteleteit s a misztifikált emberi ész zavaros kultuszával akarta helyettesíteni a katolikus vallást. Ma már tudjuk, hogy a burzsoázia váltakozó formákat kereső mozgalma keresztényellenes gondolatok és antiklerikális érzelmek mellett a kereszténységből merített eszméket is sodort magával. Emberileg érthető azonban, hogy a francia egyháziak a polgárság törekvéseiben nem a keresztény elvekkel is megegyező igazságokat ismerték fel első sorban, hanem főleg a hit- és erkölcsellenes gondolatokra és gyakorlatra, valamint az Egyház belügyeibe történő erőszakos beavatkozásra reagáltak. A forradalmi köztársaságok és a francia katolikus egyház szembekerülése viszont nem azokat a rétegeket tette a klérus természetes szövetségeseivé, akiknek az új rend kaput nyitott a hatalom felé, nem a kispolgárságból, a parasztságból és a munkásságból feltörekvő elemeket, hanem a régi nemességet, majd később a radikalizmussal és a munkásmozgalmakkal szembekerülő nagypolgárokat.

Így aztán a francia katolikus egyház a maga ötvenezer papjával és a körülötte kitartó jámborokkal az újból és újból felmerülő restaurációs eszme hordozójának számított. Ámde nemcsak a radikálisok azonosították a katolicizmust az ancien régime-mel, hanem a katolikus ve-

zető elemek többsége is azonosította az ancien régime-et a katolicizmussal. Ida Görres helyesen látja tehát az ellenzéki magatartást, de a továbbiakban észrevesszük majd, hogy ez nem valami önkéntes belső emigrációból fakadt, és a hívek, a jámborok körében nem is volt olyan általános, mint ahogy azt a német szerző nyomán hihetnők.

Franciaországnak abban a korszakában, amikor egymást váltogatták a köztársaságok és a monarchiák, amikor a monarchiák alatt az ellenzékiek republikánusok, a köztársaság idején pedig royalisták voltak, amikor a munkásmozgalmak anarchisztikus formái és a tábornok-diktatúrák fenyegetései között hanykolódott az imperializmus felé haladó kapitalista társadalom hajója: a klérus királypártisága nem volt elszigetelő és korántsem tekinthető belső emigrációnak. Olyan törömlészett polgári lelkek, mint a Goncourt-ok, még a második császárság idején is valami bágyadt és hamisan csengő nosztalgiával tekintettek az ancien régime felé. Ime így írnak egy 1857-ből való napló-jegyzetükben Balzac-ról szólva: „Egyedül ő volt az, aki szenvedéseink mélyére tudott hatolni, egyedül ő látta Franciaország összeomlását 1789 óta, a törvények uralmát az erkölcs helyett, a látszólagos rend mellett a szabadjára ereszett érdekek pusztító anarchiáját, a törvény előtti egyenlőség megsemmisítését a bíró előtti egyenlőtlen elbánással, szóval minden hazugságát az 1789-i köztársaságnak, mely az uralkodó nevét kiszorította az ötfrankossal, a márkikát a bankárokkal.“

A francia klérusnak a köztársasági államforma iránt érzett ellen-szenve persze nem az egyetemes Egyház természetéből vagy elveiből fakadt, hanem azoknak a társadalmi és politikai adottságoknak a különös és sajnálatos összetalálkozásából, amelyre fentebb rámutattunk. Nemcsak a katolikusok, hanem szabadgondolkodók s a bonapartisták is hittek abban, hogy a korai kapitalizmus válságaitól s az ipari forradalom szociális és társadalmi hatásaitól a királyság rendje mentheti meg az országot. A laikus katolikusok közül azonban igen sokan érezték, hogy ez nem így van. Tudták azt, hogy a politikai szabadelvűség alapján kormányzó köztársasággal való együttműködés még nem állítja őket szembe a kinyilatkoztatott igazságokkal és az Anyaszentegyházzal. Jellemző erre az a beszélgetés, amelyet Chateaubriand XII. Leó pápával folytatott a második restauráció korszakának, X. Károly reakciós uralmának vége felé. Chateaubriand, mint szentszéki követ „merész nyíltsággal, sőt mi több, őszinteséggel mert beszélni a Szentatyával“ — olvassuk André Maurois könyvében. — Rámutatott arra, hogy a francia papságnak nem volt igaza, mikor nem fogadta el az új intézményeket, hogy Franciaországban széles alapja van a vallásnak még a szabadelvűek között is s az Egyház a hatalom magas polcára emelkedhetnék, ha a közszabadságokat tiszteletben tudná tartani. A pápa, aki figyelemmel hallgatta, így válaszolt: „Egyetértek gondolataival, Jézus Krisztus nem nyilatkozott a kormányformákról. Az adjátok meg a császárnak, ami a császáré, csak annyit akar mondani, engedelmesskedjetek a fennálló hatóságoknak.“

Chateaubriand éles szemmel vette észre, hogy a hitűkhöz ragaszkodó franciák közül egyre többen hajlanak a liberalizmus politikai sza-

badságeszméinek méltánylása felé s a második köztársaságban — amely világraszóló módon terjesztette ki a választójogot — tevékeny szerephez jutottak katolikus szellemű politikusok, írók és gondolkodók. Ez a köztársaság teljes szabadságot engedélyezett a katolikus tanügyi intézményeknek és a hitoktatásnak, sőt Rómát is visszaszerezte a pápaságnak. Ötven évvel III. Napoleon államcsinyje után az antiklerikális Millerand a puccs lehetőségét nemcsak Napoleon esküszegésének, hanem főleg annak tulajdonította, hogy a köztársaság törvényhozó testületében túl nagy volt a klerikális befolyás. Ezzel szemben tény az, hogy a katolikus politikai elit, Montalembert-rel az élén, a parlamentáris elv védelmezőjévé vált a diktatúrával szemben s ezt a felfogást juttatták kifejezésre a Dupanloup püspök által szervezett hitbuzgalmi rétegek, a polgári életformákba és társadalmi keretekbe illeszkedő egyesületek is. A jámborok tehát már akkor a forradalmi alkotmány legsarkalatosabb intézménye mellett állottak a monarchikus hatalom túlkapásaival szemben s befolyásolni tudták a köztársaság kultúrpolitikáját és ügyeit. Mindezek a történeti tények nem igazolják Görresnek azt az általánosítását, hogy a francia katolikusok a nagy forradalom után „otthon maradtak és mégis kivándoroltak”, és „kirekesztették magukat az uralkodó és érvényes világból, a nemzeti összesség életéből”.

A belső emigrációba való visszahúzódás tétele elnagyolt általánosítás. A harmadik köztársaság történetéből is az derül ki, hogy a katolikus rétegek nemhogy nem húzódtak vissza az uralkodó és érvényes világból, hanem éppen ellenkezőleg, a kor szokásos és rendelkezésükre álló eszközeivel bírkóztak vele. Hiszen a politikai katolicizmusnak a legitimizmusra esküvő része is csak kilencven-száz évvel a forradalom után szenvedett végleges vereséget, a harmadik köztársaság megszilárdulása nyomán. Ekkor indul meg az egyház-ellenes küzdelem második és harmadik szakasza Gambetta, Ferry, Constans s a francmaçon-ok irányításával. Kezdődik a jezsuiták 74 iskolájának és szemináriumának bezárásával, a hitoktatás eltörlésével, majd 1886-ban 14.000 katolikus iskola kapujának hosszú időre szóló bezárásával, Vajjon ezek az intézkedések, vagy a század elején a Combes-féle fegyveres erővel vívott kultúrharc, a „bloc” minden felekezet ellen megindított támadása, Allard-nak a kereszténység eltörlésére vonatkozó „javaslata”, végül pedig 5214 szerzetesház és 3494 szerzetesiskola bezárása megmagyarázható lenne-e egy magát liberálisnak nevező hatalom részéről, ha a francia katolikusok valóban belső emigrációba tokosodva, csupán egy új puritanizmus prűdériájával utálkoztak volna maguk között a liberális eszméken? Úgy véljük, hogy Görres erre vonatkozó magyarázata és vádja sem a szellemtörténet, sem a politikai események történetével nem igazolható. Akkor már sokkal közelebb áll a valósághoz az antiklerikalizmus hivatott történetírójának, Debidour-nak a véleménye. A L'Église catholique et l'État szerzője szerint a század végén a „trón és az oltár szövetsége” helyett a „kard és a szenteltvíz-hintő szövetsége” ellen kellett harcolni, mert a hadsereg a jezsuiták befolyása alatt áll és a szerzetesi iskolák növendékei elárasztják a hivatalokat, a haditengerészetet és a nagy-

vezérkart. Brunetiére megtérésének hat oldalt szentel és soraiból kivehető az a megdöbbenés, amely a vallásellenes köröket elfogta, amikor észrevették, hogy a szerintük szellemi téren elintézett katolicizmus újból feltör a lelkekben s a feltűnésteltő megtérések következtében ismét hódító erővel kezd jelentkezni a francia társadalomban. A Dreyfus ügy zsidó története, Reinach sem beszél katolikus gettóról, hanem a radikálisoknak arról a meglepetéséről, hogy a „Forradalom fiai, az állami közép- és főiskolák növendékei és tanárai úgy beszélnek már, mint ők” — t. i. a katolikusok.

Ezek az utalások talán eléggé igazolják, hogy az egyházellenes mozgalmak mögött nem a Friederike Görres által jellemzett jámborok jellemvonásait kell keresnünk, hanem mély világnézeti ellentéteket, amelyek a politika síkjára kivetődtek. Talán XIII. Leó pápa éles szeme és messzire néző tekintete mégis csak helyesebben ismerte fel a helyzetet, amikor azt kívánta a francia egyház vezetőitől, hogy oszlassák fel a királypárti katolikusok ligáját, a „Katolikus Franciaország Unióját”, ismerjék el a köztársaságot, fogadják el a ralliement-t és szüntessék meg — nem a belső emigrációt! —, hanem a köztársaság ellen vívott harcot.

Kétségtelen azonban, hogy az egyháziak többsége a ralliement előtt, de még utána is hosszú ideig tartózkodással, bizalmatlansággal, sőt kimondott ellenzéki érzelmekkel tekintett nemcsak a köztársaságra, hanem annak demokratikus eszményeire is. A sajtószabadság, a szólásszabadság és a tanítás szabadságának intézményeiben a vallás és a kereszténység eszméit veszélyeztető eszközöket látott. „Fájdalmas — mondja Görres —, hogy oly hosszú időn át kellett egynek venni a szabadgondolkodást és a szabadelvűséget az egyházellenességgel, sőt a keresztényellenességgel.” Szerinte a jámborok közül sokan tanuságát adták a tudás és gondolkodás, mint nyilvánvalóan káros és veszélyes tevékenység iránt érzett aggályoskodásuknak és ellenségeskedésüknek. Úgy véljük, hogy Görresnek ez az észrevétele találó s az egyházi kollektívum páncéljába menekülő jámborok közül igen sokan veszélyesnek érezték a gondolatok szabad kiformalását. Ez azonban megérthető, ha nem is helyeselhető.

Ne felejtjük el: e század a racionalizmus és a természettudományos világkép bővületének kora. A jámbor hívőknek szinte úgy tetszhetett, hogy az emberi értelem fellázadt Isten és az ő erkölcsi parancsai ellen. Amikor az ipari forradalom alapjaiban gyúrja át a társadalom megszokott képét, amikor már a harmincas évek Párisának egyharmada maradt keresztéletlen, a nyolcszázézer lakosú városban százötvenezer az utcára kített gyermekek száma s a munkásnegyedekben csak minden huszadik pár él törvénytelen házasságban — a megdöbbent hívek mindezt épp úgy, mint a szociális nyomorúságot az új rendszerek, a hitetlenségnek és a vallástalanságot terjesztő „tudománynak” tudhatták be. Hiszen nekik is észre kellett venniük, hogy a kor természettudományos műveltsége elkezdte a jámbor hitet, látniok kellett, hogy az akadémiák talárjában egy új hit papjai terjesztik eszméiket, s az egyetemek szürke katedrái oltárokként emelkednek a társadalom fölé. És ami még ennél is súlyosabb, maguk a jámbor hívők is érezték a természettudományos világkép bő-

völetét, amellyel még a kor apologetái is alig tudtak megbirkózni. Mi mást tehetett volna a jámborok sokasága, mint hogy görcsösen megkapaszkodik a dogmákban, amelyeknek a valláson túlfekvő tudományos és társadalmi jelentőségét és értelmét még nem ismerhették s beilleszthetetlennek vélték a kor tudományos világmépébe. Így aztán elfordították fülüket a kivédhetetlennek érzett modern igéktől s lassanként aggályos gyanakvás alakult ki bennük nem csupán a kor gondolkodása, hanem általában a gondolkodás iránt. Így burjázott fel lelkükben a naturalizmust és pozitívizmust lehelő irodalom és az „erkölcstelen” művészet megvetése, vagyis az a puritanizmus és prudéria, amelyről Görres oly találó és megvesztegető képet rajzol.

A német író azonban ott téved, amikor a gondolkodásellenességet a kifejlődött puritanizusból vezeti le és a prudéria szellemi vetületének tekinti, holott az a szellemi fegyverekkel megvédhetetlennek tetsző hit sajátos pszichikai reakcióból fakadt. Magától értetődő, hogy a szabadon és merészen gondolkodókkal szemben kialakult bennük a csökkentértékűség be nem vallott érzése s egy olyanfajta ressentiment, amely hamis puritanizmusban és prudériában ütközött ki. E korszak katolikus jámborsága elrejtette arcát a századot formáló szellem fényei elől és borzadva gondolt a hitehagyás vallásos és morális árnyékára, míg Görres széleme ma azt a katolicizmust sugározza, amely a gondolat fegyverével is megvédhető igazságainak sziklájáról, derüs arccal tekint az emberi történelem változó formáira és a természettudomány eredményeire. Abban a korban azonban a katedrális szellemével szemben érzett belső gyöngeség kifejlesztette az Ida Friderike Görres által is említett tehetlenségi érzést. Ez hajtotta a jámborokat az egyesületi életbe, hogy maguk között legyenek, a természettudományok hazátlanságából az egyházi patriotizmusba, a hamis szellemi világkerülésbe, amely azonban ugyanakkor duzzog, lázadzik és egyesületi csörgősapkákban tüntet a sóvárgott világ ellen. Nyilvánvaló, hogy a jámborok sokaságának e csökkentértékűségi érzése fejlesztette ki az egyháziak iránti kollektív engedelmességnek azt az új jelenségét is, amely a katolikus szellemű századokban, az azonos világnézetű, lelki és világi hatalom egymásmellettségének kettőségekben így még soha sem jelentkezett. Ez a Görres által kifogásolt engedelmes felzárkózás a hierarchia mellett ugyancsak abból a kishitűségből eredt, amely a hitet és vallást ostromló laikus és természettudományos szellem erői előtt fogta el a jámborok lelkét. A kor szellemi légkörében nehéz volt a dogmákban hinni, de még nehezebb volt a hit szerint viselkedni. Nem volt könnyű feladat a soha nem tapasztalt népszaporodás és Malthus tanai ellenére kitartani az Egyház morálja mellett (ne feledjük, hogy a francia etnikumot a nacionalizált bevándorlók és a hatnyolcgyermekes jámbor családok mentették meg). Smith és Ricardo diadalmasan uralkodó tanáival szemben észrevenni e rendszer morális és szociális veszélyeit, ugyanakkor felismerni a materialisztikus, de legalább is naturalista és vallásellenesen jelentkező munkásmozgalmak mögött rejlő keresztény igazságot — lángelmék számára is nagy feladat, hát még egyszerű jámboroknak. Valóban — igaz a van I. F. Görres-

nek —, nem tudták megérteni az ellenfél vallástalan problémáinak valási magvát. De ne feledjük, ezt maga az ellenfél sem ismerte fel. Sőt! Fennhangon hirdette, hogy problémáinak a hithez semmi közük, azok közömbösek a hittel szemben s vallásos jellegüket a könyvek és újságok egész kelléktárával álcázta. S nem volt, aki ezt az álarcot lerántsa.

Görres-szel szemben nem a belső emigrációt, hanem sokkal inkább a szellemi emigráció pietisztikus tüneteit ismerjük fel a kor jámborainak magatartásában. Ez a magatartás azonban — hitvédelem: a sokaság ösztönös apológiája! Észre kell venni, hogy a világkerülésnek ebben a légkörében virágnak ki a katolikus transcendencia jelenségei, a Lisieuxi Terézek rózsái s ebben fakadnak fel a Bernadette-ek lourdesi forrásai. A jámborok közössége tehát a természetfölötti áradását legalább úgy szolgálta akkor, mint ma azok az intellektuelek, akik ezt szeretnék szét-sugározni a világ minden formáin át.

Kétségtelen, hogy a vallásosság ilyen módon védett belső életébe, mondhatnánk sündisznó-állásába is belopakodott az elítélt és kárhöz-tatott világ szelleme, de leginkább éppen a belőle kiemelkedő s a világ szellemével érintkező elemeken keresztül. És nemcsoda, ha éppen Bentham korszakában oly sokan fogták fel az Egyházat hasznos társadalmi intézményként, akár királypártiak voltak, mint Balzac, akár liberálisok, mint Montalembert, akár pedig fasizmus felé hajlók, mint a „király rikkancsai“ a két világháború között. Közülük kerültek ki azok, akik a francia történelem utolsó másfél századában a jámborok engedelmességével a hátuk mögött nem annyira a lelkek kereszténnyé tételével kívánták átformálni a hatalmat, hanem főleg a hatalom intézményeivel akarták kereszténnyé tenni a lelkeket. A történetírás törvényszéke nem a jámborok sokaságától, hanem főleg az ő nemzedéküktől kérhetné számon, hogy olyan sokan közülük némák maradtak korunk legnagyobb botrányával, a szociális nyomorúsággal szemben. Igaz, a vallás mélyén ott lappang az a felismerés, hogy nem az emberek közötti viszonyt, hanem magát az embert kell elsősorban átalakítani, s így éppen az ellenkező oldalról igyekszik megoldani az emberi viszonyok kérdését, mint korunk szociális mozgalmai. Ezzel azonban még sem menthető teljesen a korszak társadalmi és politikai vezetői.

Végezetül nem nyomhatjuk el azt a felmerülő kérdést, vajjon nem az a visszhang hatott-e a német írónő lelkére ragyogó történelmi tanulmányának megírásakor, amelyet Lisieuxi Kis Szent Teréz realizisztikusan megírt életrajzával keltett a katolikus világban. Az édeskés életrajzokhoz szokott jámborok épp úgy megütközhettek ezen az íráson, mint a zene-rajongók egy Beethovenról rajzolt reális portrén. Lehet, hogy a szubjektív élmény vezette az írónő tollát, amikor a belső emigrációból, a puritanizmusból és prűderiából vezeti le a jámborok gondolkodás-ellenességét és mindazokat a hibákat és következményeket, amelyeknek nagyrészt mi sem tagadjuk, ha nem is vezetjük vissza egyetlen s nem is bizonyítható magatartásra. Valljuk azonban, hogy Ida Friederike Görres írása mindezek ellenére a katolikus gondolkodás bátorságának és szabadságának értékes dokumentuma marad.

AZ UNOKA

írta Kertész Ferenc

Az ágy mellé húzta a széket, — szembe a haldoklóval. Felesége és fia az ajtó közelében ültek, szorosan egymás mellett, egy keskeny és kényelmetlen kanapén, melyet már évek óta nem használtak. Így adták értésére, hogy az öregasszony agóniája elsősorban őt, az egyetlen fiát érinti, míg ők ketten csak csendes és távoli szemlélői az emberi elmúlás szokott menetének. Szerette volna, ha hármában körülülik az ágyat, a felesége hűvös kezével letörli anyjáról a veritéket, míg fia összeszorított fogakkal elfojtja a feltörő könnyeket. Nem így történt. Most már azt kívánta, bár egyedül maradhatna az anyjával. Bántotta a kötelességszerű és hideg részvét. Megalázta és büntudattal töltötte el, mert tudta, hogy tőle eredt. Ő volt az oka, hogy az öregasszony, mióta hozzájuk költözött, valahogy a családon kívül élt, mintegy számkivetésben, udvarias távolságban mindannyiuktól, lappangó sértődöttségének csiráit terjesztve maga körül.

A beteg most lehúnyta a szemét, melyet órákon át konokul a fiára szögezett és pihegő, egyenletes lélekzéssel elaludt. Az előbb járt itt az orvos, ki a tüdőgyulladást konstatalta és még öt-hat nehéz napot jósolt a haldoklónak. Mert az öregasszonynak szívós szervezete volt. Munkában és törődésben megedzett anyagból gyúrták, ellenálló és dühösen harcos fajtából és ahogyan itt feküdt összeaszalódva az ágyon, a fia szinte el sem tudta képzelni, hogy ez a maréknyi, kihunyo emberség azonos azzal a pirosarcú, harsány kofaasszonnyal, aki az anyja volt. Most fájt, hogy épp itt rohanják meg régi emlékek, mert tudta, hogy a visszaemlékezés magával hozza a hajdani viszályok keserű ízét, a régen lepergett és soha el nem múló nézeteltérések nyomait, melyek elválaszthatatlanul összefonódtak gyermekkorával. Még most is, túl az ötvenen, ha kellemetlen álmái voltak, rendszerint ott zajlottak le, a Piac közelében lévő szoba-konyhás lakásban, a csarnoki árusoktól lakott bérház harmadik emeletén. Hatalmas testű és vörös arcú emberek csörtettek egész nap a házban; főzelékes targoncák és tojásos ládák halmozódtak fel magasan a raktárnak is szolgáló udvaron; köztük kövér macskák hemperegtek a rothadó hulladékok bűzében. Itt élt, mint kisfiú, sápadtan és idegenül, korán özvegységre jutott anyja mellett, telve örökös rettegéssel és szorongással. Emlékezett, hogy a szobában is mindig ételszag volt, a szekrényekben garmadával heverték a tintaceruzával írt mocsokszélű üzleti könyvek és ha az örökös zajtól riadtan a hátsólépcső sarkába húzódott, a feltürt ujjú, vidám szomszédok kedélyesen a háttára csaptak. Aztán néha ott ült a standon, télen ujjait fujva a hidegtől, nyáron a nagy ernyő árnyékában bámulva félő csodálattal az anyját, amint egyik percben alázatos kezécsokolomot köszön a nagyságáknak, hogy aztán a legkisebb árkülönbözetre a gorombaságok özönét zúdítsa a megrettent vevő felé. Vidám és kemény élet volt, kevés alvással, de bőséges evésekkel, melyektől gyöngye gyomra felkavarodott. Olyan egyedül élt a Piac lármás zürzavarában, mint egy eltévedt kis princ.

Bántotta, hogy éppen a halálos ágy mellett jutnak eszébe ezek a gondolatok. Félénken felemelte a karját, hogy megcirógassa a már rancosra aszalódott halottfehér kezét. De mögötte a fia hangosan felköhögött, krárogva és a helyhez nem illően, tiszteletlenül. Összerezent és visszahúzta a karját. Restelte a családja előtt ezt a váratlan gyengédséget. Csak a lepedőt simogatta gépiesen. Most, hogy így feküdt előtte, mélységesen sajnálta ezt a nagyhangú, erős, két nehéz lábával szívósan a földhöz tapadó asszonyt, az anyját. Ha nem lesz többé, akkor hiányozni fog a világból egy szín, egy árnyalat, valami vadságában is befejezett teljesség, mely éppen azért, hogy gyökeresen más volt, mint ő, vonzotta, izgatta és kiegészítette az ő csendes, szűk boldogságokra és langyos nyugalmakra méretezett lágyabb egyéniségét. Pedig ez a lágy-ság csak maszk volt, alamuszi álarc, alattomos és kitartó hadmozdulatok leplezője. Amint itt ült családja élén, a lassan ravatallá süllyedő ágy peremén, világosan látta, hogy valójában minden cselekedete lázadás, néma csakazértis volt az anyja ellen, aki nagyvonalú üzletembernek szánta, olyanak, hogy még az ő fékezhetetlen öntudata is meghajoljék előtte. Mert, hogy a pénznek élt, ismerte a pénz erejét. Tojásnagykereskedőt vagy baromfiexportőrt szeretett volna faragni belőle, olyat, aki auton száguld, két telefonbeszélgetéssel tízezres üzleteket köt és a zsebe duzzad a nagyszabású üzleti feljegyzékektől. Olyan embert, aki örökké lőt-fut, az üzlettel fekszik és az üzletről álmodik. A vagyon, a pénz, a hivatás, kielégíthetetlen, fanatikus szerelmesét. És ő azért is közszolgálatba lépett. Ma teljes nyugdíjra jogosult számtanácsos, csöndes és jóalmú ember, dáliaikat tenyész a kertjében és pénztárosa a virágkedvelők egyesületének. A felesége mintha soha nem élt volna egy planetán az anyjával. Krisztinavárosi polgárlány, régimódi sárga hajkoronával, amelyet tisztesen felfelé fésül, hogy még jobban lássék a tiszta, márványfehér homloka. Halkszavú és igénytelen. Hasonlít azokra a biedermeier miniatűrökre, amelyek elképzelhetetlenül karcsúra fűzött hölgyeket ábrázolnak, finom állal és lemondó kék szemekkel. A Vár tövében élnek, ő hétszámra nem kerül át Pestre és a Piac környéke olyan távolinak tűnik, mint egy rosszlemkű óhaza.

Lassan besötétedett. Érezte, hogy az övéi türelmetlenül asszisztálnak a háttérben, fiúi részvétének e néma szertartásánál. És mégis, volt valami, ami miatt nem tudott elszakadni a betegágytól. Lebilincselte az anyjából kiáramló lüktető életerőnek ez a gyors felbomlása; kíváncsian és hitetlenül szemlélte ezt a folyamatot, mint aki nem tudja elhinni, hogy ez a nagyszerű vitálitás is megszűnhetik egyszer. Most tudta meg, hogy minden ellentétben és kölcsönös ridegségen túl, úgy gondolt mindig az anyjára, mint végső, de biztos menedékre, bevehetetlen várra, melybe nagy veszedelmek idején behúzódhat az ember. Erősségre, mely ha kényelmet és nyugalmat nem is, de ha kell, akkor legalább biztonságot nyújt. Ez a vár most összedől s ő ezentúl egyedül és bizonytalanul lebeg majd a világban, imbolyogva a szelek játéka szerint. Büszke volt valahogyan az anyjára és szégyelte is egyben. Szégyelte a nyers szókimondását, a tiszteletlenséget, amellyel rövid ittlakása alatt beleharsogott a

Krisztinaváros patinás és hagyományos álmoságába, a lekicsinylést, mellyel lezólt mindent, ami nem függött össze a pénzzel, amit máig fukaron és gyanakvóan őriz ismeretlen, kis kültelki bankok trezorjaiban, ravaszul, kis összegekben, talán tíz helyen is elosztva.

A haldokló, aki eddig mozdulatlanul feküdt, hörögni kezdett, mély, bugyborékoló hangon, és ő ijedten összerézzen. A szobában csukva voltak az ablakok, vastagon sűrűsödött körülöttük a hőség. Homlokát ellepte a verejték és szíve szabálytalanul dobogott. Még soha nem látott meghalni valakit. Megfordult és gyámoltalan szemmel a feleségét kereste.

— Valamit kellene csinálni a mamával. Azt hiszem, agonizál. — Segélykérően nézett az aszonyra.

A felesége zsebkendőjét orra alá tartotta és óvatosan az ágyhoz lépett. A férfi csak most érezte a szobában terjengő iszonyú illatot. Előntötte a szégyen, mint életében annyiszor az anyja miatt. Szégyelte a családja előtt a hörögést, a felbomló test szagát, az egész borzalmas haldoklási színjátékot. Valahogy röstelte, hogy az anyja éppen ide jött meghalni, a finom és tapintatos Krisztinavárosba, az ő virágkertes, csön-des kis családi házába.

— Az orvos azt mondta, hogy nem segíthetünk. Talán cséréljem ki a feje alatt a párnát? — Bizonytalan mozdulattal a haldoklóhoz lépett, tétozáva, mint aki undorodik a már félig halott test érintésétől.

A fiú felállt a kanapéról, kihúzta magát, mivel elgémberedett a hosszú üléstől és erélyesen megfogta az anyja kezét.

— Ne nyúljon hozzá, mama! Neki nem tesz már jót vele és csak egy újabb párnahuzatot küldhet a fertőtlenítőbe. Mert az egész ágy-neműt a fertőtlenítőbe kell küldeni.

Harciasan körülnézett, mint aki várja, hogy ellentmondjanak. Aztán az abakhoz lépett, szélesre kitérte és rágyújtott egy cigarettára.

— Nem értem, miért tartják csukva az ablakot. Kolerát kap az ember ebben a bűzben.

Háttal az ablakpárkánynak támaszkodott és szenvedélyesen tárgyilagos-sággal nézte a haldoklót. Hatalmas árnyéka ráesett az ágyra, éppen az öregaszonyra. Olyan erősnek és céltudatosnak látszott, hogy a szülei önkéntelenül is feléje fordultak, mintha tőle várnának útmutatást ebben a nehéz órában. Ingujiban, alsókarján kidagadtak az izmok. Csillogó kar-órája a széles szíjjal sportszerű, kemény külsőt adott a fiúnak.

— Jöjjön, apám, sétáljunk egyet — szolt —. Ne emészsze itt magát. Ki tudja, meddig húzza még szegény nagymama. Jót fog tenni a levegő.

— Igen, Károly. Menjenek el együtt — kapott a szón az asz-szony —. Nekem is dolgom van a konyhában, de majd időnként bené-zek szegénykéhez.

A férfinak tetszett, hogy a fia ilyen okos, hidegvérű és meggondolt. Elnézte kemény vonáát, élesre borotvált állát és a lelke mélyén elmo-solyodott. A fiú hasonlít a nagyanyjára. Az volt ilyen szőke, magabiztos és parancsoló. Ilyen elnyűhetetlenül acélos testű.

Gépiezen a kalapjáért indult. A fiú megállította.

— Ugyan, apám. Ki hord ma már kalapot? Jöjjön csak így, hajadonfőtt, legényesen — és megpacskolta az apja vállát.

Jölesett engedelmeskedni a nagy darab legénynek, akiben mintha kárpótolta volna magát azért, hogy kissé suta, epésen sárgásbőrű és vézna volt világlétében. Amint megcsapta az esti szellő, többször zavartan végigsimogatta kopasz fejét. Szokatlan és újszerű volt, hogy földetlen fővel lépked a szélesvállú óriás oldalán, hanyaugul öltözve, mint egy világhi.

Évek óta nem sétáltak együtt és most valami beszélgetést kerestek, amivel kitölthessék a szokatlan együttlét perceit. Mindketten érezték, hogy mennyire elszoktak egymástól. A fiú halkán fütyörészni kezdett, bizonytalan, hamis hangon; az apa tudta, azért teszi, mert minden fölényeskedése ellenére zavarban van. Mégis bántotta a füttyszó. Nyeglének és hencegőnek találta. A fiú fitogtatni akarja a közömbösségét a háldoklóval szemben. Lehetséges, hogy ezt a kamaszt meg sem legyintette az elmúlnak az az ösztönös, feltétlen szomorúsága, mely benne lebggett a halottasszobában.

— Mi újság az egyetemen? — kérdezte bizonytalanul.

— Nem érdekes az egyetem, apám. Nem erőltetem meg magam vele, nem érdemes. Annyit mindig fogok tudni, hogy átevickéljek valahogy.

Ez is bántotta. Mindig tisztelte a tudományt és sajnálta, hogy főiskolai végzettség híján nem léphetett át a fogalmazói karba. Ma már miniszteri tanácsos lenne, vagy annál is több. És ez a fiú olyan pökhendien beszél mindenről, hogy az ember szeretné néha jól képen teremteni.

Egy ideig némán haladtak a langyos tavaszi estében, az alacsony, muskátlis házak között, a hepehupás, macskaköves utcákon. A kivilágított lakásokban látni lehetett a sötéttonusú, vastag olajjal festett családi arcképeket, a könyvszekrényeket és a francia kastélyokból elcsesett, rozszul utanzott rokokó csillárokat. „Milyen más környezetben nevelkedik ez a gyerek, mint én! — tünődött. — Gondtalanul tanulhatna és képezhetné magát. De hiába. Nincs érzéke hozzá. Csak a sporton jár az esze és valószínűleg a nőkön. Ha én így élhettem volna.“

Felsőhajtott, mert észbejutott a mocskos Piac tér és arra gondolt, hogy ez a fiú ott valószínűleg nagyszerűen feltalálná magát. Tulajdonképpen üzleti pályára kellene fogni. Így biztos, hogy hanyag és rossz lateiner lesz belőle.

— Hát kezét csókolom, apám. Nekem most már el kell mennem. Fontos dolgom van. — Hirtelen, minden átmenet nélkül mondta ezt a fiú. Látszott, hogy eddig azon gondolkodott, hogyan szabadulhatna meg a nagylelkűen felajánlott sétától.

— Milyen dolgod lehet neked ilyenkor? — kérdezte reménytelenül.

— Közvetítek valakinek egy motorkerékpárt, de előbb én is ki akarom próbálni. Szükségem van egy kis pénzre.

Motorkerékpár! Még biciklin sem ült soha életében. Makacsul leborgonyozta magát testi alsóbbrendűségének a tudatában. Félszemmel a fiúra sandított. Hihetetlen, hogy ennek az izomkolosszusnak az ereiben az ő békés, szelíd vére folyik.

A fiú tekintetén látszott, hogy gondolatban már messze jár. Ő odanyújtotta neki az arcát és hagyta, hogy a fiú futó csókot leheljen rá. Utánanézett, megvárta, amíg, szinte menekülve, eltűnik a szeme elől.

Lassú léptekkel hazafelé indult és egyre a fiún járt az esze. Valami idegenséget érzett a gyereken. Először elhatározta, hogy megemlíti a feleségének. De tudta, hogy nem segíthetnek rajta. Mélyen fekvő, majdnem sorsszerű, alkati dolog ez. Végzetes. Kár vele az asszonyt szomorítani.

Szinte el is feladkezett már az anyjáról. Csak mikor a derűs zöldre festett kerti rácsot meglátta, markolt belé valami rossz sejtelem. Megérezte a diszharmoniót a vidám, zöld szín, a barátságos kis kerti ház és a benne vívódó halál között. Aggódva nyitott be. Felesége mozdulatlanul ült a varrása mellett, tanácstalanul. Ő ránézett s már tudta, mi történt.

Az asszony résztvevően elébe ment.

— Szegény mama. Alig, hogy maga elment, nagy zuhanást hallottam a szobából. Berohantam, a földön feküdt, a szeme nyitva volt. Úgy látszik, haláltusájában ledobta magát az ágyról és úgy halt meg. Jöjjön, segítsen visszatenni.

Gyöngéden átkarolta az urát és csodálkozott, hogy a férfi hangos zokogással a vállára borul. Nem várta ezt a zajos fájdalomkitörést. Nem tudta, hogy a férje ennyire szereti az anyját. Majdnem gyanakodva vizsgálta, mint aki rejtett vonásokat keres egy ismerős arcon.

Pedig a férfi azért sirt, mert egy hirtelen fellobbanó belső világosság fényénél bizonyossággal meglátta, hogy ő is így fog meghalni: egyedül, a sarokba dobva és magára hagyottan. És maga előtt látta a fiú kemény száját, a szöglétben a nagyanyja apró, kegyetlen vonásaival.

T É L

Szépszagú kertedre
Ráborult a tél.
Téli köntös alatt
Alélt, ami él.

Azt se látod, hol volt
Jácint, tulipán,
Ami látszik fákön,
Ág látszik csupán.

Fehérben feketén
Villan föl az ág,
Az égi mezőben
Mind acélkaszák.

Szél berzeng, suhintnak,
Hull a rend, a hó,
Fák hajlongó ága
Havat arató.

Dől is, nő is füve,
Van vagy méteres.
Átgázolni nincs láb,
Nincsen szekeres.

Keresheted kerted,
Mert nincs, elmerült.
Keresheted kedved,
Kedv sincs, messze tünt.

Nézted, addig nézted,
Mit mivel a tél,
Míg rád is rádborult
A hó-szemfödél.

Szépszagú kertedre
Hullongál a hó.
Széphangú kedved is
Hóban aluvó.

Kocsis László

KÉRDÉSEK ÉS TÁVLATOK

Augusztus 25-én volt ötven éve annak, hogy elborult elmével meghalt Friedrich Nietzsche, a mult század utolsó negyedének talán legnagyobb hatású bölcseleje. Hegel és Schopenhauer után ő fogta meg legjobban a kor embereinek lelkét, amikor pozitívizmussal és naturalizmussal szembefordulva, az „élet” értelmezésének szükségére mutatott rá. Gondolatai, amelyeket a nyelv páratlan művészetével fejezett ki, hajtottak tovább Bergson filozófiájában és termékenyítették meg a legújabb időknek azt a metafizikai irányát is, amelyet Alexander, Morgan, Whitehead és Hartmann képviselnek. Emiatt persze lehetne még Nietzsche pusztán történeti jelenség, a manak már semmit nem nyújtó nagyság, ahogy nemrégiben Thomas Mann valóban jellemezte is. Az a két tanulmány azonban, amelyet most az évforduló alkalmából olvastunk, az ellenkezőjéről győzhet meg minket. Az egyiket a francia Henri de Lubac, a másikat az osztrák Wilhelm Bietak írta. Mind a két szerző olyan mozzanatokat tud megjelölni Nietzsche életművében és szellemi-lelki összeomlása mögött, amelyeknek horderejét és jelentését csak napjainkban, a lélektani kutatások már elért fokán értjük meg igazán.

* * *

Henri de Lubac abból a „meglátából” indul ki, amelyhez Nietzsche 1881 augusztusának első napjaiban jutott. A bölcselel akkor az északolaszországi hegyeket járta s itt egy tóparti pihenése közben érte a „megvilágosodás”, amelyről barátjának, Peter Gastnak, egyelőre csak ennyit írt: „Én vagyok az első ember, aki megtudta ezt.” Hogy azonban mi az, amit megtudott, arról Nietzsche hónapokon át hallgatótt. Barátja kíváncsiságát azzal háritotta el, hogy a „rettenetes” megismerésnek, amely benne támadt, „évezredekre van szüksége, míg alakot ölthet”. Egy évvel később, 1882 augusztusában mégis elárulta Lou Andreas-Saloménak, akihez érzelmi kapcsolatok fűzték, hogy amit átélt, ebben a két szóban foglalható össze: örök visszatérés. Arra azonban, hogy nyilvánosság elé is lépjen vele, egy új, titokzatos esemény bátorította fel. Az év novemberében Rapallóba utazott, hogy ott töltse a telet. Hosszú sétáinak egyikén — mint írja — leült a tengerparton s amikor „túl jön és rosson”, senkit és semmit sem várva gyönyörködött a fények és árnyak játékában, Zarathustra jelent meg előtte. Nietzsche szerint azért, hogy megerősítse őt a már kapott kinyilatkoztatásban.

Ime tehát Nietzsche tanításának misztikus háttere: egy meglátás és egy látomás. És csak ez a misztikus háttér magyarázhatja meg, hogy Nietzsche komolyan gondolta mindazt, amivel Zarathustra-könyvét kiadásra ajánlotta, azt, hogy ez a könyv az „öökik evangélium”, az „új Szent Biblia”, amely megdönti az összes vallásokat. És csak ezzel a misztikus háttérrel okolható, hogy Nietzsche ezután már nem egyszerűen a kereszténység bírálójának és ellenfelének tekinti magát, hanem sugalmazott profétának, aki vetélytársa és utóda Jézus Krisztusnak. Vetélytárs és utód, aki önmagára mutatva mondhatja el: *Ecce Homo.*

Sokan vetették már fel a kérdést, hogy miként hihetett Nietzsche a maga „felfedezésének” újszerűségében? Hogyan tudott lelkesülni egy olyan gondolaton, amely inkább ösztör, mint felemel? Miért nem jött rá arra, hogy a magasabbrendű ember eszménye, amelyet Zarathustrában testesített meg, ellentmondásban van az örök visszatérés eszméjével? Hiszen ismerte a görögök közül *Anaximander*, *Herakleitos* és *Pythagoras* elméletét, a sztoikus bölcselek kozmológiáját, a hindu filozófiát, amelyek mind a világejlődés körforgásáról szólnak. Találkozott azzal *Goethe* és *Guyau* írásaiban, sőt oldalakat jegyzett ki maga is annak a *Vogtnak* könyvéből, aki a világegyetem váltakozó összehúzóódásának és tágulásának feltevésével igyekezett ahhoz tudományos alapot adni. Hogy ezek után Nietzsche mégis a saját eredeti felismerésének érezte az örök visszatérést, azt a Nietzsche-irodalomban főleg *emlékeztetzávarral* magyarázták, *Henri Bois* például téves emlékezettel, *Fournoy* emlékeztetkieséssel. Am akár új, akár nem új az elképzelés, Nietzschének mindenképpen fel kellett volna ismernie azt, hogy ez az eszme óhatatlanul elveszi az ember kedvét minden magasabbratörő tevékenységtől. Mert ha igazságot fejez ki, akkor minden cselekedetemet nemcsak a jövőben kell újból és újból megismételnem a végtelenségig, hanem ugyanazt már a múltban is végtelen sokszor ismételttem meg. Nincs valóságos haladás s így az is lehetetlenség, hogy magamat teremtő erőnek, vagy bármi módon változónak tekintsem. „Az örök visszatérés olyan tétel, amely véget vet minden reménynek — állapította meg *Daniel Halévy* is. A magasabbrendű ember eljövetele is csak pusztá ábránd. Nincs út az egyiktől a másikig. Az ellentmondás teljes. Ha Zarathustra az örök visszatérést tanítja, akkor nem tudja felkelteni a lelkekben a magasabbrendű emberség szenvedélyes hitét. Ha a magasabbrendű embert hirdeti, akkor nem terjesztheti az örök visszatérés erkölcsi terrorizmusát.”

Ez volt nagyjában Nietzsche összes bírálóinak álláspontja is. Igen ám — mondja *Henri de Lubac* —, de nem erre utalt-e Nietzsche már eleve, amikor kijelentette *Lou Andreas-Salomé* előtt, hogy „átkelhetetlen óceán van közte s az értelmi cáfolás minden lehetősége közt”? Vagy amikor úgy nyilatkozott, hogy „szűz talajra lépett, amely túl van minden bírálhatóságon”? A Nietzsche-rejtély megoldását más irányban kell keresni, mint eddig cselekedték.

* * *

Nietzsche világképében az örök visszatérés és a magasabbrendű ember szoros *együttesként* jelenik meg — írja *Henri de Lubac*, s ezt az állítását érdekesen okolja meg. Nietzsche is tisztában van azzal, hogy örök visszatérés anyai, mint körforgás. A figyelő azonban elhelyezkedhetik a kör középpontjában is, meg a kerületén is. Utóbbi esetben szenvedő tárgya egy mérhetetlen és reménytelen forgásnak, ha viszont a középpontban ül, akkor osztályosa annak a mindenható erőnek, amely mozgatja az egész mindenséget. Az ember tehát alávetetheti magát az egyetemes determinizmus vastörvényének, de hatalmában áll az is, hogy szabad elhatározásából maga legyen ez a törvény. Előbbi esetben összehúzózik, utóbbiban diadalmaskodik. A végzet egyszerű elfogadása csupán a kisebb rosszat jelenti annak, aki csüggedten ráébred, hogy nem me-

nekülhet előle. Annak számára azonban, aki oly magasra tud emelkedni, hogy egybeesik azzal, vagyis azonosítani tudja magát vele, annak számára valójában ez a legnagyobb szabadság. „A végzet felemelő gondolat mindenki számára, aki felismerte, hogy maga is része annak.” Innen a végzet szeretete Nietzschénél. „Magam vagyok a végzet.” Jellegzetesen misztikus tapasztalás — írja Henri de Lubac. *Nietzsche önmagán belül érzi az erőt, amely a világmindenséget teremtette*, amely változatlan, szabad és szuverén az egyetemes levés minden pillanatában. Ebben az értelemben tudjuk csak magyarázni Marie-Anne Cochet feljegyzését is, amely Nietzschével folytatott beszélgetésére vonatkozik: „1881 augusztus hónapjában, a Surlei szirt közelében Nietzsche megkapta a kereszt-ségét, a maga örökkévalóságának kereszt-ségét.”

Amit Henri de Lubac a továbbiakban kissé bonyolultan fejt ki, mi egyszerűbben akként foglalhatnók össze, hogy Nietzsche a világ két lényegi elemét látta meg. Az egyik a *lét*, a másik a *levés*, az egyik a *létező*, a másik a *levésben levő*. A levés oldalához tartozni — ijesztő érzés, ennek szörnyűségét élte át Nietzsche az első alkalommal. A lét oldalán állni viszont isteni boldogság. Először Nietzschének még kétségei voltak saját helyzete felől s ezeket a kétségeit oszlatta el a második élmény, a rapallói látomás. Úgy érezte, hogy bár közvetve, de megkapta a megnyugtatót: ő valóban a *lét* oldalán áll. Ő már az az ember, aki cselekvően és szabadon társul a végzethez, az az ember, akinek kényszerítetlen akarata mozgatja a világot. Ő már az új próféta, akinek az a feladata, hogy hirdesse az új evangéliumot. Próféta, miként elődei, de igazabban, mint azok, mert kinyilatkoztató és kinyilatkoztatás tárgya, küldött és isten egyidőben.

* * *

Bizonyos, hogy Nietzsche őszintén hitte mindezt. Amit írt és tanított, szervesen épült rá misztikus meglátására és látomására. Épp ilyen bizonyos azonban — állapítja meg Henri de Lubac —, hogy misztikája mai megjelöléssel élve a *helyettesítés misztikája* volt: szükségszerű kitöltése annak a félelmetes űrnek, amely már előtte a lelkében nyílt. Azt a valóságos élményt, amelyet ellen is őrizhetünk, a „meghalt az Isten” kifejezése foglalta össze. Ez a kulcsa minden továbbiak. „Fel kell tárnom a szívemet nektek teljesen, barátaim: ha lennének istenek, hogyan tudnám elviselni, hogy nem vagyok isten?” — írta Nietzsche a *Vidám tudományban*. Istennek meg kell halnia, hogy az ember szabadulhasson a türhetetlen szolgálóból és magasabbrándú emberré válhassék. Tehát: „Isten meghalt! Igen, ti felsőbb emberek, Istenetek volt a legnagyobb veszedelmek. Csak azóta nőhettek meg, mióta sirba fektették őt.” Ezt a felszabadult embert azonban, aki mind nagyobbra mértékben ura a sorsának, Nietzsche eredetileg *minden pozitív alap nélkül* képzelte el. „Lelke mélyén akkor — mint Jaspers mondja — általános tagadó magatartás rejlik, határtalan elégedetlenség a lét minden vonatkozásával. S ez az elégedetlenség és tagadás oly szenvedéllyel, oly áldozatos akarattal működik benne, hogy úgy tűnik fel, mintha ugyanabból a mélységből eredne, mint a nagy vallási rendszerek és a próféták hite.”

Hogy mit keresett akkor Nietzsche, maga sem tudta. Kolumbushoz hasonlította magát, aki az „ismeretlen India” felé halad. Ezzel természetesen beismerte azt is, hogy a *puszta tagadás lehetetlen álom, önmagában semmi*. A magasabbrendű ember nem épülhet rá egy abszolút ürre. Mint a hajótörött tehát, aki lázasan tömi be mentőcsónakában a léket, ugyanúgy sietett elzárni az utat Isten előtt, akit száműzött és aki már-már azzal fenyegette, hogy visszatér régi lakásába. „Ha nem akarjuk — ügymond —, hogy visszaessünk a Teremtő régi eszméjéhez, valami mást kell tennünk a helyébe.” S ez a „valami más” az örök visszatérés. Tetszik, vagy nem tetszik, e gondolat mellett ki kell tartani, állapítja meg Nietzsche, mert „bárki megtagadja, hogy higgyen a világegyetem körforgásában, szükségszerűen hinnie kell egy abszolút szuverén Istenben”. Az örök körforgás tehát Nietzsche világképében *nélkülözhetetlen helyettesítése a meghalt Istennek*. Egyedül ez tehet pecsétet a sirra.

Világos mindebből, hogy Nietzsche magatartása nem „pozitív és állító”, mint kortársai közül annyian hitték, hanem sokkal inkább ellenzéki-ségből és elkeseredésből fakad. Erre vall az is, hogy élete utolsó napjáig nem szűnik meg az a rögeszméje, hogy Krisztus, az istenember „üldözi” őt. Lelkében domináló tényező a vágy, hogy támadással, sőt utánzással, hasonló és nagyobb szerepet vegyen, mint Jézusé volt. Nem tud szabadulni attól, hogy éjjel és nappal vele mérkőzzék. Okát ma már ennek is tisztán látjuk. „Nem megyünk túl messze — írja Henri L. *Mieville* —, ha jelentős részt tulajdonítunk Nietzsche gondolkodásában olyan érzelmi komplexusok tudatalatti tevékenységének, amelyek a pszichoanalitikák kifejezését használva, nem tudtak *folyékonyá* válni. Ezek a komplexusok, amelyeket betegség súlyosbított, szembekerülve az élettel, *alsóbbrendűségi* komplexusok lettek.” Összhangban van ez Miguel *de Unamuno* ítéletével is: „Azért, hogy önmagát védje, kétségbeesésben és örültségében azt átkozza, akit legjobban szeretett. Minthogy nem lehetett Krisztus, káromolja Krisztust. Önbecsüléstől duzzadva a saját végtelenségére vágyott és örök visszatérésről álmodott, silány pótléként a halhatatlanság helyett. És telve sajnálattal önmaga iránt, undorítóan mondott minden könyörületet. Tanítása a gyöngéke, akik erősek akarnak lenni, s nem az erőseké, akik valóban azok.”

Féktelen szenvedély és féktelen „hazavágyódás” között hányódik Nietzsche. Egyfelől ezt kiáltja: „*Nincs más semmi, csak a föld*. Könyörgetem, testvérek, maradjatok hűvek a földhöz. Ne dugjátok többé fejeteget a mennyei dolgok homokjába. A bűn a föld ellen ma a legretentőbb minden bűn között... Nem származtatjuk többé az embert szellemtől, istenségtől. Visszahelyezzük az állatok sorába. Számunkra ő a legerősebb állat, mert a legügyesebb: szellemünk csak ebből következik.” Ugyanakkor azonban mindjárt más régiókba is visz Nietzsche: „Mély a fájdalom, az öröm még mélyebb, mint a fájdalom lehet. A fájdalom azt mondja: El innen! Takarodj! Az öröm azonban mind örökké *élni vágy, mély és mélyesen örök létet akar*.” A két magatartás között semmi-kép sincs egység. Nietzsche ezt tagadja, de életműve megmutatja. A *feloldások mind hamisak* s erre maga is rájön. „*Meg kell maradnom álmomban, vagy elveszek*” — írja Nietzsche s ez mégis csak engedmény

részéről. Külön tragédia persze, hogy amit „elveszésnek“ nevezett, éppen az menthette volna meg: az Istenhez való visszatérés. Ő tehát, aki öszinteség-igényével imént még a legnemesebb lelkek rokonságát követelte magának, azzal gyanúsítható, hogy a szentesített hazugág eszméjének képviselőjeként végzi. Aki oly ádázul küzdött a tudattalan képmutatások ellen, a végén nem is álarcos, hanem kétarcú emberré válik, olyasvalaminek hirdetőjévé és imádójává, amit maga is fikciónak ismert fel. Nem csoda, ha fokozatosan összeomlik. Utolsó éveiben a kiábrándult bele-törődés váltja fel lelkesedését: „Nem bírod elviselni többé zsarnoki végzetet, szeresd hát — *nincs más választásod.*” Majd 1887 június 10-én ezt jegyzi fel Nietzsche: „Az örök visszatérés a nihilizmus legszélsőbb formája: örök semmi, képtelenség.”

Hasonlítsuk össze e szavakat azzal, amit Nietzsche röviddel surlei elragadtatása után írt: „Az örök visszatérés a levés és a lét világának legszorosabb megközelítése, az eszmélkedés csúcspontja.” Amit Nietzsche az emberi megismerés legnagyobb, végső diadalának képzel, *összedölt*, s gondolatainak immár csak a romjai vették körül. Az igazolódott be, amit Rapallo után mintegy szeptemként adott Zarathustra szájába: „Bizony, bizony, tanácslom néktek: távozzatok tőlem és védekezzetek Zarathustra ellen! És még jobb, ha szégyenlítetek. Lehet, hogy megcsalt benneteket. Tiszteltetek engem, de mi lesz, ha tiszteletetek egy szép napon megdől? *Vigyázzatok, nehogy faragott kép üssön agyon titeket!*”

A lelkesedés ragyogó periódusait a depresszió sötét szakai váltogatják Nietzschénél. Ugyancsak Rapallóból, 1883 márciusában írta például Franz *Überbecknek*: „Nem érdekel semmi. Lelkem mélyét fekete, elmozdíthatatlan melankólia üli meg. A legrosszabb, hogy nem értem már, miért kell élnem, akár hat hónapig is. Minden terhemre van, kínoz és undorít.” Ami rajta bekövetkezett — mondja Henri de Lubac —, ezért a tragédiáért Nietzsche nem érheti gáncs. Emberi és keresztényi részvétnek van itt helye. Ha azonban írásait ma újból elolvassuk, nem szabad, hogy a blaszfémia megtévesszen igazi természetük felől. Szemben a Huszvet örvendezésével, Zarathustra kiáltásai *az emberi megzavarodás világába* tartoznak.

* * *

Nem egy pontban kapcsolódik Henri de Lubac tanulmányához a Wilhelm Bietaké. Bietak szerint az a harc, amelyet Nietzsche folytatott a kereszténység ellen, nem hozható azonos vonalba a végéhez közelgő XIX. század kultúrharcaival. Az ő fellépésének *mélyebb gyökerei* voltak. Vég-tére is Nietzsche, aki a „becületeséget“ erénynek, sőt az egyetlen erénynek fogadta el, tiszteletet tudott érezni a hitbeli meggyőződés előtt, még akkor is, ha egy dekadens dualizmus kiburjángzásának tekintette azt. Krisztus életében és keresztthalálában egyik legmagasztosabb példáját látta a tökéletes egyezésnek magatartás és tanítás között s tisztelettel nézett a kereszténységre is, „mint az élet legeszményibb darabjára, amelyet megismerhetett”. A megváltozott keresztény szükséglete, minden keresztény szükségleteknek ez az összefoglalata — írja — „a dekadencia legbecsületesebb kifejezési formája, annak legmeggyőződésebb és fájdalmasabb jelenése kifinomult szimbolumokban és praktikákban. A keresztény ember

még akar szabadulni önmagától." Vajjon messze van-e ettől az a Zarathustra-mondás, hogy az ember olyasvalami, amit *túl kell haladni?* — kérdi Bietak, majd így folytatja: „Nietzsche fanatikus ellenzéggéssé sokkal inkább a kereszténységnek, mint történeti jelenségnek fejlődési fázisát ellen fordul, amelyekben szerinte a tan csak a hatalmi akarat takarására szolgált. Így az ellen a fázis ellen, amelyet ő szentpáli kereszténységnek nevez, amelyet a krisztusi tanítás első nagy meghamisításának tekint, ugyanígy a protestáns fordulat ellen, amely a megigazulást egyedül a hit által hirdeti és éppen a cselakedet útján való szentesülést felelji el, majd az ellen a tátongó ellentét ellen, amelybe kora polgárságának már alig leplezett hatalmi mohósága és csupán szájon hordott látzat-hitvallása jutott." Egyébként is — mondja Bietak — Nietzschénél az igazi ellenségesség mindig valami *egyenrangúnak és benne is meglévőnek* elismerését jelentette. Minden harcában önmaga ellen is harcolt, mindenekelőtt és főleg ama mélységes fájdalma ellen, amely abból a nézetéből eredt, hogy „meghalt az Isten”. Valójában az az ima torzult nála a kétségbeesés kiáltásává, amelyet Goethe adott *Iphigenia* ajkára: „*Mentsetek meg istenek és mentsetek meg lelkemben a képetek!*” Meddő persze afelől elmélkedni, vajjon megváltozott volna-e és miként változott volna Nietzsche állása Isten, vallás és kereszténység irányában, ha a rátörő elmezavaron egyszer még urred tud lenni. Az örület ugyanis hozzátartozott Nietzsche lelki alkatahoz. De akárcsak Hölderlinnél, nála is az tünik szembe, hogy *Isten rejtélye soha nem hagyja megnyugodni*, a kérdés soha nem „befejezett dolog” számára és róla szóló egyetlen kijelentésének sincs meg a „végérvényesség” jellege.

Bietak szerint azonban azt a gondolatot, hogy Isten meghalt, Nietzsche *eredetileg* csak mint korának és világának egyik *tényét* vette elő. Ez a kor és ez a világ nem tudott szellemében Istenhez emelkedni, még kevésbé gyakorlati magatartásában. Hogy ennek félelmes következményei lesznek mind az egyénre, mind a társadalomra, azzal Nietzsche teljesen tisztában volt. Minden további küzdelme nem is irányult másra, mint hogy ezt az Isten nélküli szörnyű életet az ember számára *egyáltalán élhetővé* tegye s megóvja az embert a féltéggé és a semmibe, a pesszimizmusba és a nihilizmusba, azokba a nyugati betegségekbe zuhanástól, amelyeket maga körül elharapózni látott. Ezt a törekvést szolgálja az *Imigyen szólott Zarathustra* is, a költemény az eljövendő felsőbbrendű emberről. Bietak nyomatékkal hangsúlyozza, hogy Zarathustra nem maga a felsőbbrendű ember, csak előkészítője annak. Téves lenne az a feltevés is, hogy Nietzsche önmagának mását akarta volna megalkotni a felsőbbrendű emberben. Még Zarathustra sem azonosítható Nietzschével. Benne is csak a maga lényének vágyképét rajzolta meg. S annak, hogy ez a kép fölötté áll, nagyon is fájdalmas tudatában maradt.

Az Isten nélküli élet kemény valósága, ha elviselésének értelmet kívánunk adni, megköveteli, hogy „igent”-t mondjunk rá. Ez készítette Nietzschét az „amor fati”, a végzet szeretésének hirdetésére s ezzel összefüggésben az „örök visszatérés” eszméjének megragadására. *Két alapvető keresztény képzet* szekularizált formája ez — írja Bietak. Az egyik a meghajlás az Isten olykor súlyos keze előtt, a másik a halha-

atlanság hite. Hogy itt többről volt szó Nietzschénél, mint pusztá elméletéről, mutatja az a szimbolum, amelyben „a lét örök igenje” újból és újból elébe hangzik s amelyet, mint éjjeli pillé a lángot, folyton körülkering: *Dionysos*, az „Ismeretlen isten”, akihez az élet fel fog istenülni. „Övé vagyok és érzem a hurkot, amely a harcban lefelé húz és ha menekülök is, szolgálatára kényszerít. Ismerni akarlak, Te ismeretlen, ismerni akarlak, sőt szolgálni neked.”

Dionysos egy pillanatra Krisztus ellenlábásának tűnik fel előtte. „Dionysos, vagy a Megfeszített” — hangzik egy ideig Nietzsche formulája, amelynek alapján az emberiségnek határozni kell. Nietzsche azonban tudta, hogy minden tanításnak annyi az igazságtartalma, amennyit sikerül belőle megvalósítani. Tudta azt is, hogy egy igazság annál inkább számíthat követésre, minél inkább szerinte él a felfedezője. S amikor utolsó írásaival — *Bálványok alkonya* és *Az Antikrisztus* — az utolsó biztosítékokat is kiegészítette, amelyek még lehetővé tették számára a polgári életet, és túlhaladta önmagában a szokványos értelemben vett embert, akkor kezd előtte Dionysos homályosulni és Krisztus fényesebbre gyűlni. Amit a magasabb emberség leglényegesebb jegyének ismert fel: az *önleggyőzést és a saját élettel való példaadást*, azt a tökéletesség legmagasabb fokán mégis csak Krisztusban látta testet öltetni. A magasabb emberségnek ez a titka még nem az Isten misztériuma, de igenis lehetővé teszi a hazatalálást ehhez a legmagasabb titokhoz. S ha maga Nietzsche nem is ment végig ezen az úton és meg is rekedt a magasabb emberség előudvarában, nekiindulásával a modern vallási megújulás lényeges erőit lobbantotta ki. Gondoljunk a dialektikus teológiára és Karl *Barthra*, akinek elődje nemcsak *Kierkegaard*, vagy a vallásos existencializmusra és Léon *Bloyra*.

„Ó, jöjj vissza, ismeretlen istenem! Fájdalmam, utolsó boldogságom!” Ki tagadhatná, hogy Ariadnénak ez a panasza a Dionysos-versekben az egész modern emberiség panasza? S mély értelmű az isten válasza is: „Nem szükséges-e, hogy gyűlöljék előbb, akiknek egymást szeretniök kellene?... *Én vagyok a te labirintusod.*” Aki ebben a labirintusban az igazság keresőjének legnagyobb erkölcsi fanatizmusával el akart igazodni, Friedrich Nietzsche, nem érte már el a kijáratot — mondja Bietak. Ez a labirintus az ő szellemi létének végérvényes formája lett. S ezt nevezték az ő örökségének.

Mihelics Vid

SZEMLE

A KÖLTŐ HARCA ISTENNEL

Lenau halálának 100. évfordulójára

Egy évvel halála előtt, 1849-ben, szööl meg utoljára a dóblingi elme-gyógyintézetbe zárt Nikolaus Lenau, családi nevén Niembsch von Strehle-nau. „Szegény Niembsch” — kiált fel kétségbeesetten —, „nagyon boldogta-lan vagy!” Ez a boldogtalanság kíséri végig egész életét, ezt érzi még életé-nek napsugaras perceiben is. Arról pa-naszkodik, újra meg újra, hogy „test-ben-lélekben beteg”, benne „mintha el-tört, megszakadt volna gyógythatatla-nul valami”. Egyre fenyegetőbben veszi körül a lét sötétsége, s Homérosz olva-sásakor megdöbbenve találja meg egy szóban létérzésének kulcsát: „amphi-mela” — olvassa —, „sötétség körös-körül”. De még küzd a sötétség ellen, akkor sem akar megfulladni benne, ami-kor érzi már, hogy „szorul a csomó”. Világosságot, értelmet, megnyugvást keres, „körülzsongó égi forrásokat”, „örökzöld ifjúság álmait”, és a halált várja az élet „ingatag sátorában”, ahol, „hála a halálnak, rövid ideig kell tar-tózkodnia”. Érzi, hogy körülfonja és megfojtja az örület; menekülni, szaba-dulni előle. — ezt akarja csak, semmi mást:

Ó meddig feszül még fölöttem
A kinok fojtó sátra itt?
Törj rá, vihar, tépd szét dühöden
Es szörd világág rongyait!

De a sötétség csak lassan záródik be körülötte, s nemsokkal teljes elborulása előtt ébred rá reményvesztetten: „most lobban ki bennem a fény”. A remény utolsót lobban, nem menekedhetett előle.

Fényt, nyugalmat, boldogságot akart, de nem ingyen: meg akart küzdeni, meg akart szenvedni érte, — tudni akarta, mire szánja az élet, mit akar tőle Isten. Gyerekkora meglehetősen boldog volt, azzá kendőzte el legalábbis

az anyja, Maigraber pesti főjegyző lánya, ez a szenvedélyes „farkasanya”. A tizennyolcéves Lenau így ír hozzá Bécsből: „Különös kör fog körül engem. Életem katasztrófájának küszöbén állok. Többet gondolkodom, s így nagyot gondolok. Az ember saját világot te-remt kebelében, ha tudja, hogy van még egy ember, aki szereti. Ameddig ön él, anyám, addig boldog vagyok.”

Boldoggá hazudott évek Pesten, To-kajban, Budán, a vérmezőn épült haj-dani kápolnában, ahol az anya eszten-dőket nyomorgott gyermekeivel, anél-kül, hogy azok érezték volna a nyo-mort: iskolás évek a pesti, majd a sá-toraljaújhegyi piaristáknál, a bécsi egyetemen, ahol osztrák jog helyett magyar jogot tanult, majd a magyar-óvári gazdasági akadémián, azokon a tájakon, ahová mindig visszavagyott. Itt teltek le gyerek- és kamaszévei, itt jegyezte el el magát a végtelenséggel, a „messzi magyar földdel”. Anyjától vallásosságot tanult, a család együtt imádkozott esténként, és Lenau, a kis-fiú, magatákolta házioltára előtt „mi-sézett”. Csupa nyugalom, boldogság, szeretet vette körül, — s ezt nem za-varta meg semmi. Istenben élt, „isten-áldotta paradicsomban”. De azért már ekkor felébresztették szívében a ké-telyt, amely aztán Bécsben robbant ki és határozta meg egész életét, hajszolta egyre rohamosabban az örületbe. A fiatal gyerek meglátogatta néha egyik nagybátyját, az Óbudán élő volterianus huszárkapitányt, aki éjszakánként azzal a harsány kijelentéssel ébresztette fel: „De hiszen nincs Isten.” Még évek tel-tek el, amíg Bécsbe került és rádöb-bent arra, hogy „élete katasztrófájának küszöbén” áll, — ez a kaasztrófa azon-ban már itt kicsírázott, egyelőre észre-vétlenül, az óbudai huszárkapitány éj-féli kegyetlen ébresztőin.

„A virágos partról idegen tengerre” repült ki, amikor Bécsbe került. Előbb

jugász lett, aztán orvostanhallgató, — és egyre többet, egyre mélyebben kezdett kételkedni. A lét értelmét kereste, a felszabadulást; a sötétség már árnyékokot vetett rá, s ő a tudás, a megismerés felé fordult, hogy „kiszakítsa magát a lélek éjszakájából”. Így kezdődött meg harca Isten ellen, így kezdődött meg tagadása, — s úgy harcolt, úgy tagadott, hogy közben sóvárgott Isten felé. Bizonyosság és kétely szorongatta, de soha sem tudott sem a kételyben, sem a bizonyosságban megnyugodni.

Ennek az őrlő, reménytelen harcnak, ennek az állandó Isten és önmaga elől való menekülésnek — egész élete nyughatatlan vándorlás a hegyek közt. Amerikában, Németországban — önvallomás-jellegű tükörképe „Faust”-vázlata. „Végre rátaláltam arra a ficóra — írja 1833-ban, harmincegy éves korában Justinus Kernernek —, akire egész pokoli materiámat ráraakhatom”. Ez a pokoli anyag — „Höllenstein” — a kétely, a bizonyosság-keresés, tagadás és sóvárgás, elutasítás és felismerés volt, a megváltódás vágya. Ez őt testet a „Faust”-ban, ennek a keresésnek nyughatatlan, állandóan önmagának el'lenmondó belső „bizonyosságain” járja életútját a kereső Faust, a kereső Lenau.

Az ő Faustja mindenekelőtt hinni akart, kétségbeesetten kapaszkodik a hitbe, Istenbe. „Hinni, tudni, cselekedni” című versében kétségbeesetten látja már be tévedését:

S a kételkedés vadonába léptem
Az istenlakta édenből, szegény,
S kihalt szívemből az öröm egészen.
Mikor hitemhez hűtlen lettem én.

De nem tehet ez ellen semmit: a megismerés vágya tovább űzi. A kísértő — bomló agya alakul át Mefisztófeleszé — sarkalja, s Faust a drámai költemény erdei jelenetében tűzbeveti a bibliát:

Éngem a hit többé nem áltat.
Ég hát; varázsa im halott;
S a vigasznak, amit adott,
Szürke, pernyéi szerteszállnak.

A biblia, a hit helyett azonban hiába keres más valamit, — szerelmet, kalandot, hősiességet, hivatalt, embert és tájat, — hiába járja végig a hasztalan, reménytelen, dacos keresés útjait, hiába „küzd a saját képére alkotott világnézetért” — mint H. W. Geissler írja Fausról és Lenauról, teremtményről és költőjéről egyszerre — „komor sejtelmek rettegteik, megoldás és megváltás után vágyódik”.

És ebben a keresésben, ebben a zűrzavarban, — önellentmondások áradatában, hiszen Lenau nem gondolkodik logikusan, ötlete el-eltéríti a logikus gondolkodás útjáról — az istenelismerés és istenelvetés összes bizonyítékait felsorolja, s lényegében tárja fel harcának alap-problémáját: azt, hogy nem lehet független, szabad ember, mindig és mindenben éreznie kell, hogy teremtmény. Ez ellen lázad aztán, ezért veti el végképp Isten a „Faust” szenvedélyes viharjelenetében: Faust a fellegekbe kiáltja Isten felé:

Világ ura, parancsolj e viharnek,
Amit akarsz; én megvetem hatalmad!
Testem itt reszket partján a halálnak.
De lelkemben fölszítja viharod
Az őserőt, mely örök s büszke társad.
S megátkozom, hogy teremtmény
vagyok.

Sokáig azonban nem tud dacolni Isten hatalmával, egyre jobban látja, hogy az „őserő”, az ember ősi ereje nem egyenrangú Istennel, a teremtmény nem lázadhat fel teremtője ellen, csak megnyugodhat benne. Az igazság nincs Istenei kívül, hisz az ember az „Isten álma”. És egy éjszaka, kietlen sziklás parton — élete jelképes táján — elüzi magától a kísértőt:

Hazug szellem! kacsajunk eskümon!
Azt az alkut árnyék kötötte árnyall!
Ha'lod? E perctől nincs hozzád közöm!
Hontalan vándor az élők között!

Alom vagyok, elhagyva börtönöd;
Alom: együtt öröm, bűn, fájdalom,
S szívembe gyilkos pengét álmodom!

Faust öngyilkos lesz, mert más megoldást már nem tud találni, mint az öngyilkosságot, annak az embernek megemmisítését, akit olyan nagynek, mindent tudónak, Istennel egyenrangúnak hitt. Faust szívébe szúrja a kést, megöli az álmot, a „vággyal, bűnnel, szenvedéssel teli álmot”, Lenau körül pedig — aki a Faust befejezése tájékan kiált fel, hogy „most lobban ki bennem a fény” — egyre mélyebbre hull az éjszaka, s nemsokára (1844-ben szállítják az örültek házába) a teljes, öntudatlan örület.

A „magyon boldogtalan”, „testbenlélemben beteg”, „eltört és megszakadt” Lenau egész költészetére a „Faust” viaskodása borít fátylat, a borongás, nyugtalanság, tétováság fátylát. Dalain, lírai tájképein, — ezeken az érzékletes, realiztikus képeken — átvonul a borongás, szorongás, félelem; egy-egy leheletnyi dalában is ott kísért. Tavaszsi verseiben, melyek olyan üde képet festenek a virágbomlásról, feljajdul a reménytelenség, hogy „egyedül őt tiltották ki a tavaszból”. Ez a fájdalom zeng híres „Nádi dalai”-ban, csodálatos tájképi sznekben gazdag „Erdei dalai”-ban, „Pusztai dalai”-ban. Egyetlen pillanatra se bocsájítja el sorsa, végig ezen a könnyű lírán sehol semmi enyhület. Mindig keres — vigaszt, igazolást — mindig filozófiát próbál teremteni, akár lírai verset ír, akár olyan nagyszabású elbeszélő-verseket, mint az „Albigenziek”, „Johannes Ziska”, a „Savonarola”. És mindig a saját filozófiáját — Istert ellen. És mindig Isten gyűri le.

Kriehuber 1841-ben lerajzolta a már elborult elméjű Lenaut. Ez a rajz kísértetiesen egy magyar költő arca. Vörösmartyé is lehetne, sehogya illik a német költők arcképcsarnokába, észrevétlenül foglalhatna helyet a magyarokéban. De arcmásán, verseinek tematikáján, tájképi színein túl, mint Szerb

Antal állapítja meg róla, van valami meghatározhatatlan Lenau „versmelódijában, hasonlataiban; látásának módjában is, ami miatt néha úgy érezzük, mintha Vörösmartyt vagy Petőfit olvasnók német fordításban; valami titokzatos magyar hang, annál erősebben érzékelhető, mert egészen idegen környezetből tör ki”. És valóban, Lenau sohasem tudott elszakadni Magyarországtól, a magyar táj, hangulat, a népdal ritmikája állandóan ott kísért soraiban, amaz „istenáldotta paradicsom”, amit sóvárog. Ezért olyan nehéz apró lírai remeket — a dalnak Eichendorffal és Heinevel egyenrangú mestere volt — a német dalköltészetbe beilleszteni; ezért olyan nehéz súlyos gondolati tartalmú verseit Schiller ódái mellett németnek tudni.

A lírai versekben Petőfi Felhők-jének muzsikája csendül, a gondolati tartalmúakban újra meg újra Vörösmarty hangléte lép meg. Lenau érezte is ezt a rokonságot, — vagy legalábbis közelséget, az ifjúság felejtethetetlen és eltörölhetetlen benyomását — a magyarsággal. Válságai: — és bécsi tanulóévei óta egyre gyakoribbak ezek a válságok — messi hazájába, „tágas magyar földre” vágódik, s amikor a dél felé vonuló esőt figyeli, „dél felé vágódik a szíve, messi Magyarországra”. A magyar tájat szemléletesebben, őszintébben örökítette meg magyar korársainál, a Petőfit és Aranyt megelőző nemzedéknél, — és furcsamód ez a német költő az előfutárja Petőfi alföldi hangulatainak. Természetesen a romantika olyasfölen túzesíti át ezeket a lírai vagy leíró verseket, pusztai jeleneteket, tájképeket — „Három cigány”, „Falusi csárda”, „Verbunk”, „Miska” és még annyi más —, hogy bizonyos mértékben idealizáltak lesznek. Ezért magyar rapszódiaira emlékeztetnek. De amikor lezárja a költői életművét s 1844-ben az elme győvintézetbe kerül, a kortárs magyar költők, s a legnagyobbak, még alig-alig szólaltak meg, alig-alig írtak mindarról, amiről ő már írt.

1850 augusztus 22-én váltotta meg

a halál szenvedéseitől, a döblingi elmeegógyintézetben ekkor már ott élt, egyre sötétedő éjszakájában, Széchenyi is. A weidlingi temetőben temették el, ahol egyszer azt mondta hugának, a zölddel befutott sírokra mutatva: „Nem igaz, Terci, itt jó helyen pihen az ember?!“ És itt pihent meg végleg, e sír küszöbén túl tudta meg, hogy ifjúkora

álmainak volt igaza, e küszöbön túl tért vissza „az idegen tengerről“ az annyit visszasírt „virágos partra“, — Istenhez. Sírja felett szürke gránit piramis áll, rajta a neve, és ércből öntött mellképe. A mellkép körül kigyó tekerőzik — mint egyik életirója mondja: a zseni pogány, — és az örökkévalóság jelképe.

Liptay István

A KEGYELEM ÉS A NEHÉZKEDÉSI ERŐ

A francia könyvpiacon másfél éve megjelent egy szerény kis könyv, gondolatok és aforizmák *La Pesanteur et la Grâce* (A kegyelem és a nehézkedési erő) címmel, a filozófus Gustave Thibon bevezetésével.* Szerzőjét, az 1943-ban elhunyt Simone Weil-t a franciák úgy emlegetik, mint korunk egyik jelentős misztikusát, aki bár csak lélekben volt keresztény — mert mindvégig megmaradt az izraelita valóságban —, a keresztény igazságoknak olyan mély ismeretéhez jutott el, mint napjainkban kevesen. Keresztes Szent Jánosnak ez a modern tanítványa koruk szociális problémáira is nem egyszer megtalálta a misztika síkján mozgó, mégis gyakorlati megoldást. Emberi portréja is a legvonzóbbak közé tartozik. Az alázatosságot egészen kivételes fokban gyakorolta. Mielőtt például Amerikába távozott, írásait átadta Gustave Thibonnak, szeretné, — mondta — ha az gondolatait beléolvastatná saját művébe, mert így biztosabban eljuthatnak azokhoz, akiknek talán szükségük van rájuk.

Thibonnal különben érdekes körülmények között ismerkedik meg. A saját kis birtokán gazdálkodó, parasztfilozófus 1941 nyarán levelet kapott egyik dominikánus barátjától: vegye fel munkásnőnek Simone Weil fiatal filozófiatanárt, mert forradalmi eszméi miatt elcsapták. A fiatal lány egyéb-

ként, képesítését eltitkolva, már előzőleg a Renault-gyárban is dolgozott, hogy megismerje a munkások életét, majd Spanyolországban harcolt a köztársaságiak oldalán, bár inkább csak mint a forradalmárok inspirálója, mert fegyvert nem vett a kezébe. A konzervatív érzelmű Thibon, aki nem rajongott sem a forradalmárokért, sem a tudós nőkért, vegyes érzelmekkel fogadta a törekeny kis zsidólányt, aki aztán tüdőbaja és szinte elviselhetetlen fejfájásai ellenére is hősiesen lépést tartott a munkához edzett paraszttal. Irizott minden kedvezményes elbánástól s amikor észrevette, hogy kimélni akarják, elhagyta Thibon birtokát és máshová szegődött el. Szellemi kincseivel sem fukarkodott. A nehéznapi munka után görög filozófusokat olvasott eredetiben házigazdájával, főleg Platont, akinek teljesen egyéni, mélyesen keresztény magyarázatát adja. Kis parasztlányoknak a hindu filozófiáról beszél és az Upanisádokat olvassa velük; meggyőződése ugyanis, hogy nincs az az emberi lélek, mely ne volna képes eljutni a szellem legmagasabb régióiba. Naponta olvassa a Szentírást és Keresztes Szent Jánost. Az írók közül csak a spirituális képességekkel rendelkezőket szereti, mert azt tartja, hogy a tökéletes kifejezéshez csak az juthat el, aki előbb belső tisztulási folyamaton ment keresztül; viszont irizott az olyanoktól, akikhez a hatásvadászás vagy pózoló dagályosság gyanúja férhet.

* Simone Weil: *La Pesanteur et la Grâce*. (Plon, Paris 1948.)

Szenvedélyesen szerette az igazságot, mindig az egész igazságot mondotta ki s nem törődött vele, kinek és milyen körülmények között mondja. Ez pedig a negyvenes évek elején nem volt éppen veszélytelen. Ki is zárták az egyetemről; forradalmi eszméi és származása miatt egyébként is állandó veszélyben forgott. Nem tartozott semmiféle párt-hoz; mindig az elnyomottak és legyőzöttek pártján volt és osztozott szenvedésükben. Amikor a franciaországi német megszállás elől családjával Amerikába ment, úgy fejezte ki szolidaritását az otthon szenvedőkkel, hogy pontosan csak annyit evett, amennyit otthon a hivatalos élelmiszerjegyekre adtak. Ilyen életmód mellett elhatalmasodott rajta a tüdőbaj, de a kórházban sem fogadott el semmiféle kedvezményes ellátást. Csak akkor érezte jól magát, ha névtelenül beléolvadhatott a szegények és a társadalom kitagadottjai közé. Meghitt körben elragadóan szellemes és humoros volt, szerette a tréfát, de iróniája soha nem sértett. Olyan magasra tudott emelkedni, ahol a legkülönbözőbb világnézeti emberek megérthetik egymást. A tradicionalista Thibon és a szélsőbaloldalon küzdő Simone Weil között minden próbát kiálló barátság jött létre. Egykori „munkásnőjének” halála után Thibon nagy gonddal és szeretettel nézte át a rábizott jegyzeteket, amelyekben Simone Weil ötlet-szerűen napról-napra feljegyezte gondolatait, a legkülönbözőbb nyelvek művekből kiszemelt idézeteit és napló-szerű, bizalmas vallomásait. Ezekből a gondolatokból adott ki most egy kötetnyit az említett „La Pesanteur et la Grâce” című könyvében.

Már a címben jól megfogta Simone Weil filozófiájának vezérmotívumait, amely szerint e világ törvénye a nehézkedési erő, amely Istentől eltávolít bennünket. A teremtéssel kikerültünk Isten kezéből: kezenyomat viseljük ugyan, de el is különültünk tőle. A létezni, *existere* szó eredetileg annyit jelent, mint kívül helyezni. Isten mintegy háttérbe vonult, hogy mi létezhessünk. Mióta a teremtés aktusával

Isten mintegy visszahúzódott e világból, a nehézkedési erő lett az úr és arra ösztönzi az embert, hogy Istentől elfordulva azt keresse, ami saját hatalmát növeli. Ez a centrifugális — *deifugális* — erő lélektani téren abban nyilvánul meg, hogy különböző kibúvókkal (belső hazugság, hamis ideálokba, álmokba való menekvés, stb.) igyekszünk megingott existenciánkat kívülről megtámasztani, vagyis Istennel szemben és rajta kívül maradni.

Az üdvösség problémáját Simone Weil így fogalmazza meg: „Hogyan szabadulhatunk fel a földi nehézkedési erő hatása alól?” A felelet: a kegyelem által. A kegyelem mit sem változtat a szükségyszerűség vak törvényén, mely e világon uralkodik: úgy hatol a lelkünkbe, mint ahogy a vízcepp szüremkedik a föld rétegei közé anélkül, hogy struktúrájukat megváltoztatná. Minthogy a teremtett világ törvénye a nehézkedési erő, a kegyelem ennek ellenkezője lesz: a *kreáció* ellentéte a „*dekreáció*”, amit Simone Weil így magyaráz: ahogyan Isten szeretetből vállalta, hogy ne legyen minden, azért, hogy mi valamik legyünk, nekünk is bele kell egyeznünk abba, hogy semmi legyünk és újra Isten legyen minden. Az első lépés „leépíteni” önünket, ezt az árnyékat, melyet a bűn és tévedés vetít közénk és Isten közé, hogy eltakarja előttünk az isteni fényt”.

Énünket csak akkor ölhetjük meg, ha meztelenül és védtelenül kiszolgáltatjuk magunkat az élet minden harapásának, ha vállaljuk az úrt, a kiegyensúlyozatlanságot és a szenvedésekért nem keresünk soha kárpótlást: ha felfüggesztjük képzelőtehetségünket, „amely folyton azon mesterkedik, hogy eldugasolja a réseket, melyeken a kegyelem beszüremkedhetik”.

Simone Weil éles határt von a természetfölötti áldozat és az emberi nagyság és hősiesség minden más formája között. Isten itt a földön a leggyengébb, a legkifosztottabb lény; az ő szeretete nem elégíti ki az ember földi étvágyát; csak az juthat el hozzá, aki tud eredménytelenül kinlódni, aki

visszautasítja a gőg és szenvedély vizsgálatait és csupán a Lélek finom lehelletére figyel, melyet a testi ember képtelen felfogni. „Ha azt mondjuk Krisztusnak, amit Szent Péter mondott: én hű maradok hozzád, már el is árultuk őt, mert a hűség forrását saját énünkben és nem a kegyelemben kerestük. Minthogy Szent Péter Isten választotta volt, árulása mind előtte, mind mások előtt nyilvánvalóvá vált. De hányan vannak, akik ugyanígy dicsekszenek és soha sem eszmélnek rá tévedésükre.”

Mi sem könnyebb, — mondja Simone Weil — mint meghalni azért, ami erős: milliók haltak meg Napoleonnak, a haldokló Jézus pedig cserbenhagyták tanítványai. Ahhoz, hogy meghaljunk valamiért, ami gyenge, természetfölötti szeretetre van szükség. „A természetfölötti szeretetnek semmi köze az erőhöz, és nem is védi meg a lelket az erő hidegsége a vas hidegsége ellen. A páncél, akár a kard, fémből van. Ha olyan szeretetre vágyunk, amely megvédi a lelket a sebek ellen, nem Istent kell szeretnünk.”

A hős fegyvert visel, a szent meztelen. Nos, a fegyvert nemcsak a sebek ellen véd, hanem megakadályozza, hogy a valósággal közvetlen kapcsolatba kerüljünk és eljussunk a harmadik dimenzióba: a természetfölötti szeretethez. A síma felületű, nem-sebzett lélekhez nem férközhet hozzá a kegyelem. A régi fizikai törvény, amely szerint „a természet irtózik az ürtől”, érvényes a lelki életre is, pedig a kegyelemnek éppen erre az ürré, erre a kiüresítésre van szüksége, hogy a lélekbe áradhasson.

Ez a kiüresedés, énünknek ez a leépítése, a *de-kreáció* nem az akarat, hanem tisztára a kegyelem műve. Az ember nem emelheti magát az égbe saját hajánál fogva. Az akaratnak alárendelt szerep jut, csupán arra való, hogy biztosítsa a természetes erények gyakorlását, amelyekre szükség van, hogy a talajt előkészítsük a kegyelem számára. Az akarat szerepének lebecsülésénél jól érvényesül Simone Weil

platonizmusa. A misztikus olyan szerelmesen figyel a jóra, hogy adott esetben szinte automatikusan követi. „A választás gondolata alsóbbrendű fogalom.” Ha habozom a jó és rossz között, még akkor is elárultam a jót, ha végeredményben azt választottam. Simone Weil, a tisztaság megszállottja, irtózik attól, ha valaki alacsony lélekkel fenkölt cselekedetet visz végbe, az ilyen cselekedet mélységesen degradálja az embert. A jó, amit habozás után választunk, Weil szerint csupán szociális értékű, de Annak szemében, aki a szívekbe lát, semmivel sem ér többet, mintha a rosszat cselekedtük volna. A farizeizmus a legnagyobb bűn; vannak bizonyos erények, amelyek semmivel sem különbek, mint a nekik megfelelő bűn. Innen a titkos rokonság a lopás és a magántulajdon, a házasságörés és „a tisztességes asszony”, a takarékpénztár és a pazarlás között. Az igazi jó nem elmentéte a rossznak; aki teljes figyelemmel szegezi szemét a jóra, annak számára a rossz egyszerűen nem létezik. „A jót nem lehet megbecsleteníteni, mert a jó sérthetetlen, amit megbecsletenitenek, az mindig a jó degradált formája csupán.”

De Simone Weil realista is volt, mint minden misztikus, és azt is látta, hogy a jó gyakorlása itt a földön szinte legyőzhetetlen ellentmondásokba ütközik. Az ellentmondás mindig a realitás ismertetőjele. Ez az ellentmondás, amellyel mindenki találkozhat, ha tettekre kerül a sor, emberi nagyságunk és nyomorúságunk jele, amit azonban teljes keserűségében el kell fogadnunk. Az abszolút szerelmesei szenvednek legtöbbit, mert a tisztaság nem szünteti meg, sőt inkább a végletekig elmélyíti a szenvedést. „A kereszténység nagysága nem az, hogy természetfölötti orvosságot keres a szenvedésekre, hanem hogy megtanít a szenvedés természetfölötti felhasználására.”

A szenvedés titka, amely az embert arra képesíti, hogy leépítse énjét, szorosán összefügg a Megtestesülés titká-

val. Ha Isten nem testesült volna meg, az ember, aki szenved és meghal, bizonyos értelemben több lenne, mint Isten. De Krisztus földre szállt és meghalt a keresztfán. „Isten elhagyta Istent. Isten kiüresítette magát...” Tehát Isten teremtménnyé lett azért, hogy minket megtanítson arra, hogyan vetjük le önmagunkat. Simone Weil Krisztus megváltói tevékenységének lényegét abban látja, hogy magára vállalta azt, ami az emberi sorsban a legnyomorúságosabb és legtragikusabb. A jelek és csodák az Üdvözítő küldetésének emberi és szinte alsóbbrendű részét teszik; az emberfeletti benne az agónia, a véres veríték, a kereszt és hiábavaló szavai az üres ég felé. Az Üdvözítő szavai: „Atyám, miért hagytál el engem!” magukban foglalnak minden emberi szorongást, amely hiába küldi esepő szavát az Atya felé — az hallgat. Krisztus kiáltása a keresztfán Simone Weil számára egymagában is elég lenne ahhoz, hogy a kereszténység isteni voltát bizonyítsa.

Simone Weil a szűk kaput választotta: a negatív utat Isten felé. Abban találja meg és imádja Istent, ami merőben más, mint Ó; a vak szükség-szerűségben, a rosszban, a semmiben. Ez a királyi út a Karmel útja. Keresztes Szent János beszél ilyen hangon minden teremtett dolog és a hozzájuk fűződő emberi érzelmek semmiségéről. De ha Weil vallása nem is a nyárs-polgároké, akik az Istenben jóságos öreget látnak vagy evilági fejedelmet, nem veti el a Gondviselést. Mint a történelem annyi borzalma mutatja, Isten országa nem e világból való, mégis titokzatosan jelen van a teremtésben, anélkül, hogy megváltoztatná az emberre nehezedő fatalitást; valamiképpen átsugárzik a nehezkedési erőt, mint a nap a felhőkön. Isten, „aki szeret és hallgat”, nem érzéketlen az emberi nyomorúság iránt. Teremtményei iránti szeretetből húzódik vissza a teremtésből: azért engedti át őket egyedül és elhagyottan a szenvedések éjszakáján, hogy eljussanak a teljes megtisztuláshoz. Isten megköti saját kezét a rosszal szemben, lemondva

mindarról, ami a földi hatalomhoz vagy tekintélyhez hasonló, hogy ne szeressünk benne mást, mint a Szeretetet. „Az ember választhat az Isten között, aki hatalmas és az Isten között, aki tökéletes.” Nos, a végtelen tökéletesség idelelnem nem más, mint végtelen gyengesség. A szeretet Istene itt a földön a kereszten függ.

Simone Weil nem veti meg a földi értékeket sem, amelyekben közvetítőket lát Isten és a lélek között (görög szóval *metaxü*-nak nevezi). „Ezeket a közvetítőket elpusztítani szentségtörés lenne. Azt elpusztítani, ami alacsony, nem bűn; azt elpusztítani, ami magasabbrendű, úgysem lehet. De ami a jó és rossz keveréke, a *metaxü* elpusztítható... De nem szabad egyetlen embert sem megfosztani ezektől a jót és rosszat magukban foglaló javaktól, amilyen az otthon, a haza, a hagyományok, a kultúra, mert azok melengetik és táplálják a lelket és nélkülük, (a szentségeken kívül), elképzelhetetlen emberi élet.” De a relativ javakat nem szabad öncélúakká tenni és bálványokká emelni. „Amíg az ember nem nyugszik belé abba, hogy semmi, addig szüksége van bálványokra — mondja. — A bálványimádás a barlanglakók lelki szükséglete.”

Bármennyire az akarat alsóbbrendűségét hirdeti is a természetfölötti síkon, Simone Weil nem kvietista, sőt ellenkezőleg, azt vallja, hogy a természetes erények gyakorlása nélkül a misztikus élet csupa illúzió. A kegyelem *oka* az emberen kívül van, de *feltételei* az emberben. Nála hatásosabban senki sem vetette el a különféle illúziókat, a pusztán érzelmi vallásosságot és mindazt, ami a vallásban a képzeletet és a gögőt táplálja. Keresztes Szent Jánossal együtt vallja, hogy az olyan inspiráció, amely eltávolít az alacsonyabbrendű kötelességek teljesítésétől, nem Istentől jön. „A kötelesség azért adatott nekünk, hogy segítségével megöljük énünket. Az igazi imádsághoz csak akkor jutunk el, ha a szabályok szigorú megtartásával akaratunkat előbb megtörtük.” Minden val-

lások exaltáció, amelyet nem támaszt alá a mindennapi kötelességekhez való rendíthetetlen hűség, gyanús volt Simone Weil szemében. Ha gyenge egészsége folytán vállalt kötelezettségeinek nem tudott teljesen eleget tenni, máris kételkedett misztikus hivatásának hitelességében.

Szerény, alázatos lélek volt. „Ezek a misztikus jelenségek — kiált fel keserűen élete végén — teljesen kívül esnek az én illetékességemen. Egyáltalán nem értem őket. Olyanoknak vannak fenntartva, akik már kezdetben rendelkeznek bizonyos elemi erényekkel. Csak úgy vaktában beszélek róluk, sőt, ha őszinte vagyok, még azt sem mondhatom, hogy egészen vaktában.” Ugyanez az alázatosság jellemzi a kifejezési formában is. Leghőbb vágya, úgy eltűnni műve mögött, hogy személye ne álljon az olvasó és az Isten közé, hogy „a Teremtő és a teremtés kicserélhessék titkukat”. Semmibe sem veszi rendkívüli képességeit, hallatlan akaraterjét. „Mit törődöm a

tehetségemmel és az energiáimmal! Arra talán elegendőek, hogy eltűnhessek.” Gondolatait minden mesterkedés nélkül, a maguk meztelenségében közli, sokszor a legeredetibbeket is banális formában. Például: „Képtelenek vagyunk megbocsátani annak, aki rosszat tesz velünk, ha ettől a rossztól lealacsonyodunk. Gondoljunk tehát arra, hogy nem alacsonyít le, hanem megmutatja valódi színvonalunkat.” Vagy: „Ha valaki rosszat tesz velünk, iránta való szeretetből kívánjuk, hogy ez a rossz ne alacsonyítson le bennünket, miáltal a rossz, amit tett, jóra változik.”

Egy olyan világban, amelyben az ember magateremtette bálványoknak hódol, hogy azokban is önmagát imádjaja, Simone Weil az alázatos szeretet kiáltását küldi felénk. Azoknak, akik a sok rossz láttán kétségbeesnek és kétkednek Isten létezésében, azt üzeni: Isten távolléte és csendje bizonyítja legjobban Istent.

F. K.

HILAIRE BELLOC NYOLCVAN ÉVE

A Gondviselés ritkán ajándékozza meg az alkotó embert azzal az elégtétellel, hogy életművének teljes kibontakozását megérhesse s az öregség megbékélt bölcsességében összegezhesse munkájának eredményeit. Ilyen „nagy öregember” a nyolcvanéves Paul Claudel, ilyen a kilencvenen túli Bernard Shaw, a modern francia festészet világhírű nagysága, a nyolcvanéves Matisse. Ilyen az angol történetírás és irodalom mestere, az angol nyelvű katolikus irodalom egyik úttörője Hilaire Belloc is, akinek nemrég ünnepelték nyolcvanadik születésnapját.

Életművének gazdag változatossága hasonlatos a történeti eseményekben oly gazdag korhoz, amelyben élt és él. Hisz az 1870 és 1950 közötti nyolcvan esztendőben nagyobb változások rázkódtatták meg az emberiséget, több

esemény és fordulat zsúfolódott össze, mint azelőtt századok alatt. Ebben a drámai feszültségű, egyre változó korban élte le férfikorának legmunkásabb évtizedeit Hilaire Belloc.

Hallatlanul termékeny író, érdeklődésének és működési területének sokfélesége a nagy reneszánsz emberekre emlékeztet. Több mint százhusz művet írt, legtöbbször történeti munka. Mára a történeti tapasztalatok és tanulságok kiértékelése maradt a legközelebb érdeklődéséhez.

Mint a híres nantesi festőnek, Jean Hilaire Bellocnak unokája, Franciaországban született La Celle-Saint-Cloudban 1870-ben, s szülőföldje iránti szeretetét, annak sorsa iránti érdeklődését egész életén át megtartotta. Sokat foglalkozott a legújabb kor társadalmi és gazdasági változásait elindító fran-

cia forradalommal, kiváló tanulmányokat írt Dantonról, Robespierre-ről és Marie-Antoinette-ről. A XVI. század Franciaországáról szintén szép könyve jelent meg „Avril” címen. Annak ellenére, hogy szülei, mint kisgyermeket — a német seregek beözönlése elől menekülve — magukkal vitték Angliába és iskoláit, magasabb tanulmányait új hazájában végezte, életének további folyása pedig végleg odakötötte, lelke legmélyén francia maradt. Katonai szolgálatát is szülőhazájában végezte s évente visszatért oda, hosszú heteket töltött a francia falvakban, városokban, hegyekben és a tengerparton. A francia haza védelmében két fiát is fölládozta, az egyik 1914-ben, a másik 1940-ben esett el.

Amilyen hűséggel őrzi a régi földhöz való szellemi és érzelmi kötöttségét, olyan mély ragaszkodás fűzi „fogadott hazájához” is. Legnagyobb történeti munkáit és tanulmányait az angol multnak és jelennek szenteli. S hogy milyen szempontok vezetik mint történétíró, arra jellemzően világítanak rá a saját szavai: „A történetírás feladata, hogy az emberekkel megértesse, miképpen jutottunk idáig; mi volt az eredete és milyen a fejlődése az államnak, amelyhez tartozunk; mik voltak a tényezők, amelyek egy-egy korszakot befolyásoltak a kezdeti időktől egészen napjainkig. Ezért nem szabad egy ország történetét mintegy teleszkópon át nézni... Olvasóim észrevehetik, hogy mentől közelebb jutok könyvem végéhez, annál inkább arra szorítkozom, hogy csupán *elmondjam* az eseményeket, nem pedig, hogy belőlük következtetéseket vonjak le... Azért teszek így, mert mentől közelebb vannak szemünkhöz a történeti események, annál kevésbé ítélni tudjuk meg helyes arányait, annál inkább hajlunk a túlzásokra és helytelen ítéletalkotásokra az okokat és következményeket illetően. A modern történetírás azt követeli, hogy a legújabb eseményeket is *elmondjuk*, józan értelmünk azonban figyelmeztet arra, hogy *csupán elmondjuk* őket; máskülönben néhány rövid év múlva az események-

hez fűzött érzelmeink s. főképpen róluk alkotott ítéletünk máris hamisnak tűnhetik...”

Történeti műveinek hosszú sorában a legkiválóbb teljes angol történelmé, a „History of England, from the earliest Times to the Beginning of the present Century”, továbbá Wolsey biborosról, II. Jakabról, I. Károlyról, Marlborough hercegről írott nagy tanulmányai. Jelentős műve a „Characters of the Reformation” című arcképgyűjtemény a reformáció vezető egyéniségeiről és az angol reformáció szellemi hátteréről. Ebben is, akár az előbbieken szenvedélyes „defensor fidei”, a mai Anglia legérdekesebb és legnagyobb hatású „ellenreformátora”.

Ez a gazdag tehetségű ember azonban nem szab műfaji határokat írni működése elé. Szépirodalommal is foglalkozik, verseket és regényeket is írt. Mint liberális párti képviselő közelről megismerhette a politikai élet erkölcsét és buktatóit, ezeket őszintén és élcsatlással s ugyanakkor Chestertonhoz és Shawhoz méltó humorral mutatja meg. Szatirája erősen „angolos”, talán ezért nem lett olyan népszerű, mint másik két nagy kortársa. Néhány regényében, — így a magyarul is olvasható „Ellopott gyöngyösor”-ban, a „Rackhankastély”-ban, valamint a „Botcsinálta milliomos”-ban — Chesterton a szerzőtársa: ő illusztrálta ezeket az élesen satirikus, roppant mulatságos, de ugyanakkor mélyen intellektuális „dektívregényeket”. Mint költő finom szellemű, üde levegőjű verseket írt az angol és francia tájjal kapcsolatos érzéseiről és gondolatairól; nagy barátjának, G. K. Chestertonnak védelmében írott költeménye a világirodalom legszellemesebb alkotásai közé tartozik.

A tanulmány az az irodalmi műfaj, ahol minden iránt érdeklődő szelleme a legjobban érvényesül. A legkülönbözőbb témákkal foglalkozik, mindenről van egyéni mondanivalója, elképzelt beszélgetései egy angyallal, egy macskával, vagy a halottakkal egészen eredeti, hol színpokrázóan szellemes, hol

komolyan elmélyedő irodalmi bizonyosságai dús árnyalatú tehetségének.

„Európa és a hit” — Europe and the Faith — című könyve, ha sok részlete vitatható is, meggyőző bizonyosságot nyújt arról, ami Bellocban a leglényegesebb s ami legjobban meghatározza szemléletét: katolicizmusáról. Okfejtései e sokat idézett mondatban csúcsosodnak ki: „Európának vissza kell találnia a hithez, vagy pedig el kell pusztulnia. A hit jelenti Európát és Európa jelenti a hitet.”

A magunk részéről bármennyire elhatározó fontosságúnak tartjuk is a görög-római kultúrorökséget, majd a keresztény kultúrát hordozó Európa szerepét a világ jelen és jövőendő sorának alakulásában. Belloc fent idézett mondatát s mögéje felépített okoskodását mégsem tehetjük teljesen magunkévá. Mert Belloc itt inkább mutatkozik európainak, semmint katolikusnak. Mi pedig sokkal általánosabb érvényűnek, sokkal szélesebb vonalban tovaterjedőnek ítéljük a XX. század vallásos igényeit, a mai ember Isten utáni sóvárgását, semhogy azt a viszonylag kis európai kontinens szűk határai közé lehetne szorítani. Belloc talán túlzottan európai, talán van benne valamelyes egy tájhoz, egyetlen kultúrához kötött elfogultság; abban azonban, hogy történetírói szemlélete a materiális tényezőkkel teljesen egyenrangú tényezőként értékeli a szellemi valóságokat, hogy az itt a földön lezajló eseményeket mindig az örök-

kévalóság szemszögének emelkedettségével figyeli, teljesen és tökéletesen katolikus.

Ugyanez a katolikus magatartás nyilatkozik meg ott, ahol a közeleti, a politikai erkölcsről kell ítéletet mondania. Soha nem a szerint ítélt, hasznos és célhoz vezető-e az eszköz, hanem azt nézi, vajjon az emberi együttélés módja az isteni törvényekkel meghatározott magasabb erkölcsi követelményeknek megfelel-e?

Sokat tett Belloc az európai szellemi zűrzavar kitzisztázásáért is. A magántulajdonról írott és 1906-ban Londonban megjelent könyve — angol címe „An Essay on the Restoration of Property” — sok megállapításában túlhaladott s elvei a társadalmi és gazdasági fejlődés mai állapotában nem alkalmazhatók, azt azonban meggyőzően mutatja, mennyire értékeli Belloc az emberi méltóságot és szabadságot.

Nem lenne teljes a kép, ha nem emlitenék meg a tájleírások és a természetről szóló sorainak utólérhetetlen báját, A „Rómához vezető ösvény” — The Path to Rome — kötetének sok festőien színes és plasztikus természetleírása, a délvideki napkelte, a Szentgotthárd-hágónál kibontakozó alpesi táj és a délfelé megnyíló völgy szépsége, az erdő és a víz lefestése a legszebbek közé tartoznak, melyeket a modern irodalom fel tud mutatni.

Halász Alexandra

A SEBÉSZET AZ AGYMEGBETEGEDÉSEK GYÓGYÍTÁSÁBAN

Mult év nyarán Lisszabonban nemzetközi kongresszus gyűlt össze kétszáz résztvevővel Moniz professzor tiszteletére, aki 1937-ben először hajtotta végre a *lobotomiának* nevezett agyműtétet. Ma már 8045 ilyen operáció tapasztalatait tanulmányozhatják a sebészek. A leucotomiák száma mintegy

tízezer a világon, ennek egyharmada kiváló, egyharmada közepes, egyharmada pedig gyenge eredményre vezetett; a halálesetek százalékszámá 5.

Mi tulajdonképpen a leucotomia? Milyen eredményt ért el az agysebészet? Erről a kérdésről nyújt tájékoztatást az érdeklődő laikus, nem-orvos olvasók

számára a nagynevű olasz tudós, Agostino Gemelli nemrég megjelent cikke.

A tudomány — írja — minden kétsége: kizárólag megállapította, hogy az agy különböző részei között vannak olyanok, melyek még a legprimitívebb állatoknál sem hiányoznak (ősagy), míg mások csak a fejlődés különböző fokán megjelenő állatfajoknál jelentkeznek. Az úgynevezett ősgagy idegsejtek és szálak által alkotott gócból áll, melyeknek működését a legutóbbi időkben mindjobban föltárták. Az ősgagych tartozik a *thalamus* és a *hypothalamus* -s, melyek ha nem is központjai a vegetációs és az érzelmi életfunkcióknak, mint egyesek állítják, mindenesetre szorosan összefüggnek azokkal. Az agy egy másik részét viszont „újnak” nevezzük, mivel csak a felsőbbrendű állatok rendelkeznek vele. Ebbe vezetnek a külvilág különböző ingereit közvetítő idegszálak. E szálak összessége a *fehér agy*, szemben az ezt borító *szürke agykéreggel*, melynek rétegződött idegsejjeibe jutnak az idegszálak vezette ingerek, és ahonnan a test izmait, mirigyeit stb. mozgató ösztönzések kiindulnak. Ezek nem pusztán elektromos lökések; a közvetítés kémiai valóságok útján történik, melyek az elektromos állapotban is változásokat idéznek elő. A folyamat tehát rendkívül bonyolult. Az agykéregben ki és befutó idegszálak azután az agyalapi ideggócokon haladnak át, némi mélyük a thalamuson és a hypothalamuson. Tudjuk azt is, hogy az agykéreg barázdált; ilyenformán felülete nagyban megnövekszik. Az agyburkolat az egyénre jellemző tényező. Az agy elülső része alkotja a homloki karéjokat, „lobos frontális”-okat; itt van a motorikus tér, mely a mozgást szabályozza. Sokáig úgy vélték, az agyműködés a frontális, főleg a prefrontális karéjok működésének eredménye; hosszú kísérletezés után azonban bizonyosodott, hogy az agyműködést nem szünteti meg a homloki karéjoknak, illetve azok egy részének eltávolítása. Az agy — vonja le a következtetést Lashly — en masse, egész töme-

gében működik. Kuttyák, amelyeknek agyvelejét az agyalapi vegetatív idegközpontok kivételével kioperálták, tovább éltek; de apatikusakká válak, akár éhen is pusztultak, noha ott volt előttük az étel. Az első világháború alatt olyan katonáknál, akik sokszor nyolcszáz grammnyi agyvelőt is vesztettek, csupán a kezdeményezőkézség elhalása: észlelték; ettől az apátiától eltérően azonban normálisan viselkedtek s mindent megértettek. Penningfield megállapította, hogy az egyik homloki karéj kiirtása némi iniciatíva-hiányon kívül más elváltozást nem igen okoz az agyműködésben. Jefferson figyelmeztetése szerint azonban mindez nem azt jelenti, hogy az agynak ez a része nem vesz részt a magasabbrendű funkciókban, hanem csak azt, hogy nem egyedül végzi azokat. Az agyfunkciók lokalizáltsága mindenesetre megdőlt. Az új eredmények nyilvánvalóan új megvilágításba helyezik az agy és lélek, lélek és test viszonyát; s azokkal a pszichiaterekkel szemben, akik a „tudat” székhelyét kutatják, sőt a hypothalamosba helyezik, Agostino Gemelli mint ma a legelfogadhatóbb megállapítást hangsúlyozza, hogy az egész emberi lény hozzájárul lényünk éber tudatához.

Brikner német tudós egy negyvenéves férfinél, aki mindkét homloki agykaréjának jórészt elvesztette, tiszszázalékos intelligenciacsökkenést észlelt; az illető könnyelmű, kedélyes, felelőtlen egyénné változott. Hasonló jelenségről számolt be a fiziológus Rylander: alanyai elvesztették kezdeményező és alkalmazkodó-készségüket.

Fulton és Jacobsen csimpánzokon, Zunini idomított halon végzett kísérletei arról tanuskodnak, hogy az állatok az agyvelő részleges eltávolítása után nem képesek az operáció előtt betanult feladatokat végrehajtani, újrabetanulás esetén is csak hibásan. Horsley homloki agykaréjuktól jórészt megfosztott csimpánzai igen vidám és könnyelmű állatokká váltak és nem „nyugtalanokdtek” többé, ha éhesek voltak. Talán ezeknek a kísérleteknek alapján

határozta el Moniz, hogy emberein is kipróbálja a *praefrontalis leucotomiának* nevezett operációt; ez köznyelven a fehér agynak, vagyis az agykérget a thalamossal összekötő idegszálaknak az elvágását jelenti, egy, a Moniz által külön erre a célra szerkesztett késsel, az úgynevezett leucotommal. Hetvenöt ilyen operációt sikerrel hajtott végre; olykor teljes gyógyulást ért el. A műtétnek többféle módszere, technikája van. Moniz eleinte alkohol befecskendezésével roncsolta szét a fehér agyat, mint Fiamberti is; vannak, akik „vakon” végzik az operációt, meghatározott normák szerint, mások, például Lysterly, az agykérget bizonyos magasságokban többször elvágják; ismét mások még tovább mennek: el is távolítják az agykéreg egy részét.

Annak az elvnek az alapján, hogy a megcsonkított idegrendszer nem regenerálódik, a leucotomiának nagyon sok ellensége van. A kérdésben nem könnyű dönteni, mert ön és közveszélyes gyógyíthatalan betegekről van szó, akiknek lassú pusztulását egyébként ölbetett kézzel néznénk. Minden megfigyelő egyetért abban, hogy az operáció azonnal megszünteti az úgynevezett ideges feszültséget, és az arc szinte álarcszerűvé válik. A beteg jól érzi magát, memóriáját csak igen rövid időre veszti el. Az álomosság és fejfájás tünete, mely a legtöbb betegnél előzőleg szintén tapasztalható volt, azonnal megszűnik. A beteg apatikussá válik, beszéde monoton, szintelen lesz.

Figyelme szétszórta, felületes. Ennek az a magyarázata, hogy a thalamus nem terheli többé érzelmi ingerekkel a tőle elvágott idegrendszerrel. Ezzel egyidejűleg teljesen eltűnnek az agyi megbetegedés tünetei is. Ma már általánosan elismerik, hogy a leucotomia az öngyilkos, depressziós vagy impulzív, agresszív irányzatú emotív idegfeszültség és szorongásos, félelmi neurozís eseteiben alkalmas eszköz a gyógyításra: a feszültség fölenged, a félelem, üldöztetés érzése megszűnik; ez utóbbiakban szenvedők azonban az operáció után felületes, jelentéktelen, szinte gyermeteseg egyénekké lesznek.

Még ma is fegyvertelenek vagyunk azonban a legszörnyűbb agyi megbetegedéssel, a szkizofréniával szemben.

Tény az, hogy a leucotomia és a Cerletti által alkalmazott elektromos sokk nem kevésbé drasztikus módszer, mint Jauregg váltólázas gyógymódja a paralízis progresszíva ellen. Egyes német tudósok vitatják is a leucotomia jogosultságát, minthogy az a személyiség állandó jellegű megváltozását idézi elő, és a páciens felelőtlené teszi. Ne feledjük el azonban, hogy az ilyen operáció mindig csak végső eszköz az orvos kezében s az minden egyes operációval súlyos lelkiismereti felelősséget vállal magára. Akinek viszont már volt hozzá artzozója zárt intézetben, meg fogja érteni, mit jelent a reménység az ilyen esetekben — fejezi be cikkét Agostino Gemelli.

EGY VADÁSZ FELJEGYZÉSEI*

Turgenyev, az „Egy vadász feljegyzései” írója — Magyarországon a múlt század második felében az orosz realizmus első népszerű mestere — külön hangot és színt jelent a XIX. századi orosz regényirodalomban. Míg kortársai szinte megittasultak az orosz lélek, jellem és társadalom frissen föl-

fedezett, de művészileg mindaddig kiaknázatlan mélységétől és gazdagságától, addig Turgenyevben — noha mindvégig hű maradt az orosz génuszhoz, — mintha bizonyos fenntartás élt volna e génusz elemi erejű megnyilatkozásaival s általában azzal az anyaggal szemben, amelyből Tolsztoj és Dosztojevskij alkotott.

Gazdag, ősnemes családból származ-

* Réval kiadása.

zott, de tökéletesen tisztában volt az-
zal, hogy osztályát már halálraítélte a
történelem s tudta azt, hogy maga sem
kivétel, az egyetemes társadalmi fejlő-
dés folyamatában. Lágy, akaratgyen-
ge, „dekadens” alkata pontos tükör-
képe a hanyatló nemesség társadalmi
állapotának, tudta, hogy maga már
egy letűnt világ képviselője s nem ma-
rad számára más feladat, mint búcsúz-
tatni azt, ami elavult s üdvözölni a
feltételezett jövőt. Ez a kettősség az
elsődleges oka csendes melankóliájá-
nak.

Német- és Franciaországban végezte
tanulmányait, megismerkedett Európa
irodalmi életével, gondolkozóival, He-
gel filozófiájával. Magabizsívta mind-
azt, ami nyugaton új, kialakult és ki-
alakuló. A késő-romantika állt hozzá
legközelebb, lírikus alkata predesztinál-
ja az érzelmi hangoltságú ábrázolá-
smódoz. Egész életén át egyetlen
szerelem lábában ég; legtökéletesebb
alkotásai szerelmi történetek. A kiala-
kuló realizmus hatására tudatosan te-
szi társadalmilag jellemzőkké alakjait,
„társadalmi keresztmetszetet” ad korá-
ról. Egyszóval minden törekvése az,
hogy orroszágát bekapcsolja a nyugati
irodalmak vérkeringésébe.

1860-ban Dobroljubov megtámadta
alakjainak akaratgyenge passzivitásáért
s Turgenyev az 1862-ben megjelent
*Apák és fiúk*ban Bazarov alakján ke-
resztül válaszolt erre a vádra. Baza-
rov kicsit elgyötört alakja lett a re-
génynek, Turgenyev benne sűrítette
össze az új embertípus elemeit. Baza-
rov megveti az öregek érzelmességét,
hideg és józan tudásvágyát egyedül a
tudományok elégítik ki; forradalomra
készül. És mégis összetakolt alakja
marad a regénynek, elképzelései és el-
vei saját életében sem öltének igazi,
organikus formát s végeredményben
megreked ott, ahol elődei: a szemlé-
lődő gondolkozásból nem bontakozik
ki a valódi tett. Turgenyev, ha hitt is
ebben az új nemzedékben, mégsem tu-
dott szabadulni alapvető életérzésétől,
csendes pesszimizmusától: igazság, hu-
manizmus, forradalom tehetetlenek,

mert hiányzik a közös emberi akarat.

Mindkét tábor — forradalmárok és
reakciósook egyaránt — megütődött a
könyvön. A fiatalok karrikaturának
vették Bazarov alakját, aki csak be-
szél és nem cselekszik, — az öregek
pedig visszadöbrentek az „ifjú nihilis-
tától”, ahogy Turgenyev Bazarovot
elnevezte. *Füst* című regényével pedig,
melyben kipellengérezte a léha ariszto-
kráciát s az önhitt, tanulatlan reformá-
torokat, végképp elidegenítette magától
hazája közvéleményét.

Első megjelent írása: *Egy vadász
feljegyzései* (1847—52). Tudatosan
fordul a nagy paraszt-tömegek felé,
művészi eszközökkel küzd a jobbágy-
felszabeditásért; maga II. Sándor cár
is nem kis mértékben a könyv hatása
alatt lett a jobbágy-rendszer eltörlésé-
nek híve. 1852-ben egyrészt ezért a
művéért, másrészt erőshangú Gogoly-
nekrológiáért bebörtönözték, majd
száműzték birtokára, 1854-ben végleg
külföldre utazott.

A *Vadász feljegyzései*: apró, mo-
zaikszerűen összeállított beszélgetések
és történetek, melyeket azonban nem
tart össze egységesen a szociális ten-
dencia. Ami a műnek mégis bizonyos
egységet ad, az az elbeszelt élmények
hitelessége, az elbeszélő alakja és a tá-
jak hol fündöklően verőfényes, hol söté-
t és mély háttere; ez a háttér táplál
végig minden elbeszélést, egy ilyen
szélesen hullámzó, átfogó tájkép zárja
le a kötetet s az olvasónak valóban
úgy tűnik: teljes, organikus egészet
zárt le az utolsó mondatok színeivel.
És valóban, ilyen mondatok után: „Ott
benn, az erdőben már fokozatosan söté-
tétedik; a naplemente biborszínű fénye
lassan felsiklik a fák gyökerein és tör-
zsein, mindig magasabbra emelkedik,
átköltözik a félig még csupaszon mere-
dező alsó ágakról az álombamerült,
mozdulatlan fatetökre...”, vagy „A
magasan lebegő labdafelhők, mint parta-
lanul kiáradt folyóban szétszórt szí-
getek, az egyenletes kékség mélyen
átlátszó karjaival átölelten, alig-alig
mozdulnak el a helyükről; távolabb, a
látóhatár felé, egymáshoz nyomulnak.

sűrűsödnek, az ég kékje eltűnik közülük; de maguk is olyan azúros-kékek, akár az ég: úgy átjárja őket a fényesség és a meleg", — ilyen mondatok után ellenállhatatlanul jóleső esztétikai kielégültséget érez az olvasó.

A gyűjtemény tudatos tendenciája ellenére is impresszionista. Mégis, ahogy olvassuk, lassankint minket is hatalmába kerít Turgenyev ábrázolásmódja: a szélesen és egykedvűen hőmpölygő muzsik-élet mélabúja, melynek lassú sodrában a vályog-viskók falai között rejtőző tragédiák s maga a halál is csak egy-egy elsikló hullám. Úgy él ez a hatalmas tömegű jobbagység a nemesi kúriák s földbirtokok árnyékában, mint egy magárahagyott, kusza tenyészet, óriás közösségben, mégis magányosan.

Turgenyev gúnnyal, megvetéssel, néha jóakarató, de lemondó kritikával rajzolja a vidéki élet korlátolt, önhitt, hatalmaskodó és kegyetlen nagyurait,

— míg szinte „falukutató“ körútjain egymás után kapja elő és ábrázolja egy-egy paraszt alakjában a reménytelen helyzet ellenére is egészséges, friss és egyenes szegényember-jellemeket. Ezzel az ellentéttel — a romlott nemesség és a paraszt-tömegek közti ellentéttel — ábrázolja ez utóbbiak erkölcsi fölényét az előbbiekkal szemben és élményszerűen vonja le a következtetést: a nemesség meghalt s a jövő az erőteljes, friss tömegeké.

Kritikája mellett meg kell emlékeznünk humoráról is. Mélyen keresztmetszetében látja az életet és az embereket, s szinte mindig tökéletes ábrázolóművészete talán a humoros epizódok alkalmával bontakozik ki leginkább: akkor, amikor egy helyzetkomikum vagy mozdulat groteskségében egy-egy jellem tömör és pontos képletét tárja elénk. (A könyvet Áprily Lajos fordította, tökéletesen.)

Görgey Gábor

Felelős szerkesztő és kiadó: *Sik Sándor.*

