

# PANNONHALMI SZEMLÉ

2025 XXXIII/2

Főszerkesztő: Dejsics Konrád  
Felelős kiadó: Hortobágyi T. Cirill

Szerkesztők:  
Gelencsér Gábor, Kisnémet Fülöp,  
Kiss Noémi, Mártonffy Marcell, Schmal Dániel, Török Csaba

Szerkesztőbizottság:  
Bazsányi Sándor, Csordás Zoltán, Görföl Tibor, Hirka Antal,  
Juhász-Laczik Albin, Komálovics Zoltán, Mélyi József,  
Nádasdy Ádám, Schein Gábor, Tóta Péter Benedek, Tóth Sára,  
Várszegi Asztrik

## T A R T A L O M

FABINY TAMÁS: De ki az én felebarátom? . . . . . 3

## TANULMÁNYOK

MICHAEL SEEWALD: Vatikáni (láb)jegyzet a szeretet öröméről . . . . . 6  
THOMAS EGGENSPPERGER: *Ordo amoris* – fokozati rangsor? . . . . . 11  
HEIDL GYÖRGY: *Ordo caritatis* –  
keresztény hagyomány és politikai kereszténység . . . . . 19  
BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE: „De vedd ki lelkedből egyetlen balhited:  
hogy csak te ítélsz józan ésszel, senki más!” . . . . . 29  
SCHELL GERGELY: Amikor megfordul a szeretet rendje: a parentifikáció . . 39  
SZEGEDI NÓRA: A szeretet rendje és an-archiája  
(*Max Scheler és Emmanuel Levinas*) . . . . . 51  
BARCSI TAMÁS: Kegyetlenség, szabadság, művészet . . . . . 60  
BABARCZY ESZTER: Mú és áhitat (*A modern művészet gyökereiről*) . . . . . 70

## IN MEMORIAM

KISNÉMET FÜLÖP: „Kiszökött az ünnep középpontjából”  
(*Beszélgetés Ferenc pápáról*) . . . . . 81

## VERSEK

RAKOVSKY ZSUZSA: Hasonlatok az időre;  
A bolond lány dala; Egy arc, egy érintés; Macska . . . . . 92  
VILLÁNYI LÁSZLÓ: Advent . . . . . 96  
JÁSZ ATTILA: Angyalárnyékok . . . . . 98  
G. ISTVÁN LÁSZLÓ: Perfugium; Példázat egy almagerezdről . . . . . 99

WIRTH IMRE: Nem vagyok ott; Délután sétálok; Hajnalban; Voltam lent . . . . .	101
--	-----

### MŰVEKRŐL

KOMÁLOVICS ZOLTÁN: Mindig jelen időben ( <i>Villányi László: A várakozás otthona</i> ) . . . . .	105
KÖRÖSVÖLGYI ZOLTÁN: Test/tömeg/index ( <i>Antony Gormley és a kritikus tömeg</i> ) . . . . .	112
RUZSA GYÖRGY: Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme” ( <i>Gondolatok egy katolikus eredetű orosz ikonográfiai típusról</i> ) . . . . .	117

### FIGYELŐ

KISNÉMET FÜLÖP: A szinodalitás útja a kibékülés és a kreativitás ösvényein ( <i>Christoph Theobald: Un concilio in incognito? Il sinodo, via di riconciliazione e creatività</i> ) . . . . .	124
NACSINÁK GERGELY: Új utakon a teljesség felé ( <i>Rowan Williams: Keletre tekintve fagyos időkben</i> ) . . . . .	128
BAKOS GERGELY: Igazi keresés ( <i>Krisztosz Jannarasz: Istenéhség</i> ) . . . . .	132
V. GILBERT EDIT: Visszacsapódó hullámok ( <i>Rakovszky Zsuzsa: Vattacukor</i> ) . . . . .	134
DOBSZAY BALÁZS: „Néha meghal benned az angyal” ( <i>Jász Attila: Fák a teraszon</i> ) . . . . .	138

### A REGULA ÖSVÉNYÉN

KŐVÁRI MAGDOLNA: A „szeretet rendje” az Úr szolgálatának iskolájában . . . . .	142
---	-----

### NAPLÓ



Nemzeti  
Kulturális  
Alap

Megjelenik negyedévenként · Kiadó: Pannonhalmi Főapátság ·  
Felelős kiadó: Hortobágyi T. Cirill főapát · honlap: [www.phszemle.hu](http://www.phszemle.hu) ·  
Levélcím: 9090 Pannonhalma, Vár 1. · E-mail: [kultur@osb.hu](mailto:kultur@osb.hu) · Tel.: +36 96 570 211 ·  
Előfizethető a szerkesztőség címén. Előfizetési díj egy évre 6000 Ft plusz  
3250 Ft postaköltség · Borító és tipográfiai terv: Schmal Károly és Schmal Róza ·  
Szöveggondozás: Somorjai Gabi · Műszaki szerkesztő: Konrád Sándor ·  
Szerkesztőségi titkár: Tirner Daniella · Nyomdai munkálatok: Palatia Nyomda  
és Kiadó Kft. · Web: [www.palatia.hu](http://www.palatia.hu) · Felelős vezető: Radek József · ISSN 1216-9188

## De ki az én felebarátom?

Jézusnak az irgalmas szamaritánusról elmondott példázata (Lk 10,30–35) egy párbeszédbe ékelődve olvasható a Lukács írása szerinti evangéliumban. A törvénytudó kérdése: rossz kérdés. Azért teszi fel a kérdést, mert igazolni akarja magát. Biztosan igaz ember akar lenni (*δικαιώω*). Figyelme tehát saját magára irányul, nem a felebarátra. Eleve gyanakodhatunk tehát, ha valaki ahhoz keres érveket, hogy ki *nem* a felebarátja, azaz kit *nem* kell szeretnie, kit *nem* kell segítenie. Érdekes, hogy egy másik szinoptikus példázatnak is megvan a dialogikus kerete. Az irgalmatlan szolgáról szóló tanítást (Mt 18,23–35) azért adja Jézus, mert kérdésében Péter a felebaráti szeretet határaitól érdeklődik („Hányszor bocsássak meg? Még hétszer is?” Mt 18,21), Jézus viszont annak határtalanságáról beszél, hiszen a tízezer talentum csillagászati összege erre utal.

De maradjunk az irgalmas szamaritánus példázatánál. Jézus a törvénytudó kérdésére ezzel a meghökkentő, sőt botránys elbeszéléssel válaszol. A törvénytudó a biztonságos kereteket keresi, Jézus szétfeszíti a kereteket.

És ezt a példázatot idézte nem sokkal halála előtt Ferenc pápa is, az amerikai püspököknek írt levelében. Ha nem is közvetlenül, de reagált J. D. Vance alelnök nagy feltűnést keltett beszédére, amelyben amellet érvelt, hogy először a családtagjainkat, majd a saját közösségünkhöz és saját nemzetünkhöz tartozókat kell segítenünk, s csak ezek mögé sorolhatjuk a világ összes baját, felidézve ezzel az *ordo amoris* ógyházi tanítását. Hazai közéleti szereplők is hivatkoznak erre kimondva-kimondatlanul, különösen is a 2015-ös ún. „menekültválság” óta. Ferenc pápa ezzel kapcsolatban tehát így fogalmazott: „Az igazi, előmozdítandó *ordo amoris* az, amit az »irgalmas szamaritánus« példázatán (vö. Lk 10,25–37) való állandó elmélkedés által fedezünk fel, vagyis amikor a kivétel nélkül mindenki felé nyitott testvériséget építő szereteten elmélkedünk.”

Egyetértünk azzal, hogy az *ordo amoris* mégoly nagy hagyományú és tetszetős tanítása – amely Augustinusra és Aquinói Tamásra vezethető vissza – nem válhat mentséggé akkor, amikor az irgalmas szamaritánus történetében is megjelenő radikális jézusi szeretet *nem* gyakorlásához keresünk érveket. Ilyen olcsó mentségnek tartok egy másik tetszetősnek tűnő hivatkozást, amellyel az említett menekültválság során találkoztam a hazai publicisztikában. Volt ugyanis, aki azt hangsúlyozta, hogy a szamaritánus az összevert embert a vendégfogadóba vitte, vagyis kockázatos egyéni akciók helyett rábízta őt egy „legális szervezetre”. Mintha a szamaritánus akciója nem járt volna veszéllyel, sőt a korabeli jogi szabályok és vallási előírások merész felrúgásával...

Ez a radikalizmus ragadható meg az *ordo salutis*, az üdvözítés rendje tanításában. Azt értjük ezen, hogy a Jézus Krisztus megváltó műve nyomán létrejött közösségben, az egyházban épp a vérségi, etnikai vagy nemi alapú társadalmi hierarchiák veszítik el érvényüket. Pál apostolnál ezt így olvassuk: „*Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban.*” (Gal 3,28) Nem férhet kétség hozzá, hogy az *ordo salutis* felülírja az *ordo amoris*nak a Vance által is megfogalmazott – és igen leegyszerűsítő – értelmezését. Ha ez így van, akkor az egyházban és az egyház társadalmi tanítására hivatkozó politikumban nincs helye a sorrendek felállításának és érvek keresgélésének annak igazolására, hogy kinek nem kell segítenünk, úgy, hogy közben mégis igaz embernek érezhessük magunkat, mint ama törvénytudó.

Aminek helye van, az annak keresése, hogy mi következik a radikális jézusi szeretetből a hétköznapi gyakorlatban. Hogyan lehet a gyakorlatba áttenni ezt a szeretetet? Milyen döntések születhetnek ebből az egyéni életben, az egyházban és társadalomban? Olyan szempontok merülnek fel ilyenkor, mint például a „nagyobb szükség elve”, amelyre Aquinói is utal épp az *ordo amoris* tárgyalásakor: tehát az, hogy lehetnek olyan helyzetek, amelyekben a hozzánk közel állókhöz képest előnyben kell részesítenünk azt az „idegent”, aki épp nagyobb szükségét szenved. Ezekben a nagy dilemmákban olyan személyiségek életpéldái is irányt mutatnak a számunkra, mint Dietrich Bonhoeffer, aki lelkipásztor létére részt vett egy Hitler elleni merénylet előkészítésében, vagy Albert Schweitzer, aki teológiai tanári és sikeres orgonaművészi pályáját hátrahagyva ment Afrikába betegeket gyógyítani, és Kalkuttai Teréz anya, aki az etnikai, gazdasági vagy a kaszt-mentális miatti határokat átlépve segítette a rászorulókat. De inspirálhat bennünket Salkaházi Sára és Maximilian Kolbe embermentő példája is a holokauszt idején, vagy a magyar evangélikus Sztrehlo Gábor, aki fittyet hányva a 20. századi diktatúrák korlátozó törvényeinek mentette meg sok gyermek életét.

Az említett személyek vallási és politikai kereteket gyakran szétfeszítő helytállása egyúttal arra is példa lehet, hogy a keresz-

tény szeretet korántsem csak individuális, hanem annak közösségi, társadalmi relevanciája is van. Ebben az összefüggésben idézhetjük azt a parafrázist, amelyben sajátos fordulatot vesz az evangéliumi elbeszélés:

„Amikor másodszer is Jerikó felé ment, megint talált egy sebesültet a samaritánus. Harmadik, negyedik, ötödik útján újabb és újabb áldozatok feküdtek az országúton. Százszor tette meg az utat, és száz szerencsétlen feküdt ott, majd ezerre és ezerre bukkant. Mindig ugyanazon a helyen. Ez foglalkoztatta, amikor 2333-adszor ment Jeruzsálemből Jerikóba. Szinte belebotlott az újabb sebesültbe, annyira gondolataiba merült. Sőhajtva szedte elő a kötszert a nyeregtarisnyából, rutinosan látta el a 2333. sebesültet. Gyakorlott mozdulattal emelte a számárra a vérborított testet, és lám, az állat magától indult el a fogadó felé a jól ismert úton. A szamár és a sebesült szerencsésen meg is érkeztek. A samaritánus pedig a sivatag felé tartott, hogy megkeresse a rablótanyát. Mert amikor a 2333. áldozatba botlott, hirtelen rádöbbedt, hogy sokkal jobb samaritánus lehetne, ha végre a tettesekkel is törődne, s nem csak ragtapaszokat osztogatna...”

A radikális szeretet talán radikálisnak tűnő lépéseket is kíván tőlünk olykor. Azt, hogy – divatos fordulattal élve – „lépjünk ki a komfortzónánkból”, és vállaljuk, hogy ferde szemmel vagy értetlenül néznek ránk. Vagy akár ennél sokkal nagyobb egzisztenciális kockázatokat is kell vállalnunk. Sokan teszik ezt tiszteletre méltó módon ma is, névvel vagy névtelenségbe burkolózva, a hét-köznapok szamaritánusaiként.

A politikai fenyegetéssel, diszkriminációval és megbélyegzéssel együtt járó események arra kötelezik az egyházakat, hogy az evangélium hirdetése mellett a szolidaritás jegyében mindig az emberek védelmében álljanak ki.

Ez csak a másik iránti nyitottsággal valósulhat meg. Luther előszeretettel írja le az ember bűnösségét a *homo incurvatus in se* kifejezéssel. A csakis önmaga körül forgó, önszerető ember bűnös valóságát teszi kritika tárgyává, s ezen az alapon vitatja az *ordo amoris* leegyszerűsítő érvényességét. Nyomdokain járva felejtjük el tehát a bibliai törvénytudó önigazoló kérdését, és inkább keressük együtt az útját annak, hogy hogyan lehetünk felebarátai egymásnak egyéni életünkben, az egyházban és a társadalomban. A példázatbeli szamaritánus ilyen volt. Nem véletlenül zárja Jézus így a tanítását: „Menj el, te is hasonlóképpen cselekedj!” (Lk 10,37)

MICHAEL SEEWALD

## Vatikáni (láb)jegyzet a szeretet öröméről

A pápák tanítóhivataluk gyakorlása során nemcsak másokat helyeznek nyomás alá, hanem gyakran saját magukat is. Az igát, amelyet magukra vesznek, úgy hívják: kontinuitás. Minél inkább kimutatta a dogmatörténet a 18. század közepétől kezdve – a *dogmatörténet* fogalmat egyébként feltehetően Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, a felvilágosodás korának egyik legkiemelkedőbb teológusa alkotta meg 1747-ben<sup>1</sup> –, hogy a keresztény doktrinális tanítás milyen változásokon ment keresztül a kezdetektől, és minél inkább követelt reformokat a 19. századi liberális katolicizmus, a pápák annál inkább ragaszkodtak ahhoz, hogy az igaz tanítás egyik lényegi jellemzője minden korban éppen a kontinuitás lett.

IX. Piusz megengedte ugyan, hogy az idők előrehaladtával növekszik az egyházi tanítóhivatal által előadott hittartalom mennyisége. Ettől eltérő álláspont ennek a pápának az esetében meglepő is lett volna, hiszen ő hirdette ki a Mária szeplőtelen fogantatásáról szóló dogmát. Ez a dogma mondja ki, hogy Mária már létének kezdetétől, anyja méhében mentesült az eredendő bűntől. Márpedig ez olyan elképzelés, amelynek sem a Bibliában, sem a kereszténység első évszázadaiban nincs nyoma. Aki tehát az *immaculata conceptio* tanát hirdeti, annak szükségképpen abból kell kiindulnia, hogy az egyház dogmatikai tanítása túlnyúlik a Szentírás és az ősegyházi hagyomány *status quóján*. A hit tanításának

---

Michael Seewald katolikus pap, a münsteri egyetem dogmatika és dogmatörténet professzora, a berlini Wissenschaftskolleg állandó munkatársa, a 2025-ös Leibniz-díj kitüntetettje. Számos európai nyelvre lefordított monográfiája, a *Változó dogma – A hittételek fejlődése* 2024-ben jelent meg a Bencés Kiadónál. Az írás eredeti megjelenési helye: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 17(2023)/1, 17–22.

1 Vö. ANER, Karl, Die Historia Dogmatum des Abtes Jerusalem, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (Neue Folge) 10 (1928), 76–103.

fejlődése mindazonáltal – így IX. Piusz – szigorú folytonosságban áll az egyház által hirdetett tanítás korábbi stádiumaival. Krisztus dogmákat hagyományozott az egyházra, az egyház pedig „azonkora soha semmit nem változtat, azokból semmit el nem vesz, semmit hozzájuk nem ad”, hanem csupán azon van, hogy „az égi tanítás ama régi dogmái láthatóságát, fényt, határozottságot kapjanak”, miközben azok „teljessége, érintetlensége és sajátossága” csorbulatlan marad.<sup>2</sup> E kijelentéseivel IX. Piusz mind a mai napig a kontinuitás igazolásának, jobban mondva, a kontinuitás kényszerének a terhét róta utódaira.

A tanbeli kontinuitás és a dogmatikai kontinuitáskényszer nem ugyanaz. Előbbi egy doxográfiai eszmény, utóbbi pedig válasz arra, ahogy ez az eszmény a létező katolicizmus tanfejlődésében újra meg újra kudarcot vall. Merthogy a tanbeli kérdésekben jelentkező kontinuitáshiány rendre tetten érhető a 19. és 20. századi pápák által előadott dogmatikákban.<sup>3</sup> VI. Pál például egészen másként válaszolt arra a kérdésre, hogy miben áll a püspöki hivatal dogmatikai lényege, mint XII. Piusz. (Ha belegondolunk, hogy a viták nagy része a katolikus egyházban rendre a hivatallal kapcsolatos kérdések körül forog, ez aligha mellékes dolog.) XII. Piusz más tanítást képviselt az egyházi rend szentségének létrejöttéről, mint amit a pápák és a zsinatok az érett középkor óta valottak; a II. Vatikáni Zsinat pedig – legalábbis a *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúciójában – egészen más viszonyt tételezett az egyház és az üdvösség között, mint amit XII. Piusz votum-tana képviselt. Az efféle erős hátraarcokat, töréseket és újításokat a katolikus egyház dogmatikájában a pápai oldalról azonban nem ismerik el annak, amik: mert az „igaz tanítás” a pápai eszmény szerint valamiféle „évolution homogène du dogme”<sup>4</sup> jegyében halad előre – vagyis: elmélyülhet és bővíülhet, de nem mehet át innováción vagy korrekción.

Ez az önként magukra rótt kontinuitáskényszer oda vezetett, hogy a pápai, és ritkábban a zsinati megnyilatkozások változatos technikákat dolgoztak ki a „kontinuitás homlokzatainak” rögzítésére.<sup>5</sup> A pápák, akik szüntelenül fenyegetve érezték magukat a „világtól” és a világnak az egyházi tanítás megrottására irányuló mesterkedéseitől, csak ritkán voltak olyan magabiztosak, mint XII. Piusz, aki 1947-ben, miután belenyúlt az egyházi rend teológiájába, lapidárisan így fogalmazott: „mindenki tudja, hogy amit az egyház elrendelt, azt megváltoztatni és megszüntetni is

2 IX. Pius *Ineffabilis Deus* kezdetű bullája, 1854. december 8. (DH 2802. Magyarul: DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN, Peter, *Hitvallások és az egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, szerk. BURGER Ferenc, Szent István kézikönyvek 9. 2802. pont)

3 A 20. század első felét illetően vö. DAUFRAATSHOFER, Matthias, *Das päpstliche Lehramt auf dem Prüfstand der Geschichte. Franz Hürthl SJ als „Holy Ghostwriter” von Pius XI. und Pius XII.*, Freiburg, 2021.

4 MARÍN-SOLA, Francisco, *L'Évolution homogène du Dogme catholique I-II.*, Fribourg, 1924.

5 Ezeket a technikákat és a 20. század 2. felének tanfejlődéséből vett példákat lásd: SEEWALD, Michael, *Reform. Dieselbe Kirche anders denken*, Freiburg, 2019, 74–109.

képes.”<sup>6</sup> Hiszen a látszólagos kontinuitás legitimációt eredményez. XII. Piusz, aki a II. világháborút követően olyan kiemelkedő tekintélynek örvendett úgy az egyházon belül, mint a politika külső színterén, amilyennek előtte és utána egyetlen 20. századi pápa sem, nyilvánvalóan nem szorult rá a kontinuitásnarratíva legitimációs tartalékcsapataira. Elődei és utódai ezzel szemben finomabb eszközöket alkalmaztak, amikor tanító tevékenységüket és abban születő újításaikat a látszólagos kontinuitás homlokzata mögé rejtették. Az álcázott újítás eszközével éltek, amidőn az újat úgy tüntették fel, mint ami már mindig is létezett. Így például gond nélkül szerves egyházi fejlődés eredményének tüntették fel a vallásszabadság fogalmát, amely ellen egyébként a pápák egészen a II. Vatikáni Zsinat előestéjéig tüzzel-vassal harcoltak. Vagy azon voltak, hogy bizonyos tanok egyszerűen a feledés homályába merüljenek. Az az elképzelés például, hogy minden ember a történelmileg valóságosan létezett Ádám és Éva biológiai leszármazottja, amit XII. Piusz pápa 1950-ben, majdnem száz évvel Darwin fajok eredetéről szóló munkájának megjelenése után a legfőbb tekintéllyel erősített meg, utódainak szemében már jól láthatóan azért igen kínos volt. Kifejezetten ugyan sosem határolódtak el a monogenizmus tanításától, ámde hallgatólagosan elengedték. A hivatalos dokumentumokban ezért azóta már nem említik.

Ferenc pápa az újítások legitimációjáért folytatott harcba, amelyet addig az innovatív jelleg álcázásának eszközével vívtak, új haditechnikát vezetett be: a nagybetűs és az apró betűs írásmód, a főszöveg és a lábjegyzet közötti váltást. 2016-ban megjelent, *Amoris laetitia* („A szeretet öröme”) kezdetű buzdításában Ferenc arra emlékezteti a papokat, hogy egy lelkipásztor „nem elégedhet meg azzal, hogy erkölcsi törvényeket alkalmaz azokra, akik »szabálytalan« helyzetekben élnek, mintha ezek a törvények kövek volnának, amelyeket az emberek életére vethetünk.”<sup>7</sup> „Szabálytalan” helyzetekben – ahogy az inkriminatív morálteológiai szakszargonban mondják – azok az emberek élnek, akik érvényes egyházi házasságuk mellett elváltak és új polgári házasságot kötöttek. Az úgynevezett „újráházasodott elváltakat” kánonjogilag továbbra is köti az első, egyháziilag változatlanul érvényesnek tekintett házasságuk. Ezt a házasságot törlik meg az újkori pápai házasságtan értelmében azzal, hogy a válás után ismét tartós párkapcsolatban élnek, és amikor második házasságot kötnek, az első házasság megtörését intézményesen is bebetonozzák. Az érintettek így állandóan a „súlyos bűn” állapotában vannak. Szentségekhez járulásuk lehetősége eddig erősen korlátozott volt. Mert aki súlyos bűnt követett el, annak a katekizmus szerint

6 XII. PIUS, *Sacramentum Ordinis* apostoli konstitúció, 1947. november 30. (DH 3858)

7 *Amoris laetitia. Ferenc pápa a családban megélt szeretetről kezdetű apostoli buzdítása*, Szent István Társulat, 2016, 305. pont

gyónnia kell, mielőtt áldozhatna.<sup>8</sup> A bűnbánat szentségének konstitutív eleme a bűnbánat, a bűnvallomás és az erős elhatározás a bűnök elkerülésére. Az újraraházasodott elváltak számára ez azt jelenti, hogy a házasságot, amelyben élnek, bűnösnek ismerjék el, továbbá ki kell mondaniuk, hogy bánják, hogy partnerükkel házasságot kötöttek, és hogy erősen fogadják, hogy elválnak társuktól, de legalábbis önmegtartóztatásban élnek. Aki ezt nem tette meg, az *Amoris laetitia* előtt a bűnbánat szentségét a hivatalos szabályozás szerint nem vehette fel, így következőleg a szentáldozásból is ki volt zárva.

Ferenc pápa buzdításának főszövegében kifejti, hogy valaki az „objektív bűn helyzetében” is „Isten kegyelmében élhet”, „megkapva ehhez az Egyház segítségét”.<sup>9</sup> Ez az állítás egyfelől annyira elvont, hogy aligha veszélyezteti a *status quó*t, másfelől a kegyelem és az egyház összefüggésének merev felfogását mutatja. Mert a lehetőség, hogy valaki Isten kegyelmében éljen, itt kondicionális értelemben az „Egyház segítségéhez” van kötve.<sup>10</sup> A lábjegyzet apró betűs részében viszont mindez más irányt vesz. A 351. lábjegyzet kifejti, hogy az „Egyház segítése” bizonyos esetekben „a szentségek jelentette segítséget is magába foglalhatja”, merthogy a gyónatószék „nem lehet kínzókamra”, a szentáldozás pedig „nem a tökéletesek jutalma, hanem nagylelkű gyógyszer és táplálék a gyengék számára”.<sup>11</sup> Így a kör, miszerint az „objektíven súlyos bűnök” – a bűn elkerülésére vonatkozó erős szándék hiányában – kizárnának a szentségekből, megszakad, továbbá egy liberális szentségkiszolgáltatási gyakorlatot tanítóhivatali szinten a kegyelemtan és egyháztan viszonyát konzervatívan meghatározó főszöveg lábjegyzetes magyarázataként rögzítenek.

Azok, akik helyeslik, hogy a pápa szakít elődei szentségtani és erkölcsi tanításával, gyakran nem veszik észre a liberalizálás árát. Mert ahol a kegyelmi életet kondicionálisan az Egyház segítségétől teszik függővé, ott az Egyház üdvösségközvetítő intézmény mivolta olyan erősen tételeződik, amilyet XII. Piusz óta nem láttunk. Azok viszont, akiket a pápa e gyakorlati kérdésekhez való liberális hozzáállása irritál, figyelmen kívül hagyják a főszöveget, amelyben Ferenc pápa tradicionálisabbnak mutatkozik, mint bármely pápa az elmúlt hatvan évben, s túlontúl az apró betűs részekre összpontosítanak, amelyekben eretnkségeket vélnek tetten érni.

8 *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Szent István Társulat, 1995. 1457. pont.

9 *Amoris laetitia*, 305. pont.

10 A magyar hivatalos fordítás, csakúgy, mint az angol vagy az olasz, határozói igenevet használ ezen a helyen, amely módot is, feltételt is kifejezhet. Ezzel szemben a német fordítás explicitebb módon, feltételes mellékmonddal fordítja a helyet: „wenn man dazu die Hilfe der Kirche bekommt.” [https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html) (2025.06.27.) (*A ford.*)

11 *Amoris laetitia*, 305. pont, 351. jegyz.

Nem is maradt el a felzúdulás a konzervatív körökben. Bíbrosok felháborodott leveleket intéztek a pápához, nyilvánosan megfogalmazták kétségüket (*dubia*) az általa képviselt tannal kapcsolatban, és (korábban) rendkívül pápahű katolikusok *correctio filialist* küldtek Ferenc pápának, amelyben felszólították őt, hogy térjen vissza az egyháznak ahhoz a – véleményük szerint folyamatosan képviselt – tanításához, amelytől – szerintük – az apostoli buzdítás apró betűs részeiben eltért.

Ez a vita a teológiai figyelmet a tanítóhivatali dokumentumok értelmezésének egy új aspektusára irányította, és a magisztériumi szövegek konstruált jellegét állította előtérbe. Míg korábban ezeket a szövegeket immateriális jelentésszövedékként fogták fel, amelynek propozicionális tartalmát kellett feltárni, addig az *Amoris laetitia* körüli vitákkal a szövegformálás materiális kérdései kerültek a középpontba: a nagy- és az apró betűs tartalom, a főszöveg és a lábjegyzet közötti különbség. Létezik-e hierarchikus függőségi viszony e kettő között, és ha igen, milyen irányban? Egyesek amellet érvelhetnének, hogy a főszövegnek elsőbbséget kell élveznie a lábjegyzettel szemben, minthogy utóbbi csupán az előbbi magyarázatául szolgál. Ennek az olvasatnak a szellemében Ferenc pápát olyan egyházfőként kellene értelmeznünk, aki a kegyelemtan és egyháztan tekintetében XII. Piusz nyomdokain jár. Másrészt viszont az az elv is alkalmazható, miszerint a speciális előírásoknak végrehajtási elsőbbséget kell élvezniük az általánosabb, elvont szabályokkal szemben – ez pedig indokoltá teheti, hogy az *Amoris laetitia* lábjegyzeteiben található jóval specifikusabb apró betűs szövegek primátusa mellett érveljünk. A 351. lábjegyzet támogatóinak és ellenzőinek többsége egyébként ez utóbbi hermeneutikai út mellett döntött.

Ferenc pápaságának pluriverzumához talán az is hozzátartozik, hogy az egyházi gyakorlatok liberalizálását jelentő, a pápa által terjesztett egyházi gyakorlatok mellett ott vannak az ugyancsak Ferenc által követett, régimódinak ható elképzelések. A főszöveg és lábjegyzetek közötti különbségtétel – amely Ferenc pápa tanítóhivatali írásai szempontjából konstitutív jelentőségű (az *Amoris laetitia* 391 lábjegyzetet tartalmaz) – valamiféle alakot ad az egyidejűtlenség egyidejűsége számára, hogy továbbra is nagybetűsen írjuk a kontinuitást a főszövegben, miközben az apró betűben mégiscsak van bátorságunk változtatni.

(Dejcsics Konrád fordítása)

## *Ordo amoris* – fokozati rangsor?

Az *ordo amoris* fogalmáról nemrégiben folytatott teológiai vita napi politikai megfontolásokból indult ki. Egyesek megpróbálták klasszikus teológusokat – például Ágostont és Tamást – a migrációról folytatott aktuális vitákban instrumentalizálni, mintha bizony velük meg lehetne indokolni azt, hogy külföldi migránsok felebaráti szeretetből elutasítandók.<sup>1</sup> Óvó és figyelmeztető hangok bírálják az efféle gondolatmenetet.<sup>2</sup> Írásunkban egyrészt teológiai szempontból kívánjuk tárgyalni a szeretet efféle rangsorolására irányuló kérdést, másrészt pedig rá kívánunk mutatni arra, mennyire megkérdőjelezhető fogás az *ordo amoris* gondolatát aktuális politikai viták céljaira instrumentalizálni. S nem utolsósorban az a kérdés is fölvetődik ezzel kapcsolatban, hogy egyáltalán mennyire ártsa bele magát az Egyház a politikába.

---

A német nyelvű tanulmány eredeti megjelenési helye: EGGENSPERGER, Thomas, *Ordo amoris* – kein Liebes-Ranking: *Stimmen der Zeit* 8/2025.

Az *ordo amoris* fogalmának közelmúltbeli társadalmi-politikai tematizálását számunk több írása is említi. Ferenc pápa február 11-én az amerikai püspöki konferenciához írott levelében ugyancsak reflektált a szeretet rendjének kérdésére

- 1 Ebben a megközelítésben ír SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Die Migrationspolitik und die Ordnung der Liebe. Eine theologische Korrektur* (<https://www.herder.de/communio/gesellschaft/eine-theologische-korrektur-die-migrationspolitik-und-die-ordnung-der-liebe/> – a letöltés időpontja: 2025. május 10.). Egy interjúban szembehehelyezkedtem ezzel a gondolatmenettel: <https://katholisch.de/artikel/59450-sozialethiker-kirchenhaben-den-auftrag-sich-politisch-zu-engagieren> (a letöltés időpontja: 2025. május 10.). Schwiendorst-Schönberger ezt követően érvekkel alátámasztva fejtette ki a tézisé: <https://www.herder.de/communio/gesellschaft/warum-die-liebe-einer-ordnung-folgen-muss-und-was-das-fuer-die-politik-bedeutet-ordo-amoris/> (a letöltés időpontja: 2025. május 10.).
- 2 Ebben a megközelítésben ír a néhai FERENC PÁPA (vö. <https://www.katholisch.de/artikel/59458-papst-schreibt-brandbrief-an-us-bischoefe-zu-trumps-deportationspolitik>), valamint Robert PREVOST bíboros, a jelenlegi XIV. Leó pápa (vö. <https://x.com/drprevost/status/1889907998753173882> – a letöltés időpontja: 2025. május 10.).

### A szeretet rendje – Ágoston

Már Ágoston (354–430) foglalkozott ezzel a témával. Aligha meglepő, hogy az egyházatya felfogása szerint, jóllehet mindenkire vonatkozik a (felebaráti) szeretet morális posztulátuma, de a gyakorlatban nem vagyunk képesek ugyanolyan intenzitással gyakorolni, s nem is szabad így tennünk. A *de doctrina christiana* (A keresztény tanításról) című művében foglalkozik az úgynevezett „rendezett szeretet”-tel (*ordinata dilectio*).<sup>3</sup> Az az igaz és szent, aki elsajátította ezt a rendezett szeretetet; ez azonban azt is jelenti, hogy ez az ember nem fogja szeretni azt, amit nem szabad szeretnie (pl. a bűnöst, *amennyiben* bűnös). Istent magát viszont bizonyosan jobban szereti, mint az embert. Másokat pedig jobban kell szeretnie a saját testénél: ezt azzal indokolja meg Ágoston, hogy míg Istent élvezhetjük együtt a felebarátunkkal, addig a testünk erre nem képes. Ezzel meghatározza annak a felfogásának a kiindulópontját, hogy mindenkit egyformán kell ugyan szeretni, ám természetesen érvényesülnek bizonyos megszorítások: mivel nem tudunk mindenkinek egyformán „hasznára lenni” (*prodesse*), ezért előnyben részesíthetjük azt, aki bizonyos okokból közelebb áll hozzánk. Mivel ugyanis vannak olyan helyzetek, amelyekben több személynek is ugyanúgy indokolt lenne a hasznára lennünk, ám ez egy időben lehetetlen a számunkra, Ágoston azt javasolja, hogy úgyszólván sorsolás eredményének képzeljük el, kit preferálunk. Így végső soron nem az egyén, hanem a sors döntené el, hogy kinek lennénk a hasznára. Ez az elv elméletben jól hangzik ugyan, de nem biztos, hogy a gyakorlatban is beválna.

Ágoston számára világos, hogy javaslata nem megoldás a problémára. Ezért továbbmegy magyarázataiban, és felvázolja, kik is azok, akikkel együtt élvezhetjük (*frui*) Istent. Van egy bizonyos logika abban, hogy valakit inkább kedvelünk, mást pedig kevésbé (Ágoston a *diligo* – ‘szeretek’ – igét használja), és abban is, hogy különböző indítékokból vagy kritériumok alapján kedvelünk egyáltalán egy bizonyos személyt: én támogatom-e valakit, vagy ez a valaki támogat engem? én segítek-e másnak, vagy nekem segít valaki más? előnyt jelent-e a kapcsolat valakinek, vagy egyik fél számára sem várható előny? Ágoston szerint végső soron a célt fontos szem előtt tartanunk: ez pedig az Isten iránti közös szeretetünk. Megérti, hogy a felebarát iránti rokonszenv nem mindig egyenlően oszlik meg, noha a (véltetően inkább az együttérzésből, mint a szó szerinti szeretetből fakadó) felebaráti szeretet még az ellenség iránt is elvárás. Ágoston paradigmaticusan az irgalmas szamaritánusra utal (Lk 10,33).

Ezzel kapcsolatban lényeges szem előtt tartanunk az együttérzés és a szeretet közötti különbséget. Együttérzés fakadhat szere-

3 AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I,27,28. (Magyarul: *A keresztény tanításról*, Budapest: Kairosz, é.n. Ford. BÖRÖCZKI Tamás.)

teből. Együttérezhetünk valakivel anélkül is, hogy valójában szeretnénk őt. Az azonban nem föltétlen elvárható, hogy együttérezésből szeressünk valakit, sem az, hogy szeressük őt, ám ne érezzünk együtt vele. A szeretettel ellentétben az együttérezés nem a lelki habitusból fakad, hanem sokkal inkább nagyon konkrét helyzetben születik, spontán impulzusból. Ez a különbség szerintem rendkívül fontos az *ordo amorisszal* kapcsolatos további vita szempontjából.

Felfogásom szerint Ágoston nem a szeretet hierarchikus rangsorának a megállapítására törekszik, amelyet aztán sémaként használna. A felebaráti szeretet sokkal inkább mindenki számára érvényes alapelvnek számít, még ha az egyén de facto különbségtévesztésekhez folyamodik is a mindenkor adott szituációban a felebarátjához viszonyulása tekintetében. Ágoston nem hierarchizálást propagál, hanem legfeljebb fokozatosságot állapít meg. A (szeretettel igencsak szerelmes) filozófiatörténész Remo Bodei így ír: „A szeretet mint rend azt az elvet jeleníti meg, amely minden dolgot egyetlen cél felé mozgat, amely a sokféleséget az egyben fejezi ki, az egyet pedig a sokban határozza meg közelebbről.”<sup>4</sup>

A szeretet emelkedett eszményével azonban szemben áll a fokozatokat ismerő szeretet valósága. Nem az eszmény a probléma, hanem a valóság! A tudatosan hierarchikusnak látszó felebaráti szeretet minden fájatja – az Isten iránti szeretet posztulátumában van lehorgonyozva.

### A szeretet rendje – Aquinói Tamás

Aquinói Tamás (1225–1274) a negyedik parancsolathoz („Tiszteld apádat és anyádat...”) írt kommentárjában kapcsolódott Ágoston gondolatmenetéhez: „...ezért mondja Szent Ágoston, hogy mindenkit szeretnünk kell, de nem mindenkivel tartozunk jól cselekedni. De mindenki között hozzátartozóinkkal kell jól tennünk: mivel »Aki övéinek, főleg háza népének nem viseli gondját, az megtagadta hitét« (1Tim 5,8).”<sup>5</sup> Tamás ennek alapján emeli ki a szülők tiszteletének különleges kötelezettségét, amely közvetlenül az Isten iránti tisztelet után következik. Tamás nem többet, de nem is kevesebbet akar kifejezni a negyedik parancsolatról szóló elmélkedésében a szeretet rendje tekintetében.

Schwienhorst-Schönberger Tamás imént idézett megállapításából kiindulva kívánja alátámasztani saját tézisé: „Hasonlóképpen, egy politikai közösségnek is számos szempontot mérlegelve kell döntenie arról, hogy hány menekültet és más bevándorlót

4 BODEI, Remi, *Ordo Amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna, 1991, 98.

5 AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Előadások a Tízparancsolatról*, a. 4, Budapest, Seneca, 1993. Ford. GECSE Gusztáv.

képes és szeretne befogadni.”<sup>6</sup> Azt, hogy szerinte milyen volna a megfelelő bevándorláspolitikai – véleményét erről nem osztom, de respektálandónak tartom –, itt nem szükséges részleteznem. Az azonban meglepő, ahogyan ezt a véleményt teológailag megindokolja, és az is, ahogyan, gondolatmenetét alátámasztandó, Ágoston és Tamást instrumentalizálja. Tamás szerinte az „ügynevezett preferencia-szabályokra” játszik rá: „a közeli, a közelebbi és a legközelebbi.”<sup>7</sup> Nem mindenki a felebarátom, de mindenki válhat azzá: így hangzik Ludger Schwienhorst-Schönberger értelmezése az irgalmas szamaritánus példázatáról. A perikópa magva azonban – Ágoston és értelmezője, Tamás szellemében – más: nem arról van szó, hogy valaki spontán módon a felebaráttá válik (hiszen mindenki az), hanem arról, hogy a felebarát aktív megsegítéséről hozott döntés spontán keletkező együttérzésből, illetve közvetlen módon gyakorolt irgalmasságból születik. A preferenciaszabályok nem az alapján rangsorolnak, hogy valaki felebarát vagy kevésbé az, hanem a sürgősség és a magas szintű etikai normákat és értékeket, továbbá etikai elveket (pl. az igazságosságot vagy az emberi méltóságot) szem előtt tartó – esetleg személyes tapasztalatokkal alátámasztott – érvek súlya szerint. Bizonyos szabályok csak bizonyos helyeken és bizonyos időpontokban érvényesek. A morálteológus Eberhard Schockenhoff ezt így foglalja össze: „A szeretet rendjén belül tett differenciálások [...] arra szolgálnak, hogy minél hatékonyabb legyen a szeretet, nem pedig követelményének a gyengítésére.”<sup>8</sup> Tamás ezért a szeretet olyan logikájából indul ki, „amely ismeri ugyanannak alsó határát, ám felsőt nem, amellyel be tudná érni”.<sup>9</sup>

Tehát sem Ágoston, sem Tamás a (felebaráti) szeretet szó szerinti értelemben vett rangsorolásából indul ki. Tamás másutt, a *Summa theologiae*-ben először is tisztázza azt a négy különböző (magyarul mindközönségesen „szeretet”-ként fordított) fogalmat, amelyek szerinte többé-kevésbé ugyanazt fejezik ki: szeretet (*amor*), kedvezés (*dilectio*), az explicit módon teológiai jelentésű, természetfeletti szeretet (*caritas*) és a barátság (*amicitia*). Az *amor* általános fogalomnak tekinthető, a kedvezés és a speciálisan teológiai jelentésű szeretet ennek egy-egy változata, míg a barátság inkább magatartásként értendő.<sup>10</sup>

Tamás azzal a megállapítással kezdi a szeretetről szóló etikai fejtegetését,<sup>11</sup> hogy az Isten iránti szeretet mindenképp fölötte áll. Ezt

6 SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Migrationspolitik*.

7 Uo. (a „der Nächste” ’felebarát’-ot is jelent – a ford.)

8 SCHOCKENHOFF, Eberhard, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin* (Tübinger Theologische Studien Bd. 28), Mainz, 1987, 551.

9 Uo., 554. A szerző az alábbi helyre hivatkozik: STh II<sup>a</sup>-IIae q. 64 a. 4 co. (a I<sup>a</sup>-IIae q. 64 a. 4 co. helyett).

10 Vö. I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 3 co., I<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 4 arg. 1. (A terminológiában TUDÓS-TAKÁCS János fordítását követem – a ford.)

11 II<sup>a</sup>-IIae q. 26.

követi a felebaráti szeretet és az önszeretet (ez utóbbi nem negatívan, nárcizmusként értendő, hanem pozitívan, hiszen az ember természettől fogva a jóra és a tökéletességre törekszik – és ez azt jelenti számára, hogy szeretnie kell önmagát).<sup>12</sup> Az önszeretet tehát egyrészt azt jelenti, ügyelnünk kell rá, hogy életünk során minél kevesebb bűnt kövessünk el, másrészt pedig azt, hogy vigyáznunk kell a testünkre, és ennek megfelelően bánjunk vele gondosan, elvégre ajándékba kaptuk. Az önszeretethez ebben az explicit módon pozitív meghatározásában, amely szerint az a természetes rend szerint a jóra törekszik, Tamás Ágostonhoz képest új mozzanatot hangsúlyoz.<sup>13</sup>

Az ember még önmagát is előbb szereti, mint a felebarátiát. Tamás ezt a kedvezés rendjének (*ordo dilectionis*) nevezi.<sup>14</sup> Ez a rend a „természetfeletti szeretet rendjéről” (*ordo caritatis*) alkotott felfogásába ágyazódik bele, amely szerint pedig az embernek Istent önmagánál jobban kell szeretnie.<sup>15</sup> Ebben nincs sok meglepő. De mi a helyzet a felebarát iránti szeretettel? Vannak-e itt fokozati különbségek? Tamás itt különbséget tesz álláspontok között. Az egyik szerint minden felebarátot egyformán kell szeretnünk érzelmileg a *caritas* értelmében véve, ám nem „a szeretet külső okozatát illetően”.<sup>16</sup> Ez az álláspont azt jelenti, hogy bár a szeretet rendje úgy értendő, hogy bizonyos jótetteket inkább a közel állók, mint az idegenek kedvéért hajtunk végre, de ez nem vonatkozik az érzelemre, hiszen ebből mindenki egyformán részesítendő, az ellenséget is beleértve. Tamás azonban észszerűtlennek tartja ezt az álláspontot. Az általa képviselt felfogás szerint érzelmileg (*secundum affectum*<sup>17</sup>) az egyiket jobban kell szeretni a másikkal. Fegyelmbe veendő ugyanis a közelség árnyalata, ahogyan azt Tamás a rendről (*ordo*) alkotott felfogása alapján elképzele: jelesül a szeretet eredetéhez, azaz Istenhez és magához az Őt szeretőhöz való közelség a döntő.

Tamás ugyanis a szisztematizálás, nem pedig a rangsor megállapítása kedvéért tárgyalja teológiai megközelítésében az *ordo* fogalmát! A szeretetből fakadó jóakaratra (*benevolentia*) tehát nem szabad ismernie az egyenlőtlenséget, de a konkrét jótétevés (*beneficentia*) során nem iktathatjuk ki azt, hiszen nem tudunk mindenkiről egy időben egyformán gondoskodni. Tamás itt ismét Ágostonra hivatkozik, aki – a fentebb leírt módon – a felebaráti szeretet egyéni hasznosságával foglalkozik. Tamás megállapítja, hogy a hozzánk közelebb állókat (például a rokonokat) jobban

12 Vö. I<sup>o</sup> q. 60 a. 3 s. c.

13 Ezt nemrégiben Benedikt SCHMIDT fejtette ki: *Ethik der Selbstliebe: Panorama – Typologie – Konzept*, Baden-Baden, 2024. Lásd különösen a 4., Tamás önszeretetről alkotott felfogását antropológiai és teológiai perspektívából tárgyaló fejezetét (175–200).

14 Vö. II<sup>o</sup>-IIae q. 26 a. 13 co.

15 Vö. II<sup>o</sup>-IIae q. 26 a. 3 s. c. (egyébként Ágostonra, a *de doctrina christianára* hivatkozva).

16 II<sup>o</sup>-IIae q. 26 a. 6 co.

17 Uo.

szeretjük másoknál. Ez a társadalmi együttélésben is így van: jobban kötődünk polgártársainkhoz, mint más kortársainkhoz. Tamás azonban itt nem lát eleve rögzített viszonyokat, hiszen adott esetben például a barátokat fűzheti szorosabb viszony egymáshoz, mint a rokonokat. Amikor barátok közösen vállalkoznak valamire, akkor pontosan tudják, hogy mit is akarnak együtt megtenni. Ezért fordulhat elő, hogy az anyáknál is jobban szeretjük a barátunkat. Vannak olyan differenciált kritériumok is, amelyek alapján Tamás szerint jobban kell segítenünk a spirituális értelemben nemzett „lelki fiainknak”, mint saját gyermekeinknek.<sup>18</sup> Ez nem a szülői szeretet leértékelése, mint inkább annak felmutatására tett kísérlet, hogy az *ordo amoris* nem egyszerűen hierarchikus, hanem az egyes esetekre és az egyes esetekkel kapcsolatos döntésre fókuszáló rendként értendő.

### Beleártani magunkat a politikába – *ordo amoris*

Már maga ez a felfogás is mutatja, mennyire téves gondolat kifejezetten ezen a teológiai alapon azt gondolni, hogy „egy politikai közösségnek is számos szempontot mérlegelve kell döntenie arról, hogy hány menekültet és más bevándorlót képes és szeretne befogadni”.<sup>19</sup> Ugyanilyen furcsának tűnik például Órigenészre vagy Clairvaux-i Bernátra hivatkozva a szeretet „túl buzgóságától” óvni, és kifejezetten a menekültek iránti gyakorlati elkötelezettséget közvetve ilyen túlbuzgóságként értelmezni. „A menekültválság csúcspontján, 2015-ben »erős felindulás« söpört végig hazánkon.”<sup>20</sup>

Bármilyen fontos is ez a téma a társadalmi vitában, mégis meg kell különböztetnünk azt, amiről beszélünk, attól, ahogyan a lehetséges döntéseket megindokoljuk. Ez nagy horderejű különbségtétellel kezdődik, személyek menekültként, menedékkérőként vagy migránsként való megkülönböztetésével, és a konkrét helyzet leírásával folytatódik (2015-ben hirtelen menekültek óriási tömegei álltak az európai és német határok előtt, akiket a számuk súlya miatt eleve képtelenség lett volna visszautasítani; majd 2022-ben következtek az Ukrajnából menekülők, akiknek az indítékait eleinte általában egyértelműbbnek tartották, ám időközben különböző indítékú bevándorlási hullámokat állapítottak

18 Vö. II<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 8 s. c. és II<sup>a</sup>-IIae q. 26 a. 8 ad 2.

19 SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Migrationspolitik*.

20 SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Warum die Liebe einer Ordnung folgen muss*. Órigenész a túlzott szeretet példaként Keresztelő János követőit hozza fel, akik elhamarkodottan úgy sejtették, hogy ő maga Krisztus (*In Lucam homiliae*, XXV); Clairvaux-i Bernát az Énekek énekéhez írt kommentárjában (*Sermones in canticum canticorum*) a túlbuzgóság helyett inkább a megfontoltságot (*discretio*) várja el, amely felfogásában a szenvedélyeknek rendet szabó erő, s érvényesülése kívánatos volna a szeretet rendjében (*ordo charitatis*) – vö. *Sermo* 49, 5.

meg stb.). Mindenesetre 2015 nem az a pillanat volt, amikor lehetőség lett volna elgondolkodni azon, hogy elvileg akarjuk-e ezeket az embereket az országban, vagy sem, hanem egyszerűen azzal a kihívással kellett szembenézni, hogy először is megfelelő elhelyezést biztosítsunk számukra. Ebben az esetben olcsó fogás „hibának” minősíteni Angela Merkel „Megcsináljuk!” jelszavát, hiszen mi mást tudott volna tenni értelmes módon, mint ezt meghirdetni?

A politikai vitakaraván időközben tovább haladt. A közhangulat kritikus lett a bevándorlással szemben. A lakosság e diffúz hangulata azonban nem vág egybe a földhözragadtan józan valósággal, hiszen figyelmen kívül hagyja a német gazdasági szereplők arról szóló nyilatkozatait, hogy milyen sürgősen szükség van további munkaerőre (évi 400.000 főre a következő három évben<sup>21</sup>). Ugyanez érvényes az osztrák gazdaságra is (jelenleg 210.000 fő a munkaerőhiány, a szakképzettséggel rendelkezőket és nem rendelkezőket együttvéve<sup>22</sup>). Hasonló a helyzet a migránskritikus Magyarországon is: a Nemzeti Statisztikai Hivatal szerint 2023 végén 4,7 millió fő a munkavállalók száma, s közben mintegy 79 ezer a betöltetlen állások száma. 2030-ig várhatóan további 300 ezer fővel csökken a munkaerő-potenciál.<sup>23</sup>

Már nem elég rámutatni a befogadási politika erkölcsi fontosságára: megoldásokat is kell keresni az (állítólag) gáttalan bevándorlás megakadályozására. Jó okok szólnak egy ilyen stratégia, és jó érvek annak következetes érvényesítése mellett. Ugyanakkor fontos, hogy az egyházak, a társadalom meghatározó politikai szereplői rámutassanak bizonyos, a középpontban álló mozzanatokra és problémákra: például az egyedi esetek mérlegelésének a fontosságára; arra, hogy óvakodni kell a bűnbakképzéstől; a menekültek általános kriminalizálásának a veszélyességére; valamint a differenciálatlan családgyejesítési politika következményeire. Az egyház továbbá óva int a populista elméletektől, amelyek minden egyes bevándorlót problémának tekintenek a jóléti állam vagy a belső biztonság szempontjából.

Aquinói Tamás teológus volt, nem pedig politikus. Munkáságában mégis komolyan reflektál a politikum szférájára. Így például találunk politikai – nem napi politikai – kijelentéseket a *De regno* című fejedelemtükörben, a fejedelem uralmáról szóló értekezésében. Ebben kifejti, hogy a fejedelem mindenekelőtt alattvalóinak, a közjónak köteles szentelni magát, nem szabad valamely

21 Vö. Deutsche Institut für Wirtschaftsforschung, [https://www.diw.de/de/diw\\_01.c.936260.de/nachrichten/deutschland\\_braucht\\_400.000\\_migranten\\_\\_\\_\\_pro\\_jahr.ht ml](https://www.diw.de/de/diw_01.c.936260.de/nachrichten/deutschland_braucht_400.000_migranten____pro_jahr.ht ml) (a letöltés időpontja: 2025. május 10.).

22 Lásd <https://www.iv.at/-Dokumente-iv-positionen/iv-positionen-Sonderausgabe-September-2024/Oesterreich-gehen-die-Arbeitskraefte-aus.de.html> (a letöltés időpontja: 2025. május 10.).

23 Lásd <https://www.gtai.de/de/trade/ungarn-wirtschaft/arbeitsmarkt> (a letöltés időpontja: 2025. május 10.).

kizárólagos csoport érdekeit szem előtt tartania, sem pedig valamilyen rangsorolási elvet követnie. Az uralkodó egy város vagy tartomány közösségét vezeti, éspedig a közjó (*bonum commune*) érdekében.<sup>24</sup>

A szituációtól függ, hogy mit hangsúlyoz a politikai témákról szóló (például a migrációról folytatott vitához kapcsolódó) teológiai megfontolás: sürgető esetben egyszerűen irgalomra és együttérzésre van szükség. Az irgalmas szamaritánus példázata jó teológiai példa erre. Ahhoz, hogy az elmélyült és hosszú távú hatást kiváltó politikai vitában felhasználható legyen, pontos elemzést igényel, világos stratégiával és etikailag igazolható kritériumokkal. Az irgalmas szamaritánus példázata önmagában nem ad hozzá sokat a vitához, de az *ordo amoris* klasszikus – és tárgyilag korrektül megfogalmazott – gondolatával kombinálva már igen. Itt bizonyosan nem egy egyszerű szeretet szerinti rangsor megállapítása a cél (annak az értékelésnek a kíséretében, hogy milyen magas fokúnak kell lennie a másik iránti szeretetnek); a cél azt megállapítani, hogy milyennek kell lennie az Isten, az én és a felebarát viszonyát differenciáltan és egyénre szabottan figyelembe vevő rendnek.

(Ábrahám Zoltán fordítása)

24 Vö. *De regno ad regem Cypri*, I. 2.

HEIDL GYÖRGY

*Ordo caritatis* –  
keresztény hagyomány  
és politikai kereszténység

Magukat kereszténynek valló jobboldali politikusok és ideológusok körében mostanság népszerű az a gondolat, amelyre J. D. Vance, az Egyesült Államok elnöke egy interjúban a bevándorláspolitikai döntések igazolásaként hivatkozott, tudniillik, hogy „egy ősi, keresztény hagyomány szerint” a szeretetnek van egyfajta rendje, amely megkívánja, „hogyan elsőként a családod szeresd, azután a felebarátodat, azután a közösségedet, azután a saját országod polgárait, és csak ezután törődhetsz a világ többi részével”.<sup>1</sup> Akik Vance-hez hasonlóan az *ordo amoris* vagy *ordo caritatis* keresztény tanítására hivatkozva a „keresztény realizmus” képviselőinek tartják magukat, úgy vélik, ebből a tanításból közvetlenül levezethető az ember társainkkal szembeni kötelezettségeink és az irányukban gyakorolt felelősség biztos sorrendje. Mert igaz ugyan, hogy a szeretet parancsa általános érvényű, de véges és korlátozott lényként nem tudunk mindenkit ugyanúgy szeretni, és nem lehetünk egyformán felelősek közeli hozzátartozóinkért és az idegenekért, különösen, ha azok veszélyeztetik a biztonságunkat. Elsősorban családjainkkal szemben vannak kötelezettségeink, azután a minket körülvevő kisebb közösségek tagjaival, nemzetünkkel, civilizációinkkal, és legvégül az emberiség egészét illetően.

Észszerű és valóban reálisnak tűnő megkülönböztetés ez, de ott hibádzik, hogy valójában nem a szeretet rendjén, hanem a kötelezettségek rendjén (*ordo officiorum*) alapul, márpedig a kettő nem feleltethető meg teljesen egymásnak. A szeretetből szükségképpen következnek cselekvések és kötelezettségek, csak hogy a sze-

1 <https://www.catholicnewsagency.com/news/261989/what-is-the-ordo-amoris-jd-vances-comments-on-christian-love-spark-debate>

retet rendjét valójában a szeretet sajátos logikája teremti meg, amely már önmagában is eltér a formális logika szabályaitól, akkor pedig egészen különleges helyzet áll elő, ha elfogadjuk, hogy Isten a szeretet, vagyis a szeretet forrása és célja a természetfölötti. A politikai kereszténység képviselői által hivatkozott *ordo* jobban emlékeztet a sztoikus filozófusok tanításaira a horizontálisan koncentrikus körökbe szerveződő kötelességekről, mint a keresztény teológusok (Órigenész, Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás) tanítására a szeretet egyszerre horizontális és vertikális, alapvetően hierarchikus rendjéről. Sőt, a sztoikus felfogásból sem következik az, hogy bármely tőlünk távol álló embert idegennek tekinthetünk, és tőle mint idegentől igyekezzünk megvédeni a hozzánk közelebb állókat – akiket egyébként kötelességünk megvédeni.

A sztoikus filozófusok által gyakran használt görög *to katékchon* terminus (Cicero latin fordításában *officium*) valamihez illőt, valamihez hozzátartozót jelent.<sup>2</sup> A sztoikus bölcstől elvárt, hogy minden cselekedete helyes értelmi belátáson alapulva mind tartalmában, mind a végrehajtás módjában hozzá illő legyen. Ha ez megvalósul, akkor erényesen él, tettei hibátlanok, és eleget tesz az önmagával és a többiekkel szembeni kötelességeinek. A kötelességeket, azaz a bölcshez illő feladatokat az a belátás alapozza meg, hogy erkölcsös életre képes emberek vagyunk, s mint ilyenek a világ polgárai, a nagy egész részei, vagyis minden döntésünk valamilyen közösséghez tartozó ember racionális döntése. Az ember lehet öreg, fiatal, valakinek az apja, a fia, a testvére, betölthet valamilyen tisztséget az államban, stb. Minden ilyen megnevezés egyben valamilyen sajátos feladatra utal. A sztoikus Hieroklész részletesebben leírja kötelességeink koncentrikus köreit, amelyeknek az önazonosságát megőrizni kívánó ember értelme a középpontja. „Az első és legközelebbi kör az, amely mindenkinek a saját elméje mint középpont köré van írva. Ebben a körben van benne a testünk, és mindaz, amit a testünk gondozásával kapcsolatban teszünk. Ez a kör a legkisebb, és szinte csak a középpontot érinti. Az ezután következő második kör íve távolabb van a középponttól, körülveszi az első kört. Ebben helyezkednek el a szüleink, a testvéreink, a feleségünk, a gyermekeink. A harmadik kör az, amelyben a nagybátyáink, nagynénéink, nagypapáink, nagymamák, testvéreink gyermekei és unokatestvéreink vannak. Ezt követi a többi rokont magába foglaló kör. Sorban a következő a démosztársak, majd a velünk azonos phülébe tartozók köre, aztán az ugyanazon polisz polgárainak köre, majd a szomszédos poliszok lakóinak, azután az ugyanazon néphez tartozóknak a köre. A legkülső és az összes többi magába foglaló kör az, amely az emberi fajta egészét tartalmazza.” Ennek a viszonyrendszernek a belátása arra kell indítson minket, hogy igyekezzünk a tőlünk tá-

2 Erről lásd BENE László (szerk.), LONG, A. A. – SEDLEY, D. N., *A hellenisztikus filozófusok*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2014, 463–476.

volabb állókat is abban a tiszteletben és szeretetben részesíteni, mint a közeli rokonokat, „az idősebbekkel szemben viselkedjünk úgy, mint a nagyapánkkal, a nagybátyánkkal vagy a nagynénénkkel szemben, a velünk egykorúakkal, mint az unokatestvéreinkkel, a fiatalabbakkal pedig úgy, mint az unokatestvéreink gyerekeivel.”<sup>3</sup>

A sztoikus tanítást jól ismerő Órigenész az Énekek éneke verséhez: „Rendezzék el bennem a szeretetet” (Én 2,4) fűzött magyarázatában kifejti, hogy mindenki szeret valamit, a szeretet azonban a tárgya, mértéke és módja szerint lehet rendezetlen és rendezett, bár nagyon kevesen vannak, akikben ez utóbbi tökéletesen megvalósul.<sup>4</sup> „Az összes embert, mivel hasonló hozzánk, hasonlóan kell szeretnünk; sőt, minden egyes értelmes lényt, nekünk, mint értelmes lényeknek azonosan kell szeretnünk. De minden egyes ember esetében hozzá kell tennünk valamit a szeretethez azon felül, hogy ember és értelmes lény; ha például akár erkölcsében, akár tetteiben vagy akaratában vagy tudásában vagy buzgalmában felülmúlja a többieket: mindezekért érdeme szerint az általános szeretethez hozzá kell tennünk valami külön szeretetet.”<sup>5</sup> Ez a bizonyos „külön szeretet” attól függ, hogy embertársunk mennyiben visz közelebb minket Istenhez. Az érdem itt kizárólag ezt jelenti. A szeretet rendjének az Isten iránti szeretet az alapja és célja, amelynek nincsen mértéke, hiszen „Jézus Krisztusban Istent egész szívünkéből, egész lelkünkéből, teljes erőnkéből kell szeretnünk (vö. Mk 12,30)”. A felebaráti szeretet mértéke az önszeretet, amennyiben felebarátunkat úgy kell szeretnünk, mint önmagunkat (Mt 19,19). Ellenségünket nem mint önmagunkat kell szeretnünk, hanem az általános szeretettel, de még ebben az esetben is van sajátossága a szeretetnek attól függően, hogy valaki nekünk ugyan ellenségünk, de máskülönben erkölcsös és jóra való személy vagy pedig gátlástalan gonosztevő. A házastársak, szülők, gyermekek, rokonok iránti szeretetnek megvan a maga természetes rendje, de ezen a renden belül is attól függően különbözik az irántuk érzett szeretet erőssége, hogy mekkora a másikkal az istenszeretet, miként szolgálja Isten Igéjét, az Egyházat, és mennyire múlja felül hitben a többieket.

A nagy nyugati egyházatya, Szent Ágoston a mai olvasó számára furcsának tetsző fogalmak segítségével vezeti be a szeretet rendjének leírását.<sup>6</sup> Mindazt, ami van, a legszelesebb értelemben „dolognak” (*res*) nevezi, ily módon a dolgok közé sorolva Istent

3 STEIGER Kornél fordítása, in *Musonius Rufus és Sztoikus Hieroklész töredékei, Kebész táblaképe*. Gondolat, Budapest, 2019, 96.

4 Az összefoglalás alapja: ÓRIGENÉSZ, *Commentarium in Canticum Canticorum* 3.7. Az idézetek forrása: ÓRIGENÉSZ, *Kommentár az Énekek énekéhez*, ford. PESTHY Monika, Atlantisz, Budapest, 1993.

5 Hivatkozott fordítás 163. o.

6 Az összefoglalás alapja AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 1.3.3-35.39. Az idézetek forrása: *Szent Ágoston a keresztény tanításról*, VÁROSI István fordításának felhasználásával ford. BÖRÖCZKI Tamás, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, é. n. [2000]

és a teremtményeket is. A legáltalánosabb megkülönböztetés szerint egyes dolgok célja az élvezet (*frui*), másoké a használat (*uti*), és vannak dolgok, amelyek élveznek és használnak, mint mi, emberek. Az élvezet azt jelenti, hogy valamit önmagáért szeretünk, márpedig ez nem lehet más, mint minden dolog forrása, a Szentháromság Isten, míg a többi dolgot azért használjuk, hogy eljussunk Istenhez, hozzá kapcsolódjunk, ami az örök élet boldogsága.<sup>7</sup> A szerethető dolgok rendje tehát ontológiai rend, a létezésel együtt adva van, és ebből adódik magának a szeretetnek a rendje. „Négy dolgot kell tehát szeretnünk: az első az, ami fölöttünk van, a második mi magunk vagyunk, a harmadik az, ami mellettünk, a negyedik pedig az, ami alattunk van. A második és a negyedik esetében nem volt szükség külön parancsra, hiszen bármennyire is eltévelyedik az ember az igazságtól, az önszeretet és testének szeretete megmarad számára.”<sup>8</sup> Amit meg kellett parancsolni, az az istenszeretet és a felebaráti szeretet, mert az ember éppen az önszeretet és saját testének szeretete miatt hajlamos elfordulni Istentől és embertársától. A helyes, rendezett önszeretet és felebaráti szeretet az istenszeretethez vezet el, vagyis ilyen értelemben önmagunkat és a velünk együtt Istent élvezni képes felebarátunkat is használjuk, és nem élvezzük, mert nem önmagáért szeretjük, hanem Istenért. A felebaráti szeretet foglalja magába az ellenség szeretetét is, mert ha valaki gyűlöl minket, akkor elfordult a szeretet-Istentől, és mi azért szeretjük, hogy visszatérjen hozzá. A felebaráti szeretetben egymás hasznára vagyunk, rászorulunk a másokra, és segítjük egymást, de vannak közeli hozzátartozóink, és vannak tőlünk távoli emberek, akikhez nem fűz olyan kapcsolat, amelyben közvetlenül egymás hasznára lehetünk. Miközben a felebaráti szeretet mértéke minden ember iránt ugyanaz, az ebből fakadó hasznosság és segítség mértéke szükségképpen eltérő. „Minden embert egyenlő mértékben kell szeretnünk. Minthogy azonban nem tudunk mindenkinek a hasznára lenni, leginkább annak kell segítenünk, akit tér, idő vagy bármely más körülmény mintegy sorsközösségbe kapcsolt velünk.”<sup>9</sup> A kisebb közösséghez tartozás azonban nem ment fel az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlása alól. „Ki ne látná be most már, hogy nincs olyan, akitől megtagadhatnánk az irgalmasság szolgálatát, ha egyszer ez még ellenségeinkre is vonatkozik?”<sup>10</sup>

Az ágostoni koncepció alkalmas arra, hogy értéket, de ne önértéket tulajdonítsunk a rokoni, baráti és egyéb kapcsolatoknak, beleértve az egyes nemzetekhez és kultúrákhoz tartozást is. Csakis az a szeretet abszolút érvényű, amely Istenhez kapcsol minket, és ha ez ellentétbe kerül a szeretet más formáival, például azzal,

7 *De doctrina christiana*, 1.3.3-5.5.

8 Uo., 1.23.22.

9 Uo., 1.28.29.

10 Uo., 1.30.31.

ami házastársunkhoz, gyermekünkhöz, szüleinkhez fűződik, akkor az istenszeretet érdekében – Krisztus kemény szavaival élve – meg kell gyűlölnünk őket (Lk 14,26), vagyis meg kell őriznünk a szeretet helyes rendjét.<sup>11</sup>

Aquinói Szent Tamás dolgozta ki részletesen az *ordo caritatis* tanát, amikor a *Summa Theologiae* II.II. részében a három teológiai erényt, a hitet, a reményt és a szeretetet értelmezte.<sup>12</sup> Ami az utóbbit illeti, következetesen *caritas*ról beszél, megkülönböztetve azt a *dilectio* és az *amor* fogalmaktól, és ezért néha olyan, magyarul csak körülményesen visszaadható kifejezéseket is használ, mint *amor caritatis* és *dilectio caritatis*. A három latin kifejezés közhelyként elterjedt fordítása, miszerint az *amor* szerelem, a *dilectio* kedvelés, a *caritas* (isten)szeretet lenne, a *Summa Theologiae* esetében pontatlan és zavart okozhat. Tény azonban, hogy a *caritas* Tamás szóhasználatában egyértelműen az istenszeretetet, azaz Isten szeretetét jelenti, mégpedig általában *genitivus objectivus* értelemben, vagyis az Isten iránti szeretet jelentésben, hacsak nem arról van szó az adott szöveghelyen, hogy Isten maga a szeretet.

A *caritas* teológiai erényének elemzéséhez Arisztotelész (*Nikomakhoszi Etika*) biztosítja a logikai és fogalmi keretet, Ágoston főtebb bemutatott magyarázata pedig a meghatározó teológiai tartalmat. Természetesen más autoritásokra is történnek hivatkozások, és úgy vélem, az órigenészi magyarázat hatása is felismerhető az érvelésben. Az istenszeretet Tamás szerint a barátság egyik formája, ugyanis a barátság a jóra alapuló közösség, az ember pedig közösségben van Istennel, aki a saját boldogságát akarja megosztani velünk. Minden további fejtegetés alaptétele az, hogy az ember Istennel való barátsága Isten jóságán, illetve az e jóság által biztosított örök boldogságon alapul, és hogy a *caritas*, az istenszeretet az a szeretet (*amor*), amelynek ez a közösség az alapja. Akiket baráti szeretet köt össze, azok nem csupán egymást szeretik, hanem egymás hozzátartozói is, úgyhogy az istenszeretetről fakadóan az ember még saját ellenségeit is szereti, hiszen ők is Isten hozzátartozói. Az erényen alapuló istenszeretet így módon kiterjed a bűnösök szeretetére, akiket Isten kedvéért szeretünk.

A szeretet Isten lényege, a lélekben lévő szeretet azonban nem az isteni lényeg része, hanem a lélek Istentől kapott élete, amely a lélek természetes erejéhez hozzáadja azt a képességet, hogy szeressen, és ezt könnyedén és örömmel tegye. A szeretet erény, amennyiben Istenhez kapcsol bennünket, és ahogyan minden erénynek megvan a maga sajátos tárgya, úgy az istenszeretnek is, jelesül, az isteni jóság, amely az ember örök boldogságának a forrása. Az istenszeretet éppen ezért nem egyike az erényeknek,

11 Lásd Ágoston 159A beszédét.

12 Az összefoglalás alapja STh. II.II.Q23-Q26.

hanem minden erény alapja. Ha valakiből hiányzik az istenszeretet, akkor a cselekedetei vagy teljesen gonoszak – amikor éppen a szeretet hiánya miatt cselekszik –, vagy részlegesen jók, amennyiben valamit birtokol Isten ajándékaiból, és nem a szeretet hiánya miatt, hanem az isteni ajándékkal összhangban cselekszik. Az ilyen cselekedet a maga nemében ugyan jó, de nem teljesen az, mert nincsen meg benne az irányultság a végső célra, a legfőbb jóra és az örök boldogságra, és ezért nem a kellő módon rendezett.

Amíg a földi életben vándorolunk, és nem érkezünk meg mennyei hazánkba, a szeretet korlátlanul növekedhet bennünk. A szeretet forrása a Szentlélek, és oly módon növekszik az emberben, hogy a szubjektum egyre inkább részesedik a szeretetben, vagyis az ember a cselekvés során mind nagyobb teret enged a Szentlélek tevékenységének. A szeretet-aktusok hatására a szubjektumban létrejön az a beállítottság, diszpozíció, amely a szeretetben való növekedéssel jár együtt. A jelen életben semmi nem szabhat határt a szeretet növekedésének, amely a Szentlélek végtelen szeretetében való részesedés a végtelen Isten ereje által. Amennyiben a szeretet tárgya végtelen, ahogyan Isten végtelen, úgy az őt szerető szeretete nem lehet tökéletes, amennyiben azonban az ember annyira szeret, amennyire csak szeretni képes, akkor ezt mondhatjuk tökéletes szeretetnek. A szeretetben való előrehaladás kezdete a tartózkodás azoktól a vágyaktól, amelyek a szeretetet akadályozzák. Ezt követi az a szakasz, amikor az ember arra ügyel, hogy előre haladjon a jóban, és megerősödjék a szeretetben. A szeretetben való növekedés akkor lesz teljessé, amikor az ember célja az, hogy Istenhez kapcsolódjék, és őbenne lelje örömét. Ez a tökéletesek sajátja, akik már csak arra vágyanak, hogy elköltözzenek innen, és Krisztussal legyenek (vö. Fil 1,23). A jelen életben, amíg az úton járunk, nem csupán növekedhet, de csökkenhet is bennünk a szeretet, ha bocsánatos bűnököt követünk el, vagy elhanyagoljuk a szeretet cselekedeteinek gyakorlását, sőt, akár egyetlen halálos bűn elkövetése által el is veszíthetjük a szeretetet.

Az istenszeretetből fakadó szeretet (*dilectio caritatis*) kiterjed a felebarátra. Tamás elemzésében fontos szerepet játszik az, hogy a latin *proximus*, amit magyarrá felebarátnak szokás fordítani, közeli személyt jelent. A közelség – mind az Istenhez való közelség, mind a szerető személyhez való közelség – lényegi szempont lesz a szeretet fokozatainak értelmezésében. A felebaráti szeretetnek az istenszeretet az oka és a célja, mert azt szeretnénk, hogy a hozzánk közel álló személy Istenben legyen, hiszen az istenszeretet az a jó, amit mindazoknak kívánunk, akit általa szeretünk. Az értelem nélküli teremtményeket azonban nem az istenszeretet által szeretjük, mivel az, mint láttuk, *per definitionem* egyfajta barátság, márpedig ezen barátság által olyan javak – végső soron az örök boldogság – elnyerését kívánjuk a másiknak, amire csak szabad akarral tehet szert.

Az ember önmagát is az istenszeretetet következtében szereti. Egyrészt az istenszeretet mint barátság egyesítő erejű, márpedig az ember önmagával egységet alkot, és éppen az ember önmagára irányuló szeretete minden barátság gyökere. Másrészt az istenszeretet alapvetően az ember barátsága Isten iránt, és mindazok iránt, ami Istené, és így közénk tartozik az Istent szerető szubjektum is. Az ember a saját testét is az istenszeretettől fakadóan szereti, mivel a test az Isten jó alkotása. Az önszeretet általánosságban mindenkinek közös osztályrésze, de másként sajátja a jóknak, és másként a gonoszoknak. A jók önmagukban a belső embert, az értelmes természetet szeretik, a rosszak a külsőt, az érzéket és testet, mert ezt tartják elsődlegesnek. Mivel ezen a módon nem jól ismerik önmagukat, nem jól szeretik önmagukat.

Az ellenséget nem mint ellenséget szeretjük, hanem általában az emberi természet miatt. Speciálisan is szerethetjük, de ez nem abszolút érvénnyel következik az istenszeretettől. A *caritas*ból az következik, hogy kialakítsuk magunkban azt a készséget, hogy adott esetben Isten kedvéért speciálisan is képesek legyünk szeretni az ellenségünket. Itt érdemes egy pillanatra megállni, mert a gondolat rendkívül tanulságos ma, amikor a közéletet az ellenségképzés technikai uralják azzal a céllal, hogy az emberi lélekben kialakuljon a vélt vagy valós ellenség és az idegen gyűlöletének habitusa. Aquinói Tamás arra figyelmeztet, hogy ha szeretjük Istent, akkor e szeretet miatt szeretjük Isten gyermekeit is, még ha ellenségesek is velünk. Jóllehet a szeretet jeleit és hatásait közvetlenül azokkal érzékeltetjük, akiket a szívünk mélyéből szeretünk, de az ellenséget sem felszínesen, látszat szerint, hanem benső szeretettel szeretjük, még ha általános és nem speciális szeretettel is. Általános a szeretet, mert ez a lélek készsége arra, hogy az ellenséget is szeretni tudja. Az ellenségszeretettnek ugyanis nincsenek meg azok a sajátos jegyei, amelyek bensőséges szeretetkapcsolatra utalnak, de vannak általános jelei, mint amikor valaki imádkozik az ellenségéért, vagy jelzi, hogy szükség esetén kész segíteni neki. Az ezen felül adott jelek már a tökéletes szeretettől fakadnak.

Mivel az istenszeretet, a *caritas* az örök boldogságra alapozott barátság, szeretjük a boldogság forrását, Istent, azokat, akik ebben velünk együtt részesülnek, vagyis az embereket és angyalokat, és szeretjük azt is, amihez ez a boldogság mintegy túlradva elér, vagyis az emberi testet, amelynek majd a feltámadás után része lesz a boldogságban. A fentiekből tehát az következik, hogy a szeretettnek van bizonyos rendje, amire Tamás Órigenészhez hasonlóan Én 2,4 verssel utal, amelyet a Vulgata alapján idéz: „Bevezetett engem a borospincébe; elrendezte bennem a szeretetet (*caritas*).” Ezzel elérkeztünk a bevezetőnkben felidézett közéleti vita közvetlen tárgyához, a rendezett szeretett koncepciójához.

Amint az az eddigiekből kiderülhetett, az a hagyomány, amelyre a Vance által is képviselt politikai eszmék hirdetői hivatkoznak, valójában nem a család szeretetét, hanem az Isten szeretetét,

mégpedig egy pontosan meghatározott istenszeretetet, *caritast* állít a középpontba, vagy ha tetszik, a szeretet hierarchiájának csúcsára, és ebből vezeti le a szeretet rendjét. Aquinói Tamás vonatkozó tanításának további összefoglalása remélhetőleg világossá teszi, mennyire távol áll a politikai kereszténység *ordo caritatis*-értelmezése a Tamás által képviselt „ősi, keresztény hagyománytól”.<sup>13</sup>

Annak a szeretetnek, amelyet *caritas*nak nevezünk, Isten a tárgya. Isten a boldogság princípiuma, és, mint Tamás mondja, a princípium viszonylatában mindig van előbbi és utóbbi, ami már önmagában egyfajta rendet hoz létre. A boldogság princípiumát jobban kell szeretnünk, mint a boldogságban velünk együtt részesedőt, azaz a felebarátunkat (*proximus*). Az Istentől kapott javaink kétfélék lehetnek: természetes és kegyelmi javak. A természetes javak közösségén természetes szeretet alapul, amellyel mind az értelmes, mind az értelem nélküli létezők legfőképpen, még önmaguknál is jobban e javak forrását, vagyis Istent szeretik. Ebből adódik, hogy az emberek képesek alárendelni egyéni érdekeiket a közös jónak, ami még inkább így van az Istentől kapott kegyelmi javak esetében. Ami az utóbbiakat illeti, Istent szerethetjük azért, mert arra vágyunk, hogy örömről leljük benne (*amor concupiscentiae*), de ennél magasabb rendű az a baráti szeretet (*amor amicitiae*), amelynek tárgya maga az isteni jóság. A jóság ugyanis önmagában nagyobb annál a jónál, amelyben az istent élvezők részesednek.

A szeretet logikájából az következik, hogy Istent mint a jó princípiumát szeretjük. Az ember azért szereti önmagát az istenszeretettől fakadó szeretettel (*dilectio caritatis*), mert ennek a jónak a részese, a felebarátot pedig azért, mert vele együtt részesedik belőle. Amint azonban az egység (*unitas*) erősebb az egyesülésnél (*unio*), így az, hogy az ember önmaga részesedik az isteni jóban, hathatósabb oka a szeretetnek, mint az, hogy más is társul hozzá a részesezésben. Ezért kell az embernek az istenszeretet alapján jobban szeretnie önmagát a felebarátnál, és ezért van az, hogy senki nem követhet el bűnt azért, hogy felebarátját a bűntől megmentse. Más szóval, az ember a felebarátja érdekében sem szenvedhet el lelki-szemleli kárt. A szeretet mértéke ugyanis nem csupán a szeretet tárgyától, hanem az alanyától is függ. Még ha a felebarát (*proximus*) kiválóságban közelebb (*propinquius*) áll is Istenhez, nem áll közelebb a szeretet alanyához annál, amennyire a szeretet alanya áll közel önmagához. Ha az ember a felebarátjéért testi kárt szenved el, az nem jelenti, hogy őt jobban szeretné önmagánál, sőt, ezt éppen a saját erkölcsi tökéletessége miatt vállalja, ami a spirituális-intellektuális természetéhez tartozik. A lélek üdvössége miatt a felebarátot jobban szeretjük saját testünkönél, ugyanis a felebaráttal való lelki közösség az örök boldogságban való részesedés miatt szorosabb annál a közösségnél, amely a lelket a testhez fűzi. Az istenszeretettől mindazonáltal nem szükségképpen következik, hogy az ember veszélynek

tegye ki saját testét a másik üdvösségéért, hacsak nem abban az esetben, amikor a saját üdvösségére van tekintettel. Ha ezt önként megteszi, akkor az már a szeretet tökéletességéhez tartozik.

Felmerül a kérdés, hogy vajon jobban kell-e egyik felebarátot szeretni a másiknál. Tamás érvelése szerint mind a természeti, mind a kegyelmi rendben léteznek rendezett hajlamok. A szeretet érzése a kegyelmi rendhez tartozó hajlam, amely éppúgy rendezett, mint a természetes törekvés a természet rendjében, mivel mindkét hajlam az isteni bölcsességből származik. Ahogyan a természet dolgában a természetes hajlam arányos az adott természethez illő cselekvéssel vagy mozgással – például a természeti elemek természetes hajlamaiknak megfelelően rendeződnek el a fizikai világban –, úgy a kegyelmi rendhez tartozó hajlam, vagyis az istenszeretetből fakadó szeretet intenzitása is arányos azzal a külső cselekvéssel, amelynek következnie kell belőle. Más szóval, akikkel inkább kell jót cselekednünk, azok iránt nagyobb bennünk a szeretet érzése. Amennyiben minden barátunknak ugyanazt a jót, az örök boldogságot kívánjuk, a szeretet egyforma, azonban nagyobb a szeretet akkor, ha intenzívebb a belőle fakadó cselekvés, vagyis ebben az értelemben a szeretet nem egyforma mindenki iránt. Van olyan, hogy valakit jobban szeretünk, másvalakit kevésbé, de az nem lehet, hogy valakit szeretünk, más pedig nem. Ráadásul nem minden felebarátunk van egyformán közel Istenhez, úgyhogy aki közelebb van, az nagyobb jóban részesül, és ezért az istenszeretet alapján őt jobban szeretjük.

A szeretetnek a tárgyát tekintve több fajtája van, az alanyt tekintve pedig több módja. A karitatív szeretet (*caritativa dilectio*) tárgya Isten, alanya az ember. A szeretet fajtái a különféle javaktól függenek, amelyeket azoknak kívánunk, akiket szeretünk. A tárgy szempontjából nagyobb jót kívánunk annak, aki közelebb van Istenhez, az intenzitás viszont a hozzánk közel állók esetében nagyobb. Akik nem tartoznak hozzánk, azokat az istenszeretet barátságával szeretjük, a hozzátartozóinkat pedig az istenszeretet barátságának több módjával is, attól függően, hogy miképpen tartoznak hozzánk. Van, akit azért szeretünk, mert vérrokonunk vagy hozzátartozóunk vagy polgártársunk stb. Minél közelebbi hozzátartozóunk, annál inkább szeretjük. Az istenszeretet alapján a közelebbi hozzátartozóinkat jobban kell szeretni, akár mert intenzívebben szeretjük őket, akár mert többféle okból szeretjük őket. A szeretet erőssége a szeretett és a szerető kapcsolatából adódik, ezért különféle hozzátartozóink szeretetének mértéke a hozzájuk fűződő kapcsolatok különbözőségétől függ. Nyilvánvaló, hogy a természetes származáson alapuló kapcsolat előbbi és megváltoztathatatlanabb a többinél, mivel ez a szubsztanciához tartozik, és ennek köszönhetjük azt, ami mi magunk is vagyunk. A többi kapcsolat ezt követi, és meg is szűnhet, vagyis a vérrokonok szeretete – Tamás egyébként itt is az *amicitia*, barátság kifejezést használja – szilárdabb a többinél. A vérségi kapcsolatokon belül is vannak a szeretetnek fokozatai, de ezek eltérőek lehetnek attól függően, hogy a szeretet tárgya vagy a szeretet alanya felől nézzük. Ha a szeretet

tárgya felől nézzük, akkor azt kell jobban szeretni, ami nagyobb jót szolgál, és ami Istenhez hasonlóbb. Ilyen értelemben a szülőt jobban kell szeretni, mint a gyermeket vagy a házastársat, mivel a szülőt szeretjük a princípium alapján, ami nagyobb, Istenhez hasonlóbb jónak az alapja. A másik mód, ha a szeretet alanya felől gondoljuk el a szeretet fokozatait. Ebből a szempontból a hozzánk közelebb állót szeretjük jobban. Ily módon a gyermeket is és a házastársat is jobban kell szeretni a szüleinknél, mert a gyermeket saját részünkként szeretjük, a házastársunkkal pedig egy testté lettünk, sőt még a szülők iránti szeretetben is vannak fokozatok, de erre most nem érdemes kitérnünk, mert Tamás téves természetfilozófiai elképzelésre alapozza az érvet (ti., hogy az apa aktív, az anya pedig passzív, anyagi princípiuma a gyermeknek). Azt a kérdést is megvizsgálja, hogy azt kell-e jobban szeretni, aki velünk tesz jót, vagy azt, akivel mi teszünk jót. A nagyobb jót jobban szeretjük, a hozzánk közelebb állót viszont intenzívebben. Az előbbi értelemben a jótévőt szeretjük jobban, a második értelemben azt, akivel jót tettünk. A legfőbb jótévő Isten, és jótévőnk a szüleink is, őket azok elé kell helyeznünk, akik kisebb javakat adnak nekünk.

Végezetül felmerül a kérdés, hogy a végső, mennyei hazában is megmarad-e az istenszeretetből fakadó rend, amire az a válasza, hogy a megdicsőülésben a természet nem szűnik meg, hanem beteljesedik, az istenszeretet rendje pedig a természetből fakad, hiszen természettől fogva minden jobban szereti magát, mint a másikat. A szeretet rendje a mennyei hazában is megmarad, mert az istenszeretet lesz a legfőbb, és az üdvözültek szeretetének rendjét az Istenhez való viszony határozza meg, úgyhogy jobban szeretik és magukhoz is közelebb állónak tekintik azt, aki közelebb áll Istenhez.

Órigenész, Ágoston és különösen Tamás érveléséből kitűnik, hogy a szeretet rendjének keresztény tanítása egyszerre veszi számításba a természetes rendet és az arra épülő kegyelmi rendet, éppen ezért nem lehet belőle közvetlenül levezetni aktuális politikai döntéseket. Nem igazolható vele egyetlen, a közösség önvédelmi mechanizmusai szempontjából mégoly jogosnak tekinthető politikai döntés sem, még ha ezek a döntések a természetes rend alapján születnek is, és nem pusztán önzésből vagy politikai haszonszerzésből. Krisztus tanítása szerint az ő tanítványainak mérték nélküli mértéke az Atya tökéletessége (vö. Mt 5,48), az istenszeretetből fakadó cselekedetek pedig adott esetben megváltoztatják a természetes köteleességekből fakadó cselekedetek sorrendjét. Az *ordo caritatis* tanítását a politikai kereszténység alapján értelmezők érve nem egyeztethető össze Krisztus tanításával arról, hogy ha a legkisebbek közül csak egynek enni adunk, mert éhes, inni, mert szomjas, befogadjuk, mert jövevény, felruházzuk, mert mezítelen, meglátogatjuk, mert börtönben van, akkor azt magával Krisztussal tesszük (vö. Mt 25,35–46). A legkisebbek, akikről Krisztus beszél, nem helyezhetők el a köteleések és felelőségek koncentrikus köreinek egyikében, mert mindegyikben jelen vannak.

„De vesd ki lelkedből egyetlen balhited:  
hogy csak te ítélsz józan ésszel, senki más!”<sup>1</sup>

2025. január 30-án, tíz nappal Donald Trump elnöki beiktatása után J. D. Vance alelnök az X-en tett közzé egy bejegyzést: „Just google ordo amoris.”<sup>2</sup> A felszólítással az Amerikai Egyesült Államok kormányának néhány nappal korábban bevezetett intézkedéseit igyekezett igazolni, illetve az azokra érkezett kritikákra válaszolni, amelyek az illegális bevándorlók azonnali letartóztatását és kiutasítását helyezték kilátásba. Hogy mi köze van Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás teológiai koncepciójának a mai amerikai bevándorláspolitikához, illetve milyen viszonyban áll a középkori „szeretet rendje” a letartóztatásokkal és kiutasításokkal, arról legfeljebb homályos sejtéseink lehetnek. Azt még meg tudom érteni, hogy az alelnök a maga neofita buzgalmával és teológiai tájékozatlanságával valami isteni eredetű és ezért megkérdőjelezhetetlen tartalmat hordozó fogalommal akarta elfogadtatni a kormány intézkedéseit. Ugyanakkor jól látszik, hogy az *ordo amoris* eredeti gondolati és történelmi összefüggéseiből kiragadva, annak filozófiai és teológiai értelmezését messzemenően figyelmen kívül hagyva és eltorzítva, azt egyszerűen úgy értette, mint a szeretet nyilvánvaló hierarchiáját. Ezek szerint a keresztények a felebaráti szeretetet fokozatokra osztva, azt koncentrikus körökként képzelik el, amelynek közepén ők maguk állnak, és ebből a pontból kiindulva mindenki mást, a családot, a szomszédságot, a nemzetet és végül az emberiséget a szeretet hierarchikus rendjéből látják és értékelik.

1 SZOPHOKLÉSZ, Antigoné. Fordította MÉSZÖLY Dezső, in *Szophoklész drámái*, Osiris Kiadó, Budapest, 2004. 77.

2 „Just google ‘ordo amoris’. Aside from that, the idea that there isn’t a hierarchy of obligations violates basic common sense. Does Rory really think his moral duties to his own children are the same as his duties to a stranger who lives thousands of miles away? Does anyone?” <https://x.com/JDVance/status/1885073046400012538>

Az, hogy ez az egyoldalú, végletekig leegyszerűsített szeretet-értelmezés mennyire szól valójában a szeretetről, mennyire egyeztethető össze az irgalmas szamaritánus történetével és Szent Pál korintusiakhoz írt I. levelével, illetve, hogy ehhez az elképzeléshez képest a középkori teológusok és filozófusok milyen differenciáltan értelmezték a szeretetet, itt most másodlagos. Sokkal fontosabb, hogy ebben az esetben a szeretet rendjének alapja még csak nem is egy hitbéli meggyőződés vagy egy erkölcsi norma, hanem a fajokhoz, a nemekhez, a kultúrákhoz kapcsolódó előítéletek, és nem utolsósorban a pusztán politikai érdekek. Kétségtelen, hogy J. D. Vance nem fejtette ki az *ordo amoris* gondolatát, nem tett különbséget az eszme és az értelmezése között, amiből világosan kitűnik, hogy alapvető célja nem az emberek közötti viszonyok magyarázata volt, hanem hogy a kijelentéssel pozicionálásra kényszerítsen, és saját meggyőződését valami fennköltnek és megkérdőjelezhetetlennek tekintett igazságra alapozza, illetve cselekvését egy magasabb rendű instancia tervének véghezvitelével stilizálja.

Ezen a helyen nem akarok belemenni abba a kérdésbe, hogy mennyire jogosult és illendő vallásos meggyőződéseket és teológiai tanításokat közvetlen politika célokra felhasználni, mert J. D. Vance akaratlanul is egy olyan általánosabb kérdést elevenített fel, amely a civilizáció kezdete óta foglalkoztatja az emberiséget. Ez a döntés problémája, amelynek során látszólag két olyan dolog között kell döntenünk, amelyek egyáltalán nem egyértelműek. Nem arról van szó, hogy választani kell a jó és a rossz, hanem sokkal inkább a jó és a jobb, illetve a rossz és a rosszabb között, miközben minden álláspont mellett és ellen komoly erkölcsi és politikai érveket lehet felhozni. A kettő szükségszerűen összeütközik, és az egyik melletti döntés végül kizárja a másikat. A választási lehetőségek nem feketék és nem fehérek, de a választás maga csak az egyiket teszi lehetővé, és ezzel abszolutizálja is azt. Az, hogy a döntésekhez nincsenek abszolút mércéink, nem jelenti azt, hogy ennek kapcsán ne alakulhatnak ki polarizált álláspontok, mi több, az ilyen helyzetek nemcsak nehezen megítélhetőek, hanem gyakran kiélezettek.

### Isteni törvény versus emberi törvény?

Ennek a kérdésnek klasszikus megfogalmazását Szophoklész *Antigoné*-jában találjuk meg. A történet jól ismert: Oidipusz fiai, Polüneikész és Eteoklész a Théba városáért vívott harcban egymás keze által esnek el. Eteoklész a város védelmezőjeként, Polüneikész a városra támadóként, ezért nagybátyjuk, Kreón, Théba új, törvényes uralkodójának parancsa szerint amíg előbbi méltó temetést kap, addig utóbbitól megtagadja a végtisztesség természetes jogát. Antigoné, az elesett testvérek húga szándékosan megszegi a parancsot, és port szór Polüneikész holttestére. Kreón

ezért halálra ítéli, és még fia Haimón, Antigoné vőlegénye sem tudja lebeszélni a döntéséről. Végül ugyan Kreón meggondolja magát, eltemeteti Polüneikészt, és az Antigoné elleni ítéletet is hatályon kívül helyezi, de időközben Antigoné felakasztja magát sziklabörtönében, mire előbb Haimón, majd az anyja, Eurüdiké is öngyilkosok lesznek.

Közhely, hogy a görög tragédiák és a politika szorosan összefüggenek, hiszen nem egy kiválasztott közönséghez szóltak, hanem valamennyi polgárhoz.<sup>3</sup> A történelem folyamán először alakult ki olyan rend, amely a polgárok széles rétegei számára lehetővé tette a rendszeres és határozott beleszólást a közügyekbe, ami számos lehetőséget nyitott meg a dolgok rendezésére, de a döntések bizonytalan kimenetele és következménye olyan problémákkal szembesítette őket, amelyekre nem lehetett felkészülni. Mindez azért volt kiemelkedően fontos, mert a politikai rendnek nem voltak szilárd intézményei, amelyekre támaszkodni lehetett volna. Nem volt állam és kormányzat, amely a felelősséget levette volna a polgárok válláról, így rá voltak utalva saját ítélőképességükre, amelyet a politika kérdései folytonosan kihívások elé állítottak. A színházi előadások nem a napi politika problémáival és küzdelmeivel foglalkoztak, hanem a kérdések kérdéseit vetették fel, így lehetetlen volt azokat a népgyűlés előtt megvitatni a közvetlen politikai szándékok érvényesítésének gyanúja nélkül.<sup>4</sup> A tragédiák éppen ezért azt a célt szolgálták, hogy a polgárok bennük bizonyosodjanak meg saját rendjük alapjainak igazságosságáról és ítélőképességük ép voltáról. Bármennyire különbözőek voltak is a politikai pozíciók a demokráciába való átmenet kapcsán, az alapvető kérdés mégis az volt, hogy az isteni rendet vagy éppen az azzal való szakítást hogyan lehetséges a világ rendjéről alkotott képpel összeegyeztetni.

Ha az *Antigoné*ban felmerülő alapkonfliktust az erkölcsi hagyományoknak és értékrendnek megfelelően vizsgáljuk, akkor a helyzet megítélése többnyire egyértelmű. Az Antigoné és Kreón közötti paradigmátikus ellentét alapja, hogy amíg előbbi az isteni törvényekre, addig utóbbi az ember által alkotott törvényekre hivatkozik. A kibontakozó konfliktus társadalmi és politikai szempontból abszolút aszimmetrikus, ezért látszólag csakis szélsőséges álláspontokat és cselekvéseket tesz lehetővé. Ebben az összefüggésben Antigoné az, aki szembeszegül a király parancsával, és ő képviseli a gyengék és alávetettek pozícióját, miközben egy magasabb rendű, nem emberi eredetű törvényre hivatkozik. Kreón ezzel szemben a zsarnoki uralom megtestesítője, személyes akarata maga a törvény, amelynek mindenki köteles maradéktalanul engedelmessé válni. Antigoné a tehetetlenséggel, Kreón pedig

3 MEIER, Christian, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, C. H. Beck, München, 2022. 7.

4 Uo., 11.

a mindenhatósággal szembesíti az olvasót, amelyek egy több szemponton keresztül láthatóvá váló abszolút aszimmetriában nyilvánulnak meg.<sup>5</sup>

Ebből egy olyan ellentét rajzolódik ki, amely látszólag pontosan kijelöli a jó és a rossz pozícióit. Csakhogy, mivel az ember egyaránt képes jóra és rosszra, ezért az emberi együttélést törvényekkel kell szabályozni, amelyek lehetnek ugyan megállapodás eredményei, de végül mindig a hatalom lesz annak garanciája. Akármilyen széles alapokon nyugszik is a pozitív törvény, benne bármikor összeütközhetnek az örök, változatlanul gondolt normák a mindenkori társadalmi szabályozás szándékaival. Ezekből a konfliktusokból aztán gyakran bontakozik ki egy olyan feltartóztathatatlan dinamika, amely mintegy szükségszerűen torkollik tragikus végkifejletbe, kijelölve és megerősítve a szélsőséges erkölcsi és politikai pozíciókat. Az *Antigoné*ban feltáruuló konfliktus azonban összetettebb annál, mintsem hogy a fenti két szembenálló pozícióra redukálhatnánk.<sup>6</sup>

### Kinek az igazsága?

Antigoné a hagyományos értelmezésben ellenálló, aki teljes mértékben tisztában van tette jellegével és súlyával. Álláspontja alapvetően morális, amelyet úgy is lehet olvasni, mint egy zsarnok elleni lázadást, de úgy is, mint a fennálló rend tudatos megsértését, amelyre egy szokás, egy erkölcsi parancs vagy egy íratlan törvény által érzi magát feljogosítva. Önmagát ezek egyfajta eszközeknek tekintve helyezkedik az uralkodó rendelete fölé, és lépi át annak határait. Cselekedete súlyával és jellegével teljes mértékben tisztában van, annak következményeivel nem igazán törődik, mert önmaga felhatalmazásának jogosságát kétségbevonhatatlannak tartja.<sup>7</sup> Ezzel szemben Kreón parancsa törvényes és legitim, mert eredendő célja, hogy a zűrzavaros állapotok után végre rendet és nyugalmat teremtsen Thébában. Félreértenénk Kreónt, ha úgy

5 JUCHLER, Ingo, *Narrationen in der politischen Bildung. Band 1: Sophokles, Thukydides, Kleist und Hein*, Springer, Wiesbaden 2015, 16–34.

6 LLANQUE, Marcus – SARKOWSKY, Katja, *Der Antigonistische Konflikt. „Antigone” heute und das demokratische Selbstverständnis*, transcript, Bielefeld, 2023, 20–30.

7 „Kreón: Rövidre fogva egy kérdésre válaszolj:  
Tudtad, hogy amit elköveltél, az tilos?  
Antigoné: Tudtam, hiszen kihirdették nyilvánosan.  
Kreón: S a rendelettel szembe mertél szállani?  
Antigoné: A rendeletet nem Zeusz hirdette meg; (...)  
Olyan hatalmas soha nem lehet szavad,  
Hogy bármi földi rendelettel elsöpörd  
Az istenek Íratlan, szent törvényeit.  
Azok nem mától: mindöröktől állanak,  
És senki sincs, ki fölfedhetné keltüket.” 69.

gondolnánk, hogy kizárólag önkénye vezeti, mert legalább anynyira kötelességtudatának enged, amelynek alapja az általa elképzelt államérdek, még ha annak maradéktalan érvényesítésével nyilvánvalóan saját magának és közösségének is fájdalmat okoz. Mindvégig a polisz rendjére és békéjére hivatkozik, még ha az arcvesztéstől, egy fiatal nővel és a saját fiával szembeni alulmaradástól való személyes félelmei tagadhatatlanok is. Kreón törvényei formális szempontból ugyan vitathatatlanok, de tartalmilag tarthatatlanok. Miközben mindvégig a város állítólagos érdekeit tartja szem előtt, elfelejtkezik polgárai véleményéről és sorsáról, a méltányolható törekvésből a vak zsarnokságba megy át.<sup>8</sup>

A két álláspont valóban összebékíthetetlen, de ha alaposabban megnézzük, akkor jól látszik, hogy inkább a két szereplő konfliktushoz való hozzáállása határozza meg a tragédia kimenetelét. Albert Camus helytállóan jegyezte meg, hogy Antigonének ugyan igaza van, de ez nem jelenti azt, hogy Kreónnak ne lenne szintén igaza.<sup>9</sup> Bármilyen furcsán hangozzék is, itt nem az igazság a tét. A főszereplők még csak meg sem próbálják egymás szempontjait tudomásul venni, semmilyen megértést nem mutatnak egymás álláspontja iránt. Mindketten kérlelhetetlenek mutatkoznak, aminek következtében minden eredeti szándék és helyes szabály az ellentétébe csap át és katasztrófába torkollik. Mindkettőjüknek lehetősége lenne több forgatókönyv közül választani, de mindketten ragaszkodnak ahhoz a szélsőséges pozícióhoz, amely végül a tragédiák sorozatához vezet. Abszolutizálják álláspontjukat, amelyből éppen ezért már nem képesek hátralépni, bármilyen következményekkel járjon is az. Mindketten szándékosan élezik végsőig a konfliktust, azt az érzetet keltve, hogy nincs más lehetőség, mint egy végső összecsapás, az élet és a halál közötti választás. A *summa ius, summa iniuria* elve itt a maga tökéletességében érvényesül, hiszen a maga módján legitimált törvényhez való mindenáron ragaszkodás és a megértésre tett kísérlet teljes hiánya idézik elő az igazságtalanságot. Ebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy bármilyen alapos megfontolások és körültekintés alapján hoznak meg, illetve alkalmaznak is egy törvényt, a konkrét esetek bonyolultsága minden esetben megköveteli, hogy azt megfontolás tárgyává tegyék. Nincs törvény mérlegelés és értelmezés nélkül, hiszen különben nem érheti el azt az alapvető célját, hogy az igazságosság eszméjének legalább valamelyest megfeleljen. Dramaturgiailag érthető, hogy a főszereplők ezeket választják, de kétséges, hogy csak ezek a lehetőségek állnak fenn, hiszen néhány valóban szélsőséges esettől eltekintve, mindig van egy harmadik lehetőség.

8 HOFMANN, Hasso, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000, 76–82.

9 Vö. »Antigone a raison, mais Creon n'a pas tort.« CAMUS, Albert, »Sur l'avenir de la tragédie (1955)«, in CAMUS, Albert, *Œuvres complètes 3.*, Gallimard, Paris, 2008. 1111–1121. 1115. idézi LLANQUE, Marcus – SARKOWSKY, Katja, *Der Antigonistische Konflikt*, 13.

A képet tovább árnyalja, hogy maga a tragédia nem szűkíthető le kizárólag Antigoné és Kreón konfliktusára, hiszen sokkal több törésvonal van benne, amelyek mentén a konfliktusok kiéleződnek. Hegel klasszikus értelmezésében a tragédia alapkonfliktusa a család és az állam között húzódik, amely mentén antagonizmust feltételez, de a helyzet annyiban bonyolultabb, hogy a konfliktus nem egyszerűen a nagybácsi és az unokahúg, illetve a király és az alattvaló között van, hiszen minden fontos szereplő – a kar és Teiresziász kivételével – egyszerre családtag és állampolgár, így kettős helyzetben és kettős szorításban vannak. A mű tele van különböző konfliktusokkal, amelyek nemcsak a szöveget strukturálják, hanem kölcsönösen átfedik és relativizálják egymást. Jellemző, hogy az álláspontok mindig binárisak, de ezek az eseményekben komplex módon összekapcsolódnak, így egyszerre több választóvonal van jelen, amelyek minden végső igazságra és egyértelműségre való törekvést lehetetlenné tesznek.<sup>10</sup> A tragédiában egyszerre vannak jelen a politika előtti szféra, azaz a családi kötelek és az állam érdekében való hatalomgyakorlás konfliktusai, a primordiális örök törvény és az uralmi önkény összeütközése, és az olyan, az egyes szereplők társadalmi és politikai pozíciói közötti aszimmetriáiból fakadó ellentétek, mint a férfiak és nők közötti hierarchia. Mindezek a konfliktusok különböző elköteleződéseket feltételeznek, de az egyes szereplők tetteiben fejeződnek ki, akik különböző imperatívuszok alapján cselekszenek. Antigoné és Kreón konfliktusa feloldhatatlannak tűnik, miközben minden más szereplő igyekszik tompítani a konfliktus élet. Iszméné próbálja jobb belátásra bírni nővérét, Antigonét, de az semmilyen alkura nem hajlandó, és elutasít minden együttérzést. Teiresziász Kreón szemére hányja, hogy csökönységével megsérti az isteni törvényt, amivel magára és a városra is helyrehozhatatlan bajt hoz.<sup>11</sup> Igen figyelemreméltó a kar hozzáállása, mert véleménye folytonosan ingadozik: kezdetben a király pártján állnak, majd meglágyulnak Antigoné tettei és sorsa láttán, végül magát Kreónt hibáztatják önsorsrontása miatt.<sup>12</sup>

10 LLANQUE, Marcus – SARKOWSKY, Katja, *Der Antigonistische Konflikt*, 14.

11 „Teiresziász: Jól vedd eszedbe ezt, fiam! hiszen közös Mindannyiunkban annyi, hogy – tévedhettünk. De el nem vész csapás alatt a tévedő, Ha bánja vétkét s hajthatatlan nem marad. Kemény nyakúság mindig gyenge észre vall. Engedj azért tilalmadból: holtat ne bánts!” (87.)

12 „Kar: Ha a boldogulást keresed, csak a józanság Legyen útmutató! Lábbal ne tapodj Soha isteni törvényt! Rombol a dölyf: A szilaj szó vissza is üt szilajon, S a konok meginog – Majd vénség érleli bölcsé.” (97.)

### Az ítélőképesség alapjai

Ha elfogadjuk, hogy a tragédia arra a korra reflektál, amikor az isteni törvények megkérdőjeleződtek, és helyüket az emberi törvények vették át, akkor könnyen beláthatjuk azoknak a képességeknek az egyre növekvő szerepét, amelyek az emberi viszonyok közötti tájékozódást lehetővé teszik. A demokráciának számos feltétele van, amelyek közül sok a polgárok személyes képességéhez kötődik, de lényegében csakis közösségekben fejthető ki teljességében. Ezek közül a legfontosabb képesség az ítélőerő, egészen pontosan annak egyik aspektusa: a kibővített gondolkodásmód, amelyet Kant *Az ítélőerő kritikájának* híres 40. §-ában fejtett ki. Ennek alapja a *sensus communis* eszméje, amelyen „a közösségi értelmében vett közös érzék eszméjét kell érteni, vagyis egy olyan megítélőképességét, amely reflexiója során gondolatban (a priori módon) tekintetbe veszi mindenki másnak a megjelenítésmódját, hogy ekképp ítéletét mintegy a teljes emberi észhez igazítsa, elkerülendő így az illúziót, amely a könnyen objektívnek vélhető szubjektív privátfeltételekből keletkezvén hátrányosan befolyásolná az ítéletet.”<sup>13</sup> Ezek alapján sokféle nézet és vélemény, azaz sokféle ítélet létezhet egyszerre, amelyek mindenki számára egyformán hozzáférhetők és egymással kapcsolatba kerülhetnek. Maga az ítéletalkotás azzal kezdődik, „hogy az ítélő ítéletét mások nem annyira valóságos, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s belehelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába, amihez csupán el kell vonatkoztatnia a korlátoktól, melyek saját megítéléséhez esetleges módon tapadnak (...)”<sup>14</sup> Az ítélőerő ebben a tekintetben egy elképzelt párbeszéd, amely nem azonos az empátiával, a mások érzéseibe való beleérzéssel, sokkal inkább a másik ember, egy elképzelt beszélgetőpartner perspektívájának tudatosítását, annak saját állásponttal való ütköztetését, illetve a saját álláspontba való bevonását jelenti. Kant az ítéletalkotás ezen módja kapcsán beszél a mindenki más helyében való gondolkodásról, amely nem a megismerés képessége, hanem gondolkodásmód.<sup>15</sup> Ennek megfelelően „a tehetségek célszerű használatát eredményezi; s legyen mégoly csekély is a terjedelem és a fok, ameddig az ember természetes adottsága elér, mégis kibővített gondolkodásmóddal rendelkezik az, aki túllép azokon a szubjektív privátfeltételeken, amelyeknek oly sokan mások foglyai, és saját ítéletére egy általános álláspontból reflektál (melyet csak úgy tud meghatározni, hogy mások álláspontjára helyezkedik).”<sup>16</sup>

13 KANT, Immanuel, *Az ítélőerő kritikája*, 208.

14 Uo., 208–209.

15 Uo., 210.

16 Uo., 210.

Hannah Arendt volt az a gondolkodó, aki a kanti ízlésítéletet kiterjesztette a politika területére azzal, hogy az egyenlőséget, a nyilvánosságot és az ítélőképességet egymással összekötötte. Ennek alapjai a képzelőerő és a kibővített gondolkodás, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy ugyanazt a dolgot több szempontból láthassuk. Ez nem egyszerűen a gondolkodás folyamatát jelenti, mert amíg Arendt szerint a gondolkodás leginkább egy önmagammal folytatott párbeszéd, addig az ítéletalkotáshoz szükségem van mások jelenlétére vagy legalább elképzelésére.<sup>17</sup> Miközben a gondolkodó a többi embertől elfordul és a közös világból visszahúzódik, az ítéletalkotás folyamatában az ember visszatér embertársaihoz. Ennek politikai relevanciája abban áll, hogy a saját véleményem elfogultságát azáltal tudatosítom, hogy mások felfogását és belátását a saját szempontjaim kialakítása és a belőle fakadó cselekvés kapcsán mérlegelem. Az ítélőerő mozgásba jöttének alapvető feltételei, hogy a véleménynyilvánítás szabadsága és a beszélgetések lehetősége mindvégig adott legyen.

Mivel az ítéletalkotásból származó véleménnyel általános érvényre törekszünk, így képessé válunk arra, hogy a tetszőlegességet és az önkényességet kiküszöböljük. Ez persze nem azt jelenti, hogy minden megfogalmazott vélemény egyenlő súllyal esik latba, de a saját álláspont viszonylagosságához és az abszolútizálással szembeni igény elutasításához ez már elegendőnek tűnik. Akárhány véleményt ismerünk meg, az ezek mérlegelése után megszülető ítélet nem lesz objektív, sokkal inkább valamilyen köztes vélemény, azaz interszubjektív. Nem univerzális, hanem reprezentatív.<sup>18</sup> Ennek következtében a vélemény érvényessége az ítéletalkotón túlterjed, de semmi esetre sem tekinthető véglegesnek és változhatatlannak. Mások véleményének megismerése és bevonása teszi lehetővé, hogy ezek megismerésén és mérlegelésén keresztül az ember saját véleményével szemben is valamelyest távolságot tartson. Ez nem a saját vélemény feladását jelenti, hanem sokkal inkább azt, hogy az ítélő személy az ítéletalkotás folyamatában egyik átmeneti ítélettől a másikhoz lép, és ezzel folytonosan módosítja és kiegészíti eredeti álláspontját. Az ítéletalkotás minden esetben kontextusához kötődik, aminek következtében folytonosan változik. Ez minden esetben magába foglalja annak követelményét, hogy az ítélőképesség révén felismerje egy adott helyzet példaszerűségét vagy példanélküliségét.

17 ARENDT, Hannah, A kultúra válsága. Ennek társadalmi és politikai jelentősége, ford. MÓDOS Magdolna, in ARENDT, Hannah, *Múlt és jövő között*, Osiris Kiadó – Readers International, Budapest, 1995, 227.

18 ARENDT, Hannah, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper, München, 2023, 143.

### Szeretet és ítélőerő

A tragédiában morális álláspontjuk jogosságától és érvényességétől függetlenül igazából sem Antigoné, sem Kreón nem mutatnak hajlandóságot az ítélőképesség gyakorlására, és azon belül a kibővített gondolkodásra. Egyikük sem volt hajlandó belegondolni a másik álláspontjába, ami így szinte szükségszerűen vezetett a tragédia beteljesedéséhez. Az egyetlen szereplő, aki mindvégig megpróbálta a szembenálló felek álláspontját megérteni és kifejezni, az Haimón, Kreón fia és Antigoné vőlegénye volt. Tekintettel arra, hogy mindkettőjükhöz szorosán kötődött, megkísérelte Kreónnak elmagyarázni, hogy a nép Antigonéval érez együtt, és a király egyedül maradt véleményével. Ezt a lehető legnagyobb tisztelettel és óvatossággal, ha tetszik, szeretettel adta elő, mondandóját a fák és a hajók metaforáiba csomagolva. Ennél költőibben ezt aligha lehetett volna megfogalmazni, de Kreón azonnal agresszívan reagált fia szavaira, olyan támadásnak és árulásnak tekintve azokat, amelyekkel atyai és királyi tekintélyét egyszerre ássa alá. Mivel Kreón eleinte semmilyen megértést nem tanúsított, így Haimón számára sem maradt más, mint a kétségbeesés és az öngyilkosság. Ennél azonban talán fontosabb az az intellem, amelyben apja figyelmét arra hívja fel, hogy mivel jár az, ha nem hallgat másokra, és nem próbál meg mások helyében gondolkodni.<sup>19</sup>

A szeretet és az ítéletalkotás nem ugyanaz, előbbi elemi érzelem, utóbbi hosszús megfontolás. Haimón esetében ezek elválaszthatatlanul összekapcsolódnak, de ez inkább kivétel, mintsem szabály. A szeretet és az ítélőképesség viszonya mindig esetleges, mert előbbi magára a személyre, utóbbi viszont annak szavaira és tetteire vonatkozik, így sohasem azonosíthatók teljesen, miközben összekeverésük súlyos következményekkel járhat. A szeretet rendje nem azt jelenti, hogy mindenkit egyformán, válogatás nélkül szeretünk, és azt sem, hogy szeretetünket politikailag és

19 „Ki váltig vallja, hogy csupán ő itt a bölcs,  
s agyát és nyelvét többre tartja bárminél,  
kisülhet arról véletlen, hogy mily üres.  
Akármilyen nagy szellemnek se szűgyen az,  
ha tud tanulni, s fennhájzva nem feszít.  
Hisz láthatod: mikor zuhogva dől az ár,  
a fák megóvják ágaik, ha hajlanak;  
De amelyik merev: tövestül felszakad.  
Vitorlátit ha megfeszíti a hajós:  
A szélviharban menthetetlen felborul,  
s hajózhat aztán csúfra: farral fölfele!  
Engedj azért a vad szigorból és hajolj,  
mert – hogyha ifjú ésszel ítélnem szabad –  
legtöbbet ér az ésszel élő ember úgy,  
ha teljes bölcsességig eljut egymaga;  
de mert ilyen ritkán akad: az is derék,  
ki embertársa jó szaván okulni tud.” (77.)

ideológiailag motiváljuk. Sokkal inkább azt, hogy ítélőképességünk révén megpróbálunk belegondolni mások helyzetébe, kísérletet teszünk arra, hogy mások fejével gondolkodjunk, megítéljük más emberek tetteit és szavait, amibe adott esetben annak is bele kell férnie, hogy azokat elítéljük. Ennek jelentősége abban áll, hogy képessé tesz a másokkal megosztott világban adódó helyzetek mérlegelésére és megértésére. Segít abban, hogy egymás szempontjait figyelembe vegyünk, illetve a saját véleményünket ne tekintsük az igazságra kizárólagosan igényt tartó, végleges álláspontnak. Segít abban is, hogy a törvényeket és szabályokat még szélsőséges helyzetekben is az igazságosság fenntartására, és ne az azzal való visszaélésre használjuk. Az ítélőképesség nélkülözhetetlen az együttéléshez és a tájékozódáshoz, de nem ment meg a tévedésektől. Jelentősége inkább abban áll, hogy csökkenti az erőszakra való hajlamot, még ha megakadályozni nem is tudja, és ha „csak” a tragédiák elkerüléséhez járul hozzá, akkor sem becsülhetjük le jelentőségét.

SCHELL GERGELY

## Amikor megfordul a szeretet rendje: a parentifikáció

„Tejfoggal köbe miért haraptál?”  
(József Attila: *Karóval jöttél...*)

### A családhoz láncolt gyermek

Vannak gyerekek, írja Augustus Y. Napier, akiket a szülők szorosan magukhoz kötnek, és még felnőtté válásuk után is a származási család centruma felé húzzák. Ők a családhoz láncolt gyerekek. Napier e jelenség három típusát mutatja be, a következőkben erről fogok beszélni.

*A szülőszített gyermek* helyettes szülő funkciót lát el saját szülei mellett. Néha ez csak annyit jelent, hogy a felnőttek feladatait végzi el. Azonban az esetek nagy részében a szüleiről való gondoskodás látható és láthatatlan formáit is magába foglalja ez a szerep. A gyerekek két generációval is feljebb vannak léptetve, hiszen saját szüleik felett kell anyáskodniuk vagy atyáskodniuk.

*A házastársi vagy partneri gyermeket* a szülő egyenrangú félnek tekinti. A gyermekek számára óriási teher, ha életkoruknál felnőttesebben kell viselkedniük, ha nem élhetik meg gyermeki igényeiket, szükségleteiket. Ilyenkor a konkrét vagy érzelmi értelemben egyedül maradt szülő ellenkező nemű gyermekét maga mellé emeli.

*Az infantilizált gyermek* konkrét függőségi viszonyban van szüleiével, gyermeki pozícióban ragad. Szemben a szülőszített gyermekkel, őt az éretlenségre, inkompetencia érzésére kényszeríti a családja.

A fenti jelenségek háttérben leggyakrabban az áll, hogy vannak szülők, akiknek fájdalmasan nagy szükségük van gyermekeikre, és – többnyire tudattalanul – különféle módokon akadályozzák az önállósodást, az autonómia megszerzését. A szülő ilyenkor számos formában kifejezi aggodalmait a leválási törekvésekkel szemben. A családhoz láncolt gyermekek nevelésének része, hogy nagyon ki legyenek élezve a szülők, felnőttek igényeire, ezért különösen megterhelő számukra a szülő aggodalmainak ismételt végighallgatása.

Sok gyereket egészen korán befognak segíteni a szülői feladatok elvégzésébe. Az idősebb lányok különösen kitétek ennek: a főzés, takarítás, kisebb testvérekről való gondoskodás bármikor kiszervezhető rájuk. Szegényebb családokban a fiúk szokták magukra vállalni az anyagi biztonság megteremtését, az abból való részvállalást. Amíg ez nem túlterhelő számukra, addig ez rendszerben is van.

Ám vannak szülőcsökkentett gyerekek, akik túlzottan sok felelősséget hordoznak. Gyakori, hogy szüleik lelki terheiket is velük osztják meg. Figyelmen kívül hagyják, hogy – a látszat ellenére – egyetlen gyermek sem képes a felnőtt problémákkal az ő fejletlenebb lelki világában megküzdeni. És sokszor úgy alakul, hogy a szülők fizikailag vagy lelkileg távol vannak családjuktól, emiatt a gyerekek életkoruknak, igényeiknek nem megfelelő szerepekbe kerülnek.

Vannak, akik koraérett, egyes kis segítőkкке válnak. Ezt a család erőnek, önállóságnak véli. Valójában a magát kevésnek érző szülő szorul rá arra, hogy gyermekét erősnek érzélelje. Az ilyen gyerek belül üresnek, kifosztottnak érzi magát, aki számára a kapcsolódás, a közelség megélése csak a segítséssel kereszttül szerezhető meg. Gyerekkorában megbecsülést kap ezért, felnőttként viszont számos nehézséget él majd át munkájában, kapcsolataiban.

Más gyerekek kevésbé konkrét szerepet vesznek fel. Nem kis segédmunkások szüleik életében, hanem szó szerint gondoskodniuk kell egyik vagy mindkét szülőjükről. Sok családban él legalább egy olyan szülő, aki nem felel meg a szülőség feltételeinek (pl. depresszió, alkoholizmus vagy pszichés betegség miatt), ezért a gyermek belesodródik a gondoskodó szerepébe. Ha az egyik szülő magára marad, őt gyakran lekötik a családfenntartás feladatai, és olykor haragja miatt sem képes szülőársárol gondoskodni. Ez a feladat a gyerekekre marad, aki akár élethosszig úgy érzi, cselekvése nélkül valami szörnyűség fog történni, nélküle a szülő talán meg is halna.<sup>1</sup>

Vannak gyerekek, akiknek meg kell tanulniuk atyáskodni vagy anyáskodni saját szüleik felett, mert a szülő tudattalanul úgy tekint rájuk, mintha saját szülőjét látná. Ha a gyermek nem felel meg az elégtelen szülője felé irányuló elvárásainak (márpedig gyermekként ez borítékolhatóan kudarcra van ítélve), akkor előbb-utóbb a szülői harag céltáblájává válik. Gyakori, hogy a szülő meglátja gyermekében a saját szüleit, és akképpen reagál rá, ahogy a velük való viszonyban volna adekvát a viselkedése.

1 Gyakran használt manipulatív szülői mondat a „ha már nem leszek...”, ami szintén ezt a szorongást aktiválja. A gyerekek számára a szülő halála élethosszig azt jelenti, hogy a gondoskodó felnőtt hiányában ők maguk is halálra vannak ítélve. Ezért életben tartásuk, jóindulatuk kivívása elsődleges belső parancsként működik.

A szülősitett gyermek az efféle nevelési módok hatására fokozottan tisztában lesz a felnőttek igényeivel. Eközben a saját igényeiről kevés tudással rendelkezik. Nem alakulnak ki stabil éntartói, így később (pl. munkahelyen) is túlzott felelősséget tulajdonít majd magának. Kívülről jó gyerekek, majd jó embernek tűnik. Valójában (mivel büntették szükségletei, igényei kifejezése miatt) el van vágva haragos, követelő, érzelmes gyermeki részétől. Azok társaságát keresi, akik kontrollálatlanul megélik személyiségüknek ezt a szabadabb oldalát. Partnereként olyan társat választ, aki kiszolgáltatót neki, és akin kiélheti a kiszolgáltatóssággal szembeni kritikusságát. Felnőttként jóval többet tesz a világért, mint amennyi az ő része volna ebből.<sup>2</sup>

### A család mint a növekedés és a megbetegedés helye

Kultúránkban, veti fel Salvador Minuchin strukturális családterapeuta, a család az a laboratórium, ahol az identitás élménye megszületik bennünk. Itt tanulunk meg tartozni valahová, és itt éljük át egyéniségünket, egyediségünket is. Életünk elején a család ad mintát és programot, amely többé-kevésbé élethosszig meghatározza gondolkodásunkat, érzelmeinket, kötődésünket, viselkedésünket.<sup>3</sup>

A gyermek és családja együtt fejlődik,<sup>4</sup> és egészséges esetben minden családtag részt vesz családon kívüli kapcsolódásokban is. Nemcsak a gyermek alkalmazkodik családjához, hanem a család is alkalmazkodik a gyermek folyton változó életkorához, igényeihez, érdeklődéséhez. A gyermek különállóságának tapasztalata fokozatosan létrehozza és bővíti autonómiáját. Ez az ő egyéni mozgásteret. Eközben együttműködik azokkal a jól ismert, ismétlődő interakciókkal és szabályokkal, amelyek az adott családra stabilan jellemzőek. A család egyszerre áll ellent a változásnak, és támogatja is azt. A gyerekek többsége harcok árán nő fel.<sup>5</sup>

A család nem kizárólag a növekedés helyszíne lehet. A családterápia létét éppen annak köszönheti, hogy éles szemű terapeuták interakciós hasonlóságokat figyeltek meg bizonyos pszichiátriai betegségekkel élő emberek családjában. Felvetették, hogy az esetek nagy részében a pszichiátriai zavarok valójában a megnyomorító családi működések következményei. Összességében mégis azt mondhatjuk, hogy eddigi ismereteink szerint a család a legjobb emberi egység.<sup>6</sup>

2 NAPIER, A. Y., *A törekeny kapcsolat. Párterápia a gyakorlatban*, Animula, Budapest, 2000, 137–141.

3 MINUCHIN, S.: *Családok és családterápia*, Animula, Budapest, 2005, 49.

4 A családterápiában az egyéni fejlődés szakaszai mellett családi életciklusokról is beszélünk.

5 MINUCHIN, S., *i. m.*, 49–50.

6 Uo.

Még az egészséges családok is kihívásokkal, problémákkal szembesülnek. Az alkalmazkodás mindig stresszel jár. Miközben a család fejlődik, időről időre újra kell strukturálnia önmagát. A megváltozott körülményekhez úgy alkalmazkodik, hogy közben megőrzi folytonosságát, és a tagok pszichoszociális fejlődését is támogatja.<sup>7</sup>

### A családszerkezet

A családi rendszer a kapcsolati mintákon keresztül működik. Ezek szabályai alkotják, alakítják a családszerkezetet. Vagyis a család felépítése alkalmazkodik ahhoz, amit a közös élet megkövetel. Az interakciók ismétlései kialakítják a tagok egymáshoz való kapcsolódásának hogyanjait és mikorjait. Az ismételt tranzakciók kapcsolati mintákká állnak össze. Ezek szabályozzák a viselkedést.

A családok életét olyan univerzális szabályok keretezik, mint például az, hogy szükség van valamilyen hierarchiára a működéshez, és a tagok kölcsönösen kiegészítik egymást, csapatként működnek. Emellett minden család kialakít csak rá jellemző elvárásokat is. Ezek a minták valamilyen korábbi nyílt vagy burkolt egyezkedés mentén alakulnak ki, és rövidesen automatikusan ismétlődnek.

A családi rendszer önfenntartó: a változással szemben ellenállást mutat, és a korábban rögzült mintákat a lehető leghosszabb ideig játékban tartja. Minél nagyobb a stressz, annál könnyebben aktiválódnak ezek a preferált tranzakciók. Ha a rendszer egyensúlya felborulni látszik, a családtagok általában egymást hibáztatják, és büntudatkeltéssel, a lojalításra (hűségre) való felszólítással igyekeznek helyreállítani a korábbi egyensúlyi állapotot. A család fennmaradásának képessége, mai szóval rezilienciája attól függ, rendelkezésre áll-e megfelelő számú alternatív tranzakciós minta, és elég könnyű-e aktiválni ezeket.

A családi rendszer a generációk, nemek, érdeklődés és különféle funkciók mentén alrendszerekre tagolódik. Minden egyén több alrendszer tagja is lehet, és ezekben a viszonylatokban a többi családtaggal sokféleképpen kerül interakciókba. Az alrendszerekhez és családi rendszerhez tartozás egyszerre nyújt fontos tapasztalatokat a valahova tartozás és a differenciált „én vagyok” identitás élménye kapcsán.<sup>8</sup>

7 MINUCHIN, S., *i. m.*, 52–53.

8 Uo., 53–54.

## A határok

Az alrendszer határait az abban való részvétel szabályai alkotják. A határok segítenek fenntartani a rendszer tagoltságát, differenciáltságát. Ahhoz, hogy a család megfelelően működjön, az alrendszereket olyan világos, egyértelmű határoknak kell elválasztaniuk egymástól, amelyek a szükségtelen beavatkozást, befolyásolást kívül tartják, de elég rugalmasak és átjárhatóak a szükséges mértékű kommunikáció biztosításához. (Pl. a nagyszülők ne szólhassanak bele a szülők kapcsolatába, de tudjanak kommunikálni velük.) A strukturális családterápia számára a határok megléte, minősége alapvető diagnosztikai szempont.

Léteznek befelé forduló (vagy összeolvadt) és szétkapcsolt családok. Előbbiek saját mikrokozmoszt, atmoszférát hoznak létre, ami intenzívebb kommunikációt és törődést eredményez. Emiatt azonban a tagok közti távolság csökken, a határok elmosódnak. A családszerkezet gyengén differenciált, nehéz megmondani, ki melyik alrendszerhez tartozik. Ezek a rendszerek rosszul tolerálják a stresszt, kevés kapacitással rendelkeznek ahhoz, hogy szembenézzenek a változásokkal. Az összeolvadt családokban küzdelmes feladat szert tenni az autonómiára, és nehéz önállóan kezdeményezni, megküzdenni a kihívásokkal. Túlérzékenyek, minden ingerre azonnal és hevesen reagálnak. Minden rendhagyó viselkedés szorongást vált ki.

Más családoknál a határok merevek, ennek megfelelően az alrendszerek közötti kommunikáció nehézkes, a családszerkezet nem nyújt elég védelmet. A szétkapcsolt alrendszerek számára hiányos az odatartozás, lojalitás érzése, és hiányzik a kölcsönös függés és segítségadás tapasztalata. Tagjai akkor sem lépnek, amikor nagy szükség volna rájuk. Itt igazán nehéz kivenni a biztosítékot.

A legtöbb család valahol a két szélsőség között helyezkedik el. Időről időre minden családnak létrejönnek összeolvadt és szétkapcsolt alrendszerei. Ennek tipikus helyzete az, amikor a kisgyermek születésével az anya és újszülött gyermeke szimbiotikus közelségbe kerülnek egymással, aminek hatására az apa gyakran perifériára szorul, lekapcsolódik a házastársi alrendszerről. A gyerekek pszichoszociális fejlődése, majd szülőkről való leválása is egy hullámzó intenzitású szétkapcsolódási folyamat, ami a teljes anyagi és érzelmi szeparációig tart.

A fentiek fényében könnyű megérteni, miért tartja fontos feladatnak a strukturális családterápia a házastársi, a szülői és a gyermeki alrendszerek világos, rugalmas elhatárolását egymástól, és miért olyan fontos, hogy az egyes alrendszerek tagjain kívül más ne szólhasson bele, ne furakodhasson be az ott zajló tranzakciókba, interakciókba.<sup>9</sup>

9 Uo., 55–61.

## Szülősítés vagy parentifikáció

Sok családban természetes megoldás, hogy a szülők megosztják hatalmukat a nagyobb gyerekekkel. A nagycsaládi élet, az egy-szülős család kihívásai, a kétkeresős család feladatai megkövetelik ezt tőlük. Ez nem feltétlenül jelent diszfunkciót, egészséges családok is működhetnek így. A gyerekek ilyenkor felelősségérzetet, kompetenciaérzést, önállóságot szerezhhetnek. Talpraesetté válhatnak, ezért önbizalommalelve vághatnak neki a világ fel-fedezésének.

Am ha a szülők nem fogalmazzák meg megfelelően a tekintély átadását a gyermeki alrendszer tagjai részére, az bonyodalmakhoz vezethet. Ugyanígy nehézséget okoz, ha a túl laza szülők a gyerekekre bízzák az iránymutatást, ellenőrzést és döntéshozatalt. Ilyenkor a szülősített gyermekkel szemben támasztott elvárások összeütközésbe kerülnek a gyermek saját igényeivel, és túlterhelik megküzdő kapacitásait.<sup>10</sup> A családterápia célja, hogy a család-szerkezetet olyan módon rendezzék át, hogy mindenki a neki megfelelő alrendszerekbe kerüljön.<sup>11</sup>

## Láthatatlan lojalítások

Ákárcsak a feljebb hivatkozott Minuchin, úgy Böszörményi-Nagy Iván és Geraldine M. Spark<sup>12</sup> is kiemeli, hogy a szülősítés nem feltétlenül káros jelensége a családi kapcsolatoknak. Rosszul működő, diszfunkcionális családok esetében a parentifikáció a kapcsolatnak egy olyan megélése, mintha az ember gyereke (partnere stb.) a saját szülője lenne. Ez egy szubjektív torzítás, ami sokszor csupán a fantázia szintjén jelenik meg. (Ilyen például a szülőnek az a hiedelme, hogy a gyermeke különösen bölcs, zseni stb.) Ha a „nagykorúsítás” jól keretezett és átmeneti, az a személyiségfejlődés fontos része lehet. Am ha kizárólag a kötelezettség klímája határozza meg ezeket a helyzeteket, és ez tartósan fennáll, akkor a gyermek nagy eséllyel parentifikálódik.

Ha felnőtt szülősít felnőttet, ez általában a regresszió jele, azaz a felnőtt gyermeki énállapotot vesz fel, társára pedig a gondoskodó szülő képét vetíti. (Ezért várjuk el például betegségünk idején párunktól a gondoskodást.) Ha egy felnőtt ugyanezt egy gyerekekkel teszi, kettejük kapcsolata erősebben torzul: a kapcsolati, alrendszeri hierarchia megfordul.

10 A gyerekek érzelmfeldolgozó kapacitásának túlterhelődése kapcsán lásd a fejlődési vagy komplex traumatizációról írottakat: MOGYORÓSY-RÉVÉSZ, Zs.: *Érzelemszabályozás a gyakorlatban – Újrapcsolódás a belső biztonságához*, Kulcslyuk Kiadó, Budapest, 2021, 95–97.

11 MINUCHIN, S., *i. m.*, 93–94.

12 BÖSZÖRMÉNYI-NAGY, I. – SPARK, G. M., *Láthatatlan lojalítások. Kölcsönösség a családok generációkon átívelő kapcsolataiban*, Animula, Budapest, 2018.

A szülősítésnek érzelmi haszna is van: a személy legalább a fantáziájában nyer egy olyan jó szülőt, amilyenre érzése szerint mindig is szüksége lett volna. A mindenható szülői támasz elvesztése, akár konkrét (pl. válás, elköltözés, haláleset stb.), akár érzelmi síkon (pl. normál fejlődés eseményei, leválás) mindannyiunk tapasztalata. Ennek a múltbeli kapcsolatnak a visszacsinálása, meg nem történtté tétele tűnik megoldhatónak az aktuális kapcsolat bevonásával. Ez időnként még az érett felnőtteknél is megfigyelhető. „Egy kapcsolat olyan mértékben lesz érzelmileg jelentős nekünk, amilyen mértékben fel tudjuk ruházni azt a gyermeki beteljesedés regresszív fantáziáival” – írják.

Gyakori, hogy a szülő gyermekéhez generációsan egyenrangú társként viszonyul.<sup>13</sup> A régmúlt olyan elrendezetlen érzelmei szivároghatnak át kapcsolatukba, mint a neheztelés. Az átvitel egyik legszélsőségesebb formája a nemzedéki határ szexuális áthágása, az incesztus. Alapja sokkal inkább egy destruktív, büntető motiváció, semmint valós heteroszexuális viszonyulás.<sup>14</sup> Különösen a gyermekek ellen elkövetett szexuális bántalmazások esetében közismert az a tény, hogy az elkövetőt magát is ily módon bántalmazták gyermek- vagy fiatalkorában. Az elkövető azt adja tovább, amit ő is kapott.

A vérfertőzés a generációs és személyes határok hiányát jelzi a családban. Rendszerint a többi családtag tudtával, legalábbis sejtésével zajlik a folyamat. Az elkövető agressziója a gyerek szelfjét, énjét pusztítja el, aki magát nem gyerekként, hanem használt és kihasznált tárgyként észleli. Az elkövető motivációja is leginkább a harag, megtorlás vagy a narcisztikus önkielégítés.<sup>15</sup>

A legkielégítőbb emberi tapasztalat a kapcsolódás, a legnagyobb emberi fájdalom pedig a kapcsolat elvesztése vagy az attól való félelem. A gyermek elvesztése még akkor is a legfájóbb emberi élmény, ha csak a felnövés, függetlenedés folyamatában találkozzunk vele. A leválás a gyermekben mindenképp büntudatot kelt, mert tudja, hogy szülei bánatosak a történések miatt, és a szívük mélyén neheztelnek is rá megélt elárvulásuk közben. Ez a családi élet egyik legjelentősebb feszültségforrása. A szülő gyerekével való viszonyában újraéli saját szüleivel való viszonyulását is, és eközben sóvárog a megtartó szülő iránt. A saját gyermek így tesz gyerekké. Közeli kapcsolataimban hol alany leszek, hol tárgy. „Nem tudunk másokat úgy birtokolni, hogy ők ne birtokolnának minket” – állapítják meg Böszörmény-Nagyék.<sup>16</sup>

13 A pszichotrauma szakirodalmából tudjuk, hogy a traumatizált szülők gyakran képtelenek önmagukat és gyermeküket saját életkoruknak megfelelően észlelni. A gyermekre az agresszív, gonosz bántalmazó képét vetítetik ki, míg magukat éretlen gyerekként észlelik. Klienseimet ilyenkor arra kérem, figyeljék meg saját kezüket, hány éves ember kezét látják. Ez segít nekik felnőtt érzéseiket bevonni az észlelésbe.

14 BÖSZÖRMÉNYI-NAGY, I. – SPARK, G. M., *i. m.*, 118–119.

15 Uo., 179–180.

16 Uo., 119–120.

## A gondviselő keresése

A párválasztásnak általában része a vágyainkat teljesítő szülő keresése. A kiegyensúlyozott kapcsolatban a kölcsönös szülősítések összességében nagyjából szimmetrikusak. Ha te kényeztetesz, később én is kényeztetni foglak – reméljük egymástól.

Előfordul, hogy a gondviselő szerepet a szülő – regresszív viselkedésével – gyermekétől provokálja ki. A szülők veszekedése, a válás körüli jogi hercehurca is tartós bizonytalanságot kelt a gyermekben, ami normál fejlődésüket megakasztja. Még ha szüleik nem is várják el tőlük a gondviselői szerepet, a gyerekek akkor is a család összeragasztásán dolgozhatnak. Nem csak a kihasználás terhelheti meg a gyermeket. Nehéz időszakokban automatikusan segítik vagy felvidítják kimerült szüleiket. A korárett működés elvárása vagy kiprovokálása megzavarja a fejlődést. Sokszor a testvéri közösség az, ami megvédi a gyerekeket az éretlen szülők gyermekéteg viselkedésétől.<sup>17</sup>

## Az áldozati szerep

Az áldozat minden vallásban és világképben egyfajta egyezés az ember és az istenek között. A bibliai Izsák önként veszi magára az áldozatot. Ő az, aki azt tanácsolja apjának, Ábrahámnak, hogy kösse össze kezeit, mielőtt végez vele. Úgy cselekszik, mintha apjának apja volna. Az akaratlagos áldozat hatalmas társadalmi erő és kohézió forrása. A mártír szülő a család legsikeresebben kontrolláló ragasztóanyaga. Ez a bűnbakká tett gyerekekre is igaz. Az áldozat egyszerre akaratlagos közreműködő és egyszerre nyertes. Az ártatlan áldozat is érzelmi jutalmat kap a megfelelésért cserébe. A család gyakran a legérzékenyebb, mégis legtöbb kapacitással rendelkező tagját választja ki a feladatra. Sokszor a legproblémásabb családtag a legelérhetőbb, leginkább bevonható a nehézségek kezelésére. Máskor a család többi tagja összezárhat az erkölcsileg elítélt személlyel szemben, és ez teremti meg az összetartást.<sup>18</sup>

## A jó gyerek

Vannak kevésbé feltűnő, csendesebb szerepek is, amelyek a szülősítés körébe tartoznak. A „jó gyerek” kezdetben az egészség és a kiválóság mintapéldánya. Valójában a problémásnak tartott hozzátartozó árnyékában él, és legalább annyira szenved. Üresnek, fásultnak érzi magát, és emiatt nem képes valódi teljesítményt nyújtani. Csak előírt szerepeket játszik el, hogy némi ren-

17 Uo., 120–121.

18 Uo., 121–122.

det vigyen a rendezetlenségbe. Ő a családi lojalitás és a helyes viselkedés élő szimbóluma. Jelenléte a család működésére csillapítólag hat. A felszíni nyugalma alatt sokszor reménytelenség, kétségbeesés és az inkompetencia érzése húzódik meg. A jó gyerek hozzájárulása akkor válik igazán látványossá, amikor (pl. továbbtanulás, költözés miatt) fizikailag elszakad a családjától. Ő pedig ekkor tudja kibontakoztatni valódi képességeit, hiszen már nem a család állandósult nehézségeivel van folyamatosan elfoglalva.

### A szülősítés kapcsolati alapjai

Egy pár mindkét tagja a kapcsolatról, házasságról szóló tudatos és tudattalan elvárásokkal érkezik a kapcsolatba. Kezdetben a szerelem, szeretet, tisztelet és izgalmasság mérsékli az előbbutóbb felerősödő csalódottságukat. Az elvárások és kötelezettségek közösen meghozott kompromisszumai idővel létrehozzák az adás-kapás etikáját, kölcsönösségét.

Egyéni etikai beállítódásunk leginkább a szüleinkkel megélt, belsővé tett kapcsolatainkból ered. A kapcsolati, házassági harc éppen attól olyan irracionális, hogy mindkét oldalról ezek a saját származási családunkra jellemző etikai elvárások jelennek meg benne. A szülők elvárják az internalizált, belsővé tett elkötelezettséget a család értékei iránt, nem elégszenek meg a mechanikus engedelmességgel, egyszerű megalkuvással.

A szülősítésnek több célja, funkciója lehet. Általában a család egésze választja, „termeli ki” a bűnbakot. Ez még akkor is így van, ha látszólag az egyik szülő a ludas. Gyakori, hogy a szülősítés az éppen kirepülő, felnőtté váló gyerekről átszáll a születési sorban következő testvérré. Az összeolvadt, szimbiotikusan függő családok a házas gyerekeik lojalitását is folyamatosan próbák elé állítják (például gyermekük párkapcsolatának elutasításával, kötelező nagycsaládi programokkal stb.). A választási helyzetek olyan rébuszok, amelyeknek mélyén az a kérdés áll, kihez is vagyunk hűségesek: társunkhoz vagy szüleinkhez? A szülősített gyerek számára az öröm és felszabadultság helyett jelentős szenvedést hozhat minden új elköteleződési életesemény: házasság, új gyerek születése és így tovább.<sup>19</sup>

### Könyvelés

Böszörményi-Nagy Iván egy olyan etikai elméletet dolgozott ki, amely az adás-kapás tudatos és tudattalan könyvelésére épül. Minden kapcsolat és minden család kintlévőségeket hoz létre ér-

<sup>19</sup> Uo., 123–127.

demeivel a másik oldalon, és adósságokat halmoz fel mások jótéteményeinek következményeként.

A szülők gondoskodása adósságot halmoz fel gyermekük oldalán, ám ezt az adósságot mindenki saját gyermekeinek fizeti „vissza” – a róluk való gondoskodással. A tartósan parentifikált gyermek úgy érezheti, fel van mentve ez alól a kötelezettsége alól. Az anya mártírszerű működése gyermekében büntudattal terhelt lojalitást hoz létre. Az emiatt létrejövő ambivalencia megakadályozza a szülő iránti természetes rajongást, és idővel az anya iránti ellenséges kötődés alakul ki. Valójában ez is a rajongás egyik formája, csak fordított előjellel. A gyermek végső soron – intenzív érzéseivel – benne marad az anyával való kapcsolatában ahelyett, hogy új kapcsolatával, családjával foglalkozna.

Korunkban a nagy vagy kiterjesztett család iránti elköteleződés csökken, ezért könnyebben felerősödik a kötődés a mag- vagy nukleáris család irányába. Ez megágyaz a túlzott elköteleződéseknek. Előfordul, hogy valaki olyannyira elkötelezett az egyik irányba, hogy a másik kapcsolat irányába nem képes lojalitást érezni. Akkor is nehézségekbe ütközik elköteleződések fenntartani, ha hiányzik a szabadság és a függetlenség tapasztalata az egyénből. Ha az identitást nem sikerült megfelelően kidolgoznia a családban, a felnövekvő gyermek érett, differenciált kapcsolódások helyett végtelen szimbiózisokba olvad. Személyisége határa családja határaival esik egybe. Ha büntudatkeltéssel próbálják a gyermeket a családhoz kötni, az a szülősitésnél is súlyosabb infantilizálódáshoz vezet. A már említett etikai modell egyik alap-tézise, hogy *csak azt tudjuk adni, amit magunk is kaptunk*. Ha a szülő individuációja és leválása saját szüleiről hiányos volt, nagy eséllyel ő is szimbiotikusan kapaszkodik majd saját gyermekébe, gátolva az ő leválását.<sup>20</sup> A személyiség differenciálatlansága és a kapcsolatokba való túlzott belefoglalódás, belebonyolódás szorosan összefügg. Szerzőink szerint az értelmetlen öndestrukció, a szülő elleni erőszakos támadások, a bűnözés vagy a pszichózis hátterében a szülők iránti tudattalan, inverz rajongás húzódnak. A szülőltétési kísérletek akkor válnak problémássá, ha hátráltatni kezdik a gyermek fejlődését.

Az élet elején a szülő ad többet gyermekének, ezzel saját bevételi oldalán érdemeket halmoz fel a kapcsolati vagy családi főkönyvben. A növekvő gyermek visszajuttat a szülőnek, de nem konkrét, hanem pszichológiai formában. Sokszor a szülő úgy érzi, gyermeke tartozik neki, ha mással nem, hát legalább egy unokával. A szülő ilyenkor még gyermeke esküvőjén sem képes a közös sikert látni gyermeke felnevelésében és „kiházásításában”, ehelyett úgy érzi, elárulják.

Mint Böszörményi-Nagyék írják, a büntudattal terhelt lojalitás szimbiotikus függéshez vezet. Számos viselkedéses és pszicholó-

20 Ebben észrevehetjük a differenciálatlanság transzgenerációs átadásának mozzanatát.

giai tünet mögött a gyermek azon féelme húzódik meg, hogy képtelen megfelelni a szülő felől érkező kötelezettség-elvárásnak. Érzésre olyan ez, mint egy egyre növekvő, már régóta megfizethetetlen uzsorakölcsön.

A parentifikált személy perspektívájából nézve a szülősítés valójában kihasználás. Ennek kommunikációs módszerét a családterápia kettős kötésnek nevezi: a szülők egyszerre várnak engedelmességet gyermeküktől, miközben felnőtt jogosultságokkal ruházzák fel őt. Ennek a fogságnak a költsége a személyiségfejlődésnek és az autonómiatörekvésnek az elakadása.

A szülők általában tagadják szerepüket gyermekük parentifikálásában. A szülősítés folyamata közben figyelmen kívül hagyják annak várható káros következményeit. Ez a tudattalan elhárító mechanizmusok miatt van így. A szülő állandó büntudattal él amiatt, mert úgy érzi, elhagyta és elárulta saját szüleit. Fantáziájában akkor kerül egyensúlyba a családi főkönyv, ha ő a gyermeke felé törleszti felhalmozódott adósságait. Ezt fokozott odaadással, összefonódással szeretné elérni. Ezen a ponton érhető tetten a rend megfordulása, hisz gyermekével bánik úgy, ahogy valójában szüleivel szeretne. Gyermekeit olyan felnőttként észleli, aki rendelkezik azokkal a belátásokkal, képességekkel, kapacitásokkal, amivel felnőtt szüleinek kellett volna. De ez nincs így. A szülő *múltbeli* szülő-kapcsolata ébred itt fel a gyermekével folytatott *aktuális* kapcsolatban.<sup>21</sup>

## Összefoglalás

A megbetegítő családokra jellemző az alkalmatlan szereposztás. Az érzések, érzelmek teljes tartományának megélése akadályozott, féloldalas. Az egyén belső konfliktusai nem a személyen belül találnak megoldásra, hanem a kapcsolatokba kihelyezve okoznak nehézségeket, miközben a családtagok valaki más megváltoztatásával próbálják megoldani a helyzetet.

Vannak a jó, csendes, igazodó gyerekek, akik könnyen parentifikálódnak a családban. A „rossz gyerekek” szerepe is nagyon közel áll ehhez. A szülők ilyenkor gyermekeikre mint felnőttekre tekintenek, ők maguk pedig gyerekesen viselkednek. Ezekben a családokban a kapcsolatokat jellemző, tudattalan érzések a kétségbeesés, a harag, szomorúság.

A bűnbak-szerepre kijelölt gyerek kriminális viselkedése értelmezhető indirekt próbálkozásként a család összefogására. Ők gyakran nagyon is leválnak, önállóknak tűnnek, ám viselkedésük valójában a családi lojalitás inverz kifejeződése.

A gyerekek – túlélésük biztosítása érdekében – a végsőig lojálisak szüleikhez. Előfordul, hogy kijelölik magukat a szülő fizi-

21 BÖSZÖRMÉNYI-NAGY, I. – SPARK, G. M., *i. m.*, 127–129.

kai vagy pszichés őrzőiként. Szülőjük szülőjeként kell helytállniuk. Ilyenkor beszélünk parentifikált gyerekekről.<sup>22</sup>

Azok a szülők, akik nem voltak képesek megfelelően leválni, és átdolgozni ezzel kapcsolatos büntudatukat, tudattalanul lekötötteknek érzik magukat származási családjuk felé. Mivel kielégületlennek érzik magukat, gyerekeiket kezdik el használni: nekik próbálják törleszteni azokat az adósságokat, amelyekkel érzésük szerint szüleik felé tartoznak a gondoskodásért. Ha a gyerekeknek nem engedik meg, hogy gyerekek legyenek, akkor ők szüleik szemében „jók és szófogadóak” lesznek, valójában pedig szülői funkciókat vesznek át. Ez fejletlen, gyermeki idegrendszerüket túlterheli, ami fejlődésük elakadásához vezet. A szülők iránti lojalitás olyan erős, hogy könnyen elfogadják a parentifikált gyerek, a bűnbak vagy a szexuálisan kihasznált gyerek szerepét.

A szülők kapcsolatuk kezdetén arra számítanak, hogy társuk az idealizált saját szülő pótlása lesz életükben. Éppen azért kezdik el gyermekeiket használni szülő-helyettes tárgyként, mert kísérletük párjukkal szükségképpen kudarcba fulladt. A szülő egyszerre szeretné uralni a múltbeli veszteség újraaktiválódását és a jelen kapcsolatában megélt érzelmi elmagányosodást.

Míg egy felnőtt nemet mondhat a parentifikációs kísérletekre, egy gyerek ki van szolgáltatva szüleinek. Felnőve mindez súlyos lojalítás-konfliktust okozhat. Az egészséges családokban a személy új és származási családja felé is egyaránt lojális lehet.

A parentifikált és bűnbakká tett gyerekek számos bajtól szenvednek: tanulási és magatartásproblémák, pszichoszomatikus betegségek, balesetkezési hajlam, depresszió, öngyilkossági gondolatok vagy öngyilkossági szándék. Szülőként könnyen válhatnak bántalmazóvá. A parentifikált gyermek nem tud gyermek lenni, mert kénytelen elnyomni gyermeki igényeit. Ám mivel gyermek, előre borítékolható, hogy képtelen lesz maradéktalanul kielégíteni szülei szükségleteit. Nem tudja önerőből befoltozni a korábbi generációk okozta hiányt. Mire a gyermek felnőtt és szülő lesz, három szinten jelentkeznek igények, lojalitáselvárások az életében: az öregedő szülők, a házasság és a saját gyerekei szintjén. Mindennek nem könnyű kiegyensúlyozottan megfelelni.

A terápia fontos feladata felmutatni a többgenerációs megközelítés lehetőségét, és azt, hogy minden generáció egyformán szenved. A kiegyenlítetlen tartozások feltárása és az azzal kapcsolatos büntudat feloldása, illetve a családszerkezet átalakítása ezekbe a családokba is békességet, nyugalmat, elégedettséget hozhat.<sup>23</sup>

A parentifikáció hatásainak felismerése és kezelése nemcsak a családok, de a társadalom egészségesebb működéséhez is hozzájárulhat.

22 BÖSZÖRMÉNYI-NAGY, I. – SPARK, G. M., *i. m.*, 177–179.

23 Uo., 191–193.

## A szeretet rendje és an-archiája

*Max Scheler és Emmanuel Levinas*

A szeretet természetes forrása a jó cselekedeteknek, azonban úgy tűnik, a maga esetlegességében, változékonyságában, sokféleségében nem alkalmas az erkölcs megalapozására. Hiszen egyrészt egymástól nagyon különböző érzésekre használjuk a szót, a gondoskodás ösztönében gyökerező szülői szeretettől az erotikus vonzódással átitatott szerelmen, valamint a barátságon át a szimpátián vagy a közösség tudatán alapuló vonzalmakig. Másrészt az érzelmek ingatagok, a belőlük fakadó tettek sokszor kiszámíthatatlanok. A filozófia történetében ennek ellenére újra és újra felbukkantak a „szeretet hívei”, akik a mások iránt táplált pozitív érzéseket elég erősnek és megbízhatónak vélték ahhoz, hogy a morál fundamentumául szolgáljanak. Gondoljunk csak Ágostonra, aki az erényt a „szeretet rendjeként” (*ordo amoris*) határozta meg, vagy a skót felvilágosodás morálfilozófusára, Francis Hutchesonra, aki a jóakaratot (*benevolence*) tartotta az erkölcs forrásának.<sup>1</sup> Hogy lássuk, ez a szeretetbe vetett bizalom nem csupán régebbi korokra volt jellemző, hanem a 20. században, sőt, a II. világháború után is előbukkan, a következőkben két olyan kísérletet mutatok be, amelyekben a filozófusok – a fenomenológiai mozgalom két nagy „etikusa” – a maguk módján megpróbálják a moralitást a szeretetre alapozni.

Max Scheler, az irányzat egyik német úttörője az *ordo amoris* ágostoni fogalmát eleveníti fel, hogy „rendet vigyen” a szeretet káoszába, és ezzel megfelelő bázisává tegye az erkölcsnek. Egy generációval később pedig a litvániai zsidó családból származó francia fenomenológus, Emmanuel Levinas az, aki a másik emberrel szembeni végtelen felelősség tapasztalatában látja az erkölcs alapját, amelynek egyik dimenziója a szeretet. Az ő keze alatt a fogalom a mindennapi használattól eltérő jelentést kap, és

1 Lásd ÁGOSTON 2006, III. kötet, 318., XV. 22; HUTCHESON 1977, 325–389.

sajátos értelmezésévé válik a felebaráti szeretet bibliai elképzelésének. Ő tehát a szeretet értelmének kitágítása révén tudja azt etikájában alkalmazni. Azonban mint látni fogjuk, Scheler sem csupán „rendezi” a szeretet különféle megjelenési formáit, hanem egyúttal újra is értelmezi a lényegét, miközben a szeretet rendje Levinasnál is fontos szerephez jut. A két eltérő megközelítés tehát e közös pontokra koncentrálva jól összehasonlítható egymással, és fenomenológusokról lévén szó, akik a tapasztalat előítéletektől mentes leírását tűzik ki célul, ki-ki a saját élményeivel is összevetheti elemzéseiket.

### I. Scheler és a szeretet rendje<sup>2</sup>

Scheler Ágostonra és mindenekelőtt Pascalra támaszkodva azt állítja, hogy az érzéseknek a gondolkodáshoz hasonlóan megvannak a maguk összefüggései: ezeket éppúgy törvények irányítják, mint ahogy a logika törvényei meghatározzák a gondolkodást.<sup>3</sup> Ahhoz, hogy ezt feltárjuk, tudnunk kell, hogy az érzések értékekre irányulnak: a különféle emóciókban végső soron a tárgyukban rejlő értékek tárulnak fel számunkra. Ezek Scheler szerint a prioriak, akkor is, ha különböző korokban, különböző társadalmakban és különböző egyének számára más és más alakot öltenek. Az értékeknek ezt a megtestesült formáját nevezi Scheler „értékdolgoknak” (*Wertdinge*) vagy „javaknak” (*Güter*) – ezek áthatják azokat a dolgokat (személyeket, tárgyakat, történéseket vagy cselekvéseket), amelyekhez valamilyen érzellemmel viszonyulunk.

Adott tehát egy ideális értékvilág és ennek konkrét megjelenései az egyes ember, egy család, egy nemzet vagy történeti kor értékpreferenciáiban, különféle jellegzetes érzelmeiben – ezeknek a rendszerét nevezi Scheler *éthosznak*. Ez utóbbi soha nem képes az értékvilágot a maga teljességében megragadni, hiszen véges szubjektumok emocionális struktúráiról van szó. Ebből egyrészt az következik, hogy az értékek mindig csak egy

2 Az itt következő Scheler-elemzések lényegében két, magyarul is hozzáférhető szöveget vesznek alapul, az 1913–16-ban két kötetben megjelent Formalizmus-könyvet és egy ezzel egy időben keletkezett, hagyatékban maradt szöveget, amelynek Scheler *Az ordo amorisról és zavarairól* címet adta. Utóbbit a kiadó, Maria Scheler *Ordo amorisra* rövidítette, mert a zavarairól nem maradt fenn kézirat. Az összefoglalásban támaszkodtam egy korábbi írásomra (SZEGEDI 2019), amelynek bibliográfiájában a téma szempontjából fontos további Scheler-szövegek és szakirodalom található.

3 GW 2, 82, 260; SCHELER 1979, 110, 389; GW 10, 361–62; SCHELER 2014, 160–61. Itt és a továbbiakban Scheler műveire az összkiadás (GW) alapján hivatkozom, megjelölve a kötet- és oldalszámot. Pontosvessző után szerepelnek a magyar fordítás adatai. Pascal gondolatához („le coeur a ses raisons...”) lásd PASCAL 2000, 679 (397. töredék), 573–574 (101. töredék); PASCAL 1983, 138 (277. töredék), 139–140 (282. töredék). A „szív rendjéhez” lásd PAVLOVITS 2010, 298–301.

adott perspektívából látszanak, másrészt az aktuális éthoszban el is torzulhatnak.<sup>4</sup> Az éthoszok magját pedig a szeretet és a gyűlölet rendje, vagyis az *ordo amoris* adja.<sup>5</sup> Ennek kétféle jelentését választja el Scheler egymástól: a normatívát és a tény-szerű-leíró. Mivel ez a megkülönböztetés alapvető számunkra, teljes egészében idézzük.

*Normatív nem abban az értelemben, mintha ez a rend maga normák foglalata volna. Akkor csak valamiféle akarás tétélezhetné – legyen az egy ember vagy Isten akarása –, ám nem volna evidens módon fölismerhető. Márpedig nagyon is létezik a dolgok mindenféle lehetséges szeretetreméltóságai rangsorának fölismerése a belső, őket megillető értékek szerint. Ez minden etika középponti problémája. Ám lehetőleg úgy szeretni a dolgokat, ahogy Isten<sup>6</sup> szereti őket, és magában a szeretet aktusában belátó módon átélni az isteni és emberi aktus fedésbe kerülését, az értékvilág egyazon pontján való találkozását, ez volna a legfőbb, amire ember képes. Az objektíve helyes *ordo amoris* csak akkor válik normává tehát, ha fölismeret rendként vonatkozik az ember akarására, és egy akarás parancsolja meg neki. Azonban deskriptív értelemben is fundamentális értéke van az *ordo amoris* fogalmának. Mert e fogalom itt az az eszköz, amelynek segítségével föllelhetjük a morálisan releváns emberi cselekvések, kifejezésértékű jelenségek, akarások, erkölcsök, szokások, szellemi művek kezdetben zavarba ejtő tényei mögött a személy célratorően működő magva legelemibb céljainak legegyszerűbb struktúráját – mintegy azt az erkölcsi alapképletet, melynek megfelelően a szubjektum erkölcsileg egzisztál és él. Tehát mindent, amit morálisan jelentőségeltjesként ismerünk föl egy emberben vagy egy csoportban – bármilyen közvetett formában is, de – a szeretet- és gyűlöletaktusainak és szeretet- és gyűlöletpotenciáinak sajátos fajtájú fölépítésére kell visszavezetni: a fölöttük uralkodó, minden rezdülésben kifejezésre jutó *ordo amoris*ra.<sup>7</sup>*

- 4 Vö. GW 2, 305–09; SCHELER 1979, 458–65. Az értékekkel kapcsolatos torzulás egyik lehetséges forrásának Scheler a *ressentiment* jelenségét tartja, amelyet részletesen elemez egy 1912-es tanulmányában, *A ressentiment a morálok felépítésében* címűben, lásd GA 3, 33–147.
- 5 GW 2, 303; SCHELER 1979, 455; GW 10, 347; SCHELER 2014, 144. A gyűlölettel, amely másodlagos a szeretethez képest, e tanulmányban nem foglalkozunk. Az *ordo amoris* filozófiatörténeti előzményeihez lásd BOROS 2014, 49–65, különösen Exkurzus: Agoston és Tamás az *ordo amoris*ről. Agostonról egyébként Scheler is etikája fontos előzményeként tartja számon, lásd pl. GW 2, 260; SCHELER 1979, 389.
- 6 Scheler azt a jegyzetet kapcsolja ide, hogy az objektív *ordo amoris* eszméje nem függ Isten létezésének tézisétől. Ezzel minden bizonnyal azt akarja mondani, hogy a dolgok szeretetreméltóságának objektív rendjét Isten fogalmától függetlenül meg lehet adni. Az viszont számomra nem világos, hogy amikor sikerül valóban ennek a rendnek megfelelően szeretni valamit (valakit), akkor ennek átéléséhez szükség van-e explicit istenhitre. Ha nincs, akkor itt – távoli párhuzamot hozva – olyasmiről lehet szó, mint az anonim kereszténység gondolata Rahnernél.
- 7 GW 10, 347–48; SCHELER 2014, 145.

Ha most a kiinduló probléma, vagyis a szeretet erkölcsi szerepe szempontjából vesszük szemügyre a szövegrészletet, akkor azt mondhatjuk, hogy morális értéke az objektíve helyes *ordo amoris*nak van, mégpedig akkor, amikor cselekedeteink normájává válik. Az erkölcsi tökéletesedés útja az ember számára faktikus *ordo amoris*ának a normatív értelemben vett *ordo amoris*hoz közelitése, azaz ha megpróbálja helyesen szeretni a dolgokat, úgy, ahogy Isten szereti őket. Azonban nyilvánvalóan senkit és semmit nem tudunk pontosan úgy szeretni, ahogyan Isten, hiszen az éthozunk határain nem tudunk túllépni. Mégis, az idézet szerint át tudjuk élni szeretetünk és az isteni szeretet „fedésbe kerülését”. De hogyan?

A kérdés megválaszolásához azokhoz az elemzésekhez kell fordulnunk, amelyekben Scheler a szeretet lényegét írja le.<sup>8</sup> Mindenekelőtt olyan törekvésnéként ábrázolja, amelynek a célja, hogy tárgyát a számára lehetséges tökéletességhez segítse. Teremtő-építő aktus, nem abban az értelemben, hogy új értékeket hozna létre, hanem hogy újabb és újabb értékeket fedez fel, és bátorítja kibontakozásukat. Ez a szeretet dinamikájából fakadóan végtelen folyamat, amelynek nincs nyugvópontja. Az ember ténylegesen persze csak pillanatokra, de legalábbis időlegesen képes ilyen szeretetre, ám ennek nem elvi akadályja van. A lehetőség nyitva van számára, és amikor élni tud vele, akkor az isteni szeretettel is találkozhat.

Ennek fényében az *ordo amoris* schelerei eszméje egyáltalán nem a szeretet korlátozására vagy méricskélésére szolgál, hanem hogy mindenkiben a saját – végtelen számú – értékeit leljük meg, és támogassuk a felszínre kerülésüket. Ezek az értékek mindemellett egy eleve adott rendet alkotnak, s ezért szolgálhatnak az etika alapjául. E nélkül a metafizikai-teológiai előfeltevés nélkül Scheler etikája nem áll meg.

## II. Az an-archikus szeretetet korlátozó rend Levinasnál

Levinas etikájának első látásra semmi köze a szeretet fogalmához, hiszen kiindulópontja a másik ember iránti végtelen felelősség, amelyet második fő művében, a *Másként, mint lenni, avagy túl a létben* a tús (otage) állapotával jellemez.<sup>9</sup> Márpedig melyik az a fogoly, aki szeretetet érez fogvatartója iránt? Mégis, Jean-Luc

8 A következőkhöz lásd GW 2, 259–275; 1979, 388–413 és GW 10, 355–373; SCHELER 2014, 153–173. Részletesen taglalja Scheler a szeretet fogalmát *A szimpátia lényege és formái* Szeretet és gyűlölet című fejezetében is (*Wesen und Formen der Sympathie*, GW 7, 150–208). Noha a szeretet rendje a dolgokra is kiterjed, a szeretet tapasztalatának (a szeretetaktusnak) az elemzésekor a személyek iránti szeretet van a középpontban, így a továbbiakban mi is csak erről beszélünk.

9 Lásd LEVINAS 1974, különösen a *La Substitution* fejezetet. Az, hogy a másik ember túsza vagyok, egyszerre jelenti, hogy ő tart hatalmában, illetve, hogy őt helyettesítem.

Marion még a filozófus életében felfigyelt a szeretet jelentőségére, sőt, a szó megjelenéséhez egyenesen egy (második) fordulatot társított Levinas fejlődésében.<sup>10</sup> Ez utóbbival nem értek egyet, szerintem inkább hangsúlyeltolódásról, egy aspektus kidolgozásáról van szó, azzal azonban igen, hogy a szeretetnek kiemelkedő jelentősége van Levinas kései filozófiájában. Az alábbiakban röviden összefoglalom a levinasi etika alap gondolatát, illetve a szeretet ebben betöltött helyét, azután pedig kitérek arra, hogy miként jelenik meg a rend fogalma ebben az elképzelésben.

Levinas szerint az a paradigmátikus szituáció, amelyből az etika elgondolható, a találkozás a másik emberrel. Ez természetesen sokféleképpen alakulhat, ám akármi is történik, a másik felbukkanása mindig felelősséget, mégpedig végtelen felelősséget ró rám. Amikor a filozófus ezt olyan szélsőséges kifejezésekkel írja le, mint a már említett túsállapot (a másik túsza vagyok), akkor arra mutat rá, hogy az etikai alapja csak egy olyan aszimmetrikus felelősség lehet, amely független az akaratomtól (hogy vállalom-e ezt a felelősséget), és attól is, hogy éppen kivel állok szemben. Ezért jeleníti meg Levinas a Másikat (*Autrui*) olyan gyakran – bibliai utalással – az idegen, az özvegy, az árva alakjában, vagy kiszolgáltatott emberként, aki némán is azt kéri: ne ölj meg!

Ebben a poszt-holokauszt etikában tehát nyilvánvalóan nincs helye a szeretetnek – legalábbis a hagyományos, érzelemként értett szeretetnek, de a scheleri, az értékek kibontakozását segítő teremtmény aktus értelmében vett szeretetnek sem. Levinas mégis használja időként a szót, ha nem is túl gyakran, mert, mint mondja, elcsépelet (*usé*) és kétértelmű (*ambigu*).<sup>11</sup> Ennek ellenére döntő szerepe van etikája megalapozásában. Hogy miért, azt abból a kérdésből kiindulva érthetjük meg, hogy mi különbözteti meg az etikai kényszert a puszta erőszaktól, a „morális túsállapotot” a tényleges fogságtól. Hiszen Levinas értelmezésében a legelestebb ember is fogva tart a puszta tekintetével, és végtelen felelősséget tesz a vállamra.

Ha figyelmesen olvassuk a *Másként, mint lenni...* morális tapasztalatról szóló részeit, akkor felfigyelhetünk arra, hogy noha az etikai viszonyban a Másik az aktív fél (akkor is, ha nem tesz semmit), mégis, valamiféle nyitottságot a morális alanynak is tulajdonít Levinas. Erre utal a „nem-közömbösség” (*non-indifférence*) vagy a „nem-vágykeltő utáni vágy” (*désir du non-désirable*) fogalmaival.<sup>12</sup> Ezek az „érzések” azok, amelyek miatt a „morális tús” nem egyszerűen egy személytelen külső hatalom áldozata, hanem a Másik „elháríthatatlan feleletigényével”<sup>13</sup> szembesülő

10 MARION 2000, 307.

11 LEVINAS 1991, 126; LEVINAS 1992, 27. (A magyar fordításban: „elkopott és homályos értelmű”.)

12 A nem-vágykeltő vágyához vö. LEVINAS 1974, 111, 157–158, a nem-közömbösséghez uo., 62, 89, 104, 105, 107, 113, 116, 123, 157–158, 176–177, 184–185, 211–212.

13 A kifejezést Tengelyi Lászlótól vettem át, lásd TENGYELI 1998, 224.

cselekvő. Egyszersmind bennük lelhetjük meg a szeretet levinasi szinonimáit is. Hogy ez valóban így van, azt nem csupán a *Diakronia és megjelenítés* című tanulmány egy szöveghelye igazolja, ahol Levinas a „nem-közömbösséget” kifejezetten a szeretettel azonosítja, hanem a 80-as évek más tanulmányai is, illetve egy interjú, amelynek készítői rá is kérdeznek a fogalomra.<sup>14</sup> Ezekből a gondolatmenetekből egy sajátos szeretetértelmezés rajzolódik ki.

Ennek bemutatására érdemes egy részletet idézni az interjú elejéről, ahol Levinas a következőt mondja:

*Találkozásom a Másikkal egyszersmind a felelősségem is iránta. A felebarátom iránti felelősség, ami kétségtelenül a felebaráti szeretet szigorú neve, Erosz nélküli szeretet, irgalom, olyan szeretet, amelyben az etikai mozzanat a szenvedélyes fölé kerekedik, minden sóvárgástól mentes szeretet.*<sup>15</sup>

A szeretet tehát a Másik iránti felelősséggel azonos, s mint ilyen a bibliai felebaráti szeretetnek felel meg, amelyből minden egyéni érzelmi színezet és erotika hiányzik. Ennek ellenére univerzalizálásában mégis abszolút személyes, ahogyan ez részben az interjú későbbi részéből, részben más írásokból is kiderül.<sup>16</sup> Hiszen egyrészt a szeretet csakis adott személyre irányulhat, a szeretett ember mindig egyedi és helyettesíthetetlen. Másrészt Levinas szerint én magam is ebben az etikai kapcsolatban válok helyettesíthetetlen individuummá, mégpedig a Másik révén, aki kiválaszt engem azáltal, hogy felém fordul. Úgy fogalmazhatunk, hogy a szeretet a *princípium individuationis*, és ez az etikai viszony mindkét szereplőjére érvényes.

A szeretet ily módon a Másik iránti végtelen felelősség egy másik nevének bizonyult, amelyben megmutatkozik a morális tapasztalat személyes jellege és a „társasság titka” (*secret de la socialité*), az a nem-közömbösség, amely nélkül nincs morális kényszer.<sup>17</sup> Ez az „an-archikus”, vagyis arché, azaz eredet nélküli, másra vissza nem vezethető, azaz megmagyarázhatatlan, egyszersmind végtelen felelősség, avagy szeretet, amely még a Másik bűneiért is felel, azonban szükségképpen korlátozásra szorul, amikor a Másik mellett egy harmadik személy (*le troisième homme*) is felbukkan. Ő ugyanis éppúgy „elháríthatatlan feleletigénnyel” lép fel, mint a Másik, és egyáltalán nem biztos, hogy mindkettőnek maradéktalanul meg tudok felelni, sőt ezek az igények akár ellentmondásban is lehetnek egymással. Levinas így vall erről a már idézett interjúrészlet folytatásában.

14 Az azonosításhoz lásd LEVINAS 1991, 187; LEVINAS 1997, 197. (A magyar fordításban a *non-indifférence* érintettségként szerepel.)

15 LEVINAS 1991, 121; LEVINAS 1992, 25.

16 Lásd LEVINAS 1991, 126–127; LEVINAS 1992, 27, valamint uo. 186–187, 214–215.

17 A „társasság titkához” lásd LEVINAS 1991, 149, 171, 188 (LEVINAS 1997, 199, a magyar fordításban: a társasság titka).

Ha ő [a Másik] volna az egyetlen beszélgetőtársam, csupán kötelezettségeim volnának. Csakhogy olyan világban élek, amelyben nemcsak ez az egyetlen „bárkim” (premier venu) van, a világban mindig van harmadik (un tiers): nekem ő szintén a Másik, a felebarátom. Ennélfogva fontos tudnom, hogy kettejük közül melyik bukkan fel előbb: az egyik nem üldözi-e a másikat? Az embereket, ezeket az összemérhetetlen lényeket, nem kell-e mégis egymáshoz mérnünk? [...] Így születik az elmélet, így születik az igazságosság miatti aggodalom, mindenfajta elmélet alapja. De mindig az Arc, a Másik iránti felelősségből kiindulva jelentkezik az igazságosság, ami mindazok megítélésével és összemérésével jár együtt, amik elvileg összemérhetetlenek, mivel minden lény páratlan (unique); minden Másik páratlan. Az igazságossággal való törődés e kényszerében bukkan fel a méltányosságnak az az eszméje, amelyen az objektivitás fogalma alapszik. Egy adott pillanatban megteremtődik a „mérlegelés”, az összemérés, a gondolat szükségessége, és a filozófia ebben az értelemben a kezdeti irgalom mélyén születő bölcsesség jelentkezése, a filozófia – és itt nem szavakon lovagolok – ennek az irgalomnak, a szeretetnek a bölcsessége.<sup>18</sup>

Ebből a hosszú és gazdag szövegből itt két mozzanatot emelek ki. Az egyik, hogy a végtelen felelősség szükségyszerű korlátozásának, az igazságosságnak a bevezetésével helyükre kerülnek azok a szinte sokkolóan túlzó, hiperbolikus kifejezések, amelyekkel Levinas a Másikhoz való viszonyt ábrázolja. Kiderül ugyanis, hogy ezek – többnyire – nem a mindennapi erkölcsi szituációk leírására szolgálnak, hanem arra figyelmeztetnek, hogy mind az egyén morális megfontolásainak, mind a társadalmi berendezkedésnek a Másik iránti végtelen felelősség lehet az egyedüli alapja. Ebben az értelemben a levinasi etika figyelmeztetésként vagy felszólításként érthető, hogy ezt az eredetet soha ne veszítsük szem elől. A másik, hogy amit Levinas – a philo-sophia, vagyis a bölcsesség szeretete megfordításával – a szeretet bölcsességének nevez, az a mi szempontunkból nem más, mint az *ordo amoris* sajátos formája.

### III. Variációk az *ordo amorisra* (konklúzió)

Ha most lezárásképpen összehasonlítjuk a fenomenológiai etika fent bemutatott két változatát abból a szempontból, hogy meg-alapozásukban milyen szerepet játszik a (rendezett) szeretet, akkor mindenekelőtt a fogalom újraértelmezését érdemes kiemelni. Mind Scheler, mind Levinas a maga sajátos módján ragadja meg a lényegét: előbbi olyan intencióként, amely a szeretett

18 LEVINAS 1991, 121–122; LEVINAS 1992, 25.

lényben rejlő értékeket fedezi fel és segíti a kibontakozásukat, utóbbi pedig készenlétként, nyitottságként, amellyel a velünk kapcsolatba kerülő másik embert fogadjuk, és viseljük az általa ránk rótt végtelen felelősséget. Schelernél a „helyes szeretet”, amelyre törekednünk kell, az értékek a priori rendjén alapul, Levinas szerint ellenben an-archikus, semmi másra nem redukálható. A harmadik színre lépése, vagyis a Másikok pluralitása ugyanakkor az utóbbinál is szükségessé teszi a szeretet „rendezését”, mégpedig az igazságosság alapján.

Némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy Scheler számára az erkölcsi parancsolat a teremtő szeretet gyakorlása, amely az értékek eleve adott rendjét felismerve, mintegy Isten társaként működik közre a világ tökéletesítésében. Levinas viszont arra hív fel bennünket, hogy miközben megpróbálunk rendet vinni a velünk szemben támadó feleletigények káoszába, egy pillanatra se feledkezzünk meg a morál forrásáról, a végtelen felelősségről, amelynek kissé elcsépzelt neve: felebaráti szeretet.

#### Irodalom:

- ÁGOSTON, Szent 2006. *Isten városáról*. Ford. Dr. FÖLDVÁRY Antal, a forítást javította HEIDL György. III. kötet.
- BOROS Gábor, 2014. „A keresztény felvilágosítás polifóniája (Andreas Capellanus és az ordo amoris)”, in *A szeretet / szerelem filozófiája*, 49–65. Budapest, ELTE, Eötvös Kiadó.
- HUTCHESON, Francis 1777. Vizsgálódás az erkölcsi jóról és rosszról (részletek). Ford. FEHÉR Ferenc. In *Brit moralisták a XVIII. sz.-ban*, Budapest, Gondolat, 325–389.
- LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel, Philosophie, justice et amour, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 121–139.
- LEVINAS, Emmanuel, La conscience non-intentionnelle, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 141–151.
- LEVINAS, Emmanuel, De l’Un à l’Autre. Transcendance et Temps, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 153–175.
- LEVINAS, Emmanuel, Diachronie et représentation, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 177–197.
- LEVINAS, Emmanuel, De l’Unicité, in *Entre nous: Essais sur le penser-à-l’autre*, Paris, Grasset, 1991, 209–217.
- LEVINAS, Emmanuel 1992. Filozófia, igazságosság, szeretet. Ford. KARDOS Péter, *Hiány* 3/10, 25–29.
- LEVINAS, Emmanuel, 1997. Diakronia és megjelenítés, in: *Nyelv és közelség*, ford. TARNAY László, Pécs, Tanulmány Kiadó – Jelenkor, 189–206.
- MARION, Jean-Luc. 2000. D’autrui à l’individu, in *Positivité et transcendance: Levinas et la phénoménologie* (sous la direction de J.-L. Marion), Paris, PUF, 2000, 287–308.
- PASCAL, Blaise, 1983. *Gondolatok*. Ford. PÖDÖR László, Budapest, Gondolat.
- PASCAL, Blaise, 2000. „Pensées”, in LE GUERN, Michel (szerk.), *Oeuvres complètes* 2. kötet, 541–900. Paris, Gallimard.
- PAVLOVITS Tamás, 2010. *Blaise Pascal: A természettudománytól a vallási apológiáig*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- SCHELER, Max 1955. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. In *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, szerk. SCHELER, Maria 33–147. Gesammelte Werke 3. kötet. Bern, Franke. [GW 3]
- SCHELER, Max, 1957. „Ordo Amoris” in SCHELER, Maria (szerk.), *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, 345–376. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern, Franke. [GW 10]

- 
- SCHELER, Max 1966. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, szerk. SCHELER, Maria, *Gesammelte Werke* 2. kötet. Bern, Franke. [GW 2]
  - SCHELER, Max, 1973. „Wesen und Formen der Sympathie”, in FRINGS, Manfred S. (szerk.), *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, 7–258. *Gesammelte Werke* 7. kötet. Bern, Franke. [GW 7]
  - SCHELER, Max, 1979. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, ford. BERÉNYI Gábor, Budapest, Gondolat.
  - SCHELER, Max, 2014. „Ordo Amoris”, ford. MESTERHÁZI Miklós, in BOROS Gábor (szerk.), *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*, 144–176, Budapest, Eötvös Kiadó.
  - SZEGEDI Nóra 2019. Ordo amoris és amor inordinatus A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában, *Elpis* 12/2: Boros Gábor 60., 119–131.
  - TENGELYI László, 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.

## Kegyetlenség, szabadság, művészet

Írásomban a művészet és a kegyetlenség,<sup>1</sup> illetve ehhez kapcsolódóan a művészet és a szabadság néhány kérdését vizsgálom, hangsúlyozottan a teljesség igénye nélkül, Richard Rorty és Alain Badiou megállapításaiból kiindulva.

Rorty ismert állítása szerint az tekinthető liberálisnak, aki úgy gondolja, hogy a kegyetlenség a legrosszabb mindabból, amit teszünk.<sup>2</sup> Rorty a liberális metafizikus és a liberális ironikus közötti különbségek között említi azt is, hogy amíg az előbbi szerint a liberalizmus kultúrája az elmélet köré, addig az utóbbi szerint az irodalom (színhátékok, költemények, regények) köré épül. A szolidaritást inkább kis darabokból kell összeállítani, semmint megtalálni, ehhez a legtöbb segítséget nem a filozófia, hanem az irodalom, továbbá az etnográfia és az újságírás nyújtja.<sup>3</sup> Rorty szűkebb tartja a nyilvános és a magánjellegű megkülönböztetését. El kell fogadnunk, hogy a társadalmi intézmények nem válhatnak teljesen autonómmá, de az általuk okozott szenvedések mérsékelhetők. A nyilvános és a magánjellegű megkülönböztetéséből következik, hogy vannak olyan könyvek, amelyek az autonómiánkat növelik, illetve vannak olyanok, amelyek ahhoz segítenek bennünket, hogy kevésbé legyünk kegyetlenek. Ez utóbbi könyvek egy része segít meglátni, hogyan hatnak a társadalmi

---

Az írás az MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport támogatásával készült.

1 A kegyetlenség kérdésének külön könyvet szenteltem, lásd: BARCSI Tamás, *Embertelenség az együttérzés korában. Filozófiai vázlat a kegyetlenségről*, Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Attraktor Kiadó, Budapest – Máriabesnyő, 2023. A könyvben az alábbi írásban felvetett kérdésekkel nem foglalkoztam, Badiou-ról és Rortyról röviden írtam például itt: BARCSI Tamás, *Három filozófiai kérdés az emberről*, Attraktor, Máriabesnyő, 2016.

2 RORTY, Richard, *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, ford. BOROS János, CSORDÁS Gábor, Jelenkor Kiadó, Pécs, 1994, 61–88, 103.

3 Uo., 108–112.

gyakorlatok és intézmények másokra (pl. a rabszolgaságról, a szegénységről szóló regények, a korrupciót leleplező újságírók könyvei, stb.), más része pedig segít feltárni azt, hogy saját egyéni gondolkodásunk, egy bizonyos tökéletesedés elérésére irányuló magánjellegű megszállottságaink hogyan hatnak másokra (ezek lehetnek pszichológiai művek, de inkább regények, amelyek arról szólnak, hogy bizonyos személyek egyéni tevékenységükkel hogyan okoznak szenvedést más személyeknek).<sup>4</sup> A liberális ironikus számára a személy, a morális szubjektum fogalma nem jelent mást, mint olyan valakit, aki megalázható: közös megalázhatóságunk felismerése az egyetlen társadalmi kötelék, amelyre szükség van.

Alain Badiou ezzel ellentétes nézeteket fejt ki: tiltakozik a mai demokráciákat jellemző animális humanizmus ellen, amelyben úgy jelenik meg az ember, mint egy szájalomra méltó állat. Badiou szerint a 20. század – az 1914-től a Szovjetunió bukásáig tartó időszakot érve ez alatt – alapvető jellemzője volt az új ember megalkotásának vágya: a kommunizmusok és a faszizmusok körében terjedt ez a gondolat, ami együtt járt a régi ember elpusztításának követelésével. A terv megvalósítása során nem számoltak az emberi életek egyediségével, ezekben csak nyersanyagot láttak. A modern művészetre is jellemző – mutat rá Badiou – a radikális újdonságra, a kezdet megvalósítására való törekvés, az avantgárd alkotók számára a hangok és a formák olyan nyersanyagok, amelyeknek újra kell gondolni a rendeltetését.<sup>5</sup> Mind a politika, mind a művészet a jelenhez kapcsolódik, a jelen radikális megváltoztatására törekszik, ezért mondja Badiou, hogy a 20. század a valóság iránti szenvedély százada, de a valóság antagonizmus, a kezdet valósága. Ez a szenvedély túl van jón és rosszon, közönnyel viseltetik az új ember létrehozásáért fizetendő ár iránt, belülről a „kis évszázadot” (a totalitárius 20. századot, amely lényegében 1976-ban, Mao halálával ér véget) hősiként és eposzba illőként élték meg. A 20. század a háború évszázada, a mindent eldöntő, végső és totális háborúé, amely véget vet a korábbi, rossz háborúknak. A véglegességhez való eljutás vágya és az ehhez szükséges szakítás, konfrontáció, harc felvállalása jellemzi a századot, nem csak a politikában, hanem a tudományban, a művészetben, a magánéletben is.<sup>6</sup> A 20. században a világ törvénye a kettő, az antidialektikus, szintézis nélküli kettő, a mi és „ami nem mi vagyunk” szembenállása.<sup>7</sup> A testvériségnek lesz nagy jelentősége, a testvériség az új világ és így az új ember valóságos manifesztálódása, annak elfogadása, hogy a végtelen „mi” uralkodik az individuum végessége felett.<sup>8</sup> A testvériség, erre Badiou is utal, kegyetlen, erőszakos: ezt mutatja be Pessoa *Tengeri ódájának* és

4 Uo., 159–160.

5 BADIOU, Alain, *A század*, ford. MIHANCsik Zsófia, Typotex, Budapest, 2010, 9–26.

6 Uo., 52–73.

7 Uo., 72, 192.

8 Uo., 179.

Brecht *A rendszabály* című tandrámája 6. jelenetének elemzésével, amely művekben közös elem, hogy a kegyetlenség és a valóság elválaszthatatlanságára utalnak. Badiou is hangsúlyozza, hogy a kegyetlenség fontos téma a 20. század irodalmában, de ez első sorban nem etikai, hanem esztétikai kérdés, számos író már-már derűs kíméletlenséggel ír a legszörnyűbb erőszakról is. Pessoa kalózmétaforával fejezi ki az én eksztatikus feloldódását a „mi” kegyetlenségében, Brecht-nél nem feloldódásról, hanem az én és a mi elválaszthatatlanságáról van szó: az én nem létezhet a „mi”-vel szemben, a Pártnak ellentmondó elvtársat fel kell áldozni. Az utóbbi esetben a racionális kegyetlenségről van szó, az eszme megvalósításáért alkalmazott kegyetlenségről: „Iszonyatos ölni. / De nem csak másokat, végszükségben magunkat is megöljük, / Ha már ezt a gyilkos világot csak az erőszak / Változtathatja meg, mint / Minden élő tudja. / Még nem adatott meg nekünk, / Hogy ne öljünk.”<sup>9</sup> Az eszme kegyetlenségének kérdése a 20. század egyik fő kérdése: az érzéketlen, egyetemes eszme egy olyan történelmi testben jelenik meg, amely szenvedésre képes testekből áll. A kegyetlenség az érzéketlen és a szenvedő test összekapcsolódásának a pillanata. Badiou utal arra: ma már tudjuk, hogy ha meghal az eszme, vele hal a hóhér is. De vajon a hóhér halálát kívánó legitím vágyból következik-e az „Élj eszme nélkül!” parancsa?<sup>10</sup>

Napjainkban már nincs szó Eszméről, a 20. század a biztonság iránti megszállottsággal ért véget, és a 21. századot is ez jellemzi.<sup>11</sup> Megpróbálunk visszatérni az emberhez mint biológiai adottsághoz, csak a biológiai test számít, a természettel való harmónia elérése cél, a természetes emberi jogok mint a természetes élőlény jogai jelennek meg. Az animális humanizmus a saját jelenére redukálódott ember megalázhatóságára van tekintettel. Badiou szerint filozófiai feladat tiltakozni az animális humanizmus mint formalizált embertelenség ellen. Az animális humanizmus alternatívája lehet Sartre radikális humanizmusa, önmagunk egyetlen megalapozásává válni, vagy Foucault radikális antihumanizmusa, az eltűnt ember által hagyott űrben elkezdenni gondolkodni. Közös vonásuk például, hogy egy kezdetet vázolnak fel, egy totális program a tét, akár fejlődésként, akár hiányként gondoljuk el az embert.<sup>12</sup>

Rorty, ha úgy tetszik, az animális humanizmus egyik változatát írja le, az emberi jogokat ugyan elutasítja, mert a morált nem az emberiséggel való azonosulásként, eleve adott normák követéseként, hanem a „mi”-érzésünk kiteljesítésére való törekvésként értelmezi. Rorty számára az ember „különösen okos állat”, aki abban különbözik, az állatoktól, hogy nem csupán szenvedésre

9 Uo., 197.

10 Uo., 195–227.

11 Uo., 122.

12 Uo., 288–312.

képes, hanem megalázható.<sup>13</sup> Rortynál egy gyakorlati kérdés áll a középpontban: „Az a mód, ahogy a dolgokat leírjuk, a lehető legjobb-e annak érdekében, hogy segítségükkel megfelelőbben kielégítsük szükségleteinket? Vagy tehetjük-e ezt még jobban, lehet-e a jövőnk jobb, mint a jelenünk?”<sup>14</sup> A művészet, azáltal, hogy bemutatja a kegyetlenség, a megalázottság különböző formáit, elősegítheti, hogy felszámoljuk, vagy enyhítsük ezeket. Badiou szerint az ember degradálását jelenti, ha pusztán megalázásra képes lényként tekintünk rá, és legfőbb célunk a szenvedés csökkentése, a „korrekt” animális létezés. Érdeemes-e így élni? Ha a művészet nem az embert meghaladó, emberfeletti művészet, mint ahogyan a 20. század meghatározó művészete az volt, van-e értelme? Van-e értelme az olyan művészetnek, amely nem más, mint – ahogy Badiou fogalmaz – siránkozás, „hogymindenre is képes az ember embertársa ellen”?<sup>15</sup>

Lehetséges-e olyan felfogást képviselni, amely Rorty és Badiou szempontjaira egyaránt tekintettel van, vagy legalábbis elismeri mindkettő „igazságát”? Talán igen. A következőkben egy ilyen szemléletet próbálok felvázolni. Kiindulópontként a szabadság kategóriáját ajánlom. Mindkét szerzőnél fontos a szabadság. Rortynál az emberi szabadságnak egyetlen alapvető korlátja van, az ember megalázhatósága. Badiou arra utal, hogy a demokratikus, „formalizált” szabadság a mára szitokszavakká vált egyenlőség és testvériség nélkül nem valódi, hanem elembertelenítő szabadság, csupán azt jelenti, hogy mindenki ugyanazt teheti, ugyanazon szabályok szerint.<sup>16</sup> A valódi szabadság, a kezdet szabadsága viszont kegyetlen szabadság: a 20. században az egyenlőség mint program, és a testvériség mint a „mi” valósága éppen a szabadságot korlátozta, sok esetben felszámolta. Nem nehéz belátnunk a történelmi tapasztalatok alapján, hogy a legborzalmassabb kegyetlenségek forrása az, ha a szabadságot nem az egyéni autonómia tiszteletben tartásaként fogjuk fel. Azt is mondhatjuk, hogy az ember számára az a legmegalázóbb, ha nem vagyunk tekintettel az autonómiájára, ha pusztán eszközként használjuk. Persze azt is elfogadhatjuk, hogy a formális szabadság társadalmában, amelyben az egyén „negatív” szabadságát (szabadság valamitől, a külső korlátozások hiánya) alapvetően tiszteletben tartják, a „pozitív” szabadság (szabadság valamire, az emberi lehe-

13 Minden ember megalázható „azoknak a sajátos nyelvi és véleménystruktúráknak az erőszakos leszaggatásával, amelyekben szocializálódtak.” RORTY, *i. m.*, 198. Ez történelmi pl., ha valakit olyan dolgok megtételére kényszerítünk, amellyel később képtelen lesz szembenézni, ezáltal lebontjuk az ember világát, lehetetlenné tesszük számára, hogy a nyelvet annak leírására használja, ami ő volt. Ezt Rorty Orwell 1984 című regénye kapcsán írja, és részletesen foglalkozik O'Brien alakjával, akinek az ilyen értelmű megalázás a célja.

14 RORTY, Richard, *Megismerés helyett remény*, ford. BOROS János, Jelenkor, Pécs, 1998, 65–66.

15 BADIOU, *i. m.*, 280.

16 Uo., 178.

tóságok megvalósításának értelmében) számos módon sérül, és ez szintén megalázó. Erről van szó akkor, ha az egyéni lehetőségek megvalósítását a szegénység, a rossz társadalmi helyzet, a tudatlanság, vagy éppen a valódi életértelem, életcélok, életértékek hiánya akadályozza. Egyértelmű, hogy a 20. században a pozitív szabadság radikális sérelme volt az egyik fontos alapja az új ember és az új világ megvalósítása iránti váagnak, ami viszont elvezetett a negatív szabadság radikális megsértéséhez. Napjaink animális humanizmusa a negatív szabadság megfelelő indok nélküli korlátozását egyértelműen kegyetlenségnek látja, ahogyan a szélsőséges szegénységet is, de a társadalmi egyenlőtlenségeket elfogadja, hiszen – ahogy Badiou is utal rá – a dolgok természetes rendjét hangsúlyozza, és a piacgazdaság, így a kevés gazdag és a sok szegény léte is, természetes, mint ahogy az is, hogy az ember biztonságra és túlélésre törekszik. Eszerint az ember és a világ valamely eszmén alapuló átalakítása kudarcba fulladt, esetleg biológiai-genetikai alapú jobbításról lehet szó; Badiou is rámutat arra az ellentmondásra, hogy az új ember létrehozásának politikája megbukott, ugyanakkor az ember radikális megváltoztatása a géntechnika útján lehetségessé vált.<sup>17</sup> A humán génmódosítás és génszerkesztés ugyan a természetbe való beavatkozás, ezért viták folynak róla, de nem is biztos, hogy megbontaná a természetesnek tartott egyenlőtlenségeket, lehet, hogy csupán megerősítené azokat (pl. a magáncégek által sok pénzért végzett eljárások, lásd az ezzel kapcsolatos alternatív forgatókönyveket). Az új humán biotechnológiák támogatói az emberben megjavítható gépet, tökéletesebbé tenyészthető állatot látnak. Badiou és Rorty felfogásának együttes akceptálása azt jelenti: a negatív szabadság és a pozitív szabadság hiányából adódó kegyetlenségekre egyaránt tekintettel kell lennünk, nem utasíthatjuk el a részvétet, ezt inkább kiterjeszteni szükséges, hiszen részvétet ébreszthet bennünk az animális szinten élő, önmaga fölülmúlására már nem törekvő, a fennállóba beletörődő ember is.

A művészet, és most beszéljünk csak az irodalomról, valóban érzékennyé tehet bennünket a szabadság sérelmének különböző megvalósulási módjaira. Irodalmi művek bemutathatják, hogy a kezdet, a program, az eszme kegyetlen szabadsága miért elfogadhatatlan, hogy mivé válhatnak az új ember megteremtésére irányuló erőfeszítések. Másfelől ráébreszthetnek bennünket arra, hogy a demokráciák formálisan szabad társadalmában is jelen van a kegyetlenség, az intézmények tökéletlen működése és a manipulatív társadalmi mechanizmusok miatt, illetve abból adódóan, hogy az ember olyan lényé degradálódik, akinek a legfontosabb, hogy boldog legyen, ami nem jelent mást, mint az alapvető fizikális, biztonság iránti és társas szükségletek kielégítését.

17 Uo., 24, 295.

A következőkben olyan irodalmi művekre utalok jelzésszerűen, amelyek az adott kulturális valóságban tapasztalható mindennapos, „eltúrt” kegyetlenségek rendkívüli kegyetlenségbe való átfordulásának lehetőségével szembesítik az olvasót. Az ilyen folyamat egyik oka lehet a mindennapokban rejlő kegyetlenségek felerősödése, illetve totálissá válása. Marcuse idézi Ionesco egyik cikkét: „A koncentrációs táborok világa... nem volt különösebben szörnyűséges társadalom. Amit ott láttunk, az annak a pokoli társadalomnak volt a képe, bizonyos értelemben kvintesszenciája, amelyben nap mint nap elmerülünk.”<sup>18</sup> Kertész Imrének a *Kaddis a meg nem született gyermekért* című művében B., az elbeszélő kifejezetten párhuzamba állítja egykori nevelőintézetének működés módját és Auschwitz rendjét. Auschwitz ugyanúgy a félelmen alapuló tekintélyuralomhoz, az „apakultúrához” tartozik, mint a nevelőintézet, a különbség annyi, hogy az ölnyomásra való kényszerítést a teljes megsemmisítésre való törekvés váltja fel.<sup>19</sup> A rendkívüli kegyetlenség megjelenését okozhatja az is, ha a hétköznapi kegyetlenség megszüntetése miatti küzdelem a korábbiaktól eltérő módon megvalósuló, szélsőséges kegyetlenségbe torkollik. A disztópiák (Rorty is részletesen foglalkozik Orwell 1984 című művével) a kegyetlenség, a szabadságnélküliség végtelen megvalósulási lehetőségeit tárják fel, legyen szó az eszmét beteljesítő, vagy éppen a mesterséges boldogság társadalmában élő új emberről. A totalitarizmus történelmi tapasztalatai ihlették azokat a disztópiákat, amelyek a totális elnyomáson alapuló félelem-rendszerek működés módját mutatják be. Ezek a rendszerek valamely ideológián alapulnak – lehet ez egy Párt egyeduralmát alátámasztó eltorzult politikai eszmék keveréke (George Orwell: 1984) vagy valamiféle szélsőséges vallási tan, mint Margaret Atwood *A szolgálólány meséje* című művében a bibliai alapú (de nem keresztény) ultrakonzervatív államvalás.<sup>20</sup> A tökéletes technikai manipuláció világában – lásd Aldous Huxley: *Szép új világ* vagy Michel Houellebecq: *Egy sziget lehetősége* – az elnyomás nem erőszakon, félelmen alapul, hanem különböző (bio)technológiai megoldásokon, amelyek teljesen meghatározzák az ember (?) életét.<sup>21</sup> Persze, ha a születés helyett már a „lefejtés”, vagy a halál helyett a „lemerülés” fogalmi vannak érvényben, akkor kérdéses, mennyiben beszélhetünk még emberről, és egy nem emberi világban a szabadság már értelmezhetet-

18 MARCUSE, Herbert, *Az egydimenziós ember*, ford. JÓZSA Péter, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1990, 101–102.

19 KERTÉSZ Imre, *Kaddis a meg nem született gyermekért*, Magvető, Budapest, 2002.

20 Vö. ORWELL, George, 1984, ford. SZIJGYÁRTÓ László, Európa, Budapest, 1996, illetve ATWOOD, Margaret, *A szolgálólány meséje*, ford. MOHÁCSI Enikő, Lazi, Szeged, 2006.

21 Vö. HUXLEY, Aldous, *Szép új világ*, ford. SZENTMIHÁLYI SZABÓ Péter, Konkrét könyvek, Budapest, 2003, illetve HOUELLEBECQ, Michel, *Egy sziget lehetősége*, ford. TÓTFALUSI Ágnes, Magvető, Budapest, 2006.

len. Olyan rendszer is elképzelhető, amely az előző kettő keveréke. Jelen van a megfélemlítés, ugyanakkor a technikai manipuláció, a test megfigyelmezésének nem direkt eszközei is fontos szerepet játszanak a rend fenntartásában. Ilyen jövőt vizionál az első jelentős 20. századi negatív utópia, a *Mi* szerzője, Jevgenyij Zamjatyin, illetve Ray Bradbury a *Fahrenheit 451*-ben (számos különbséget is találhatunk a két vízió között: Zamjatyinnál a tudomány-alapú társadalomban mindenki szigorú rend szerint él, Bradbury-nél alapvetően tömegszórakoztató eszközök alkalmazásával biztosítják, hogy senki se kérdőjelezze meg a fennálló rendszert, de fontos szerepe van a könyvek elégetésének is).<sup>22</sup> A matematikailag hibátlan boldogságot megvalósítani kívánó zamjatyini Egységes Állam ideológiája szerint a szabadság és a boldogság kizárja egymást: ha szabadság van egy társadalomban, az emberek nagy többsége nem boldog, az emberek boldogsága csak a szabadság megvonásával biztosítható, különben is, a szabadság az állatokkal köt össze bennünket.<sup>23</sup>

A szabadság és művészet szoros kapcsolatára utal, hogy az említett disztópiákban nincs helye a művészeteknek, az alkotások csupán propagandacélokat szolgálhatnak, illetve a „derűs tudatlanság” állapotát elősegítő tömegszórakoztató eszközöknek lehet szerepük.<sup>24</sup> A művészet mint a szabadság aktusa és hordozója mindegyik regényben valamiképpen a lázadáshoz kapcsolódik, Johnt Shakespeare-élménye hozzásegíti annak belátásához, hogy mi is a baj a „szép új világgal”, az *Egy sziget lehetőségében* Daniel 25 őse versének hatására hagyja el a telepet. A diktatórikus rendszerekkel kapcsolatos valós történelmi tapasztalatok is azt mutatják, hogy a művészetek sokat tehetnek a szabadság iránti vágy fenntartásáért. A propaganda-alkotások azáltal, hogy a valódi művészet hiányára utalnak, leleplezik azt a rendszert, amelyet támogatniuk kellene. A puha diktatúrák „túrt” kategóriába tartozó művei, legtöbbször közvetett, rejtett, megfejtésre váró módon, feltárják a rendszer ellentmondásait, kegyetlenségeit.

22 Vö. ZAMJATYIN, Jevgenyij, *Mi*, ford. FÖLDEÁK Iván, Cartaphilus, Budapest, 2008, illetve BRADBURY, Ray, *Fahrenheit 451*, ford. LORÁND Imre, Göncöl Kiadó, Budapest, 1991.

23 „Igaz is, honnan vették volna az állami logikát akkor, amikor az emberek a szabadság, vagyis a vadak, majmok, a nyáj állapotában éltek.” ZAMJATYIN, *i. m.*, 18. Az anarchia állapotába vagy a törzsi társadalmak szintjére való visszasüllyedés is megjelenik a negatív utópiákban, ekkor sincs valódi szabadság, mert minden pillanatban veszélyben forog az ember élete. Lásd pl.: HUXLEY, Aldous, *Majmok bombája*, ford. TOTTH Benedek, Cartaphilus, Budapest, 2008, illetve MERLE, Robert, *Malevil*, ford. GÖRÖG Livia, Európa, Budapest, 1985.

24 Az 1984-ben a mindenhol ott lévő teleképek nem csak propagandaműsorokat sugároznak folyamatosan, hanem megfigyelő szerkezetként is működnek. A műalkotásokat is cenzúrázzák, az új elvárásoknak megfelelő művek „regényírógépeken” készülnek. A *Szép új világban* sincs vallás és művészet (a szórakoztatás céljára létrehozott „alkotásokon” kívül), de számos kikapcsolódási lehetőség áll rendelkezésre, pl. televízió, tapi-műsorok, illatorgona, táncos, zenés helyek, mindenki egyfajta „derűs tudatlanságban” él. Bradbury egy olyan világot mutat be, amelyben a könyveket betiltották, helyette háromdimenziós szépségmagazinok és képregények vannak.

A szabadság és a demokrácia világában a társadalomkritikai alkotások (irodalmi, képzőművészeti alkotások, filmek) az éppen adott társadalmi-kulturális viszonyok rejtett, vagy nagyon is látható, de tabutémának számító, az egyéni autonómiát csorbitó, megalázó jelenségeire, vagy éppen a jövőbeni politikai-társadalmi-környezeti veszélyek első jeleire fókuszálnak. Rorty szerint ezek a művek – a tényfeltárási újságírás mellett – hozzásegíthetnek a problémák felismeréséhez és kiküszöböléséhez. A művészet nem csak a negatív és a pozitív szabadság szélsőséges sérelmeire (például a diszkrimináció újabb formáira, politikai visszaélésekre, szegénységre) hívhatja fel a figyelmet, hanem a Badiou által formális szabadsággal jellemzett rend alapvető embertelenségére, az eszme, a gondolat, az önteremtés hiányának a kegyetlenségére is. Jó példa erre Bret Easton Ellis életműve. Láttuk, Badiou felfogása abban tér el meghatározó módon Rorty-étól, hogy magát a formális szabadság, az „animális humanizmus” rendjét tartja megalázonak, amelyben a szenvedés kiküszöbölése a legfőbb cél, és amelyben az ember nem valósíthatja meg saját valódi emberi lehetőségeit. Bret Easton Ellisnél a nyugati demokráciák formális szabadságának hétköznapi kegyetlensége fordul át brutalitásba. Arra, hogy a formális szabadság kegyetlensége átalakulhat a technikai, biotechnikai eszközökkel létrehozott „mesterséges boldogság” szabadságnélküliségének kegyetlenségévé is, a már említett negatív utópiák utalnak, lásd Huxley művét, a kétféle kegyetlenség közötti kapcsolat a legeggyértelműbben Houellebecq-nél jelenik meg (az *Égy sziget lehetősége* mellett az *Elemi részecskék*ben).<sup>25</sup>

Kérdésként merülhet fel ugyanakkor, hogy a művészet megőrzött-e még valamit kritikai, társadalmat befolyásoló erejéből, lehet-e valódi hatásuk az említett műveknek? Herbert Marcuse *Az egydimenziós emberben* a fejlett ipari társadalmak kultúrájának alapvető jellemzőjeként emeli ki a művészi elidegenülés eltűnését, amely a tagadás más formáival együtt a technikai racionalitás áldozatává vált. A művészi elidegenülés nem a marxizmusban vett elidegenülést jelenti, hanem az elidegenült egzisztencia tudatos transzcendálását, ami alapvető jellemzője volt a technika előtti, kétdimenziós kultúrában mind az állító, mind a tagadó, kritikai művészetnek. A művészi és a társadalmi valóság közötti ellentétről van szó: a művészet mindig tiltakozás az ellen, ami van. A fejlett technikai társadalmakban azonban megszűnik ez az ellentét, mert az elidegenülés alkotásai kommercializálódnak, csupán a dolgok éppen érvényesülő állásának dekorációivá válnak: Bachból konyhai háttérzene lesz, a „klasszikussá” minősített műalkotásokat és filozófiai műveket ABC-áruházakban árulják más termékek mellett. A kritikai művek antagonistikus tartalmai

25 HOUELLEBECQ, Michel, *Elemi részecskék*, ford. TÓTFALUSI Ágnes, Magvető, Budapest, 2004.

ilyen módon asszimilálódnak, igazságuk, fölforgató erejük eltűnik. A művészi elidegenülés szublimálás – hangsúlyozza Marcuse –, olyan „állapotok képeit alkotja meg, amelyek összeegyeztethetetlenek a fennálló Valóságelvvel, amelyek azonban a kultúra képeiként elfogadhatóvá, sőt épületesse és hasznossá válnak”.<sup>26</sup> A művészetnek szórakoztató áruvá válása, tehát a művészi elidegenülés megszüntetése deszublimálást jelent, kontrollált, intézményes deszublimálást, amely a szexualitás vonatkozásában is jelen van, az engedélyezett élvezetek a társadalmi megelégedettséget segítik elő (így a művészetekben megjelenő szexualitásnak is megszűnik a „kritikai” funkciója). A lelkiismeret, a művészet mint szublimáció és így tiltakozás helyébe az ellentmondásokat és alternatívákat megragadni képtelen boldog tudat lép, amely szerint, ami valóságos, az észszerű.<sup>27</sup> Persze a művészet harcot folytathat ez ellen, Marcuse is említi az avantgardista erőfeszítéseket: ezek célja olyan elidegenülést létrehozni, amellyel újra közölhetővé válnak a művészi igazságok. A brechti színház az elidegenítő effektusokkal a mindennapi élet dolgait kiemeli a magától értetődés szférájából, és a „természetes” a „rendkívüliség” jegyeit ölti magára.<sup>28</sup> Végül soron, állapítja meg Marcuse, az avantgardista törekvések, vagy éppen a beat irodalom is modern klasszikusokká, szórakoztató művekké válnak, és az nyeli el őket, ami ellen tiltakoztak.<sup>29</sup>

A digitális kapitalizmus korára kevésbé a „boldog tudat”, inkább a megváltoztathatatlan tudata jellemző: ugyan nyilvánvalóak annak a globális társadalmi-gazdasági rendnek a problémái, amelyben élünk, a legtöbben mégis úgy vélik, hogy ennek nincs alternatívája, ennél csak rosszabb jöhet. Marcuse (magas)kultúrával kapcsolatos gondolatai azonban ma még találóbannak tünnek, az általa leírt „összhangteremtő pluralizmus”<sup>30</sup> a digitális világra még inkább jellemző: békés közönyben megférnek egymás mellett a legkülönbözőbb gondolatiságú és minőségű művek. Slavoj Žižek arról ír, hogy az esztétika áruvá válásának és az árucikkek esztétizálásának (amikor a hulladék válik szép tárggyá) kettőssége miatt a művészetnek nem az a feladata, hogy egy csodálatos tárggyal betöltse a Dolog fenséges ürességét, hiszen maga a (Szent) Hely Üressége kérdőjeleződik meg. A művészet célja inkább az, hogy megteremtse ezt az ürességet, illetve felmutassa, hogy a Szent Hely még létezik. Amikor a művész a hétköznapi vagy hulladékszerű tárgyat műtárgyként tárja elénk, akkor éppen nem a szublimáció logikáját akarja megtörni, hanem arra törekszik, hogy megmentse azt. A felháborodott kérdés: „Ez

26 MARCUSE, *i. m.*, 93.

27 E folyamatokról lásd: uo., 78–104.

28 Marcuse említi még Valéry kapcsán a jelen nem lévőről dolgokról szóló költszetet. Uo., 88–89.

29 Uo., 92.

30 Uo., 83.

művészet?” – azaz a tárgy és az általa elfoglalt hely radikális össze nem illésének tapasztalata – tudatosíthatja a Szent Hely létezését.<sup>31</sup>

Fő témánkhoz visszatérve: a hétköznapi kegyetlenségről beszélő művek által kiváltott kérdés: „De hiszen ebben mi a rendkívüli?”, vagy a disztópiákkal kapcsolatos megállapítás: „Ez nem történhet meg!” paradox módon éppen annak esélyére utal, hogy tudatosulhat a mindennapok rendkívülisége és a távollévő nagyon is közeli volta.

BABARCZY ESZTER

## Mű és áhítat

### *A modern művészet gyökereiről*

#### 1.

2021-ben a Nemzeti Galériában nagy Gerhard Richter-kiállítást rendeztek, amelynek egyik termében Richter *Birkenau* című sorozata volt látható. A sorozat komplex installáció: négy nagy négyosztatú vászon, amelyeken fekete, fehér, mélyzöld és bíborvörös színek jelennek meg elkenve, szemben egy fekete tükröződő felülettel, és a terem oldalsó falán látható az a négy fénykép is, amely Richter kiindulópontját adta: a Birkenauban a Sonderkommando egy tagja által készített, elmosódott, nehezen értelmezhető, mégis baljós képek.

Fiatal barátom, akivel a kiállítást meglátogattam, gondosan elolvasta a műleírást, és aztán megrántotta a vállát: most nekem látnom kéne, kérdezte, hogy ez alatt a festékréteg alatt Richter felfestette a birkenauai fényképeket a vászonra? Nem kéne, hogy a mű már megjelenésében nyilvánvalóvá tegye, hogy mit nézzünk rajta? Nekem ez így nem mond semmit.

Elkésve, erre a kérdésre szeretnék válaszolni ebben az esszében. Egy olyan művészetelmélet gyökereit szeretném felvázolni, amelynek fókuszában a művészi kommunikáció áll és maga a művész, nem pedig a befogadó élvezete vagy élménye. Ezt a művészetelméletet gyakran nevezik romantikusnak, és kétségtelen, hogy a romantikában kapott nagy hangsúlyt, de, mint látni fogjuk, korábbi gondolatokban és attitűdökben gyökerezik, és, érvelésem szerint, mély kapcsolat fűzi a keresztény misztikához. Ennek pedig messzemenő következményei vannak: ha a szekularizáció-tézis igaz, vagyis a művel kapcsolatos magatartásunkban vallási attitűdök nyomai jelennek meg, akkor egy istentagadó kultúrában istent kell teremteni a művészet befogadásához. Ez a teremtett isten néha Isten visszahívásának formáját ölti, máskor a történelem, az emberi faj vagy a jövő alakját, a romantikában pedig, a leggyakrabban, maga a művész lesz az isteni alak. Ebben az írásban egy olyan teoretikussal fogunk találkozni, akinek írásaiban az istenség és az emberi faj azonosul egymással egy platonikus összeolvadásban.

Ha antropológusként nézzük ezt a szituációt, ember és mű, és ezen keresztül ember és művész találkozását, egyfajta nyitottságot, alázatot és passzív attitűdöt látunk ténylegesen vagy elvárás-ként megjelenni – fiatal barátom türelmetlenségének nincs helye. Ez a nyitott, alázatos és passzív attitűd azé az emberé, aki befogad – a magyar szó jól jellemzi ezt a helyzetet –, a művész vagy a mű az aktív ágens. A befogadásban jelentős szerepe lesz a művész akaratának, szándékának, amennyiben ez kikövetkeztethető a műből vagy megismerhető máshonnan, míg a befogadó szándékainak és akaratának nem jut hely: a szerepük az, hogy visszahúzódnak. Ahogy Immanuel Kant összegezte száz év fejlődését az esztétikában: a mű „érdek nélkül” tetszik, nem mozgósítja a világra irányuló vágyainkat. Kant egyébiránt nem ennek az itt elemzett esztétikai hagyománynak lesz az állócsillaga: abban a – nevezzük így – romantikus hagyományban ugyanis, amelyről beszélek, a mű hatására, a tetszés momentumára egyáltalán nem helyeznek súlyt.

Míg a kortárs analitikus angolszász esztétika jórészt az „érdek nélkül tetszés” jelenségéből, vagyis egyfajta hedonizmusból kiindulva térképezi fel az esztétikai élményeinket, és fontos szerepet szán az érzéki tapasztalatnak, ezért ki is terjeszti az esztétikai hatókörét mindenre, ami érzéki tetszhet, a természettől a parfümökön és borokon át a takarításig és a divatig, a romantikus hagyomány a maga fókuszát a művészetre szűkíti. Talán nem is helyénvaló esztétikai hagyománynak nevezni, mivel nem az érzékelés kap hangsúlyt benne, hanem a teremtő aktus, és amit ez a teremtő aktussal létrejövő mű nyit meg a befogadó számára.

Ebben a passzív, befogadó, a saját lelki élet mozgásait háttérbe szorító attitűdben nem nehéz felismerni egy hagyományos vallási viszony, az Istennel való kvietista kapcsolat nyomait. Az sem véletlen, hogy a romantikát és a 19. századnak a romantikából táplálkozó mozgalmait gyakran nevezik művészetvallásnak. Odo Marquard tézise szerint<sup>1</sup> kifejezetten egy helyettesítésről, kompenzációról van szó: ahogy a vallás és az Istennel való kapcsolat visszahúzódik a mindennapokból és az emberi élet meghatározó céljai közül, a helyét a művészet veszi át a 18. század legvégén. Ezt a belátást szeretném ebben az írásban megerősíteni és pontosítani.

Ha a Richter-kiállítás által sugallt befogadói magatartás gyökereit keressük, a 18. század végéig kell tehát visszamennünk. Mint Oskar Kristeller bizonyította,<sup>2</sup> a 18. század közepe előtt nem is létezett általában vett „művészet”, csak műfajok voltak és ezek szabályai. Ha pedig nem létezett művészet, nem létezhetett általában művészethez való viszony sem. De alighogy létrejött a mű-

1 MARQUARD, Odo. *Apologie des Zufälligen: Philosophische Studien*, 1986.

2 KRISTELLER, Paul Oskar, "The modern system of the arts: A study in the history of aesthetics part I." *Journal of the History of Ideas*, 1951, 496–527.

vészetek rendszere, s alighogy megszületett, ezzel párhuzamosan, a művészeti nyilvánosság, az elméleti szerzők valósággal rávetették magukat a témára: alig volt olyan elméleti szerző a 18. században, aki ne írt volna a művészetről, és számos olyan elméleti szerző akadt, aki szinte teljes életművét a művészetnek szentelte. Ezért amikor egy szerzőt kiemelek, azzal csak egy szálát tudok kihúzni egy erős szövetből, amelyen belül a szerzők összekapcsolódtak, reagáltak egymásra, ugyanazokról a problémákról beszéltek, és kölcsönvették, módosították vagy teljesen átalakították egymás fogalmait.

Az „érdek nélkül tetszésről” például már régen kimutatták, hogy Anthony Ashley Cooper, a harmadik Earl Shaftesbury fogalmazta meg *A moralisták* című dialógusában, igaz, nem a művészetrel, hanem a természeti szépséggel kapcsolatban.<sup>3</sup> De Shaftesburynek is voltak forrásai: a cambridge-i platonistáknak nevezett teológiai iskola a 17. században, akik a kálvinizmus elleni tiltakozásként írták le azt az Isten-viszonyt, amely nem a büntetés-től való félelmen alapszik.<sup>4</sup> Maguk a cambridge-i platonisták is reagáltak a vitára, amelyet Fénelon és Bossuet folytattak egymással Franciaországban,<sup>5</sup> s amely a kvietista vallásosság elítéléséhez vezetett. De már a francia kvietizmus is merített más forrásból: Mme Guyon, a kvietisták legfontosabb és legtermékenyebb szerzője szinte bizonyosan Miguel de Molinos spirituális iránymutatásainak hatása alatt állt, aki viszont Keresztes Szent János misztikáját fejlesztette tovább. Nagyon mélyek tehát a gyökerek, nem is tudom itt egészen az eredetig követni őket. Az „érdek nélküli” szemlélésnek mély gyökerei vannak a keresztény misztikában.

Az alkotó személyének vagy szándékainak középpontba állítása ugyancsak hosszú történetre tekinthet vissza, különösen, ha a teodícea-problémát is idesoroljuk, hiszen az is toposza a reneszánsz óta a művészetről való beszédnek, hogy a művész az Alkotó mása. És van egy pillanat az európai kultúrtörténetben, amikor a teodícea-probléma és a művészet működése teljesen explicit módon összekapcsolódik: Karl Philipp Moritznál.

## 2.

Moritz olyan alakja a kései felvilágosodásnak, akit némi távolságtartó humorral szokás kezelni. Ez talán részint abból fakad, hogy önéletrajzi könyveiben ő maga is így kezelte saját magát, részint pedig besorolhatatlanságából. Rövid 37 éve alatt írt utleírást, ön-

3 STOLNITZ, Jerome, "On the origins of »aesthetic disinterestedness«", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 20(1961)/2, 131–143.

4 CASSIRER, Ernst, *The platonic renaissance in England*, 1953.

5 SCHMAL, Dániel, „Reflexivitas és érdek nélküli szeretet a kvietizmus-vitában”, in SZÉGLER Zsolt (szerk.), *Theória, szemlélődés, misztika*, Budapest, SZIT, 2023, 119–131.

életrajzi és fikciós regényt, empirikus pszichológiai kötetet, nyelvészeti értekezést, görög mitológiát és esztétikai tanulmányt, valamint számos rövidebb és végleg besorolhatatlan szöveget. Moritzot elsősorban Goethe barátjaként tartják számon, és valóban fontos szerepe volt Goethének az életében: először irodalmi hátsásként – az ifjú Moritz Werther-rajongó volt –, másodsorban azzal, hogy összebarátkozott vele 1786–1788 között Rómában, ahol egy időben töltöttek el hónapokat, és napi szinten összejártak – Goethe még ápolta is Moritzot, amikor az utóbbi eltörte a karját egy lovasbalesetben.<sup>6</sup> Goethe segítségével kapott később katedrát is a berlini Akademie der Künsten, miután egy évtizeden át szabadúszó íróként és középiskolai tanárként próbált megélni, nehézkesen.

Mivel Moritz leginkább kifejtett esztétikai értekezését a római tartózkodása alatt írta, és mivel Goethe az értekezés középső részét közölte az *Utazás Itáliában* címen közreadott emlékeiben, gyakran tartják Moritzot egyszerűen Goethe szócsövének.<sup>7</sup> Moritz azonban önállóan gondolkodó ember volt, aki sok szenvedéssel vívta ki a maga helyét és autonómiáját. Szegény katonai zenész fiaként született, a hannoveri herceg segítségével tudott csak tanulni, s egész életében gyötörte a kisebbségi érzés és a melankólia, amely ebből a szerény családi háttérből táplálkozott. De Moritz nem csak a felfelé mobilitás 18. századi példjaként érdekes, hanem azért is, mert az apja a szeparatista kvietizmus és Mme Guyon német híve és követője volt, míg anyja pietista nevelést adott neki. Kora gyerekkorától ki volt tehát téve olyan hatásoknak, amelyek pszichológiai, irodalmi és végül teoretikus feldolgozása fontos forrás művészetelméletében.

Moritzhoz szokás kötni a művészeti autonómia első teoretikus megfogalmazását, amelyet fiatal barátom a Richter-kiállításon megkérdőjelezett, amikor megkérdezte, miért nem szólítja meg őt a mű. A *Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten* (Kísérlet minden szépművészet és tudomány egyesítésére az önmagában teljes fogalmában) hosszú címen a *Berlinischer Monatschrift*-ben 1785-ben megjelent, Moses Mendelssohnnak ajánlott rövid értekezésében szembefordul a felvilágosodás hatás-esztétikájával és moralizáló kritikájával, és a művet „haszontalannak” nyilvánítja: szép az, aminek nincs szüksége arra, hogy hasznos legyen, és mégis csodáljuk. Annyiban is figyelemre méltó ez a még az itáliai utazás, tehát a Goethe-barátság előtt született kis szöveg, hogy egészen határozottan állítja, a művésznek soha nem tetszésre kell törekednie, hanem csak a mű tökéletessége lebeghet a szeme előtt,

6 BOULBY, Mark, *Karl Philipp Moritz: At the Fringe of Genius*, University of Toronto Press, 1979, 5. fejezet.

7 COSTAZZA, Alessandro, *Schönheit und Nützlichkeit: Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, 1996, 16.

különben kudarcot fog vallani. Az az elképzelés, amely szerint a mű feladata, hogy hasson, annyira magától értetődő volt korábban a felvilágosodás-kori esztétikában, hogy a 18. század végi szerzőknek nehéz volt megfogalmazniuk, az „olvasási düh” kielégítésére létrejövő kommerciális irodalommal tulajdonképpen mi a probléma<sup>8</sup> – Moritz ezt az objektivista érték-fogalommal egy csapásra megoldotta.

De Moritz ennél is tovább ment, levonta a logikus végkövetkeztetést: szerinte a befogadó másodlagos a műhöz képest, amelyet a művész önzetlen odaadással létrehoz; ha örömet leli a műben, az csak következménye annak, hogy a mű tökéletes. A mendelssohni esztétikában a wolffi előzményektől, s végső soron Leibniztől származó tökéletesség-fogalmat<sup>9</sup> Moritz ebben a szövegben nem próbálja kibontani, de következő, már a római út idején írt értekezésében, a *Über die bildende Nachahmung des Schönen*-ben (A szép alkotó utánzásáról) igen. A mű tökéletessége eszerint az a tény, hogy a mű a nagy egész leképeződése, a makrokozmosz megjelenése a mikrokozmoszban, olyan egész, amelyből nem lehet elvenni és nem lehet hozzáadni semmit. Ez a gondolat később az Új Kritikában és általában a 20. századi műértelmezési gyakorlatban meghatározó lesz, anélkül, hogy képviselői ténylegesen tudatában lettek volna az elképzelés neoplatonikus-misztikus gyökereinek. Nem csoda tehát, hogy az irodalomtörténetesek úgy fogalmazznak, Moritz a művet állítja arra a helyre, amelyet gyermekkorának Istene foglalt el korábban.<sup>10</sup>

Moritz ez utóbbi értekezését gyakran vádolják miszticizmussal a szöveg középső, és különösen lezáró része miatt még azok is, akik a művészeti autonómia tézisének elfogadják – így például a Schlegel-fivérek Moritzot „grammatikus misztikus”-nak nevezik az Athäneum-töredékekben,<sup>11</sup> a Goethe *Italienische Reise*-kötetét angolra fordító W. H. Auden pedig egyszerűen kihúzta Moritz szövegét, mondván, hogy „zavaros német misztika”.<sup>12</sup> Thomas Saine és Alessandro Costazza Moritz-kutatók azonban meggyőzően kimutatták,<sup>13</sup> hogy a szöveg egyrészt mély kapcsolatban áll más esztétikai gondolkodók problémáival és megoldásaival, másrészt a zavaró lezáró rész nem választható el a szöveg könnyebben befogadható autonómia-tanától. Mi áll ebben a két zavaró részben?

8 COSTAZZA, Alessandro, *Schönheit und Nützlichkeit...*, 127. és VON MÜCKE, Dorothea, *The Practices of the Enlightenment. Aesthetics, Authorship and the Public*, Columbia University Press, 2015.

9 BEISER, Frederick C., *Diotima's children: German aesthetic rationalism from Leibniz to Lessing*, Oxford University Press, 2009.

10 ABRAMS, M. H., „Addisontól Kantig: modern esztétika és az irányadó művészet”, ford. MÁNFAI Alice, *Új Kritika* 40(1997)5, 501.

11 SCHLEGEL, A. W. és SCHLEGEL, Friedrich, *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, 1980, 286.

12 VON GOETHE, Johann Wolfgang, *Italian Journey: 1786–1788*, Penguin, 1992, Preface.

13 SAINE, Thomas P., „Die ästhetische Theodizee: Karl Philipp Moritz und die Philosophie des 18. Jahrhunderts”, doktori értekezés, 1971, és COSTAZZA, Alessandro, *Genie und tragische Kunst: Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, 1999.

Először is, hogy visszatérjünk a problémafelvetést jelentő Richter-kiállításra, Moritz teljesen megfordítja a viszonyt művész és befogadó között. A fő dráma a művész és a mű létrejöttének drámája – a művész belső kényszerből, a tökéletességet célözva teremt, egy „homályos fogalom” alapján, amelyet a természettel egyenrangú erőként bemutatott „tetterő” (Tatkraft) teremt meg benne, s amellyel meg kell küzdenie, hogy az anyagban létrehozza. A művész tulajdonképpen a természet eszköze arra, hogy önmagát, önnön tökéletességét szemléletessé, befogadhatóvá tegye. Ez a természet a felvilágosodás természet-fogalma, amely az ekkori német közegben nem választható el a deizmus Istenétől és a spinozizmus egységes szubsztanciájától: a természet nemcsak isteni eredetű, de a legszorosabb értelemben isteni a működése is, és sok gondolkodónál azonos Istennel.

Goethe és Moritz Rómában olvasták közösen Herder *Gott. Einige Gespräche* (Isten. Néhány beszélgetés) című, ekkor frissen megjelent munkáját. Goethe azt írja Herdernek, hogy Moritzra nagy hatással volt a mű, éppen készülő írásának – a *Bildende Nachahmung*-nak – a „zárókövét” találta meg benne, és valósággal „lángra gyúlt” a szövegtől.<sup>14</sup> Herder a könyvében Spinoza tanait próbálja összeegyeztetni Leibnizzel és a gondviselés gondolatával, Spinoza immanens és monista szubsztanciáját Leibniz erőfogalma segítségével értelmezi át, és az értekezést egy platonizáló teodíciával zárja le, amelynek alapelemei jórészt a Németországban rendkívül nagy hatású Shaftesbury lefordítása óta keringtek a német kultúrában.<sup>15</sup>

Moritz tehát egy régi hagyományra és egy friss szövegre is támaszkodik, amikor a *Bildende Nachahmung* utolsó részében a művészi tetterő és a természet ereje között párhuzamot von. Ez az erő Moritz szerint destruktív – és a művészetben is azzá válna, ha nem vezetné le az alkotásban; ennyiben megelőlegezi a szublimáció tanát. A *natura naturans*ként értett természet tehát pusztít, de a nagy egészhez, s ezáltal szépségéhez hozzátartozik ez a pusztítás is: a „tökéletlenebbet” elpusztítja a „tökéletesebb”, a „gyengét” az „erős”, így halad az emberi faj, és így tökéletesedik a *natura naturata*ként megjelenő természet.

*Így hát a Szépség, amelyben maga a pusztulás is újra feloldódik, mintegy előérzetét adja annak a nagy harmóniának, amelybe majd egyszer kéz a kézben lép át az Alkotás és a Pusztítás.*

*S a gyengébb örökös megsemmisülése az erősebb által, és a tökéletlen elkerülhetetlen feloldódása a tökéletesben éppen olyan mértékben tűnik*

14 BOULBY, *At the Fringe of Genius...*, 5. fejezet.

15 BURKHARDT, Frederick H., „Introduction”, in HERDER, Johann Gottfried, *God: Some Conversations*, 1940. Lásd még COOPER, Ashley – EARL OF SHAFTESBURY, Anthony, „A moralisták. Filozófiai rapszódia”, in *Brit moralisták a XVIII. században*, Gondolat, Budapest, 1977, 71–250.

számunkra az örök szépség utánzásának, mint ahogy a tökéletlen szakadatlan formálódása a tökéletesség felé halad; a Szépség ugyanis, amely önmaga fölé emelkedve egyszerre túllép pusztításon és alkotáson, a legtisztább formájában az égbolt ívében és a nyugodt tenger felszínén tárul fel előttünk. (...)

És ahol a hozzánk hasonló lény pusztulását legközvetlenebbül maguk az egész szépséges arányai idézik elő, és saját legnemesebb formájában gyökerezik ez a végzet, ott az ő szenvedéseinek ábrázolásakor néhány pillanatra mintha tudatára ébrednénk saját lényünk szakadatlan felbomlásának is: úgy rémlik ilyenkor, mintha a szépség tiündöklő visszfényében egy darabja lebegne előttünk annak a hatalmas körforgásnak, amelyben majd a mi rövidebb utunk is egyszer feloldódik.

Így teljesíti be lényünket a szeretet – ám a még emelkedettebb részvét könnyek között tekint alá magára a beteljesedésre, hiszen egyszerre ragadja meg magában a múltást és a születést, a pusztulást és az alkotást.

És ha valaha is feltűnhet számunkra egy gyenge sugara annak a szépségnek, amely az alkotáson és a pusztuláson egyaránt felülemelkedik, úgy annak pontosan ott kell megjelennie, ahol maga a fejünk fölött lebegő pusztulás mosolyog vissza ránk.

Ekkor a szem önmagát tükrözve tekint fel a lét gazdagságából.

Az eszmény eggyé válik a valósággal, a faj összeforr az egyénnel.

A halál és a pusztulás is feloldódik az örökké alkotó utánzás fogalmában – azéban, amely csak az örökké megújuló lét által követheti a Szépséget, amely maga is fölötte áll az alkotásnak.

Ez a szakadatlan megújuló lét pedig mi magunk vagyunk.

Az a tény, hogy létezőnk, legmagasabb rendű és legnemesebb gondolatunk.

És halandó ajkáról nem hangozhat el magasztosabb kijelentés a szépségről annál, hogy: „Van!”<sup>16</sup>

Hogyan értsük ezt a lezáró részt? Nem meglepő, hogy a legtöbb kommentátor zavarba ejtőnek találja, hiszen azt látszik állítani, hogy a szépség jóvátétel a meggátolhatatlan, kíméletlen pusztulásért, az egyén pedig pusztulásra született, így csak azokba a pillanatokba kapaszkodhat, amikor, pusztulása tudatában, eggyé tud válni a pusztulás útján tökéletesedő fajjal. Azt akarja tehát mondani Moritz, hogy a rosszra az a magyarázat a természetben és a történelemben, hogy egy számunkra csak a művészetben keresztül elérhető távlatból valójában így tökéletes a világ? Tehát a hagyományos leibnizi teodíceáról van szó, amelyben az isteni bölcsesség helyére a mű kerül, így szekularizálódik a probléma megoldása?

Ha gondosan olvassuk ezt a szövegrészt, úgy vélem, nyomaira bukkanhatunk egy neoplatonikus misztikának, amely a Moritz-korabeli német kultúrának része volt, s bár nincs arra adat, hogy

16 MORITZ, Karl Philipp, „Über die bildende Nachahmung des Schönen“, in *Ästhetische Schriften*, Reclam, 2018, Kindle edition, 84.

Moritz olvasott volna Dionüsziosz Aeropagitát vagy Plótinoszt, az alapvető fogalmi struktúrát és azt a gondolatot, amelyet „a létezés nagy láncolata” néven ismerünk,<sup>17</sup> minden kicsit is műveltebb ember ismerte a 18. századi Európában.

Különösen a „szeretet” szó megjelenése világít arra rá a fenti idézetben, hogy nem pusztán a létezők összekapcsolódásának tanáról van szó itt, hanem kifejezetten a magasabb isteni renddel való egyesülésről, amelyet a szeretet (vagy szerelem, erősz) vezérel. Erre utal az a kitétel is, hogy „az eszmény eggyé válik a valósággal, a faj összeforr az egyénnel”. Bár az közhely a korban, hogy csak az emberi faj fejlődik a történelemben, és e fejlődésnek az emberi egyén önmagában nem célja, hanem inkább eszköze, például Kant nem sokkal korábban szintén a *Berlinische Monatschrift*-ben megjelent írásában is megjelenik,<sup>18</sup> az a tézis, hogy az eszmény *eggyé válik* a valósággal, a faj pedig az egyénnel, nem olyan ígéret, amelyet a kor történetfilozófiáiban gyakran látunk. Vagy kénytelenek vagyunk ezt a mondatot mélyebb jelentés nélküli retorikai fordulatként leírni, vagy el kell fogadnunk, hogy Moritz itt misztikusként szólal meg, nem felvilágosodás-kori tudósként.

Ez az istenség, amellyel így egyesülni lehet, nem egy személyes Isten, hanem talán úgy foghatjuk fel, mint az Egész értelmét garantáló lényt. Moritz az *Anton Reiser*-ben ezt írja: „Úgy tűnt számára, hogy az igazi létezés kizárólag a tulajdonképpeni individuumra korlátozódik – és valódi individuumként csupán egy örökké változatlan, egyetlen pillantással mindent átfogó lényt tudott elképzelni. Vizsgálódásai végén saját létezése is pusztá csatlódásnak, elvont eszmének tűnt előtte – élete egymást követő pillanatainak összességéeként, amelyben a jelen mindig a már eltűnt múlt hasonlóságainak egyszerű foglalata. E korlátoltság-tudatán keresztül egyre nemesebbé vált benne az istenségről alkotott kép is – s így ebben a hatalmas eszmében kezdte megérezni saját létezését, amely különben céltalanul, töredezetten és darabokra szakadva látszott kifolyni az ujjai közül.”<sup>19</sup>

A „valódi individuum”, vagyis Isten, amelyben „megérezzük saját létezésünket”, valóban lehet teodícea célpontja, de Moritznál nem ez válik hangsúlyossá, hanem a vágy, hogy Isten szemével láthassuk a világot – tökéletlenségében, szörnyűségében is tökéletesnek. Ez a feladat vár a művészre, hogy így láttassa számunkra a művet.

17 LOVEJOY, Arthur, *The great chain of being: A study of the history of an idea*, Routledge, 2017.

18 KANT, Immanuel. „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, in KANT, *Történetfilozófiai írások*, Ictus, 1995.

19 MORITZ, Karl Philipp, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman*. 3. rész, Kindle kiadás, 689.

## 3.

Moritz szövege – azon túl, hogy Goethére hatással volt – egy olyan hagyomány egyik kiindulópontja, amely a mai kortárs művészet befogadását is alakítja. Bár korunk analitikus filozófiájának *esztétikája* a leggyakrabban Kantból indul ki – vagyis feltételez valamiféle tetszést a mű céljaként –, a kortárs művészet *kritikája* csak annyiban kantianus, amennyiben formalista, vagyis nem jelentésekben, hanem érzéletekben és formákban gondolkodik. A kortárs mű esetében ritkán számít adekvát válasznak az, hogy „tetszik”, esetleg „nem tesz” – ez az értetlen kívülálló szempontja, amely azonnal elárulja a tudatlanságot. A romantikus hagyomány viszont, amelynek gyökerénél Moritzot találjuk, nem foglalkozik tetszéssel, hiszen ahogy fentebb láttuk, Moritz szerint a tetszés egyébként is másodlagos dolog. Ez a hagyomány, visszatérve most antropológiai megfigyelésünkhöz, az áhítat hagyománya: a mű kinyit valamiféle ablakot egy magasabb valóságra, amelybe a néző betekinthez. Schellingtől Schopenhaueren át Heideggerig vagy akár Rancière-ig ez volt a kontinentális filozófia hagyománya, amely hatást gyakorolt arra is, ahogyan a művészetet és a művészt elképzeljük. Ezt a magasabb valóságot nem feltétlenül írják le isteniként vagy platóniként a kontinentális szerzők, és a mai gondolkodók – mondjuk a marxista Rancière – tiltakoznának is az ellen, hogy teológiai gyökereik az elképzeléseik. A romantikában azonban vallás és művészet közös gyökere egyáltalán nem szokatlan tézis – a „művészetvallás” elképzelés először Schleiermacher *Über die Religion* (1799) (A vallásról) című beszédsorozatában jelenik meg.<sup>20</sup> Schleiermacherhez hasonlóan Schelling és a romantikusok is végtelenről beszéltek.

„Igaz ugyan – írja Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszerében* (1801) –, hogy mind a valóságos világ, mind a művészet világa – amelyet szintén egyetlen nagy egészként kell elképzelnünk, és amely valamennyi egyes produktumában csak az egyetlen végtelent jeleníti meg – ugyanabból az eredeti ellentétből származik, ez az ellentét azonban a tudaton túl mégis csupán annyiban végtelen, hogy itt sohasem az egyes objektum, hanem az objektív világ mint egész jelenít meg valamilyen végtelenséget; a művészet számára ellenben ez az ellentét *minden egyes objektum* vonatkozásában végtelen, és a művészetnek minden egyes produktuma a végtelenséget fejezi ki. Mert ha az esztétikai alkotás a szabadságból indul ki, és ha éppen a szabadság számára abszolút a tudatos és az öntudatlan tevékenység közti ellentét, akkor voltaképpen abszolút műalkotás is csak egy van, amely egész különböző példányokban létezhet ugyan, de ez a műalkotás mégis csak egy, ha eredeti alakjában még nem kell is

20 SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Vol. 1. FA Brockhaus, 1868.

léteznie.”<sup>21</sup> Minden műalkotáson keresztül tehát *ugyanazzal* találkozunk, amit Schelling itt éppen végtelennek nevez, más idealistáknál az Abszolút nevet kapja, Heideggernél pedig „az igazság mint el nem rejtettség” jelenik meg általa. S minden elméletalkotónál kitüntetett figyelmet kap a művész, aki valamilyen nehezen megragadható módon (Schellingnél például, Moritz nyomán, öntudatlan erők révén) képessé válik arra, hogy ezt az ablakot vagy csatornát megnyissa köztünk és a magasabb valóság között. A művész irtózatosan megküzd azért, hogy úgy lásson és láttasson, ahogy egyébként csak Isten láthat, hogy megmutassa az Egészet. A befogadó pedig áhítattal közelít ahhoz a műhöz, amely ezt legalább megkísérelte.

„Zavaros német misztika” vagy szekularizálódott valláspótlék ez a művészetfelfogás? Ha nem elégszünk meg azzal, hogy zavarosnak minősítsük százötven év művészetfilozófiai gondolkodását, akkor el kell fogadnunk az antropológus nézőpontját: van valamiféle kapcsolat mű és befogadó (és áttételesen művész és befogadó) között, amelynek értéke nem merül ki kellemes, borzongató, érdekes vagy szórakoztató érzéletekben, bár ezek is jelen lehetnek. Van valami a művel való találkozásban, ha az a megfelelő attitűdöt mozgósítja, ami az egyént önmagából való kilépésre készíti és teszi képessé; arra, hogy összeolvadjon „a fajjal” vagy „az eszménnyel”. Azt kell tehát értelmeznünk, mit jelent egy ilyen összeolvadás tulajdonképpen. Nem nehéz benne megtalálni a különféle misztikusok Istennel való kapcsolatának lenyomatát. Mme Guyon kifejezetten beszél az Istennel való összeolvadásról – gyakran úgy képzei el, mint kis eret, amely az útja végén belefolyik a nagy óceánba. Mégis úgy érvelnék, nem egyszerűen arról van szó, hogy az áhítat tárgya változik meg – Isten helyére a mű vagy a művész áll –, hanem arról, hogy valami egyéni túli tapasztalat válik lehetségessé. Az énhatárok porózusabbak, átjárhatóbbak lesznek, az egyén úgy érzi, valami nagyobbak része, és előzetes kultúrájától függően fogja ezt a nagyobb valamit Istennek, természetnek, történelemnek vagy társadalomnak nevezni.

Ez a művészetfelfogás nagy terhet rak a művészre – többnyire összefonódik egy zseniesztétikával –, de ez egy másik tanulmány tárgya lehetne. Szoros a kapcsolat továbbá a történetfilozófia és a művészetfelfogás között is, ami nem meglepő, hiszen magának a művészetfelfogásnak a gyökerénél a teodícea problémáját találtuk meg – a kortárs művészetkritikában ez abban jelenik meg, hogy makacsul beszélünk „progresszív” vagy „maradandó” művekről, vagyis egy történelmi folyamathoz képest pozicionáljuk őket, és ebben keressük igazolásukat. Ez maga is a teodícea hagyománya, hiszen a művet az igazolja, amilyen funkciót a nagy

21 SCHELLING, FWJ, *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat, 1983. 401. Ford. ENDREFFY Zoltán. Kiemelés az eredetiben.

egészen, a történelemben betölt, nem pedig az, ahogy mi, esendő egyének látjuk. Amivel azonban le szeretném zárni ezt az esszét, az e művészetfelfogás és a kommunikáció közti szoros összefüggés.

Kantnál rendszerépítő jelentőségű az a meggyőződés, hogy a művészeti (egyébként nála szubjektív) ítélet kommunikálható, és azzal az elvárással társul, hogy mások is ugyanezt élik meg/értékelik, ha az adott élményben van részük. Ez a kommunikálhatóság és a moritzi misztika véleményem szerint ugyanannak a hegynak két oldalát mutatják: az egyén ki tud lépni korlátozott látásmódjából, és kapcsolatot tud teremteni a művön (vagy a természet szépségén) keresztül másokkal, hiszen ők is ugyanazt látják. Ugyanúgy, ahogy Isten, a misztika és ennek metafizikai értelmezése adta Moritz és apja beszélgetéseinek témáját az *Anton Reiser* szerint; ez volt közöttük a kapcsolódási pont, a mű is beszélgetések témája lehet, s ezen keresztül kapcsolat egy másik emberrel, másokkal a közönségből vagy általában az emberiséggel. Ha vissza akarjuk bontani a platonizáló misztikát Moritz kijelentéséről, véleményem szerint ide jutunk: a lehetőséghez, hogy a nagy egész képén át kapcsolódjunk másokhoz, az emberiséghez. Ha szekularizált attitűd a mű iránti áhítat, azért őriz valami transzcendenst az egyénhez képest: ez a kapcsolódás, illetve a kapcsolódás lehetősége és felelőssége az, ami áhítat tárgya lesz.

Amikor ott állunk a Birkenau-teremben a Richter-kiállításon, el kell fogadnunk, hogy a művész egyedül küzdött meg a pusztítás emlékével, és azzal, hogy erről a pusztításról hogyan lehet megemlékezni a művészetben keresztül, ami természetesen egyben teodícea-probléma is. Richter válasza az volt, hogy eltörölte a figuralitást, az emberi testnél nagyobb méretű, nyers festett felületet, színeket kínált fel inkább, amelyek baljósan tükröződtek a szemben lévő panelekben. Fiatal barátom érthető motívumot vagy szórakoztató izgalmat várt, de ezzel elzárta maga elől a művet, nem mérte fel a festő előtt álló probléma mélységét. Így hozzám fordult, és beszélgetni kezdtünk. Azóta is beszélgetünk – ez a szöveg is még része ennek a beszélgetésnek alkotásról, teodíceáról és áhítatról.

KISNÉMET FÜLÖP

## „Kiszökött az ünnep középpontjából”

*Beszélgetés Ferenc pápáról*

*Kedves Sára, Ádám és Bence! Örülök annak, hogy a Pannonhalmi Szemle szerkesztőbizottsági közösségében létrejöhett ez a beszélgetés, még az idei húsvéti időszak utolsó napjaiban, Püünkösd ünnepére készülve. Az egyházi év ugyanazon időszakában, amelynek legelején a Mennyei Atya magához hívta Róma püspökét, Ferenc pápánkat. Ez a beszélgetésünk rá emlékezik, és igyekszik felidézni ennek a tizenkét éves szolgálatnak a számunkra legfontosabb ajándékait, kihívásait, és – félve fogalmazva meg az igényt – arra is törekszünk, hogy a sokszínű egyházi „állásunkból” és tapasztalatainkból kiindulva megfogalmazzuk az argentin pápa örökségének a számunkra legfontosabb elemeit. Engedjétek meg, hogy egy saját emlék felidézésével kezdem 2013-ból. A pápa megválasztásának hírüladásakor éppen egyetemista kisközösségemmel voltam a budai Szent Angéla Gimnázium kápolnájában, és egy jezsuita szerzetes tanítását hallgattuk a megkülönböztetésről... Akkor és azóta is rendkívül fontos számomra ez a téma, és a pápának a megkülönböztetésről tartott katekézis-sorozata, amelyet éppen római tanulmányaim kezdetén tartott az általános kihallgatásokon. Számotokra mi az a markáns élmény vagy gondolat Ferenc pápával kapcsolatban, amelyre szívesen emlékeztek, amely valamiképp a pápai szolgálatához való személyes kapcsolódásotok elemi tapasztalatává vált?*

**Tóth Sára:** Reformátusként, megvallom, nehezen tudtam mit kezdeni a pápaság intézményével, hát még annak ünnepélyességével, uralkodói gesztusaival. Ezek mind meglehetősen elidegenítően hatottak rám, egészen Ferenc pápa megjelenéséig. Benne egy rokonszenves pápát ismerhettem meg. Persze már II. János Pálnak is voltak olyan gesztusai, amelyek engem protestánsként is megérintettek, de Ferenc pápa egészen új minőséget hozott e tekintetben az én pápaság-értelmezésemben is.

Talán a legszemélyesebb élményem 2017-ben volt vele kapcsolatban, amikor húsvét körül a televízió közvetített egy szentmisét a Szent Péter-székesegyházból a pápai szónok, Raniero Cantalamessa atya prédikációjával. Ahogy hallgattam a teológiai fejtegetést, felfigyeltem arra, hogy ez bizony a lutheri megigazulástan, és azután maga Cantalamessa atya is kifejtette, számomra gyönyörű egységélményként, hogy nagyon hálás a katolikus egyház Luthernek ezekért a tanokért, a Bibliának a hívők kezébe adásáért.

Ez a szentbeszéd, még ha nem is maga Ferenc pápa mondta el, nagyon szépen szimbolizálta számomra az ő személyiségét, gondolkodásmódját, pontifikátusának legmélyebb motivációit.

Talán ez a legerősebb, de mindenképpen az egyik első élményem Ferenc pápával kapcsolatban amellet, hogy nagyon megrendítőnek és nagyon hitelesnek találtam a megválasztása napjának estéjén felhangzó, és azóta már tényleg legendássá vált „buona sera” köszönését, a manírtalan, triumfalizmustól teljesen mentes egyszerű gesztusait, amelyek alapján rögtön világossá vált, hogy a diadalmas egyház helyett egy szolgáló egyház képét szeretné megmutatni. És talán még egy. Bevallhatom, hogy reformátusként is minden karácsonykor vártam az éjféλι mise homíliáit, és számos alkalommal kaptam ezekből egészen személyes üzenetet. Arról már nem is beszélek, hogy az egyik kedvenc filmje, a *Babette lakomája* az én egyik kedvenc filmem is, és hogy nagy örömmel ismertem fel egy Babette-utalást az egyik enciklikájában.

**Tóta Péter Benedek:** Bizony vigasztaló és megerősítő Ferenc pápa. A film kapcsán ezt írja az *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdításában: „Édes és vigasztaló az öröm, amely mások megörvendeztetéséből fakad, amikor örülni látjuk őket. Ez az öröm a testvéri szeretet gyümölcse, nem a csak magára tekintő hiába valóságé, hanem annak öröme, aki szeret és kedvét leli a szeretett ember javában, amely átárad a másikba, és termékennyé válik benne.” (*Amoris laetitia* 129). Ezt valóban élnünk, gyakorolnunk kell.

**Nádasdy Ádám:** Legemlékezetesebb élményem: egy videón láttam, ahogy Ferenc pápa felkeresi Bruck Edithet, a Rómában élő, magyar származású idős zsidó asszonyt, holocaust-túlélőt, hogy tiszteletét fejezze ki Bruck tartása, életútja iránt. A videó mutatja, hogy az utcán kisebb csődület alakult ki, és hátulról behallatszik egy nő, aki őszinte meglepetéssel felkiált: „Ma è il Santo Padre!” – „De hiszen ez a Szentatya!”

Érdekes, hogy Ferencről azt mondjuk: „szolgálata” során ezt meg azt tett – nem „uralkodása” során, ami még nemrég szokásban volt, és a történelemkönyvek máig azt mondják: XY pápa uralkodott ettől-eddig. Még XXIII. Jánosról is így beszéltünk, pedig ő – Ferenchez hasonlóan – puritán volt, igazi parasztgyerek. Az angolok a nemrég elhunyt királynőről is azt mondták: hetven éven át szolgált. Én egyébként az ő idejében ébredtem rá, hogy a pápának neve is van – Angelo Roncallinak hívták –, vannak rokonai, nem csak úgy lóg a levegőben, hanem ember.

**Tóth Sára:** Az Ádám által felidézett apró jelenet eszembe juttatja azt az élményt, amelyet nagyon különlegesnek találtam Ferenc pápában. Vagyis, hogy „nem kürtöltetett maga előtt”, amikor valahol megjelent. Különösen Rómában és környékén volt így,

időnként szinte heti rendszerességgel, hogy börtönökben, nehéz sorsú közösségekben, iskolákban tűnt fel, valami olyan természetességgel, ami, maguk ezek az események, egyszerre hántották le a pápai hivatalról a hivatalból fakadó tekintélyt, és ruházták fel olyan emberi tekintéllyel, ami egészen más mélységet adott a hivatalának, a szolgálatának. Volt ebben egy finom önirónia, kedves távolságtartás is attól, hogy saját magát véresen komolyan vegye. A temetések voltak egy furcsa élményem. Amikor sorjáztak a bíborosok, az egyikük arca egy pillanatra nagyon hasonló volt számomra Ferenc pápához. És akkor megrohant az érzés, hogy az a Ferenc, akit megismertünk, valójában kiszökött az ünnep közép-pontjából, és titokban kívülről figyel mindent, elvegyülve azok között, akiket annyira szeretett. Nagyon szerettem a temetés apró gesztusait is, főleg a szertartás végén, ahogyan azok köszönhetek el tőle végül, akik, mint a társadalom periferiáján élők, annyira közel álltak Ferenc pápa szívéhez.

**Tóta Péter Benedek:** Számomra Ferenc pápával kapcsolatban a legmarkánsabb gondolat a jelmondata: *miserando atque eligendo*. Ez a mellérendelő szókapcsolat a latin nyelvtan szerint a gerundium ablativus esetében áll módféle határozóként. Jelentése lehetne: 'irgalom kinyilvánításával és kiválasztással'. Vagy: 'szerepet kinyilvánításával és kiválasztással'. Sőt, egy jezsuita blogger szerint: 'irgalmasságot és megkülönböztetést gyakorolva'. Ezt a kapcsolatos szószerkezetet Ferenc pápa egy bencés szerzetestől, Tiszteletreméltó Szent Béda (672–735) egyik mondatából vette. Ez a bencés–jeszuita interferencia nem szokatlan. Loyolai Szent Ignác (1491–1556) a Pamplona ostroma (1522) közben szerzett sérülése után Montserrat bencés apátságában lábadozott. Itt ismerhette meg egy korábbi apát, García Jiménez de Cisneros (1455–1510) *A lelkiélet gyakorlatai* című kompilációját (1500), amely többek között merít Johannes Cassianus (360–435) írásaiból is, aki foglalkozik a megkülönböztetés adományával. Ignác kezébe kerülhetett a bencés Regula is, amelyet Nagy Szent Gergely pápa (540–604) így mutat be: Szent Benedek „megírta a szerzetesek megkülönböztetés tekintetében kiváló Reguláját” (*scripsit monachorum Regulam, discretionem praecipuam*); Szent Benedek maga pedig a megkülönböztetést nevezi az erények anyjának (vö. RB 64:19). Loyolai Szent Ignác aztán a lelki élet gyakorlatának eszközévé tette a megkülönböztetést. Azonban visszatérve Ferenc pápa jelmondatának forrásához, Szent Béda ezt írja Máté apostol és evangélista meghívásáról: „Vidit [...] Jesus publicanum, et quia miserando atque eligendo vidit, ait illi, »Sequere me.«.” Azaz: „Jézus látta a vámost, és mivel irgalmasságot és megkülönböztetést gyakorolva tekintett rá, ezt mondta neki, »Kövess engem.«”. Bédánál gyakori a hendiadisz, az a retorikai-stilisztikai alakzat, amelyben két főnév természetű szó egy kapcsolatos szószerkezettel helyettesít egy jelzős szerkezetet. Béda mondatát és belőle Ferenc pápa jelmondatát ezért így is fordíthatnánk: „Jézus látta a vámost, és

mivel irgalmas megkülönböztetéssel – azaz szeretetteljes kiválasztással – tekintett rá, ezt mondta neki, »Kövess engem.« Jézus példájából azt a gyakorlatot tanulhatjuk el Ferenc pápa nyomán, hogy a megkülönböztetés előzménye, alapja, szerves része az irgalmas szeretet. Jézus részéről ez azért volt fontos, mert a vámosok a társadalom megvetettjei voltak, és teremtményi-emberi állapotukat helyre kellett igazítani. Ebből az irgalmas megkülönböztetésből, amit Ferenc pápa markáns jelmondatával hangsúlyozott, ismerjük meg az evangélium örömét, a szeretet örömét, az irgalmasság arcát, hogy megéljük: mindnyájan testvérek vagyunk.

*Ha a személyesség kereteit kibővítjük, akkor véleményetek szerint mi az a néhány témafelvetés Ferenc pápától, amelyet oly módon hagyott rá a keresztény közösségekre, hogy azok megkerülése vagy negligálása nehezen elképzelhető opció?*

**Tóta Péter Benedek:** Csak röviden felsorolva a teljesség igénye nélkül: a menekültek felkarolása; a szegények támogatása; a börtönlakók látogatása, a lábuk és nők lábának is nagycsütörtöki megmosása; a peremre szorultak visszacsatolása; a gyermekvédelem; a teremtésvédelem; laikus hívó nők és szerzetesnők egyházi hivatalviselésre való alkalmasságának gyakorlati elismerése; az ökumenizmus, a vallásközi párbeszéd, a szinodalitás; a béke előmozdítása és megőrzése.

**Tóth Sára:** Nagyon sok általam relevánsnak tartott témát felvetett. Az első és legfontosabb a hatalom kérdése. Ferenc, e tekintetben meghatóan szép folytatásaként az assisi szentnek, egészen elementáris erővel mutatta fel számomra a hatalom, a hatalomgyakorlás krisztusi természetét. Úgy tűnik egyébként, hogy a világ nem is igazán állt készen erre. Sem a katolikus, sem a keresztény világ egésze, vagy talán még a kereszténységen kívüli világ sem. Úgy érzem, mintha valamiféle különtségnek, megannyi „gegnek” tudták csak értelmezni számomra nagyon is hiteles gesztusait a pápai trón helyett a szék választásától kezdve a viccesen olcsó pápai autón át a Márta-házig. Olyan ember volt, aki nem csupán beszélt, hanem egészen áttetszően élte meg a hatalomgyakorlásnak ezt a krisztusi verzióját.

Ez a példa annyira erős, és ezt a történelmi egyházak, beleértve az enyémet is, annyira elfelejtették, hogy Ferenc pápa viselkedése egyfajta botlatókő, amellyel kezdenünk kellene valamit, feltéve, hogy nem rakjuk be a „különc” kategóriába és tartjuk el magunktól. És a többes szám itt nem csak a katolikus egyházra vonatkozik, mint mondtam, az én egyházamra legalább ennyire, de talán mondhatjuk, hogy valamennyi történelmi egyházra. Annak ellenére, hogy a pápaság intézménye már természeténél fogva egy igenis erős presztízzsel járó hatalmi pozíció világi értelemben is, Ferenc pápaként is képes volt felmutatni azt a para-

doxont, hogy a krisztusi hatalom és erő pont nem ilyen. Sürgezően fontos lenne, hogy a kereszténység ne csak elfogadja azt a nehezen tagadható tényt, hogy kisebbségbe kerültünk, hanem meglássa ebben a helyzetben az Isten kegyelmét és a megújulás lehetőségét. A kereszténység mély válsága annak tudható be, hogy nem képes feldolgozni a megelőző évszázadokban gyakorolt domináns társadalmi, kulturális, politikai helyzetének elvesztését, és a mai napig kétségbeesetten próbál úgy tenni, mintha mindezt még birtokolná. És lássuk be, a pápaság külsődleges szimbólumai ezt a látszatot megnyugtatóan fenntartják. Ferenc pápa utat mutatott abban, hogy lehet másképp is. Bár ne állítanák vissza az általa megkérdőjelezett hatalmi parafernáliát!

Ugyanilyen fontos volt számomra a befogadás, a menekültekhez, kirekesztettekhez, perifériára szorultakhoz történő odafordulás gyakorlása. Számos esetben érzem, hogy a saját közösségemben is a fehér középosztály dominál, és mennyire nem természetes a periférián lévők befogadásának a gesztusa. Ugyanezt a finom és szelíd erőt éreztem abban, ahogyan a teremtett világ megóvásával kapcsolatos intelmeit mondta. Ezek közül egyik sem természetes vagy magától értetődő a köreinkben.

**Tóta Péter Benedek:** Milyen jó, hogy Cirill főpát úr elindította a zöld böjtöt: 1. Takarékoskodj az energiával! 2. Tudatosan vásárolj! 3. Tölts több időt a természetben! 4. Táplálkozz egészségesen! 5. Tekints magadra teremtményként, aki Isten vendége a földön! És tényleg az is nagyon jó, hogy Pannonhalmáról elindult a teremtésvédelmi keresztút.

**Nádasdy Ádám:** A nők erőteljesebb szerepeltetése az egyházi szolgálatban talán a legfontosabb. Kérdés azonban, hogy ezzel együtt a cölibátus kérdését is kívánta-e feszegetni; szerintem nem kívánta, pedig az út hosszú távon oda vezet. A másik a szinodalitás, az alsóbb rétegek – egyszerű hívek, akár „keresők” – véleményének megkérdése, sőt érvényesítése az egyház életében. Ez szép és fontos cél, de előbb-utóbb meg kell küzdeni a papság szentségének kérdésével: ha minden pap szent ember – mint elvileg most –, akkor mindent ő tud jobban; ám ha nem tud mindent jobban – vö. ezt a szinodalitással –, akkor mennyiben szent ember?

**Tóta Péter Benedek:** Hadd fűzzem hozzá. A pap – míg nem kanonizálják – önmagában annyiban szent ember, mint mindenki más: „Ti [...] választott nemzetiség, királyi papság, szent nép vagytok” (1Pt 2,9a) a keresztség által. A pap ugyanakkor nem, csak Isten, a Mindentudó tud mindent jobban. Koromba vesző emlékezetemből Elemér atya I. János Pál halála utáni megemlékező prédikációja jut eszembe, ha jól idézem: szentek azok, akik készek megégni, és meg is térnek. Remélem, a Benedictinából, a Főpátóság hagyatéki gyűjteményéből egyszer előkerül ez a szentbeszéd.

Ferenc pápa önmagát bűnösnek vallotta, és megtérőként remélt Isten irgalmában, hogy „annak dicsőségét hirdethesse, aki a sötétségből meghívta az ő csodálatos világosságára” (vö. 1Pt 2,9b). Ugyanakkor Ferenc pápa nem-mindentudása tudatában volt, ezért tudta meghívni az Egyház minden tagját – fiatalokat és időseket, férfiakat és nőket, klerikusokat és laikusokat a legalsóbb szinttől a legmagasabbikig –, hogy összeadódjék a közös tudás a kölcsönös meghallgatás és a megkülönböztetés révén. Jelentőségteljes az is, hogy Ferenc pápa nem adott ki külön apostoli buzdítást a szinodalitásról szóló szinódus második ülészsaka után, hanem csak egy kísérő jegyzettel csatlakozott az általa aláírt záródokumentumhoz. Ez némiképpen körvonalazza a szent ember karakterét: másokért, másokkal, hozzájuk közel van, és velük együtt halad – mint például Boldog Batthyány-Strattmann László vagy Kalkuttai Szent Teréz.

**Nádasdy Ádám:** Bence és Sára gondolataihoz még hozzátenném, hogy az is jelentős, hogy Ferenc a Vatikánon belül meglepően határozott kézzel tett rendet, pénzügyi és erkölcsi értelemben – vagy legalábbis tett ez irányban komoly lépéseket. Nem véletlenül volt már fiatal korában kidobóember. Néha persze azt reméltem, hogy messzebbre is elmegy, de nem volt ő radikális forradalmár, és talán ilyet nem is szabad kívánni. Egy kétezer éves intézmény komótosan fordul másfelé, ha fordul.

Sára és Bence – nagyon helyesen – Ferenc pápa és az egyház társadalmi, szociális, emberiességi feladatait sorolja. Valóban, az egyház mintha erőteljesen mozdulna ez irányban. De mi van az üdvösséggel és az örök élettel? Lehet arról még komolyan beszélni úgy, hogy ne szép régi szövegek megnyugtató muzsikájának halljuk? Ezt nem Ferencen kérem számon, talán nem is emberre váró feladat – okoskodja ki a Szentlélek, hogy hogyan tovább.

Nagyon igaza van Sárának a „botlatókő” és a „gegek” említésével. De bizony ezek nem csak a felszínt érintették. A hatvanas években Rómában még nagy fekete autókön jártak a főpapok, rendszámuk „SCV” volt (Stato della Città del Vaticano). Kommunista barátaim szerint a betűk igazi feloldása ez volt: Se Cristo Vedesse! Ennek a luxizásnak vége, és ezt már nem lehet visszacsinálni.

**Tóta Péter Benedek:** Ferenc pápára hagyatkozva igyekszem Ádám üdvösségkérdését megközelíteni. Ha jól gondolom, az Egyház társadalmi, szociális, emberiességi feladatainak a fogalma az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlatát hivatott összefoglalni. Lásd Ferenc pápa irgalmas péntekjeinek látogatásait, emberközeli megmozdulásait, amikor az Egyház pásztora kimozdult a Vatikánból, és gesztusaival hirdette az örömhírt, a meglátogatott emberek, családok, marginalizált csoportok pedig ettől a tapasztalattól felüdültek. Ez az üdvösség új partitúrája. Minden egyes lá-

togatás egy barátságos „parti” hangulatát keltette egy emberközeli „túra” keretében. Ferenc pápa példaadó gyakorlatában ezek az irgalmas cselekedetek az üdvösséget tették átélhetővé.

Azt hiszem, Ferenc pápa Lélekhordozó, a rászorulókkal együtt járó – szinodális – irgalmas gyakorlatának tanítása az üdvösségről újszerű szimfónia – de legalábbis összhangzattan. Gyakorolható, gyakorlandó.

*Nagyon fontos kiadványa számomra a főapátságnak az Andrea Riccardi szerkesztésében megjelent Ferenc pápa és az ő ideje című tanulmánykötet, amely a pápaság kezdetén tekintett rá számos kontextusból a világunk és így az egyházi közösségek előtt álló kihívásokra és az ebből fakadó konkrét küldetésre. Hogyan látjátok ma a magyarországi keresztény közösségek helyzetét ebből a perspektívából? Ferenc pápa üzenetéből melyek azok a lényeges szempontok, amelyek különösen is prófétai erővel szólítják meg a magyar lakosságot – hívőket, keresőket és nem-hívőket egyaránt? Természetesen nem kerülhető el e kérdés kapcsán az a tény, hogy a pápa kétszer is látogatást tett Magyarországon...*

**Tóth Sára:** Talán a legelső gondolatom az, ami a kérdésben is szerepel, hogy Ferenc pápa annyira magától értetődő természetességgel tudta megszólítani a hívőket, a keresőket és a nem-hívőket egyaránt. Ez a fajta kapcsolódási képesség kissé kikopott belőlünk. Elég komoly hübriszt érzékelek az egyháziak részéről a kívül valók irányában. Mintha valamiképpen szükségünk lenne arra, hogy magunkat betegyük a „jók” kategóriájába még akkor is, ha közben persze beszélünk a bűnös voltunkról, a bűnbánatról. Ferenc pápa szavaiból azt a prófétai szót véltem kihallani, hogy a „misszionárius póz”, ahogy nevezte, már maga hübrisz, és ellenjavallt, mert megnehezíti, talán el is lehetetleníti a párbeszédet, hiszen ez alapvetően egy hatalmi póz. És hogy érdemes felébrednünk, hiszen lehetséges, hogy ha az egyházon, a keresztény világon a „nem hívők” nem látják meg Krisztust, az nem kizárólag a nem hívők hibája, nem biztos, hogy célravezető, ha a nyugati világ elvilágiasodását okoljuk ezért.

**Tóta Péter Benedek:** Itteni beszédeit felidézve, Ferenc pápa olyan Egyházzól álmódott Magyarországon is, amely képes meghallgatni másokat, és párbeszédet folytatni; amely a gyengébbekre figyel; amely befogadó mindenki irányába; amely mindenkihez elviszi az evangéliumot. Nálunk beszédes Szent Márton példája, amely az irgalmasság és közelség megélésével alakítja az Egyházat. A jelen történelmi helyzetben az Egyház Magyarországon is a katasztrofális kishitűséggel és a világias alkalmazkodó szellemmel szemben mutasson rá arra, hogy az evangélium új látást ad nekünk, és megajándékoz a megkülönböztetés kegyelmével, hogy egyszerre befogadó magatartással és a prófécia lelkével lépünk be korunkba, mert Krisztus a jövőnk. Alakítsuk ki a tevékeny szeretet

különféle hálóját az egész ember méltóságának megőrzéséért. Ápoljuk a testvériség és az együttműködés kötelekeit. Lépünk ki a komfortzónánkból, jussunk el a perifériákra, oda, ahol szükség van az evangélium világosságára. Legyünk nyitott kapuk a társadalomban. Segítsük Magyarországot a testvériség és a béke útján növekedni. Egyházunk életét a laikus hívők bevonásával alakítsuk. Ismerjük fel az Isten szerinti és az emberi gondolkodás közötti megkülönböztetés fontosságát, hogy megtisztíthassuk vallásosságunkat Krisztus keresztye előtt, az Eucharisztia előtt.

**Nádasdy Ádám:** Nehéz erre úgy válaszolnom, hogy ne érződjék ki belőle a jelenlegi magyar kormánnyal való elégedetlenségem – bár itt talán nem kéne politizálni. De miért is nem? Nem kötelességük-e a keresztényeknek felszólalni, ha bajt és veszélyt látnak a társadalomban? Volt egy bornírt fizikatanárom az 1950-es években, aki, ha valaki azzal mentegetőzött, hogy „Az hittem...”, ezzel torkolta le: „Hinni a templomban kell!” Micsoda butaság! Hinni mindig és mindenütt kell, ami ahhoz is erőt ad, hogy az ember veszély esetén gágogjon, ha kell, mint a capitoliumi ludak. Belső (egyházon belüli) és külső (politikai) veszély esetén egyaránt.

**Tóta Péter Benedek:** Politizálni – a politikában részt venni – lehet az evangélium szellemében. Ti vagytok – mi vagyunk – a hegyre épült város (polisz). (Vö. Mt 5,14b.) A nyugodt, kiegyensúlyozott, békés politikai részvétel érdekében Ferenc pápa a politika átértékelésére kér bennünket, amely „magasztos hivatás, és a szeretet egyik legértékesebb formája, mert a közjóra irányul” (*Fratelli tutti* 180, vö. *Evangélii gaudium* 205). Ferenc pápa erre is figyelmeztet: „hűséges állampolgárnak lenni erény, és a politikai életben való részvétel erkölcsi kötelesség”. (*Evangélii gaudium* 220). „Fel kell ismernünk, hogy meg vagyunk bélyegezve a megvilágosításra, megáldásra, éltetésre, fel-emelésre, gyógyításra, szabadításra vonatkozó küldetésünk által. Ezekben mutatkozik meg a lélekben gyógyító, a lélekben mester, a lélekben politikus – mindaz, aki gyökeresen úgy döntött, hogy a többiekkel és a többiekért van.” (*Evangélii gaudium* 273).

*Egészen praktikus szintre lépve, szeretetek mi az a meghívás vagy felhívás a személyes és a környezetetekben élők életében, amely Ferenc pápa hangján jutott el hozzátok? Milyennek találjátok e hang tónusát, és hogyan függ ez össze véleményetek szerint az üzenet tartalmával? Akár lelkipásztori szinten, akár az egyéni életvezetés tekintetében mire sarkallhat bennünket Ferenc pápa tanítása?*

**Nádasdy Ádám:** Nekem fontos és biztató, ahogy Ferenc pápa néhányszor megnyilvánult a marginális csoportokkal kapcsolatban: ilyenek az elvált-újráházasodottak – anyám is ilyen volt, nem is járhatott misére –, a házasság nélkül együtt élők, a melegek – magam is érintve vagyok – témájában. Úgy érzem, haasztalához nem is invitálta ezeket a csoportokat, de a templomajtóból nem

kergette el őket. Sőt, ennél talán többről is van szó: a pusztá létüket, emberi küszködésüket, üdvösségkeresésüket nem vonta kétségbe, és nem nyilvánította reménytelennek.

**Tóta Péter Benedek:** Jut eszembe erről, mennyire fontos Ferenc pápa Isten teremtményei tekintetében eligazítóan, útmutatóan mondott költői kérdése: „Ha egy ember meleg, keresi Istent és jószándékú, akkor ki vagyok én, hogy megítéljem őt?” Ferenc pápa irgalmas szeretettel és megkülönböztetéssel megfogalmazott megközelítése mások – például elváltak, újraraházasodottak, az egyházi szolgálatból felmentettek – helyzetére is átvihető.

**Tóth Sára:** Ferenc pápa hangja számomra nagyon egyszerű és szelíd hang. Az Isten örömének és irgalmának a hangja, ami éppen attól súlyos, hogy annyira összhangban van a forma és a tartalom. Mióta meghalt, napról napra egyre mélyebbé válik az a tanítás, amit ránk hagyott. Az első kérdésben szó volt a megkülönböztetésről. Számomra az imádságról szóló katekézise is éppen ilyen áttetszően egyszerű, de mégis attól nehéz, hogy nagyon hiteles. A ma embere, de az egyháztörténet folyamán, sőt a bibliai időkben is hajlamos volt az ember bizonyos bűnököt felhangosítani, amiktől nagy erővel elhatárolódott, megnevezve az „igazi bűnösöket”, akik rendre a túloldalon vannak. Ferenc pápa nagyon erősen fordította a figyelmet a keresztények legrosszabb tulajdonságaira, a farizeizmusra, az álszentségre, a törvényeskedésre. Mi, keresztények, akik magunk átéljük Isten megbocsátó irgalmát, gyakran nem vagyunk képesek megbocsátani. Nagy szükség lenne arra az irgalomra, amit Ferenc képviselt. Ugyanennek a kérdésnek van egy másik oldala. Az a Ferenc pápa, aki a falak építése helyett a hidak építését szorgalmazta, korántsem állt meg a beszédben, a tanításban. Ő úgy képviselte a tanítóhivatalt, hogy közben Krisztusként maga is cselekedett. Számos hívő közösség teljesen megfélemedezik arról, hogy Krisztus maga is sokkal többet cselekedett, mint amennyit tanított, illetve hogy a cselekedeteivel tanított. Ferenc pápa számos tettét szinte bolondos hőbortnak tartották, holott ez volt a legmélyebb bölcsesség, amit kaphatunk tőle. Ferenc mint pápa azzal, hogy számos dologról lemondott, azt képviselte, amit a reformáció korában a „szegény egyház ideájának” neveztek. Ezt hitelesebben tette, mint ami ma a protestáns egyházakban látható. Ez a következetes szegénység, a tettek és szavak ilyen egysége nagyon fontos lenne számunkra is.

**Tóta Péter Benedek:** Egyszerűen szólt és egyszerűen cselekedett, szelíd határozottsággal és határozott szelídséggel. Így gyakoroljuk a meghallgatás művészetét, hogy megépíthessük a párbeszéd hídjait. Így legyünk egymás együttérző, s ha kell, együtt szenvedő szolgáló szolgái, hogy a testvéri közelséget megőrizzük. Élő reménnyel a Szentlélek örömeiben járjuk együtt az evangélium útját. Egyszerűen.

**Tóth Sára:** Ezeket én magam is nagyon érzem, illetve azt az attitűdöt, hogy Ferenc pápa nemcsak a pápai hivatal lehetséges új arcát tudta felmutatni, hanem az egyházét is. Manapság, egy olyan korban, amikor újra az erő kultúrája kezd elterjedni, gúnyorosan szokott elhangozni az a mondat, hogy „merjünk kicsik lenni”. Pedig Ferenc pápa ezt tette. Mert kicsinek, törékenynek mutatkozni, és nemcsak magánemberként, a betegségeiben, hanem mint az egyház vezetője is. Ez a gyengeség pedig lehetőséget adott ahhoz, hogy az egyház ne egy mindenki feletti hatalomként értelmeződjön az emberek előtt, hanem olyan közösségként, akik ajtókat nyitnak, együtt szenvednek, és mindezt nem valamiféle erkölcsi-etikai felsőbbrendűséggel teszik. Egy ilyen, gyenge, törékeny, ám ezzel együtt élő reménnyel működő egyház képes együtt szenvedni, nem leereszkedni a kívül valókhoz, hanem valóságos közösségben lenni mindenkivel. Ebből az attitűdből fakadhat a remény és az öröm, hiszen az egyház nem a maga hatalmára, hanem a Szentlélek erejére akar hagyatkozni.

*A beszélgetés végéhez közeledve fontos felidézniünk, hogy Ferenc pápa idei kórházi kezelését megelőzően nem sokkal fogadta a Vatikánban Cirill főapátot és a pannonhalmi küldöttség tagjait; szolgálata idején pedig számos alkalommal jelét adta annak, hogy a főapátságra személyes figyelemmel tekint. Véleményetek szerint miben állhat Pannonhalma feladata, hogy Ferenc pápa öröksége eleven maradjon, avagy szerintetek mire hívhatja itt a Hegyen élő közösségünket és a hozzánk érkezőket Ferenc pápa péteri szolgálata?*

**Tóth Sára:** Azt érzékelem magamon, hogy mióta Ferenc pápa meghalt, mindent hozzá mérek. Érzékelem a keresztényekben ugyanakkor azt a fajta megkönnyebbülést, hogy most majd „viszszatér a rend”, mintha Ferenc pápa a „kegyelem sajátos rendszerhibájaként” csak egy ideig tartó jelenés lett volna, de mivel már túl vagyunk rajta, az olyannyira zavaró botránykó is eltűnt. Pannonhalmának és a Ferenc pápáért hálás keresztényeknek a legfőbb feladata ennek a gazdag ferenci örökségnek az életre váltása lehet. Ferenc, akinek az instagram profilneve is pusztán Franciscus volt, ugyanaz, ami a sírján is szerepel, nem igényel tömjénezést. Gyönyörű enciklikáiban és apostoli buzdításaiban lefektette azokat az irányokat, amelyeken továbbindulhatunk. Ez, ha komolyan vesszük, nagyon komoly áldozatokkal jár. Ilyen a szinodális út gyakorlása, egyre szélesebb körök, mindenekelőtt a nők bevonása a közös gondolkodásba, a szegények, menekültek, kivetettek felé való fordulás képessége, az általa felvetett kérdésekbe való, hozzá méltó bátorságú beleállás.

**Nádasdy Ádám:** A Hegy – mint a neve is mutatja – mindig is kiemelkedett a magyar egyház síkjából. Mondjuk ki: elit intézmény volt és maradt. Ilyenre is szükség van. Ez fontos és nehéz küldetés; ahhoz hasonlítanám, amikor valaki kiemelkedően szép

vagy gazdag – azzal se könnyű hasznosan és erkölcsösen élni. Ferenc emléke és műve arra hívja Pannonhalmát, hogy folytassa, amit eddig is tett: mindenen elgondolkodni, nem félni kérdések föltevésétől, és magabiztos öntudattal válaszokat keresni. Olyan dolgokban is, amiktől az egyház nagy teste visszariad, mert fájhatnak.

**Tóta Péter Benedek:** Ha Ferenc pápa szerint Pannonhalma „az ország lüktető szellemi központja”, akkor a meghallgatás és párbeszéd eszközével élő kapcsolatot ápolhat a kultúra egyes területei és a vallás vetületei között. Ha Ferenc pápa szerint Pannonhalma „az ország egyik nagy lelki emlékműve, az imádság helye és a testvériség hídjá”, akkor az ökumenikus és vallásközi, sőt a nem-vallásosokkal és nem-hívókkal folytatott meghallgatás és párbeszéd művelője lehet. A missziós lelkület és a vendégfogadás gyakorlatának egységében. Ferenc pápa megfogalmazta, hogy a békéről folytatott pannonhalmi ökumenikus konferencia tekintetében miért fontos Szent Benedek, illetve a Regula: „Megmutatja, hogy Isten kegyelmének erejében miként lehetséges az emberi együttélés – minden veszélyeztetettség, a viták és békétlenségek ellenére”; és ezért elmélyítendő a béke keresésének sokrétű szempontjai. Ugyanakkor kiengesztelődesre van szükség a teremtésvédelem és a gyermekvédelem területén is. Miközben a Pannonhalmán élő közösség tagjai és a munkatársaik ezekkel a komoly feladatokkal foglalkoznak, ahogyan Ferenc pápa szintén ezeknek a súlyával törődött, segítség lehet számukra Róma Püspökének a példája, aki „a hit derűs, felszabadító, békét adó erejéből élt” – és a humort is őrizte.

RAKOVSZKY ZSUZSA

## Hasonlatok az időre

Az idő lassú tűzvész:  
zsugorodik benne, és sötétül a test,  
elporlad és nem marad, csak a csontja.

Az idő kisgyerek:  
házat épít, hajót, sípályát, repteret,  
hogy aztán egy mozdulattal lerontsa.

Az idő szennyes ár:  
kidőlt fát, zongorát, dögölt macskát sodor,  
korszakokat és birodalmakat.

Az idő szálloda,  
szállás két sötétség között, ahol  
ki egy napig, ki száz évig marad.

Az idő lift, előbb  
lassan süllyed az alagsor felé,  
aztán gyorsul feltartóztathatatlan.

Az idő nincs, nem létező,  
lidérc, amely csak a nyelvben kísért,  
ragokban és határozószavakban.

Az idő száguldó vonat a térben,  
ahol egyszerre van múlt, jelen és jövő,  
fölszállnak rá a lények, majd leszállnak.

Az örökkévalóság  
szem, mozdulatlan, szélcsend, delelő  
napkorong, mutatók nélküli számlap.

## A bolond lány dala

Tegnap olyan volt a világ,  
mint egy meghitt szoba.  
A föld, a víz, az ég, az ág  
mind lelkek otthona.  
Sok láthatatlan lény repült  
a szélben testtelen,  
vagy ablakom szélére ült,  
s beszélgetett velem.

Ma reggel felébredtem, és  
semmi nem az, mi volt.  
A napfény éles, mint a kés,  
üvegszilánk a hold.  
Felhő, víz, ég, föld – mind halott,  
többé már nem beszél.  
Ott fönny egy gépezet forog,  
motorzúgás a szél.

Egy arc, egy érintés...

*Részlet a Párbeszéd a tavaszról  
és a testről című ciklusból*

Egy arc, egy érintés, egy hang, egyetlen  
perc, nyárközép, napfény, diófalomb.  
Egyetlen lángvörös szegfű a kertben,  
de hogy hol volt a kert, már nem tudom.

Egy régi ház ismerős terei.  
Ugyanolyan húsz éve, hetven éve,  
ahogy a vaskorlát csigavonalai  
árnyat vetnek a lépcsőház kövére.

Inogva lét és nemlét peremén  
lépcső, fal, árnyék: egy befejezetlen  
világ várta, hogy bennem megszülessen,

hogy tükröződhessen az énben a nem-én,  
hogy egyesüljenek, mint egykor egy nyári kertben  
a kint, a bent, a szó, a szem, a fény.

## Macska

Milyen lélek lakik a könnyű testben,  
amely most itt a vállamon dorombol,  
vagy fenn ül a könyvszekrény tetején?  
Kinek a lelke néz ki a borostyán  
szemekből (a pupilla hol keskeny almamag, hol  
fekete telihold), egy rég halott  
közért pénztárosnőé vagy egy egyiptomi  
királynőé? (Valaha volt egy macskám,  
amelyikről azt hittem, nem tudom, miért,  
te jöttél vissza benne.) Vajon ki tudja, mi  
foroghat a fejében, miféle képletek,  
amikor felméri, mekkora lendület  
szükséges egy ugráshoz a karosszék  
támlájáról a szekrény tetejére?  
Miért akar folyton kimenni télen  
a kertbe, mi hiányozhat neki  
itt, ahol mindig kap enni, a fűtött  
lakásban, ahol heverhet a pléden  
naphosszat, mit remélhet megtalálni  
a pókhálós, hideg pincében, kihajított  
öreg mosógépek és porszívók, szakadt  
kabátok és penészes ágynemű közt,  
vagy a kerítés tetején, ahonnan  
a szomszédos betondzsungelre látni?  
Milyen hívást foghat a rejtélyes macskaagy  
egy magasabb létből, mikor a gyűrött  
párnán karikába görbedve fekszik  
ki tudja, hogy kivel-mivel álmodva, vagy  
a törékeny, száraz gallyak között,  
ahonnét aztán nem tud majd lejönni,  
a távoli facsúcs felé törekszik?

VILLÁNYI LÁSZLÓ

## Advent

Kitömött varjú gubbasztott  
az erkély korlátján  
s hogy hiába várom röptét  
akkor lett nyilvánvaló  
amikor újra arra vitt utam  
miután felfedeztem  
életem legfinomabb rozskenyerét

(a manhattani ukrán pékségben  
vásárolt vekni volt hozzáfogható  
a pópák is türelmesen álltak a sorban)

egy idő után  
félretette nekem a kedves hangú  
szomorú szemű eladónő  
akinek bácskai kiejtése  
csak növelte rokonszenvemet

Anna a Vajdaságból menekült  
a maffiózók tönkretették  
férje vállalkozását  
még a gyötrelmesen felépített  
házukat is elvesztették

a szabadkai gimnáziumban érettségizett  
így rögtön kapcsolt amikor kimondtam  
édesanyám leánykori nevét  
Szabados

akkor hát valamiképpen  
te is vajdasági vagy mosolygott  
a naiv Kosztolányi  
reménytelenül csapta a szelet  
Szabados Blancinak

advent heteiben jártunk  
hangosan gondolkodtam  
Szenteste vajon milyen finomsággal  
várhatom fiaimat  
s ő azonnal mondta  
a nővére által kigondolt egyszerű receptet

tavasszal elkészítette Dani fiam is  
elbűvölve a lányt  
aki Dzsibutiból származott  
onnan indult vándorútjára  
a Homo sapiens

Gergő fiam pedig olyan sikeresen  
udvarolt a süteménnyel  
hogy a következő évben  
megszületett az első  
majd két évre rá a második unokám

Anna fiatalon  
az egykor volt varázsló kertje közelében  
a mára már megtört  
Szent Teréz-templomban imádkozott

hajdan ott ministrált  
Palicsról a békaboncolásból  
villamosozva Didé és Józsi

rendszerint Annával imádkozott nővére  
aki páni félelmében lelőtte  
a háborúból hazatérő szadista férjét  
de a bíróságon nem tudta bizonyítani  
önvédelemből tette

klausztofóbiájával együtt került börtönbe  
gúnyolták az örök  
ha imára kulcsolta kezét

karácsony közeledtével  
egyre vadabbak lettek rabtársai  
képtelen kínzásokkal gyötörték  
megalázottan érte Jézus születése.

JÁSZ ATTILA

## Angyalárnyékok

„...minden szándékna a maga ideje az ég alatt:  
Van ideje a születésnek és a halálnak...  
Ideje a sírásnak és ideje a nevetésnek...”  
(Préd, 3:1-4)

**(viii, angyalgarat)**

az angyal kicsit többet ivott karácsony tájékán a borból  
mivel lebegni szeretett volna kicsit újra mert a szíve  
nehéz lett megint és húzta lefelé már nagyon

**(ix, évbúcsúztató)**

bocsássatok meg a kudarcaimért amiket győzelemnek hittem  
és a hibáimért amiket nem tudtam ajándékként értékelni  
köszönet a fájdalmakért amikből legtöbbet tanultam

**(x, álomajtó)**

dér potyog a fákról melegszik az idő menyasszony  
ruhájukat ismét fekete meztelenségre cserélik  
könnyebb álmok ígézetét várom hát tőlük

**(xi, szemhéjzárás)**

jól gondold meg milyen képet zársz a szemhéjad mögé  
elalvás előtt mert ott marad reggelig és irányítani  
fogja álméletedet amíg csak vissza nem térsz

**(xii, hallhatatlanság)**

ahogy a szél zenél sírnak tőle a fák ágai ritmusra hajladoznak  
és rázzák a loboncukat közben majd elhalkul a zene és  
akkor suttognak valamit halkán a hallhatatlanságról

**(xiii, minthatenger)**

nem akarok mást csak verset olvasni a teraszon lassan és közben  
fröccsöt kortyolgatni a napsütésben miközben a szivarka  
leég a kezemben lehunyt szemmel szorongatva még

G. ISTVÁN LÁSZLÓ

## Perfugium

Véreből menekültem. A kis és a nagy  
vérkörök zsilipjei összevissza álltak. Úgy  
vert a szív, hogy nem irányította semmi.  
Az agy és a test közötti idegpályák, mint  
az összecsomózott gombolyag, szinapszisok  
elhaltak, felszikkasztak. A menekülés iránya  
határokon át, több országon keresztül,  
kormányablakok útvesztőin egy pusztá  
felé tartott. A pusztá létezés evidenciája  
várt, mint mikor a hal bekapja a horgot, tátog,  
levegőben vizet keresve, vízben fulladozva  
levegőt. De nem volt horgász. A horog a testben  
ideiglenes, és hiába magyarázzák, így lett végleges.  
Véreből menekültem. Családom szütyőiből  
rendezetlenül gurult elő játék, gumiállat,  
szemüvegtok és ágynemű. Megágyaztam egy  
játészótéri padon. Megágyaztam egy folyóparton.  
Megágyaztam egy útmenti sáros árok szélén.  
A gyerek alszik. A fejnyomok a reggel összehajtott  
lepedőkön térképet adtak ki, fejtegettük, hogy  
ez milyen országé, merre kell menni, merre kell  
levegőt venni.

## Példázat egy almagerezdről

Egy félig megrágott almagerezd  
szélén kedvetlen elsárgásodás.  
Az öregségben nem az a rossz,  
hogy mindenből kevesebb jut,  
hanem, hogy az a kevés a korábbi  
több tetején terpeszkedik, és számot  
kell a többért adni ezzel a kevésse.

Egy félig megrágott almagerezd  
szélén a vöröses elszíneződés  
bizakodásra ok. Az öregségben  
nem az a jó, hogy mindenből  
elég a kevés, hanem hogy az a kevés  
a korábbi több alján bújjik el,  
és számot se kell adni róla.

Ami vörös, az sárga. Az öregség  
narancssárga, És közben egyáltalán  
nem ismeri föl a színeket. De tudást  
ad. És ég alján süt, mint a Nap.  
Épp akkor nyugszik, mikor felkel.

## WIRTH IMRE

**Nem vagyok ott** és mégis, mint  
aki szerepből átváltott  
egy asztal melletti székre:  
úgy ülök ott, mint halott.

Képtelenség. Pár órája,  
hogy elhagytam cellamélyem,  
Márton-hegyi magányom. Már  
hiányzik. Legyen már végem.

Legyek feltámadt semmiség.  
Arborétumban felejtett  
ősz, amit a tél majd széttép.  
Ablakból bámult szentek,

ahogy Pázmánd felől a Nap  
megvilágítja őket lent,  
s ragyogásuk boldog rácsa  
örökre szobámban felejt.

**Délután sétálok**, nézem  
a felhőket és a tavat  
a távolban, a dombokat.  
Várfal, tatárpusztá: jönnek

valahol biztosan, mindig.  
Egyre láthatatlanabbul.  
Levendula, hárs, gesztenye.  
Fociznak a pályán, nézem,

a fasor felett, a falon,  
jönnek valahol, pusztulás  
emlékei, pattog a labda.  
Apáca hajol a napba,

szerzetes. Október vége.  
Volt már ilyen, remény, halál.  
És öröm, amiért Isten  
egyszer elneveti magát.

**Hajnalban** az arborétum  
pára, köd, ismeretlen lény,  
épp csak kinéz a levelek  
közül, de beleremegsz: néz

rád valami és nem tudod,  
mi legyen. Feküdj az ágyba  
vissza és álmodj, vagy kelj fel  
és eredj nyomába. Sárba

süppedsz, mikor jön az első  
busz, megáll, zihálsz a gazban,  
mert az ablakból nem látszott:  
az ősz egy hajszál a Napban.

**Voltam lent** a mélynek nevezett  
magasban, ahol Szent László sírta  
át az éjszakát és többször is  
átfestették. Ahol Szent Istvánnak  
volt állítólag bemélyedése.  
Voltam fent a kupolához közel  
és fáj a lábam, a szívem, minden  
arról nyavalygott: lehet, hogy most már  
vége. A bemélyedés én vagyok,  
szertenézek a hazában, egy szent  
szeme néz bennem, önfeláldozás,  
amiért átadja helyét annak,  
akinek alig van köze hozzám.

KOMÁLOVICS ZOLTÁN

## Mindig jelen időben

*Villányi László: A várakozás otthona*

*„várakozom, örökké várakozom, otthonom a várakozás”*

**A**mikor 1990-ben a *Műhely* folyóirat főszerkesztőjeként Villányi László megfogalmazta a lap ars poeticáját, akkor akarva-akaratlanul saját alkotásfilozófiáját és alkotói ethoszát is rögzítette: „*A Műhely azok folyóirata, akik építik és őrzik belső szabadságukat.*” A Kalligram Kiadónál 2024-ben megjelent válogatott és új verseket tartalmazó *A várakozás otthona* kötet olvasása után az egyik legfőbb benyomásunk az, hogy Villányi költészete az *önmagaság* egyre tudatosabb poétikai birtokbavételének eseménytörténetét rajzolja ki. *A várakozás otthona* című kötet egy rendkívül következetes, ars poeticájában az építkezés értelemteremtő gesztusát hangsúlyozó alkotói világ lírai dokumentuma. Az építő jellegű következetesség leginkább a szövegvilág belső implikációit egyre határozottabban és tudatosabban érvényesítő formálásból, másrészt a viláértelmező és versalkotó szemlélet letisztulásából, elmélyüléséből fakad. Már a címevel is gazdagon szétágazó jelentéstartományokat nyit meg a kötet: *A várakozás otthona*. A várakozás fogalma a poétikai konstrukció alapvetését lehetővé tevő nyelvi mozzanatként rögtön megadja azt a sajátos poétikai alapzatot, amely évtizedek során a szerző költészetének elidegeníthetetlen jegyévé vált. Ennek az alakzatnak a középpontjában egy paradoxon áll: minél markánsabban mutatja fel egy-egy vers szövegvilága az idő verstárggyá válásának tragikus-heroikus folyamatát, annál erőteljesebben függesztődik fel a kronologikus-fizikai idő valóságsegmentáló érvényesülése és érvényesíthetősége. A Villányi-kötetek címadásának nagyon jellemző típusát adja az az eljárás, melynek során éppen a finomra hangolt időmegjelölés veti ki a versvilágot a kronologicitás rendjéből (*volna a szerelem* 2006., *valaki majd* 2008., *időközben* 2009., *egyszer csak* 2016., *mindenek előtt* 2020.) Az időnek ez a megakasztása, egy még nem kirajzolódó feltételhez kötése a címadó várakozás-fogalomban összegződik és sűrűsödik. Immár

az életmű egészére vonatkozó megvilágító erőt nyer. A határozott kijelölés ellenére éppen a várakozás-fogalomból adódó végső rögzíthetetlenségről számol be. A várakozás egyfelől az idő eluralkodása az egzisztencián, másfelől az egzisztencia ellenállása az idővel szemben: az idő/cselekvés érvénytelenítési kísérlete is. Hiszen a várakozás az időben való eredendő ottlétünk antropológiai indexe, a teremtett ember ellenállása. Egyik alapformája teremtménységének létfeltételeivel szemben. Soha nem az időre, de mindig az időben várakozik az ember. Legalább ennyire fontos *A várakozás otthona* cím topológiai tartalma. A cím szerint a várakozásnak van otthona, azaz létezik az a „tér” is, amelyik nem otthona, amelyik nem hagyja lenni/létezni a várakozást. Nem hagyja várakozni a várakozót. Újra és újra beengedi terébe az idő sürgétését, újra és újra az egymást létrehozó/készítő külső tevékenységek sűrű hálójába ágyazza az egyént. A várakozás otthona pedig az a pozíció, amely kívül tartja a jelen eseményláncolatainak mindig követelőző dübörgését. A várakozás otthona ebben az értelemben *lelki-szellemi pozíció*, őrhely, olyan senkiföldje, amely a szellemi autonómítás szükségszerű horizontját biztosítja. Aki figyelemmel kíséri Villányi László alkotói pályáját, annak számára világos, hogy poétikájának tanúsága szerint a várakozás a költészet eredendő létmódja. Az a sajátos idő, amelyben a világ artikuláció előtti morajlása teremtő szóként hangozhat fel. Villányi csak ezekben az egymást teremtő és egymást feltételező vonatkozásokban tudja létrehozni lírai alakzatként önmagát. A várakozásban benne rejlő hangsúlyos időiség és időtlenség kezdetektől fogva egyik legfőbb poétikai kódja Villányi költészetének.

Összegzésképpen kijelenthetjük, hogy Villányi válogatott és új verseit tartalmazó kötete mint könyvdokumentum/könyvtest az olvasás során maga válik a várakozás otthonává, melynek különös lakói maguk a kötetben olvasható versek. Ugyanakkor éppen ezek a szövegek hozzák létre az olvasónak tett ajánlatként a várakozás terét/otthonát. A kötetben olvasható versek érezhetően otthont teremtettek maguknak (otthonosan vannak jelen benne), ahol az olvasó is jól érzi magát. Ebben (is) nagy szerepet játszik az időviszonyok Thomas Mann-i elaborációja, ami a gyűjteményes kötet egyedi atmoszférájának egyik legfőbb organonja. „Az idő illúzió, lefolyása okban-okozatban csupán érzékszerveink bizonyos berendezésének eredménye, s a dolgok valójában egy álló most-ban léteznek” – írja Thomas Mann.

Villányi az egyes motívumkörök (város, folyó, kert, idő, álom) szinte révült, folyamatos, ismétlő újrairásával kötetről kötetre hozta létre költészetét. A költő egy Varázshegyét épített, amely az életművet lényegi egységgé, egynemű közeggé sűrítő új kötet igazi és lényegi tere. *A várakozás otthona* versei egy olyan poétikai térbe invitálják olvasójukat, amely, mint Thomas Mann hegye, kiemelkedik környezetéből, és kiemeli az ott tartózkodót (az olvasót) is a mindennapiság síkföldjéből. A kötet szerkezete, poétikai-gondolati koncepciója még az egyébként minden könyvét nagyon

tudatosan, nagy önfegyellemmel összeállító szerző költői gyakorlatában is egyedülálló, hiszen egy majdnem negyven éves alkotó periódus alakulás- és változástörténetét képes egyívű egészként felmutatni. A könyvet alkotó húsz ciklus szövegegységei között találunk olyan címet, amelyik eredetileg kötetcímként jelent meg (*volna a szerelem, mondja édesanyám, ámulat, mindenek előtt*), és olyat is, amelyik egy korábbi kötetben cikluscím volt (*A hal hangjai, A vetkőzés, mozdulatai, mondatai közé*). Ez az újrarendezési aktus a poétikai világ organikus kibomlásának történésszerű felmutatását teszi lehetővé. Ennek során a korábban önálló szövegekre tagolódo kötetelrendezést felszámolva az egyes szövegek cím nélkül, epikus-metonimikus sorozatként olvashatók az új kötetben. E szerkesztési eljárás következtében Villányi megbontja a kötetek egyszerű, lineáris rendben történő összefűzését. A szövegegész hangsúlyainak új kijelölésével megerősíti azt a szerzői szándékot, amely legfőbbképpen a *számadás* alkotói gesztusában ragadható meg. A kötetet szerkesztő, saját jelenében álló lírai tudat a visszatekintés során létrejövő magaslati pozíció nézőpontjából írja felül a korábbi poétikák rendező szándékait. A finom hangsúlyeltolások, szerkezeti beavatkozások világosan kirajzolják az implikációkat. A jelenből visszatekintő, szintetizáló nézőpont megszüri és feszesre húzza a korábbi kötetek belső összetételét és elrendezését, hogy az így létrejövő szövegvilág a keletkezés történetességét a csak a jelen felől kirajzolódó egység szinkronitásvéneke rendelkezé alá. Ennek következménye az, hogy, bár *A várakozás otthona* tíz korábbi kötet anyagából válogat, mégis az az olvasó érzése, hogy a nyitó verstől a záró versig minden szöveg egy új születésközösség jegyeit hordozza. A Villányi-vers e kötetben tapasztalható poétikai intenzitásának koherenciája annak kétségtelen bizonyítéka, hogy a szerző figyelmének belső fokalizációja a pálya alakulása során következetesen kívül tudta rekeszteni a gyorsan változó irodalmi divat által kínált kísértéseket is; ezek az elmúlt évtizedek magyar líratörténései felől érkezhettek volna.

Aki Villányi László költői fejlődését figyelemmel kísérte, jól láthatja azt is, hogy költészete a hűség és megóvás jegyében, saját esztétikai implikációinak egyre termékenyebb *felmutatás-elrejtés játékában* egy, a posztmodern kor irodalomesztétikájának ideológiai törésvonalai fölött átívelő beszélői szándékot, modalitást működtet. *A várakozás otthona* kötet a Villányi-féle versmodalitás konstanciájának olyan feltárulása, amely az egyes kötetek időben egymástól több évnyi távolságában is érezhető volt ugyan, a megvalósultság teljességében azonban ebben a könyvben válik érzékelhetővé. Ebből a szempontból a kötet egységes *poetográfiává* írja át az életmű korábbi darabjait, itt minden szöveg geneológiai kapcsolatban áll az összes többivel. A kötetnek ez a sajátossága azért is érdemel kitüntetett figyelmet, mert Villányi költészete alapvetően alanyi költészet. A beszélő én hangsúlyos jelenléte nála mindvégig az elsődleges jelentésteremtő instancia. Villányi alkotóműhelyének azonban éppen az az egyik legmarkánsabb jellem-

zője, hogy a lírai én szinte makacs következetességgel írja ki magát a szerzői én konkrét életvalóságából.

Azok a korábbi kötetek, ciklusok, amelyekben a biografikus én hangsúlyosabban jelölt (*mondja édesanyám, Ámulat*), ebben a kötetben inkább belereszerveződnek az újrarendező poétikai konstrukciókba. Ennek következtében minden *biografikus életszerűség poétikai élményszerűséggé* válik. A világ és az én közt az egymásra utaltságnak, mint jelszerű utalásnak, egy olyan terepe jön létre, amelyben a jelszerűség és a biografikus arcszerűség folyamatosan egymással helyettesül. A helyettesítés, az áthelyezés szinte a kezdetektől jellegzetes eleme a Villányi-versek sajátos poétikai létmódjának. A Villányi-vers szövegstrukturálódása a létező temporális és lokális meghatározottságait (mint a biografikus én életszerűségeit) mindig a lét eredendő kimeríthetlenségével, elérhetetlen teljességének tapasztalatával szembesíti. E síkváltások, helyettesítések folytonos egybejátszásának alakulástörténete rajzolja ki azt a *poetográfiai horizontot*, ami a kötet láthatatlan strukturális alapzata. Az itt-és-most feltételrendszerében rejlő teljesség megragadhatatlanságát tapasztaló tudat mintegy önmaga helyettesítőiként keresi a megélhető lét időbeli alapszerkezetének azokat a variánsait, amelyek kitölthetik az itt-és-most pillanatnyiséga és az én esztétikai állandóságot kereső akarata közti folyamatosan fellépő szakadékot. Villányi poétikájának végső tétje az aktuális és a potenciális közti megszüntethetetlen távolság leküzdése. A rajta túllévő, ám őt érintő megragadására tör, hogy az önmagán kívüliséget az itt-és-most vonatkozásrendszerébe állítva tegye értelemzhetővé.

Ha *A várakozás otthona* szövegeinek elrendeződését, szerkezeti pilléreit alaposabban megvizsgáljuk, akkor határozottan kirajzolódik, hogy a kötet tengelyében a *mondja édesanyám* versei állnak. Ez a könyv tizenkettedik ciklusa. A leghosszabb egysége. Az egyetlen olyan szövegszakasz, amelyik a korábbi, azonos címmel megjelent kötetből az összes verset beemeli a válogatásba úgy, hogy sorrendcserét is csak egy helyen eszközöl. Nyilvánvaló, hogy nagyon hangsúlyosnak kell tekintenünk ezt a szerzői döntést, hiszen ez a gesztus az életmű egészében kitüntetetté teszi ezt a szövegegységet. Ez a mélyen megélt és megírt könyv retorikailag a „mondja édesanyám” kijelentés jelenlét-teremtő szemantikáján nyugszik.

A versek különböző típusú mondások (az anya szavai a fiúhoz, a fiú szavai az anyához), elhangzott (elhangozhatott) szavak megidézései. Ez az idézetszerűség a dialogikusság sajátos, többszintű formáját teremti meg (gyermek–anya, élő–halott, referenciális/biografikus–poétikus), hiszen az invokált hang minden esetben saját élettörténetének (tudatának) egy-egy mozzanatát idézi fel. A szövegekben én-t mondó alakzat (fiú) mondása pedig legtöbbször az édesanya hangjának folytatásává válik. Nem teremt új, identikus modalitást ahhoz képest. A *mondja édesanyám* kötet hangsúlyos jelenléte egyfelől a

személyes élettörténetben bekövetkező tragikus státuszváltásnak (anyavesztés), másrészt a poétikai konstrukció finom változásának lenyomata.

A Villányi-versbeszédben itt lezajló változásnak két lényegi elemét emelhetjük ki. Egyfelől lezárul az a folyamat, amely során a szerző az *Alázat* és *Az alma íze* kötetekben kialakított szigorúan zárt versalakzat után (ami többször konkrétan a zárójel ikonjával rekeszti be a verset) az *időközben* kötet töredékein és az *ismeretlen költőnők* lebegő négysorosain keresztül egy oldottabb, nyitottabb terű versképet dolgozott ki. A 2009-ben megjelent *mondja édesanyámban* eltűnik a központosítás, a versalakzat változatossá válik, az epikus-metonimikus beszédformálás megerősödik. A következő, 2011-es *Ámulat* című kötettől kezdve (ugyan folyamatos variálódásban) már ez a plasztikusabb versalakzat válik jellemzővé. A másik látványos változás leginkább a versek szintaxisában érzékelhető. A kötet első felének ciklusaiiban az alapvetően kijelentő modalitású, a rövid és hosszú mondatok ritmikájában megteremtődő mondatrendet először a *volna a szerelem* szövegei változtatják meg. A benne szereplő hatsoros versek a harmadik sor után kitett pontosvesszővel két mondat-egységbe rendeződnek. Az ezt követő ciklusokban/kötetekben pedig kiépül és meghatározóvá válik a hosszú versmondat, ami a szerkezeti összetettség, grammatikai komplexitás ellenére mindvégig transzparens marad. Ezekben a ciklusokban az egylélegzetű hosszú mondat következtében az íródo/megteremtődő versnyelv egyfajta kibomlás-eseményként áll előttünk. Szintaktikai egységei a szövegegész mindig együtt mozgó, mozgásban levő, autonóm összetevői.

*Évtizedek alatt sem unta meg otthonos terét,  
a sétákat a víz csöndjéhez, a madarak röptéhez,  
csak amikor megölték a folyót, akkor nem ült  
biciklire, akkor nem hajtott végig a töltésen,  
itt temette el apját és anyját, jól ismeri  
az éjszakai vonat dübörgését, tudja, milyen  
szép lány volt a ráncokkal teli röntgenes nő,  
itt nem kell sorban állnia, félreteszik neki  
a kenyeret, s egy-egy szalmakutya vicsorgása  
csak időlegesen keseríti, teszi a dolgát tovább,  
visszatérnie soha nem gyötrellem, nem látja  
porfészeknek városát, hiába tett magáévá  
egy másik utcát, folyót, tengert, egy másik életet. (244)*

Ez a verstagolás uralja az *egyszer csak és a folyótól folyóig* című kötetciklusok (korábbi kötetek) szövegeit. A 2020-as *mindenek előtt* kötetből ciklussá alakított egységek szövegrendező elve egyrészt folytatja ezt a típust (*mondatai közé*), másrészt ismét alkalmazza azt az erőteljes tagolást, amelyben a mondatok/mondattömbök szinte önálló poétikai státuszba kerülnek. (*mindenek előtt*)

*Majd rólad is egyik percről a másikra kezdenek el múlt időben beszélni.*

*A felhő árnyékában biciklizett a másik folyóhoz.*

*Hajdan az esőben sem hagytam abba a játékot, a vizes fű illatában rúgtam a labdát, mára már csak a telihold fényénél futok egész éjszaka, ébredésig tart a celsorozat.*

*A kirakatban meglát egy világoskék pulóvert, s karján érzi a lánykéz puhaságát, az érintés illatát.*

*Mint aki átgyalogol az éjszakán. (298)*

*A várakozás otthona* című kötetet elkülönített záróegységként a *Hetvenévesen* visszatekintés zárja. Villányi az *Alázattól* kezdve írta „születésnap verseit. (*Negyvenévesen – Az alma íze, Ötvenévesen – volna szerelem, Hatvanévesen – egyszer csak, Hetvenévesen – mindenk előtt*). A biografikus olvasat síkján ezek a pillanatfelvételek rajzolják ki a kötet horizontális tengelyét, bár a bennük szituált lírai én azáltal, hogy nem önmagát állítja elsődleges verstárgyként, hanem mintegy önmagára írja az irodalom- és művészettörténet nagy alakjainak az adott, kerek évfordulón betöltött életstátuszát, mintegy átadja magát a nyitott idő mindenkit egyaránt őrlő hatalmának.

A poétikai hűség éthoszának esztétikai rendezőelvként való jelenléte teremti meg a kötetegész (és a teljes Villányi-életmű) szellemi arculatát. Hiszen a várakozás a hűség láthatóvá tett megnyilatkozási formája. Mi sem bizonyítja jobban, hogy esztétikai értelemben mennyire meghatározó a várakozó hűség éthosza Villányi költészetében, mint az, hogy az egyik legértőbb Villányi-olvasó, Eismann György az 1994-es *Az alma ízéről* írt alapvető gondolatai az egész életmű vonatkozásában érvényesek maradtak. „Ha azt a szót, esztétikai-filozófiai kategóriát keressük, amely termékeny kiindulópont lehet Villányi László költészetének átgondolásához, akkor a Kierkegaard óta elhíresült ismétlés fogalma juthat az eszünkbe. Persze nem e kifejezésnek a dán bölcselőnél kialakult tragikus fogantatású, sajátosan vallási távlata tekintetében, hanem sokat elemzett művészi vetületében, ezúttal pedig a megélés költőiségének fent említett gyakorlatában. Az ismétlés Villányi költészetében szinte misztikus aktusként jelenik meg: létesülésében képzelhető el a lírai én öntudata és ezzel összefüggésben a megélés tapasztalata. Az ismétlés az egzisztenciára vetett pillantást teszi lehetővé: az válik benne élménnyé, ami újra megtörténik, vagy legalábbis magán hordozza a régmúlt jegyeit.” *A várakozás otthona* kötetet végigolvasva valóban meggyőződhetünk arról, hogy az a létérzékelési és költészetteremtő beállítódás, amely a várakozás pozíciójában lehetővé válik ismétlésként adódó felismerést/léttapasztalatot újra és újra biztosítja, a kötet minden ciklusában meg-

határozó jelentőségű. A Villányi-verstérben az van, ami *ismét* van; az idézhető, ami *visszaidézhető*; az a jelenbéli, amire *emlékezni* lehet. E tragikus-heroikus beállítódás következménye az idővel szembeni mindenkori veszteség és öröm együttes, komplex versbeli jelenléte, és az, hogy a szövegek lírai tudatában megképződő belátás, felismerés mindig katartikus természetű a görög kifejezés eredeti értelmében. Ennek a poétikai komplexumnak egyik leg-szebb megjelenése az *Ámulat* című ciklus nyitó verse:

*Anyja neve? Kérdezik.  
Mindig jelen időben.  
Amíg élek, jelen időben. (201)*

Ez a három sor bravúrosan példázza az ismétlés/emlékezés/felismerés/tragikum/derű egy pillanatba sűrűsödése által teremtődő versalakzat belső természetét. A vers mostjában végleg elvesztett, a Volt mint Jelen nyilatkozik meg. A szöveg az idő olyan összeroskadását szituálja, amelyben múlt, jelen, jövő egymásra vetül azáltal, hogy a felismerés egzisztenciális pillanata a maga totalitásban önálló, a temporális rendbe vissza nem illeszthető egy-szeriségre tesz szert. Villányi költészete talán éppen annak köszönhetően tudta elkerülni a kortárs lírai beszédben egyre erőteljesebbé váló tragikus-apokaliptikus hangütést, hogy verseiben az ismétléseseményben megképződő viszonyazonosság, egybeesés megvilágító ereje felülírja a verstörténést. A szövegletesülésnek ez a típusa különösen gyakran jelenik meg a 2020-as *Mindenekelőtt* című kötetből a válogatásba emelt ciklusokban:

*Akkor még nem csodálkoztam rád, de hatvan éve  
bizonyosan melletted húztam a szánkót a Kálvárián. (313)*

*Az év utolsó lepkéje úgy szálldos a napsütésben,  
mintha az első lenne. (309)*

*A várakozás otthona* formátumában, könyvtestként is tükrözi Villányi László alkotói szemléletének egyediségét. A szép kivitelezésű könyv borítóján a szerző számára oly fontos Krajcsovics Éva *Villányi-kert* című képének részlete látható. A kép vibrálóan sejtelmes, finom zöldjei és kékjei mintegy leképezik Villányi költészetének mélységeit, egymásra rezonáló beszédregisztereinek folyamatos szét- és összeáramlását. Bár a kötet közel négyszáz oldal, a szerző megtartja azt a kisformájú könyvméretet, amely az *Alázat*-kötettől jellemzi a Villányi-könyvtestet. Ez a „formai feszültség” is hozzájárul a könyv poétikai intenzitásának különös erejéhez. Meggyőző-désünk, hogy *A várakozás otthona* az utóbbi évek egyik legjelentősebb lírai könyvdokumentuma. (*Kalligram Kiadó, 2024*)

KÖRÖSVÖLGYI ZOLTÁN

## Test/tömeg/index

### *Antony Gormley és a kritikus tömeg*

Nyolcmilliárd-kétszázhuszonnyolcmillió-kilencvenkétezer-háromszázhuszonöt. Ennyien élünk a világban abban a pillanatban, amikor elkezdem legépelni ezt a mondatot.<sup>1</sup> (Mire befejezem, a számláló jóval többet mutat, és mire megjelenik az írás, még többet.) E számból nagyjából minden hatvanhetedik, több mint százhuszonkétmillió ember otthonát elhagyni kényszerült.<sup>2</sup> Vajon elértük a kritikus tömeget? Van-e mindannyiunk számára hely? Tudunk-e közösséget vállalni?

Antony Gormley (1950) brit szobrász művészetében több mint negyven éve az emberi testtel és annak a világban elfoglalt helyével foglalkozik. Szobraihoz kezdetben számos figurális sorozatában<sup>3</sup> az alap öntőformát saját testéről mintázta gipszből – ezzel technikai értelemben rokonságot mutatva a korán eltávozott magyar képzőművész, Érmezei Zoltán (1955–1991) ugyancsak saját testének alakját felvevő homokmintába öntött, utoljára közel egy évtizede a Ludwig Múzeumban kiállított korpuszaival.<sup>4</sup> Gormley műveit a kiállítótermeken kívül installálta gyáracsarnokban, kastélyparkban, magashegyi környezetben, templomban, vízzel elárasztott dongaboltozatos térben, városi környezetben, kiszáradt tömederben és az apály-dagály hatásának kitett tengerparti plázson egyaránt. Az elmúlt bő két évtizedben művészetében a test geometrikus absztrakcióval történő megjelenítése felé fordult.

1 Worldometer. <https://www.worldometers.info/world-population/>. Utolsó megtekintés: 2025.06.10.

2 UNHCR. „Refugee Data Finder.” <https://www.unhcr.org/refugee-statistics>. Utolsó megtekintés: 2025.06.10.

3 Lásd *Sleeping Place*, 1974; *Three Ways: Mould Hole and Passage*, 1981; *Fill*, 1983; *Lost Subject*, 1994; *Critical Mass II*, 1995; *Another Place*, 1997; *Angel of the North*, 1998; *Drawn*, 2000; *Capacitor*, 2001.

4 Vissza/előrettekintés. Érmezei Zoltán *életmű-kiállítása*, Ludwig Múzeum, 2016. február 5. – március 27. <https://www.ludwigmuseum.hu/kiallitas/visszaeloretekintes-ermezei-zoltan-eletmu-kiallitasa>. Utolsó megtekintés: 2025.06.10.

A 2023/24 fordulóján a párizsi Rodin Múzeumban bemutatott *Kritikus tömeg* (Critical Mass) című kiállítása nagyrészt az 1995-ös keltezésű, korábban többek között Londonban és Firenzében is bemutatott, a kiállításnak címét kölcsönző *Kritikus tömeg II* szoborcsoport figuráiból, kisebb részben az azóta keletkezett geometrikus plasztikáiból, néhány nyomatból és vázlatfüzete rajzai-ból állt – mindezt a múzeum állandó gyűjteményével, Auguste Rodin szobraival és akvarelljeivel viszonyba állítottan, azoktól nem elkülönítve bemutatva. A művek a múzeum teljes területén, az Hôtel Biron rokokó udvarházépülete, a Márványgaléria pavilonja és a park állandó kiállítási, valamint az időszakai kiállítá-sokra fenntartott terében együttesen kerültek installálásra.

Gormley évtizedek óta kutatja a test és a tér kapcsolatát az emberi test kritikai szemléletű vizsgálata szándékával, újabban pedig a test és az épített környezet kapcsolatának viszonyával foglalkozik. Pályafutásának e kiállításon bemutatott kulcsfontosságú, életművét átfogó művei párbeszédbe bocsátkoztak Rodin műveivel, „arra sarkallva a látogatókat, hogy elgondolkodjanak a két szobrász művészetéről, valamint az emberi test szubjektumként, tárgyként és reflexív eszközként történő megmutatása törekvéseikről”.<sup>5</sup>

*Kritikus tömeg II* című szoborcsoportja hatvan figurájának meg-tapasztalása számosságában is megrázó: akármerre fordult az ember, a járófelületekre – padlóra, sétányra, lépcsőre – talpazat nélkül elhelyezett, fálnak fordított, a térben felfüggesztett életnagyságú figurákkal találkozott. Hatásában ez a sűrűség talán csak Magdalena Abakanowicz (1930–2017) lengyel művész 1988-ban a budapesti Műcsarnokban bemutatott életműkiállítása plasztikáinak befogadá-sához volt fogható. A művészt azonban nyilatkozatai szerint első-sorban mégsem a testek számossága, hanem a test mint egyszerre a térben elhelyezkedő és maga is teret befoglaló forma foglalkoztatta.

Ugyanakkor az alkotói meghatározás szerint – és a párizsi be-mutatást megindokolva – egyben Rodin példájára is épített, azt egyfajta alkotói elvvé alakítva. „Az emberi test tizenkét alapvető testtartását mindannyian felismerjük – de e testtartásokat elszigetelve egymástól, mindegyiket öt-öt ízben megismételve, majd engedve, hogy e testtartások egymástól eltérő nyugvópontjaikat megtalálva újraartikulálják önmagukat, azok markánsan különbözvé válnak a ránk gyakorolt érzelmi hatásukban” – fejtette ki a kiállítást népszerűsítő videónyilatkozatában. Állítása érzékel-tetésére példaként említette, hogy egy térdepelve imádkozó alak a térdelő pozíciójából kiemelve és hátára fektetve egyfajta hiszté-rikus, a sarkán és a fején támaszkodó alakká lesz.<sup>6</sup>

5 A *Critical Mass* kiállításról szóló bejegyzés a művész honlapján. <https://www.antony-gormley.com/works/exhibitions/antony-gormley-critical-mass>, Utolsó megtekintés: 2025.06.17.

6 Musée Rodin. „Exhibition | Antony Gormley – Critical Mass, interview with Antony Gormley.” Videó, 2023.12.16. *YouTube*. <https://youtu.be/GU5qd7HHYW0?si=v45ijFj3CHjfWUd5>, Utolsó megtekintés: 2025.06.17.

A szoborcsoport figuráit az alkotó teljes egészében a saját testéről vett gipsznyomatok alapján öntötte ki vasból. A saját test mintaként való használatát a belülről munkálkodás lehetőségével indokolta, míg az anyagválasztást annak a természetben létező alapvető, a mágneses mezőnket is megteremtő, de egyben az ipari kor alapját jelentő, az életünket a mai napig meghatározó szerepével. A szobrászat mint médium számára „nem a már létező leképezését jelenti, hanem a világ megváltoztatását az átalakítás cselekedete által”<sup>7</sup> – tette hozzá.

A mű és a kiállítás közös címe a fizika tudományából ismert kifejezést kölcsönözte, eredeti értelmében a hasadóanyagnak azt a legkisebb mennyiségét jelölve, amely képes nukleáris láncreakciót fenntartani. A művész ezt a jelentést az alkotáscsoport korábbi bemutatásakor tett nyilatkozata szerint is eltérítette. Ahogy akkor fogalmazott: „A 20. század egyszerre a maximális emberi népességnövekedés százada, és egyben az, amelyben több ember halt meg emberi kéz által. Ez a mű a népirtásról tanúskodik, a második világháborúban elhunyt hatvanmillió és az azóta meghalt számos emberről.”<sup>8</sup>

A párizsi kiállítás katalógusában olvasható, Sophie Biass-Fabiani művészettörténésszel folytatott beszélgetésében a művész ezt az elgondolását még szélesebb körűen kiterjesztette, amikor úgy nyilatkozott, „[a] szobrászat tárgyi természetét akarom ünnepegni, és állapotának vizsgálata során az emberi lény állapotát is vizsgálni szeretném. Hogyan kapcsolódik ez a két dolog? Nos, először is, azt mondhatnánk, hogy a munkám anyagi szkepszis, ellentmond a szobrászat régi emlékmű-funkciójának és annak, ahogyan a szobrászat történetileg a hatalmat szolgálta, és a közösség alapvető mítoszait megerősítette. Újra szeretném gondolni az emlékmű gondolatát, a szobornak és a nézőjének pedig nagyobb autonómiát és szabadságot biztosítani. Vállalkozásomban központi szerepet játszott az a kérdés, hogy miképpen lehet viszszahozni a szobrászatba a testet, amely megszabadította magát a narratív reprezentáció minden fogalmától, hogy kérdéseket tegyen anyagi formában megfoghatóvá, és bekapcsolódjon a közvetlen emberi tapasztalatszerzésbe.”<sup>9</sup>

Gormely vállalkozása ennek megfelelően nem más volt, mint a művészet eminens hivatása, a világgal való kapcsolódásunk újra/megteremtése, ráébresztés feladatunkra. Ahogy Visky András fogalmazott a képtilalom parancsolatát elemző írásában, a valódi műalkotás egyrészt segít ráébrednünk, hogy „[a] világ minden eseménye nemcsak a közelünkben, hanem velünk is történik,

7 Uo.

8 „A Conversation Between George Benjamin and Antony Gormley”, in GORMLEY, Antony, *Critical Mass*, London, Royal Academy of Arts, 1998, 6–9.

9 „Antony Gormley in Conversation with Sophie Biass-Fabiani”, in GORMLEY, Antony, *Critical Mass Musée Rodin*. Paris, Musée Rodin, 2023, 99.

és ebből nem tudjuk kivonni magunkat”,<sup>10</sup> másrészt pedig „elküld magától, és az élet etikai kihívásai felé fordítja a tekintetünket”.<sup>11</sup> Gormley saját szavaival a *Kritikus tömeg II*-t úgy jellemezte, mint „egyben az emberi létezésről szóló meditáció”,<sup>12</sup> másrészt pedig „a már létező dolgok akupunktúrás kezeléseit”, amelyek „bizonyos értelemben katalizátorként szolgálnak a Földön lévő dolgok újraértékeléséhez”.<sup>13</sup>

E megfogalmazások is hűen jelzik, hogy nem csupán szobrászati kérdések mentén létrehozott kompozícióról volt szó. A *Kritikus tömeg II* hatvan darab öntöttvas, az emberi testet különböző helyzetekben megjelenítő, a térben különböző pozíciókat elfoglaló, álló, ülő, fekvő, összegörnyedt, guggoló, térdeplő, felfüggesztett, falnak forduló, időnként magányosan különálló, máskor összezsúfoltan, akár rakásban elhelyezkedő testekből álló vas alkotáshalmaza a testek egymáshoz kapcsolódását, valamint azoknak a térhez való viszonyát, azaz környezetünk, földi létezésünk milyenségét hozta elénk. E szoborcsoport figurái között járva, a befogadásuk keltette reakciónk alapján, megállva vagy melléjük leülve kezdhettünk el gondolkodni a hozzájuk és embertársainkhoz fűződő viszonyunkon. Csak elhaladunk-e mellettük észre sem véve testtartásukat, átlépve őket – vagy leülünk melléjük a közösség kifejezésével, a szeretetkapcsolat felvállalásával? Tudunk-e nem tárgyakként tekinteni rájuk?

Mindez nem csupán etikai kérdést feltételezett, hanem világlátást is. Sajátos és koncepciózus megoldást képviselt, hogy Gormley figurái nem álltak kiemelt talapzaton, a látogatók között léteztek – vagy a befogadók léteztek közöttük. A befogadó így vált nem kívülállóvá, hanem résztvevővé: a mellérendelő szándékú alkotói elrendezés közékük helyezett mindannyiunkat. Megszűnt a hierarchia, nem volt főalak, sem központ, volt viszont közösség, amelyben minden test másként, de egyformán jelentős. A törődés, a figyelem, a szeretet rendje itt nem külső szabályként jelentkezett, hanem érzékeny ráhangolódásként az emberi jelenlétre.

Antony Gormley installációja olyan filozófiai teret biztosított a befogadónak, amely nem narratívát kínált, hanem értelmezési pozíciókat. A testek közé helyezve a nézőt, az alkotás etikai gondolkodásra ösztönzött. A szeretet rendje nem statikus szabályrendszerként jelent meg, hanem érzékeny, térbeli viszonyhálóként, amelyben a test és jelenlét újraírta az emberi gondolkodás klasszikus fogalmait.

10 VISKY András, „A csaknem-istenről és a valóságossá válásról: (Beszéd a második parancsolatról)”, in DÁVID István, VITUS-BULBUK István (szerk.), *tízparancsolat? tízparancsolat 12 részben*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2016. 32.

11 Uo., 35.

12 „Antony Gormley in Conversation with Sophie Biass-Fabiani”, in GORMLEY, Antony, *Critical Mass Musée Rodin*. Paris, Musée Rodin, 2023, 106.

13 Uo.

A mű és a kiállítás aktualitását mi sem jelzi jobban, mint az, hogy az alkotó a félelem- és az identitáspolitikai óriási szerepet játszó világában egyre fontosabbá válónak látta az első kézből származó testi élményt. E tapasztalat megerősítésének egyik módjaként éppen a szobrászatot látja, amely által a tömeg érzékelhetővé válhat, azon keresztül pedig talán a befogadó is megérezheti saját tömegét és méretét. Az elmúlt évszázadban a tömeggel és az anyaggal való alapvetően megváltozott kapcsolatunk helyreállításának igényével Gormley így fogalmazott: „Ezt a tömeget és anyagot vissza akarom hozni a tudatunkba annak érdekében, hogy elgondolkodjunk azon, kik is vagyunk, hová tartunk és honnan jöttünk.” Ebben a művei által felkínált közvetlen tapasztalatszerzésben és elmélkedésben is érdemes vele és műveivel tartanunk, hogy újragondolhassuk egymáshoz és a világhoz való szeretetkapcsolatunkat.

14 Musée Rodin. „Exhibition | Antony Gormley – Critical Mass, interview with Antony Gormley.” Videó, 2023.12.16. *YouTube*. <https://youtu.be/GU5qd7HHYW0?si=v45ijFj3CHjfwUd5>, Utolsó megnézés: 2025.06.17.

RUZSA GYÖRGY

## Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”

### *Gondolatok egy katolikus eredetű orosz ikonográfiai típusról*

#### Ikonográfia

Ez a különös, orosz ikonográfiai típus katolikus eredetű, s ma is sok katolikus tiszteli őket. Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme” ikonja (oroszul *икона «Всех скорбящих радость» Божией Материю*) viszonylag későn kialakult orosz ikonográfiai típus.<sup>1</sup> Egyes vélemények szerint ezzel a kifejezéssel megjelölt első ikont Ivan Artyemjevics Bezmin az Oruzsejnaja Palata ikonfestője festette 1683-ban úgynevezett nyugati stílusban. (Egyébként érdekes, hogy ez az ikonfestő nemcsak fára és fémre festett ikonokat, hanem vászonra is, mely utóbbi ekkortájt még igen ritkának számított.)

Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme” (*Богоматерь Всех скорбящих радость*) kifejezés egy Istenszülőnek szentelt sztihironnak (dicsőítő verses ének, görögül στιχηρόν, oroszul стихи'ра) első sora. Ez az ikonográfiai típus a 17. században alakult ki, nyugati, katolikus hatásra. Összefüggésbe hozható a Mater Misericordiae, a Könyörületesség Anyja, vagyis a Köpenyes Madonna ábrázolással, amely ott már régóta ismert volt. Itt most csak emlékeztetnék Piero della Francesca híres poliptichonjára (1445–

1 Irodalom: БОГОЛЕПОВ, И., *Пресвятая Матерь Божия, как радость для всех скорбящих и сказание об ея иконе с сим наименованием, с четырьмя словами в день праздника этой иконы 24 октября: в память 200 летия первого чудесного откровения благодати Божией от иконы «Всех скорбящих Радости», находящейся в Москве, на Ордынке, Москва, Типо-литография И. И. Любимова, 1888; Сказание о святой чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Всех скорбящих Радости, Москва, Тип. Вильде, 1892, КОМАШКО, Н. И., «Всех скорбящих Радость», икона Божией Матери. In *Православная энциклопедия*, Москва, 2005. т. IX., 707–717.; VOIGT Vilmos: Az Istenszülő, "Minden fájdalmasok öröme". In *Olvasó: Tanulmányok a 60 esztendő Barna Gábor tiszteletére*. (Szegedi vallási néprajzi könyvtár 26), 2010, 176–188.*

1462), amely Sansepolcroban a Museo civicóban látható.<sup>2</sup> Az Istenszülő köpenye alá gyűjti a szenvedőket, akiket megsegít. Az orosz variánsan a szenvedők nem a köpenye alatt jelennek meg.

Igen sok ikonográfiai változat alakult ki. Az Istenszülő a kompozíció közepén áll bal karjában a Kis Jézussal vagy nélküle. Gyakori az Istenszülőt körülvevő nagy sugárzás ábrázolása. Sokszor látunk angyalokat is, akik Máriának segítenek. A Szent Szűz félhondon áll, utalva a Jelenések könyvére (12,1). De látjuk Őt ámbonon (görögül ἀμβων, oroszul а'мвон), azaz az ikonosztázion királyi kapuja előtti alacsony emelvényen, vagy felhőkön is. Az Istenszülő kezében néha csetki (oroszul четки), imaszámláló, olvasó is látható, utalva a katolikusok rózsafüzérijére, de látunk itt kenyeret és írásszalagokat is.

Egyes vélemények szerint két fő típust különíthetünk el: a moszkvait és a szentpétervárit. A moszkvai variánsan az Istenszülőt mint az ég királynőjét királyi jelvényekkel, koronával és joggal ábrázolják. Felette a Sabaoth alakja. A szentpétervári variánsan az Istenszülő korona és jogar nélkül jelenik meg, felette Krisztus látható baljában az evangéliumos könyvvel.

Miután Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme” ikonográfiai típus nagyjából az egyházszakadás idejében alakult ki, a szakadárók (raszkolnyiki, óhitűek) körében különösen népszerű lett, és ikonfestő műhelyeikben igen sok ilyen ikon készült. Ebben a vonatkozásban kiemelkedő jelentőségűek voltak a mai Belarusz nyugati határánál lévő Vétka falu óhitű ikonfestő műhelyei. Ismert, hogy az óhitűek különösen sok fémikont (pontosabban rézalapú ötvözetből öntött ikont) készítettek, hiszen ők nagyon is ragaszkodtak a hagyományokhoz, s a hagyományokat pontosabban megőrzik az öntvények, mint a fára festett ikonok.

### Az ősi ikon

Az ősi ikonnal kapcsolatban igen sok vitás kérdés alakult ki, számos ellentmondásos állítás fogalmazódott meg. Most megpróbálunk – óvatosan – néhány megbízható, reális állítást közölni.

A hagyomány szerint az ősi ikont először 1688-ban dicsőítették, amikor is Ioakim pátriárka nőtestvére, Jevfimija Petrova Pasina bokasérüléséből csodálatos módon meggyógyult. Ez az ikon a Krisztus Színeváltozása-templomban (későbbi nevén *Az Istenszülő Minden fájdalmasok öröme* ikonról elnevezett templomban) volt megtalálható. A templom Moszkva központjában a Bolsaja Ordinka (vagyis az Arany Hordáról elnevezett) utcában – átépítve

2 BETTI, Mariangela – FROSININI, Cecilia – REFICE, Paola (a cura di), *Ripensando Piero della Francesca. Il Politico della Misericordia di Sansepolcro. Storia, studi e indagini tecnico-scientifiche*, Firenze, Edifir, 2010.

– ma is áll. (No 20.) Az ikon ünnepnapja október 24. (november 6.). Napjainkban is megcsodálhatunk itt egy Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme” ikont.

Az ősi ikon kérdését a következő esemény bonyolította. 1711-ben egy *Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme ikon”*-t a templomból a cári udvar Szentpétervárra vitetett. Felmerül a kérdés: az ősi ikont vitték Szentpétervárra, vagy ennek egy másolatát. Igen valószínű, hogy az ősi ikon Moszkvában maradt, és csak egy másolat került Szentpétervárra. Mindkét ikont csodatévőnek tekintették. A moszkvai templomot a 20. század harmincas éveiben bezárták, csak 1948-tól misézhettek ott újra. A templom a bezártság idejében az Állami Tretyakov Képtár raktáraként működött. Egyes vélemények szerint az ott lévő eredeti ikon sorsáról csak bizonytalan feltételezések lehetnek.

A Szentpétervárra vitt ikont a Spalernaja utcában álló templomban helyezték el, ezüst ikonborítót készíttettek hozzá, és szentek ereklyéivel látták el. Az ikonhoz számos csoda kötődik, az egyik gyógyítási csoda emlékére nagy briliánst helyeztek a borítóra.

1932-ben a hisztériás egyház- és vallásellenes kommunista diktatúra a templomot bezáratta, ezután az ikon sorsa ismeretlen.

### Híres másolatok

Figyelmünket mindenekelőtt a különös elnevezésű *Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme apró garasokkal”* ikonra kell fordítanunk. (*Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость с грошиками»*)

Az ikon egyik jelentős másolatát a szentpétervári, ugyancsak különös elnevezésű Húsvéti kalács és Húsvét Tisztaságos Szentháromság templomban őrzik. Stílusjegyei alapján igen valószínű, hogy 19. századi. Ennek az ikonnak külön ünnepnapja van, nevezetesen július 23 (augusztus 5). Az ikonon rézermék helyezkednek el. A későbbi másolatokon, kevés kivétellel ezek festettek. Középen az Istenszülő álló alakját láthatjuk korona és jogar nélkül. Jobbjánál a felirat: НАГИМЪ ОДАНІ[Є] = A mezteleneknek ruhát [ad]. Baljánál a felirat. БОЛЬН[Ы]МЪ ИСЦЕ[ЛЕНІЄ] = A betegeknek gyógyulást [hoz]. Az írástekercsek alatt az Istenszülő két oldalán angyalok állnak, akik ruhát adnak, illetve gyógyítanak. Fent az áldó Krisztus fél alakja és felirat: ОБРА[ЗЪ] СКОРБАЩІА ПРЕ[ЧИС]ТЯ Б[ОГОРОДИ]ЦЫ = A Tisztaságos Istenszülő szenvedőinek (fájdalmasainak) ikonja.

A hagyomány szerint az ikont a Néva folyó hullámai Kurakin kereskedő család birtokára vetették. Később az ikon a szentpétervári üvegyár közelében lévő Klocski falu kápolnájába került. (Ez a falu ma egy temető közelében helyezkedik el, és Szentpétervárhoz tartozik.) Itt említjük meg, hogy néhány másolatot az Istenszülő lábainál egy felirat megemlékezik az üvegyárról. Az ikon

különleges tisztelete és kultusza 1888. július 23-tól alakult ki, amikor Szentpéterváron és környékén hatalmas vihar dúlt. Villám sújtotta a kápolnát, az ikon a földre esett. Széttört a persely is. Valószínűleg a perselyből csodálatos módon tizenkét réz érme az ikonhoz erősítve jelent meg. Iszidor metropolita megáldotta az ikont. Hamarosan gyógyításos csodákról számoltak be.

1891. február 7-én például Vera Belonogina, aki betegség következtében megnémult, csodálatos módon meggyógyult. Jevgenyij Poszeljanyin, az Istenszülő ikonok avatott kutatója erről így ír:

*1891. február 7-én ugyanezen ikon előtti imája következtében egy asszony, Vera Belonogina meggyógyult. A boldogtalan hat évig szenvedett mellbetegségekben, daganatban és torokbetegségben. Az orvosok tüdőbajt állapítottak meg nála, és azt állították, hogy hangját már örökre elvesztette. Akkor a beteg minden reményét az Isten segítségébe helyezte. Hallotta ez elbeszéléseket az Istenanya könyörületének csodálatos megmutatkozásáról a Fájdalmasok Kápolnában, és elhatározta, hogy elmegy, és leborul a szent ikon előtt. Részt vett egy rövid istentiszteleten, és hazatért, majd mély álomba merült. És íme, az álmában egyszer csak egy hozzá szóló titokzatos hang parancsát határozottan hallotta: Menj a kápolnába, hallgass meg egy rövid istentiszteletet, imádkozz még szívből, és visszatér a hangod! Vera teljesítette a parancsot, és másodszor is elment a kápolnába. Hazatérve már hangosan mondhatta a férjének: Tökéletesen egészséges vagyok.<sup>3</sup>*

1893-ban III. Sándor cár a kápolnához kőtemplom építését anyagilag nagymértékben támogatta. 1898. augusztus 2-án szentelték fel a templomot, amely egyébként A. I. von Gogen és A. V. Ivanov tervei alapján épült. 1930-ban a kommunizmus hisztérikus egyház- és vallásellenes tevékenysége során a Néva partján álló templomot lebontották, csak a kápolna maradt meg. Napjainkban az ikon – miként említettük – a Húsvéti kalács és Húsvét Tiszta-ságos Szentháromság-templomban látható.

Kijevvel kapcsolatban mindenképp szólni kell Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”- ikonról. Ez az ezüstborítású ikon a híres Szófia-székesegyháztól északra lévő Szretyenszkaja-templomhoz (Jézus bemutatása templomban) kötődik. Itt is sok cso-

3 Поселянин, Евгений [под. ред.], *Богоматерь. Полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее жизни чудотворных икон*, Санкт-Петербург, Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1914, 682. Itt emlékezünk meg a szerzőről, Jevgenyij Nyikolajevics Pogozsevről [Евгений Николаевич Погосев] (1870–1931), írói álnévén Jevgenyij Poszeljanyinról [Евгений Поселянин]. E jámbor tudós, aki jelentős eredményeket ért el a teológia és az ikon kutatásában az Egyesített Állami Politikai Hatóság Különleges Osztálya (Особый отдел ОГПУ = Особый отдел Объединённого государственного политического управления) bíróságon kívüli tárgyalásra utalta koholt vádra épülő ügyét, és kérvényezte, hogy Pogozsev Jevgenyij Nyikolajevics polgártársnál „a társadalomvédelem legmagasabb fokát kell alkalmazni, vagyis a golyó általi halált.” («применить высшую меру социальной защиты – расстрелять.») Az ítéletet 1931. február 13-án végrehajtották.

dáról számoltak be. Érdeemes felfigyelnünk arra is, hogy az ikont nemcsak a pravoszlávok, hanem a katolikusok is nagy tisztelettel övezték, s rendszeresen hallgatták az akatisztoszokat, vagyis a Máriát dicsőítő énekeket.<sup>4</sup>

Nevezetes a tveri temetőtemplom ikonmásolata is. Az ikon később a város katedrálisába került. Az ikonnal kapcsolatban a 18. század második felétől beszélnek gyógyításos csodáról. Ezután számos csoda történt. 1848-ban és 1853-ban sok beteg élte túl a kolerát. Az ikont hálából aranyozott ezüst borítóval díszítették.

A Tobolszk város Voszkreszenszkaja Zaharovszkaja-templomában őrzött ikon is híres csodáiról. Ivan Vasziljev Pilenkov kereskedő, egyházközségi tag kereskedelmi ügyeiben az orenburgi úton járt, lovai megbokrosodtak, a kupec életveszélyes helyzetbe került. Buzgón imádkozott a Szűzanyához, és megfogadta, ha életben marad, *Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”*-ikonnak új ezüstborítót csináltat. Amint befejezte imáját, a lovak megnyugodtak. Amikor a kupec visszatért Tobolszkba, azonnal meglátogatta a tobolszki püspököt, Amvroszij Kelembetet, és beszámolt neki az úton történekről. A kupec meg is csináltatta az ezüst ikonborítót, amelyet gyöngyök és drágakövek díszítettek. Az ikont házról házra vitték, hogy imádkozzanak előtte. A Voszkreszenszkaja Zaharovszkaja-templom historia domusa még nagyon sok csodáról számol be. Nincs biztos adatunk arról, hogy ma is létezik-e ez az ikon, de számos másolata előtt imádkoznak a tobolszki templomokban.

### A budapesti Pálos Sziklakolostor és magyarországi magángyűjtemények ikonjai

A Duna partján, Budapest szívében, a Gellért-hegy oldalán és barlangjában lévő Pálos Sziklakolostor tizenhét *Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”* rézikont őriz. Találunk köztük viszonylag nagyobb méretűeket is, de vannak ott nyakba akasztható, kisméretű, összehajtható triptichonok vagy triptichon-töredékek is.

A nagyobb méretűek között különösen figyelemre méltó egy 14,5 × 12,4 cm-es ikon, amelynek középső részén láthatjuk *Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”* jelenetet. Az ábrázolás keretmezőjében körbefoglalva szentek láthatók. Fent a deészis helyezkedik el Mihály és Gábor arkangyalokkal. A keretmező további részein, vagyis a két függőleges sávban és az alsó vízszintes sávban a következő szenteket ábrázolták: Péter apostol, Pál apostol, Nagy Szent Vazul, Teológus Szent Gergely, Aranyszájú Szent János, Szent Miklós, Szent György, Szent Demeter, Szent Zoszima,

4 Поселянин, Евгений, *op. cit.*, 692.

Szent János Evangélista, Órangyal, András Apostol, Szent Szavatyij. Az ikon óhitű műhelyben készült. Ez azzal indokolható, hogy a feliraton – bár alig látható – az óhitűekre oly jellemző régies feliratokat alkalmaztak. Az -ехъ végződés helyett -емъ, az -ихъ végződés helyett pedig -имъ végződést írtak, vagyis a genitívus végződés helyett datívus végződést. Az ikon Novoszibirszk-ből származik, valószínűleg 18. századi. (Ltsz. PY 1299.) (1. kép)

Három olyan kisméretű, összehajtható, nyakba akasztható triptichont is őriz a gyűjtemény, amelyek ikonográfiaiban teljesen azonosak. Ebből a típusból valószínűleg igen sok készült. Közülük kiemelkedik egy sötétkék és világoskék zománcsal díszített kis műretek. A középső táblán láthatjuk *Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”* jelenetet. A bal szárnyon Szent Miklóst ábrázolták, a jobbon pedig Kirikosz és Julitta ókeresztény vértanúkat. A viszonylag vastag öntvény támpontot adhat az ikon készítés idejéhez, vagyis a 19. századhoz. Ekkortájt ugyanis már ritkábban találkozunk anyagtakarékos öntvényekkel, ugyanis e században a rezet, ezt az oly fontos és értékes anyagot nem kellett importálni, hiszen ekkorra feltárták az oroszországi rézbányákat. (Ltsz. PY 123.)

A sokféle formájú *Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”* ábrázolás közt feltétlenül meg kell említeni néhány reprezentatív nagyobb méretűt is. Ezek az ikonokon fent, félkörben elhelyezkedő finom öntéssel készült hat szeráfot látunk. A Pálos Sziklakolostor gyűjteményében két ilyen ikont is megcsodálhatunk. (Ltsz. 126., Ltsz. 133.)

A magángyűjtemények ikonjai közt kétségkívül a legjelentősebb az az ikonborító ikon, amelynek ezüst *rizáját* (borítóját) Matvej Fedorov Tyelogrejev híres, Nyizsnyij Novgorod-i ötvösmester 1848-ban készítette. (Ltsz.: RU 150.) Mint láttuk, a csodás segítség emlékére sokan drága ezüst ikonborítót készítettek.<sup>5</sup>

Gyakran találkozunk kevésbé értékes borítókkal is, mint például egy 19. század első felében, valószínűleg észak-orosz területről származó ószertartású ikonnál. Itt az ezüstözött rézötvetű rizán, fent egyszerű vésett feliratot olvashatunk. „ВСЕМЪ СКОР[Б]ЯЩИМЪ РАДОСТЬ”. Itt is megfigyelhetjük tehát a régies végződésű szavakat, tehát a «Всехъ скорбящихъ радость» helyett a «Всеъмъ скорбящимъ радость» alakot. Az ikonográfiai típus igen egyszerűsített variánsát látjuk. Középen felirat: «БОЛНЫМЪ ИСПЦЕЛЕНІЕ», vagyis „a betegeknek gyógyítást”, tehát csak az egyik segítséget említi, a szegényeknek ruhát adó segítséget viszont nem. Az egyszerűsített ikonográfiai típus, az egyszerű kivitelezés az ikon észak-orosz származását valószínűsíti.

5 Lásd RUZSA György, Matvej Fedorov Tyelogrejev Nyizsnyij Novgorod-i ötvösmester Szűz Mária ábrázoló, ismeretlen ikonja, *Pannonhalmi Szemle* (31) 2023/4, 114–122.

Figyelemre méltó az is, hogy észak-orosz területen igen nagy óhitű közösségek éltek.<sup>6</sup> (Ltsz. RU 58) (2. kép)

A következő, bemutatásra kerülő *Az Istenszülő, „Minden fájdalmasok öröme”* ikonunk az ikonográfiai típusnak jellegzetes, egyszerű példája. Fent felhőkön Krisztust látjuk az evangéliumos könyvvel, lejjebb felirat: „СКОРБАЩІА ПРЄ БЦЫ” = A Tisztaságos Istenszülő szenvedői (fájdalmasai). Az írásszalag szövege: нагимъ одеаніе болнымъ исцеленіе = a ruhátlanoknak ruhát, a betegeknek gyógyulást [ad]. Az ikont a 19. sz. végén festették, amikor is *Az Istenszülő, „Minden fájdalmasok öröme”* ikonográfiai típusnak igen sok egyszerűsített ábrázolása készült. (Ltsz. RU 186.)

Végül elmondhatjuk, hogy *Az Istenszülő „Minden fájdalmasok öröme”* ikonográfiai típus megható finomsággal fejezi ki Szűz Mária segítő szeretetét. Egyébként ismert az a régóta elterjedt elfogult vélemény, amely szerint a középkori orosz festészet autochton volt, ám amelyet már régen megcáfolt Viktor Nyikityics Lazarev. Mi pedig a fentiek alapján állíthatjuk azt is, hogy a posztbizánci korban a nyugati hatások is figyelemre méltóak voltak.

6 RUSZA György, *Bevezetés az ikonszakértésbe*, Budapest, V-Pearl, 2011. 65.; RUSZA György, *Az ikon: Teológia, esztétika, ikonográfia, ikonológia, technika*, Budapest, Russica Pannonicana, 2012, 221.240., RUSZA György, *Az ikonfestészet lexikona*, Budapest, Corvina, 2014, 221.

## A szinodalitás útja a kibékülés és a kreativitás ösvényein

*Christoph Theobald: Un concilio in incognito? Il sinodo, via di riconciliazione e creatività*

Christoph Theobald (1946–), a Németországban született, de a franciaországi jezsuita rendtartományba belépő teológus munkássága hazánkban szinte teljesen ismeretlen, ám az európai tudós közeg számára évtizedek óta megkerülhetetlen alkotó, aki gondolatait töretlen erővel fejt ki a dogmatika és a fundamentális teológia tárgykörében. Számos francia folyóiratnak, de a nemzetközi *Concilium* lapnak is hosszú ideig volt a szerkesztője, akinek legjelentősebb művei a II. Vatikáni Zsinatnak, valamint az egyes zsinati dokumentumoknak a hermeneutikájáról és recepciójáról szólnak, de napjaink adekvát keresztény életstílusának körvonalát is több írásában igyekezett megragadni. A 20. századi „teológus testvérpárok” sorába (Rahner vagy Lohfink testvérek) is illeszkedik, hiszen öccse, Michael Theobald az újszövetségi szentírástudomány professzora a tübingeni egyetemen. Itt bemutatni kívánt könyve a szinodalitás teológiai víziójának jól kidolgozott demonstrációja, amelyet

a 2021–2024-es rendes püspöki szinódus szakértőjeként jegyzett. 2024 januárjában, tehát a szinódus két ülészaka között zárta le a monográfia (eredeti) francia nyelvű második kiadását, amelyet néhány hónap után több nyelvre is lefordítottak – jelen írás az olasz nyelvű változat alapján készült.

Korábbi kutatásaihoz kapcsolódva Theobald újra és újra visszatér könyvében ahhoz az alapvető kérdéshez, hogy milyen viszony fűzi a szinodalitást a II. Vatikáni Zsinat tanításához, amelynek kapcsán már a könyv elején ambiciózus állítást fogalmaz meg: „egyértelmű, hogy a tét nagy: ugyanis nincs kétség afelől, hogy a szinodalitás a zsinat eseményének és munkájának egy új olvasatát kínálja” (9). A szerző számára természetesen a szinodalitás alapkerete Isten együtt zárandokló népének a jól ismert képe, amelyet az egyházról szóló dogmatikus konstitúció is használ, ugyanakkor Theobald értelmezésében ennek egyik lényeges eleme nem épült be következetes módon az egyház életébe. Ugyanis a szinodális együttjárást Isten gyermekeinek méltóságbeli azonossága, a megkereszteltek Isten előtti alapvető egyenlősége teszi egyáltalán lehetővé, amely bár kiolvasható a *Lumen gentium* kezdetű

zsinati dokumentumból, de emellett abban feltűnik még az egyház ún. gregorián arculatából (vö. Ghislain Lafont gondolatával) örökölt dichotomikus látásmód (pl. a felszentelt szolgák szakralitása és a laikusok világi jellege). A szerző szerint tehát Ferenc pápa meghívása a szinodális úton-létre abban áll, hogy a zsinati tanítást követve kibontakozzék bennünk és köztünk ez a méltóságbeli azonosság, amely valóságosan megtapasztalt testvéri életet, testvériséget érlel ki egyházi életünkben.

Természetesen mindez megkívánja annak vizsgálatát, hogy mi az a biblikus örökség, amelynek talapzatán az együtt-járás megvalósulhat. A szerzőnek adva át a szót: „szinóduson lenni egyszerűen azt jelenti, hogy nem egyedül, hanem másokkal együtt haladunk az élet útján, befogadást és hajlékot keresve, vendégszeretetet felkínálva és azt elfogadva, minden határon túl, amelyek elválasztanak minket egymástól, és amely határok azt kockáztatják, hogy utazásunkat üzleti úttá vagy katonai hadműveletté redukáljuk. Szinóduson lenni továbbá azt jelenti, hogy újra és újra elindulunk egy közös cél, az igazságosság, a kiengesztelődés és a béke felé, hogy kezeinket az ég felé emelve – onnan áldást várva – másokkal együtt viszszerjünk egyenes testtartásunkat, amely emberi méltóságunk legfőbb jele.” (19) Természetesen a Szentírás nemcsak az eszmei alapját adja a közös utazásnak, hanem olyan történeteket és alakokat sorakoztat

fel, amelyek az együtt-járás örömeiről és kihívásairól egyaránt tanúskodnak; éppen ezért fontos a szinodusi úton Isten Igéjéből táplálkozni, amely a szinódus (*syn-hodos*) gyakorlatainak (*met-hodos*) is a kiindulási pontja.

A módszer kérdése vezet el bennünket a szinodusi folyamat főszereplőjéhez, Isten Szentlelkéhez; ezzel kapcsolatban Theobald megjegyzi, hogy bár a hatvan éve lezárult zsinat egyértelműen továbblépett „egy olyan egyházképtől, amely egyoldalúan Krisztusra összpontosított, és figyelmen kívül hagyta a Szentlélek szerepét” (51), a szinodális vízió teljesítheti be ezt az átmenetet azzal, hogy egyfajta „gyakorlati pneumatológiát” és arra való érzékenységet fejleszt ki. Más szavakkal élve: az együtt-járás során a Szentléleknek és a hozzá fűződő lelki tapasztalatnak döntő szerep jut, amely révén válunk igazán képessé az egyházat és az egész világot érintő sürgető kérdésekkel való szembenézésre. A Szentlélek centrális szerepe pedig a hagyomány értelmezésében is segítségünkre lesz, hiszen Isten Lelkének vezetésével minden alkalommal újra-teremtő aktus megy végbe, „amely a hagyományt meglepő sokoldalúságában állítja helyre” (72).

A Szentlélek munkálkodásának a gyümölcsei azok a karizmák is, amelyeket isteni akarata szerint oszt kinek-kinek (vö. a szinódus mint a kreativitás útja). Theobald szerint éppen a szinodalitás ad arra lehetőséget, hogy a kereszténység – talán először

a történelem folyamán – igazán szembenézzen a karizmák sokféleségével, amely Ferenc pápa kifejezésével élve egy poliéder formájú egyház képében tárja fel önmagát. A Lélek nyomára bukkanunk továbbá akkor is, amikor – a zsinati tanítással összhangban – Isten szent népének prófétai hivataláról, valamint a népben megtestesülő hitérzekről beszélünk; ezek tehát azok a pneumatológiai keretek, amelyekben mindenki együtt-járása értelmezhető, és amelyek révén a szinodalitásról mint az egyház konstitutív dimenziójáról beszélhetünk. Ugyanakkor éppen a szinodalitás segítségével világítható meg az egyház egy másik konstitutív dimenziójának, a „hierarchikus alkotmányának” a jellege, amely elsősorban annak szolgálati arculatában, a püspöki kollegialitás növekvő affektivitásában, valamint a pápaság megtérésében ölthet testet egy mind szinodálisabbá váló egyházban.

Theobald gondolatmenete alapvetően merít a 2021–2024-es szinodalitásról szóló rendes püspöki szinódus munkájából, kezdve a konzultatív folyamatok eredményeivel, valamint a különböző szinteken megfogalmazott összegzésekkel, kitérve a szinódusi közgyűlések munkadokumentumaira és szintéziseire is. Éppen ezzel világít rá arra a változásra, amely már nem pontszerű eseményként tekint a püspöki szinódusra, hanem a szinodalitást úgy fogja fel, mint egyházi létés működésmódot. Ennek következtében a megkülönböztetési és döntési folyamatok Isten

egész népébe integrálódnak, azaz Isten egész népe gyakorolja minden időben a közösségi megkülönböztetést, amely egy spirituális és intézményi szintű perspektívaváltást követel meg, elsősorban az időhöz való viszonyunk tekintetében; hiszen Ferenc pápa egyik társadalmi alapelve szerint „az idő a tér fölött áll”, vagyis a folyamatok elindítása elsőbbséget élvez a terek birtoklásával szemben. Ez a megközelítés azonban az egész folyamat törékenységére is rámutat Theobald szerint, amely abban áll, „hogy egyházi életünk pneumatikus vagy spirituális oldalára, azaz a keresztények szabadságára és érettségére, valamint a keresztény közösségek azon képességére támaszkodik, hogy olyan spirituális gyakorlatokat folytassanak, amelyeket nem lehet rájuk kényszeríteni” (66).

Az elemzett püspöki szinódus jelentéseit vizsgálva éppen az imént említett nehézség öltött konkrét formát a lengyelországi katolikusok szerint, akik egyrészt jelentős közömböséget tapasztaltak a helyi konzultációkban való részvételt illetően, másrészt pedig a laikusok kifejezték abbéli aggályukat, hogy az ő hangjuk valóban meghallgatásra talál-e a majd a folyamat során. Itt érdemes tehát kitérnünk a meghallgatás jelentőségére, amelyet Theobald „sztereofónikus hallgatásként” aposztrofál; azaz Isten Lelkének ihletésére különböző csatornákon – a Szentírás, az egyház élete, a teremtet világ, a mindenkiben megszólaló lelkiismeret, a csend

– érkezik az isteni üzenet, amely egyszerre történő és kölcsönös meghallgatást vár el mindannyiunktól. A Lélek meghívása a „mi” közösségébe, valamint Isten Igéjének közös hallgatása inspirálja tehát beszélgetéseinket (a szinódusi konzultációkat), „amelyek lehetővé teszik a konfliktusok rendezését, és ha ezt elfogadjuk, akkor abban remélhetünk, hogy minden álláspont szabadon kifejezésre juthat” (127) (vö. a szinódus mint a kibékülés útja).

A szerző szerint a mostani szinódusi folyamatnak már az ún. előkészítő szakaszában látszottak a nem várt gyümölcsei, amelyek mintegy a szinodalitás újszerű kondícióit is megrajzolják: ezek a folyamatszerűség, a kontextualitás, valamint a pasztoralitás a II. Vatikáni Zsinat tanításának szellemében. A folyamatok elindításáról fentebb már szóltam; a kontextualitás nem jelent mást, mint hogy a helyi, akár kontinentális szintű sajátos egyházi identitások ismét felértékelődnek a kulturális sokszínűség következtében. A pasztoralitás lényege pedig, hogy a zsinati tanítás értelmében belső és szisztematikus kapcsolatot fedezünk fel az evangéliumi örömhír „tradíciójának”, azaz átadásának három pólusa között; vagyis, hogy az Isten evangéliuma, az evangéliumi tanítást élők és hirdetőik, valamint a tanítást befogadó címzettek közötti kölcsönösség teremti meg/újja magát a hagyományt, amely folyamatban a jó hírt átadók és befogadók kölcsönösen tanulnak egymástól.

Éppen ezért kell Isten egész népére úgy gondolnunk, mint a keresztény teológia elsődleges alanyára; tehát, nem csupán a „szakértők” vesznek részt annak formálásában – ugyanakkor Theobald szerint a jelenlegi szinóduson a teológusok szerepének újradefiniálása a fentiek szellemében még nem ért révbbe, szükséges annak további pontosítása. Különösen is élesen vetődött fel ennek jelentősége a szinódusi ülészakok folyamán, hiszen a szentségi és morálteológia, valamint a teológiai antropológia területén számos olyan kérdés került szóba a szinóduson, amelyekkel tíz szakértői csoportban foglalkoztak megbízott teológusok a két ülészak között, valamint a püspöki szinódus után.

A monográfia záró fejezete a jelenlegi szinódusnak, valamint magának a szinodális lét- és működésmódnak meghatározó szerepet szán abban, hogy átvezesse az egyházat egy olyan korszakváltáson – Ferenc pápai szavaival élve –, amely a II. Vatikáni Zsinattal vette kezdetét annak paradigmatis jelentősége révén. Így a jelenlegi folyamatok középszerű és hosszútávon valószínűsíthető eredményeit sem becsüli alá Theobald; eszerint (1) egy új katolikus kultúra kezdetén járunk, amelynek alapvető jellemzője a már említett pneumatológiai fordulópontra, amely elsősorban gyakorlatias, valamint elősegíti a mentalitásunk megváltozását – képes nyelven mondva, az Ige és az Eucharisztia asztala közé bekerült a „Lélek asztala”, amelyet a szin-

nóduzi aula 39 körsztala jelenített meg a színóduzi ülészakok során. Továbbá (2) az egyházi architektúra újfajta differenciálódásának is tanúi lehetünk, amely a hagyományt a maga történelmi és kulturális aspektusaiban ragadja meg, és komolyan számol a helyi kontextusok sajátosságaival. Végül pedig (3) újranyt egy ún. egyházi laboratóriumot, amely számos, évtizedek óta lapangó (és eddig talán mestersegesen túlságosan is lezárt) kérdéskört enged a felszínre; a felszínre engedéssel ugyanakkor igyekszik béketeremtő munkát is végezni, hogy a *communio Ecclesiarum* valóban megszülethesen.<sup>1</sup>

Minden folyamat számos kérdést, ellenállást és bizonytalanságot vethet fel, ugyanakkor nem várt gyümölcsökkel is kecsegtethet, amelyet csak akkor ízelhetünk meg, ha kitartunk a folyamat egésze során. Péter apostol jelenlegi utódának, XIV. Leó pápának a megnyilatkozásait figyelve abban szinte bizonyosak lehetünk, hogy a szinodalitás napjaink és a közeljövő egyházának meghatározó komponense lesz, amelyet érdemes megértenünk és közel engednünk magunkhoz. Ebben Christoph Theobald igényes elemzése mindenképpen segítségünkre lehet, hiszen a szerzői hitvallás szerint a szinodalitás nemcsak bizonytalanságot és kétségeket szül, hanem „megnyugvást és békét is ad, hiszen a most kifejlődő szinodális létezmód révén hagyjuk magunkat átvezetni annak bizonyosságába, hogy a Szentlélek soha nem

szűnik meg munkálkodni egyházi közösségeink és az emberiség java érdekében, és soha nem szűnik meg segíteni minket a soron következő lépések meghozatalában” (189). (*EDB, Bologna, 2024*)

*Kisnémet Fülöp*

#### Jegyzet

1 Theobald, Christoph, La deuxième session du Synode sur la synodalité, *Études* n°4319 (Octobre 2024) 65–78, itt: 75–78.

### Új utakon a teljesség felé

*Rowan Williams: Keletre tekintve fagyos időkben*

Hadd kezdjem mindjárt azon, amit – amennyiben nincs különösebb probléma vele – a recensens általában írása utolsó bekezdésére szokott tartogatni, amikor két-három mondatban tiszteleg a mű fordítójának *értő* és *igényes*, avagy *érzékeny* és egyszersmind *szakmailag kifogástalan* munkája előtt. Mivel hébe-hóba magam is fordításra vetemedem, úgy hiszem, elég pontosan fel tudom mérni, mi munkát jelentett Görfől Tibornak a jelen kötet átültetése magyarra, s ez messze túlmutat a fenti sablonos jelzőkön. Nem ez az első kötet (és GT rejtélyes munkatempóját ismerve valószínűleg nem is az utolsó), amiért a hazai – keleti és nyugati teológia, filozófia és szellemtörténet iránt érdeklődő – olvasóközönység hálás lehet Görfől Tibornak (érdemes egy pillantást

vetni színes és terjedelmes bibliográfiájára, akár a moly.hu-n), de minden bizonnyal az egyik legfontosabb. Eleve rendhagyónak számít, hogy egy ilyen témájú és terjedelmű kötet (a pillanatnyilag slendriánul odavetett „ilyen” jelző kibontásával foglalkozik majd az írás a továbbiakban) ennyire rövid átfutással jelenjen meg magyarul, de az végképp, hogy egy végtelenül finoman hangolt, átgondolt, elképesztő érzékenységgel és precizitással fogalmazott teológiai elmélkedés ilyen színvonalon szülessen újjá magyarul. Azt a szellemi nívót, széles látókört és nyelvi érzékenységet, amelyet Rowan Williams képvisel a mai gondolkodásban, nem volna képes bárki reprodukálni csak úgy. A szerző látókörének tágasságát: hogy mi mindent képes átfogni, mérlegre tenni, integrálni és új értelemmel telíteni, most nem is részletezném; a recenzió terjedelmi korlátai mellett már csak azért sem, mert Görföl Tibor is megteszi nekünk ezt a szívességet a kötet utószavában. Nem is lehet véletlen, hogy Williams *fajsúlyosabb* munkái közül (életművének áttekintését is lásd a könyv végén) eddig nem jelent meg jószerivel semmi sem magyarul: szövegei a fordító legalább ennyire sokrétű felkészültségét igénylik. E helyt elég annyi, hogy Williams, mind életrajzát, mind bibliográfiáját tekintve szokatlanul széles utat, sokszor ismeretlen, vagy nehezen járható vidékeket jár be és igyekszik feltérképezni – helyettünk is –, és úttjáról versben, prózában, élő és írott szóban, valamint cselekvésben sem rest

számot adni. Mindig az egészszel foglalkozik, de sosem a részletek rovására (amely kiegyensúlyozottság szintén ritkaságnak számít). És talán a legfontosabb: gondolkodása sem nem kényelmes, sem nem kész sablonokkal dolgozó; kérdései valódi kérdések, a megsejtett és feltárt összefüggések valódi összefüggések – egyszerűen amit átgondol, megfogalmaz, észrevenni segít, az fontos. Mármint azoknak, akik nincsenek kibékülve azzal, hogy a teológia akadémiakusan zárt, önelégült rendszer, szakmai kéziratragcsálás, a lelkiség pedig parttalan, ájtatos ömlengés legyen. Ellenben szeretik, ha mindez létkérdés. És nem hőkölnek vissza a nyílt tér jelentette kockázattól.

Williams invenciózus látásmódját már a kötet szerkezete is tükrözi. (Gondolkodásában egyébként is van valami eredendően *művészi jellegű*, és ez eszembe juttatja a huszadik századi ortodox szent, Porfiriosz atya mondását arról, hogy aki keresztény, bizonyos értelemben okvetlenül művész.) A könyv középpontjában az isteni megtestesülés, a Logosz inkarnációjának, személyes létének ránk – itt és most – vonatkozó következményei állnak, a kötet felépítése pedig ennek megfelelően „logikus”: *Prológus – Analógia – Dialógus – Epilógus* követik egymást. Méghozzá minden egyes fejezetben következetesen „Keletre tekintve”, ami mellett, hogy az imádság hagyományos iránya, egyúttal az eszkatologikus várakozás jelzése is. Ez pedig a legkevésbé sem „világvége-várást” jelent, hanem az idők vége, beteljesé-

dése felé történő fordulást, vagyis a létezés teljességére való vágyakozást. Ez a teljesség-igény, ami – Williams nagyon is tudatában van – e töredékes ismerettel, a látás szilánkjaival élő világban csak részleteiben, csak egy-egy kivételes pillanatban és személyben valósulhat meg. A könyv egyúttal ilyen pillanatok és alakok gyűjteménye is. A különös, szintén nem minden költőiséget nélkülöző cím pedig egy korai, ötödik századi aszketikus-misztikus szerző, Phótikéi Diadokhosz művének egyik metaforájára utal: ha télidőben, mondja, Kelet felé fordulunk (az eredeti angol cím így érthetőbb: *Looking East in Winter*), akkor arcunkat átmelegíti a Nap, habár hátunkat még fagy csípi. És a diadokhoszi metafora tényleges „keletre tekintésként” valósul meg a kötet lapjain: a fejezetek rendszerint egy-egy ortodox teológus vagy (alkalmanként és) szent tanításából kiindulva, azokat tágabb összefüggésbe helyezve segítenek továbbgondolni, mélyebben átlátni, új fénytörésbe helyezni az ismerni vélt keresztény igazságokat. Amelyek máskülönben nemegyszer megszűntek már a *mi* igazságaink lenni. Williams ezen a módon inkarnálja a teológiát, annak absztrakt tételeit mindig visszavezetve a földre, összekötve az egzisztenciális kérdéseinkkel, amelyek megfogalmazásától szintén elszoktunk.

Ennek megfelelően alapszavak és alapkérdések kerülnek itt elő: a Háromság, a test, az érosz, a személy, a felebaráttal való kapcsolat, az egyház magatartása (jelenlétének helyes módja)

a világban, a szenvedélyek jelensége, a társadalmi szolidaritás kérdései. Nem árulok zsák-bamacskát: nem ez a kötet lesz a megfelelő választás annak, aki afféle áttekintő bevezetést keres a (keleti) keresztény lelkiségbe és teológiába – noha a szerző a szó legnemesebb értelmében *áttekin*t és *bevezet* mindebbe –, mert feltételez némi elméleti alapot, előzetes tájékozódást a témában: már csak azért is, mert Williams nézőpontjának újdonsága, szintézisének zsenialitása így tud igazán megmutatkozni. Vagy, ha nem is feltételezi mindezeket, mondhatjuk úgy, hogy a befogadást nagymértékben megkönnyíti, ha az olvasó rendelkezik valamelyes teológiai alapokkal, illetve – és alighanem ez a minimum-küszöb – kíváncsisággal, mondhatni szenvedélyes érdeklődéssel az Isten és ember dolgai iránt. Mert ma, amikor teológiai megközelítések, hivatkozások és kifejezések egész garmadája vált végképp elavulttá és a világ nagy része számára érvénytelenné, röviden: amikor a keresztény teológiai *magatartás* mint olyan kérdőjeleződik meg, égető szükség van a szóra, amely átgondolt, hiteles, és bizonyos értelemben öntörvényű (azzal a paradox megkötéssel, hogy öntörvényűsége a hagyományhoz való hűség jegyében áll). Az ilyen megfontolás, amely a konvenciókat belülről – és nem kívülről, más szekuláris vagy filozófiai szempontok igénybevételével – kérdőjelezi meg, képes lehet arra, hogy lefújja a port, ami a teológiára kétségkívül rárakódott; vagy hogy megrepessze azt a burkot,

amely a kereszténységgel kapcsolatos szavaink, megközelítéseinék túlnyomó részét hermetikusan elzárja a világtól, a gondolkodás szélesebb horizontjaitól, és egyébként önmagunktól is. Azoktól a kérdésektől, amelyek igazán, lényünkben érintenek minket. Megnyitni, belakni a kommunikáció új tereit egyházi és világi kultúra, kereszténység és nem keresztény beszédmódok közt: mintha Williams szisztematikusan erre törekedne könyveiben, minduntalan új utakat keresve – amelyekről nem óvakodik elismerni, hogy nemegyszer ősrégiek. Gondolkodása az *érintkezési pontok*, összefüggések teológiája, tehát „összegyűjt”, nem pedig „szétszór”. És folytonosan visszavezet az általunk ismert világhoz a teológiai szemlélet magasából. Talán érthetőbb, ha egy rövid szakasz ideidézésével világítom meg, mire is gondolok. A keleti keresztény monasztikus lelkiség alapvető kézikönyvével, a *Filokáliával* kapcsolatban jegyzi meg Williams: „Abban a kontextusban, amelyben még mindig sokan egymástól független tényezőnek tartják a keresztény spiritualitást és a keresztény tanítást, talán nem hiábavaló bemutatni, hogy az a szemlélődő életgyakorlat, amelyre a *Filokália* el akar vezetni, mind feltételez, mind nyomatékossít egy sor, Istennel és a teremtéssel kapcsolatos hívó meggyőződést. A Filokália szerzőinek szemében a kinyilatkoztatás ugyanis lényegében olyan bölcsesség adománya, amely új lehetőségeket tár fel az emberi cselekvés előtt – pontosabban fogalmazva helyreállítja

azokat a lehetőségeket, amelyek az emberi bűn és tudatlanság következtében veszendőbe mentek. Aki ezeknek a szövegeknek a fényében önvizsgálatra vállalkozik, valójában azt próbálja megtanulni, miként lehet hitelesen élni a tényleges és valóságos világban; az efféle hiteles élet pedig nem lehetséges Isten önkinyilvánítása nélkül, és akkor sem lenne lehetséges, ha Isten nem bocsátaná rendelkezésre magát az emberi cselekvés szférájában. Nem létezik olyan spiritualitás, amely független lenne a keresztény tanítástól, s a spiritualitás és a valóság között ellentétet feltételező divatos, modern elgondolásoknak semmi értelmük nincs a *Filokália* kontextusában. Az emberi szellem egészségét és érettségét csak a megtisztult tudat, az »éberség«, a *népszisz* tudja biztosítani; a *népszisz* a legfontosabb kifejezés a Filokáliában, és ez a fajta tudatosság szükségképpen azt igényli, hogy észrevegyük az emberi személy kilétéről és mibenlétéről, és nemkülönben az Isten kilétéről és mibenlétéről alkotott téves és leszűkítő értelmezéseket.”

Ez az a bizonyos összegző, praktikus és konvencionális (tulajdonképpen szellemi lustaságból eredő) ítéletekkel szembehelyezkedő megközelítés, amelyet Williams következetesen képvisel. Ez bizonyítja, hogy nekünk innen (a nemegészen-keletről) igenis érdemes még olykor Nyugatra is tekinteni. (*Pannonhalmi Főapát-ság Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2024*)

*Nacsinák Gergely András*

## Igazi keresés

### *Khrisztosz Jannarasz: Istenéhség*

*„A szeretet [...] nem érzelmek és nem is jó szándék dolga, hanem az önmeghaladás hatalmas küzdelme”<sup>1</sup>*

A tavaly, augusztus 24-én, Kithira szigetén elhunyt Khrisztosz Jannarasz (1935–2024) a kortárs ortodox filozófiai-teológiai gondolkodás egyik jelentős, nemzetközi híru alakja. Jóllehet, hazánkban jobbára (még) ismeretlen, ám Nacsinák Gergely András fordításainak köszönhetően már két műve olvasható magyarul.<sup>2</sup>

Rendkívül termékeny, anyanyelvén, görögül író szerzőről van szó, akinek műveit számos nyelvre fordítják.<sup>3</sup> Családos ember és teológus. Hazájában görög ortodox egyháza életéhez szorosan, egyúttal a személyes felelősség szabadságával kapcsolódó keresztény, amolyan „public intellectual” – független értelmiségi közszereplő: „aki, ha a helyzet úgy hozza, nem rest közügyekben sem szót emelni, de nem párt- vagy ideológiai érdekek képviselőjeként.”<sup>4</sup> Könyvei, előadása mellett Jannarasz rendszeresen publikált a görög sajtóban. Önértelmezésére fényt vet következő vallomása:

*Az Egyház nem ismeri a szabadgondolkodó, a penseur libre fogalmát, vagyis az olyan intellektust, melyet semmiféle előfeltevés nem köt. Ismeri viszont a filozófust (a bölcsesség szerelmesét és*

*nem birtokosát), aki tanúságot tesz – állítások és felvetések formájában –, bizalmát az Egyház testének korlátoktól mentes valóságába vetve...<sup>5</sup>*

Az *Istenéhség* címen magyarázott, rövid, szépirodalmi igényű szövegekből összeállított kis kötet *A sivatag* című útirajza szépen rímel e vallomásra, egyúttal megmutatva annak teljesebb értelmét: a Sínai-hegyre zárandokoló Jannarasz a hegycsúcson álló kápolnában bemutatott Szent Liturgiában talál rá Krisztus Testére. Mert hát ama „kortátoktól mentes valóság” – Maga a Végtelen, megtestesülve – hol volna föllelhető egyebütt?

A kötet eredeti címe: *Πείνα και δίψα*, magyarul: *Éhség és szomjúság*. Valóban: a könyv görög föliratából hiányzó Isten hiányáról, az istenszomj szenvedélyének tapasztalatáról és az ebből kiinduló szenvedélyes istenkeresésről szól. A minieszék a novellákba hajló elmélkedésekkel – a már fölidézett útirajzzal, az erőteljes *Alászállással*, a *Menekülni az eszmék menedékéből* című visszaemlékezéssel és egy fiktív athoszi szerzetes remekbe szabott, mégis szerény életrajzával – együttesen számos különböző oldalról vezetnek be ezen alapvető tapasztalatba.

Szenvedélyes, egyszerre megszenvedett, egyúttal gyönyörűséggel átélt tapasztalat ez. Feszültségében szó szerint tapintható, pontosabban átélhető – már, ha valóban átéljük – véges és végtelen ellentéte és érintkezése. Messze meghalad ez földi szerelmet vagy egyéb

szenvedélyeket. Szembesít magánnal, halállal végletes, el nem múló módon. Az a Jannarasz, aki saját bevallása szerint a létezés rejtélyére a legtellesebb, legeredetibb, igazán szemnyitogató választ a görög egyházatyáknál találta meg, mégis bátran, ideológiai elkötelezettségtől szabadon mer szembenézni e tapasztalattal: „annak tudatát, hogy testemnek sárrá kell lennie, még a patrisztikus teológia sem tudja kiegyensúlyozni.”<sup>6</sup>

Az olvasó kísértést érezhet arra, hogy Jannaraszt *egzisztencialistaként*, mégpedig természetesen *keresztényként*, tudniillik *ortodoxként* könyvelje el. Am e tapogatózó besorolás nemcsak a szerző vélhető tiltakozásával találkozhat – az ortodox teológus függetlenségére kényesen ügyelő, nem pedig irányzatokat követő gondolkodó volt –, hanem jócskán pontosításra szorul. A kereszténységhez ugyan közel álló Karl Jaspershez (1883–1969) képest például szerzőnk nagyon is hitvalló. Az ismertetett kötetet szépirodalmi jellege, hangvétele és az emberi tapasztalat kíméletlen szenvedélyességgel történő elemzése kétségkívül Søren Kierkegaard (1813–1855) írásaival rokonítja. Lényeges különbség azonban, hogy a dán hittudós-filozófus hangja magányos, egyéni, szinte azt kell mondanunk: fájdalmasan elszigetelt, olyan emberé, aki hazája egyházával, kora kereszténységével egyre kevésbé tudott közösséget vállalni. Személyes és hitbeli tragédiája talán épp ebben a

szenvedélyes hittel párosult végletes elszigetelődésében érhető tetten. Az elszigeteltség magányában azonban aligha lehet a keresztény hitet eredményesen ébreszteni és bensőségesen elmélyíteni.<sup>7</sup>

Am Jannarasz nemcsak hatékonyabban használta hazája és kora sajtóját, hanem élete végéig egyháza élő tagja maradt. Úgy tűnik, görög ortodoxként nem valami megmerevedett államegyház, hanem élők és holtak élő közösségének ugyancsak eleven tagjaként eljuthatott arra a fölismerésre, amit Rowan Williams volt canterburyi érsek egy alkalommal így fogalmazott meg: „az egyház az, ami akkor történik, amikor Jézus megérinti az embereket.” Mielőtt az intézményről beszélnénk, mindenekelőtt egy történésről van szó. E személyes, egyszerre bensőséges, ugyanakkor nagyszabású történet természetesen módon hívja elő mind az emberi (elméleti) gondolkodást, mind pedig az erkölcsi elköteleződés komolyságát. Elevenítő elsőbbsége azonban nem engedi, hogy eszmék vagy morális elvárások szűk kalickáiba zárják.<sup>8</sup>

Jannarasz egész életművében gondosan kerüli az individualista, elméleti vagy moralizáló kereszténység oximoronjainak veszélyét. Egyházhűsége távolról sem merev hagyománytisztelet vagy valamely intézmény bálványozása:

*Az igazi kereső tehát nem az, aki megreked a hagyomány öntőformáinál, és nem is az, aki azokat*

mindenestül sutba hajítja. Egyik eset sem utazás, keresés, hanem csak veszteglés, beszűkülés. A valódi keresés: az átörökítettből történő személyes, felelősségteljes és tényleges részesülés felé tartani, személyesen is megízlelni az elődök eleven tapasztalatát.<sup>9</sup>

Jannarasz e szavai szépen összecsengenek egy másik nagy 20. századi, (evangélikusból) ortodox (szá lett) teológus és egyháztörténész, Jaroslav Pelikan (1923–2006) megállapításával: „A tradicionalizmus az élők holt hite, a tradíció pedig a holtak élő hite!”<sup>10</sup>

\*

Alighanem igaza van Jannarasz fordítójának: „Útkereső könyv ez, és [...] az útkeresésről számot adni fontos lehet. A könyvesboltok polcai úgyis az állítólagos megérkezésekkel vannak roskadásig tele.”<sup>11</sup> A kötet valóban „belső” utazásra hív, ám ez legalább ugyanennyire „külső”, a testi és társas tapasztalatot magába foglaló út. A szerző saját bevallása szerint az eszmék menedékéből menekül – a megélt valóságba. Jóllehet, írásai evilági meg- vagy még inkább beérkezést aligha kínálnak, rögtön az első végén fölsejlik a mindeneket meghaladó végső cél reménye.

E reménységből kiindulva végigolvasni e könyvet és megerősödni, avagy e remény híján olvasva föllelni e remény aján- dékát lapjain: élő, a mindennapi tapasztalataink szenvedélyességében és szenvedéseiben gyökerező józan, életető, átalakító reményre lelteni. – Ismerte-

tőnk talán nem jár messze az igazságtól, ha a szerző szándékát ebben ismeri föl. (Nacsinák Gergely András fordítása, *Vigilia*, Budapest, 2024)

Bakos Gergely

### Jegyzetek

1 JANNARASZ, Khrisztosz, *Az ortodox keresztény hit alapjai*, NACSINÁK Gergely András fordítása, Bizantinológiai Intézet Alapítvány, Budapest, 2021, 10. 2 Lásd az előző jegyzetben. A termékeny fordító az itt tárgyalt kötet utószavában további magyar kiadások készítését jelzi. 3 Lásd NACSINÁK Gergely András, Jannarasz, avagy a hűség szabadsága, in JANNARASZ, Khrisztosz, *Az ortodox keresztény hit alapjai*, 255–296; valamint ugyanitt a görögül és angolul megjelent művek listáját a 297–300. oldalakon. A másik magyar kötet végén a fordító föl- idézi Jannarasz életének utolsó óráit (126–127). 4 NACSINÁK Gergely András, *Jannarasz, avagy a hűség szabadsága*, 258. 5 Idézi NACSINÁK, uo., 259–260. 6 Idézi NACSINÁK Gergely András, *A pathosz védelmében*, in: JANNARASZ, Khrisztosz, *Istenéhség*, 9. 7 Vö. KIERKEGAARD, Søren, *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz, Budapest, 1998. 8 Vö. NACSINÁK Gergely András, *A pathosz védelmében*, 16–17. 9 JANNARASZ, Khrisztosz, *Istenéhség*, 75. 10 Idézi FABINY Tibor, Carl E. Braaten és a „jézuológia” klasszikus keresztény bírálata, in BRAATEN, Carl E., *A vitatott Jézus. Kicsoda ő?* Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 2020, 5–18, itt 17. 11 Vö. NACSINÁK Gergely András, *A pathosz védelmében*, 6–7.

### Visszacsapódó hullámok

**Rakovszky Zsuzsa:**  
**Vattacukor**

Rakovszky Zsuzsa kiemelkedően jelentős alakja irodalmunknak. Kiváló, megkerülhetetlen költő. Első regényével,

A *kígyó árnyékával* hatalmas figyelmet vívott ki. Egymást követik azóta kis- és nagyprózai alkotásai és verskötetei, mindegyik megjelenése esemény. A recepció fejtegeti életművének autobiografikus vonulatait, gyermekkor-orientáltságát, apa- és identitáskereső alakzatait. Górcső alá veszi a középkortól Sopronba visszatérő imaginatív és földrajzi útját, elvonulását és alkotói fantáziájának, fogékonyságának természetét. Méltatja szereplőirát, igyekszik követni és kikövetkeztetni a múnemi váltakozás belső logikáját. (Nem ritka e mintázat pályatársainál sem, Háy Jánosnál, Grecsó Krisztiánál, Tóth Krisztinánál, Szabó T. Annánál szintén megfigyelhető.) Ezúttal rövidebb lélegzetű prózával jelentkezik – igen változatos terjedelmi skálán a néhány oldalastól a kisregény-hosszig.

A *Vattacukorban*, Rakovszky Zsuzsa legutóbbi novelláskötetében bizonytalan az idő és a nem. Oldalakon át nem derül ki gyakran nő vagy férfi-e az elbeszélő vagy a szereplő, például mert a megnevezés semleges (Gabi) és kevés a fogódzó. Miután beleszoktunk, beletanultunk az előző esetében a nézőpontba, a következőben bármi lehet, harmadik személyű vagy én-elbeszélés, s kétséges, hogy mennyit tud vagy mit rak össze értesüléseiből a narrátor, valamint az elhagyó-elhagyott szerepek sem kötődnek nemhez.

Az átölelt időszak, a kor, amelyben az egyes novellák cselekménye játszódik, ugyancsak szintén változatos. Retró hangulattal indul a könyv, talán az

ötvenes évekből, ez az első pasztell novella lesz a kötet címadója is: *Vattacukor*. A ritka és vágyott édességgel vigasztalja magát majd az anya, aki befogadta lakásába szabados életet élő unokahúgát, s akinek köszönhetően kifordult az ő élete is. Elidegeníti magától udvarlóját, és már késő, amikor zajos társasági életükből visszatérne hozzá. A kárpótlásul megszerzett vattacukor pedig nem is ízlik neki. Meglehetősen didaktikus ez a párhuzam: a csalódás végül az addig ki nem próbált élvezetben.

Ezzel a langyos, közepesen érdekesítő, kiszámítható darral indul tehát a kötet, s később is találni kiszámítható cselekményt: a netes csalóét, álvásárlóét például, akinek idős áldozata utolsó pillanatban rálel egy régen, biztonsági tartalékul könyvbe rejtett százeuróra (*Csoda*), amin ajándékot tud venni az unokának. Itt a digitális átállás körülményeinek és következményeinek közeli megmutatása ragadhatja meg a figyelmet. Érzékletessé válik, mennyire komplikált és idegtépő az új világrend, a PIN-kódoké, jelszavaké, folyton változó applikációké. Meghatározza mindennapjainkat – nemcsak az idősekét bonyolítja és blokkolja lépten-nyomon. Ez a mindent behálózó és mindenhova beférkőző globális trend alig jelenik meg a művészetben ugyanazzal a gyors léptékkal.

Már az említett két szöveg is tartalmazza a technikai távolságot, amelynek mértékegységei a (mobil)telefon nélküli élet, a mobilok régi és új generációja

közti különbség, s a most zajló széles körű digitális átállás. A kötet novellái tag skálán mozognak ezen a kifeszített idővonalon, néha nagyobb távot fogva be, meglepő fordulat, irányváltás azonban a kibontakozás során ritkán történik. A visszatérülés, a tettek visszahatása, jóval későbbi reakciója figyelhető meg viszont a legtöbb darabban, s állandó tényező a kapcsolati problémák és a lakáshelyzet összefüggése.

A *Határesetben* is vezérmotívum a tér szűkössége, a szülőkel-mostohával élés (másutt az albérlet, a kollégium), a későn felépülő saját lakás toposza. Az én-elbeszélő fiú titkolja érzékenységét, így azt is, hogy olvas, de csak összebarátkozik egy idő után az iskolában Bénivel, aki igazi, magát vállaló könyvmoly. Második hullámban, már a munkahelyén, informatikusként a főszereplő rátalál a szemüveges, különös bölcsészlányra, akivel, miután segít neki beletanulni az ott használatos számítógépes programba, közel kerülnek egymáshoz. Már-már révbe érnek; késéssel, de elkészül a kivitelező családja után a fiú lakása, ahova végre beköltözhetnek, szerelme mégis az addigra befutott kövér lapszerkesztőt, partnere régi, csúfolt, kigúnyolt osztálytársát választja, aki pártfogolná a lányt irodalmi berkekben. Felnőttként éri el az elbeszélőt a visszacsapás: a kamaszként szerencsétlennek tűnő, kiközösített és általa is szegyeült és mellőzött barát, Béni makacs kitartással és meggyőződésből olyan szcénába dolgozza be magát, ahova

a verset író lányok vágnak – még a polgári jólét és a jóképű társ ellenében is.

A *Balladában* a lakásba befogadott idegen (amint a *Vattacukorban* egy unokahúg, másutt a szülő új élettársa) által robban ki a feszültség. Iván társadalmi felelősségérzetét tanúsítandó, pózból és lelki-furdalásból, hogy privilegizált helyzetét kompenzálja, veszi magához az utcáról anyja nevével lakásába a kallódó, problémás Tamást – barátnője mellé. A hullámok többször visszacsapnak Irénke elbeszélésében. Ő, a kövérkés lány saját elmondása szerint nem válhat főszereplővé, hiába szereti ő is a könyveket és illene jobban a tudós Ivánhoz. A háttérből követi barátnőjének, a menő tornász Gabinak és az okos, különöc Ivánnak a kapcsolatát, amikor pedig kell, falaz nekik. Lassan alakul a pár viszonya köszönhetően a szülők által sérelmezett társadalmi különbségnek is (a lányos háznál disznóvágás, a fiú szüleivel megalázó operalátogatás, még ha Gabi ért is a műfajhoz). Több hullámban lesznek szeretőik és térnek vissza egymáshoz, kapcsolatuk transzformációkon megy át egészen a férjét elhagyó asszony stádiumáig, aki egy osztálytalálkozó után nyúl megint Iván után. Kettősük kifutása társadalmilag meghatározott. Hiába a testi-lelki vonzalom, az osztály egykori arisztokratikus csodabogara nem vállalja sem a nőt teljesen – hol szülői lekicsinylés, hol felerősített osztálybüntület miatt –, sem megfogant magzatukat.

Érdekes mindkét esetben a hosszú történetív általános iskolától a szereplők felnőttkoráig. Nehéz megtalálni a hozánk közel állót, s ha megvan is, társadalmi körülmények, családi háttér, élettervek, palástolt és újra feltámadó vágyak ellene tartanak. Az előbbiben az irodalmi pályát próbálgató, majd látszólag elhagyó lány nem tud ellenállni a számára igaznak tűnő művészelet ígérétenek. Az utóbbiban a felső tízezerből jövő férfi nem boldogul személyes vágyai és származása konfliktusával.

Meglepő csavarra a leg-hosszabb, oroszos típusú és témájú szövegben találtam (*Győzelem*) a történetmondás váratlan fordulata révén. Mi lesz egy nászútból? Meghiúsuló nászútján ugyanis (mire eljön, az ifjú pár már nincs együtt) a befizetett Fekete-tengerparti nyaralás esős napjain egy szintén egyedül üdülő idős orosz férfi meséli el életét az elbeszélőnek meglehetősen részletességgel. Gyerekkorában városból visszatérve szülőfalujába anyja a mérgező származási családjához kénytelen bebozsáttatást kérni maga és kislánya számára. Minden módon megalázzák őket, gazdag paraszt nagyapján pedig évtizeddel később, a háborúból, győztesként visszatérve sem sikerül az ifjúvá serdült unokának revansot vennie, mert a nagyapa addigra meghal. A puskin-csehovi típusú mesélő, aki hallgatójával összezárva vall neki életéről, tragikus vétséget volt kénytelen elkövetni az úri osztályból máson: a finom úrhölgyön, egykori jóte-

vőjén, beleragadva a társadalmi csapásirányba.

Az *áldozat* anyaszereplője saját lánya áldozata, aki édesanyját annak életéből és lakásából is kitérja, nagy valószínűséggel igaztalan rágalmakkal tartva magát távol anyjától és nevelőapjától, hazugságot hazugságra halmozva. A jóllelkű, derűs, együttérző, gondoskodó szociális gondozó-takarítónő prizmáján át értesülünk arról, ahogyan nyomják egymást ezek az életek.

Szemernyi kétely azért mindig marad, minthogy nem transzparens semmilyen történet, és sem az érintett, sem a tanúskodó-szemlélődő elbeszélő nem tudhat mindent, a motivációkat, okokat, az elhallgatások mögöttesét. Az óhatatlanul kitalart részeket. A záró *Kétely*-ben ez a dimenzió, ez a rés dereng fel az idő távlatából. Itt az elbeszélés mód is izgalmas: a vége felé, közbevetésként derül fény az előzményre, a sikertelen műtetre. A belső monológ akörül zakatol, hogy van-e csodás gyógyulás, csodadoktor, alternatív terápia. Olyan lehetőség, ami megmenthette volna a feleség életét. Már majdnem elbizonytalanodik, azaz győződik meg ennek lehetőségességéről a nem tudni, mikor megözvegyült férj egy szeánszon. Trükkös utcai tudakozódása viszont egykori tanítványánál, aki nyilvánosan vallott a szeánszon orvosilag megmagyarázhatatlan gyógyulásáról, lelombozó eredménnyel jár: „– Hát éppenséggel történik néha... Időnként előáll valaki, hogy kigyógyult a mellrákból vagy a

leukémiából... De hát tudja a tanár úr, a marketinget jól meg kell fizetni! – mondta még mindig nevetve.” Ám nem ábrándulhat ki az egészségből; ha őt leleplezte is, mégiscsak létezhetnek csodás gyógyulások, buzdul fel aztán az elbeszélő. Vagy legalább, a húga unszolására... egy kutyát tényleg magához kellene vennie.

Ez a novelláskötet széttartó, széthullámzó, többnyire hétköznapi és női történeteket elbeszélő szövegek együttese. (Atmoszférájuk számomra Ludmilla Ulickaja világát idézi.) Egyenetlen színvonaluk és visszatérő, helyenként kevés meglepetést tartogató fogásaik miatt nem jelentenek igazán karakteres és újító lépést Rakovszky Zsuzsa pályáján. (*Magvető, Budapest, 2024*)

V. Gilbert Edit

**„Néha meghal benned az angyal.”**

*Jász Attila: Fák a teraszon*

*Fák a teraszon* címmel jelent meg Jász Attila új verseskötete a Kortárs Könyvkiadónál. Jó néhány verse már korábban, sok esetben más címmel megjelent folyóiratokban. Most egy új kompozíció részeként, a kötet öt ciklusához igazított címmel olvashatjuk őket.

Különböző, egymásra is hatással lévő térélmények feszültsége jelenik meg ezekben a versekben. A *kint* és a *bent* ta-

lálkozása, az átmeneti állapotok bizonytalansága hívja létre e líra értelmezési horizontját. Ekképpen a kötet címe is jól tükrözi a kiinduló helyzet ellentmondásosságát: a *terasz* a természet megszelídíthetetlen erejének és a ház biztonságának köztes tere. Olyan védett, mégis szabad tér, amely lehetőséget teremt a körültekintésre, a tér felmérésére. Akárcsak Pilinszky *Terek* című versében a mennyből, most a terasról tekinthet rá a lírai én saját kötöttségeire, rabságaira és a szenvedés különböző szintjeire. Ebben a vonatkozásában meditatív hely a terasz: az elmélyülés, a lelkiismeretvizsgálat, a félálom és alkalmadtán az *ima* helye.

A terasszal szemben pedig ott a *kert*, amely szintén az emberi munka, a metszőollója és a burjánzás, az irányíthatatlan növekedés konfliktusában születik meg. „*Szereted a saját kertetet. (...) Most nem szép, mégis rendezett.*” (43. old.) A kert nem statikus tér, hanem évenként ciklikusan és lineárisan is változó, élő és elhaló. A kert halálai és újjászületései tükörképei a lírai én mindennapos halálainak és újjászületéseinek. „...*épp elég volt, amit aján-déklátványként kaptál a fától, a hulló levéltől, a széltől, hogy elcsíphetted ezt a ritka pillanatot. Megnyugodhatsz, te is pontosan ilyen nyomtalanul fogsz el-tűnni...*” (41. old.)

Ebben a dinamikusan változó közegben egyedül a fák jelentik azt az életidőt és magasságot, amely a lírai én számára már nem elérhető. A *fa* adja tehát a kötet térbeli vi-

szonylatainak vertikális tengelyét. Szintén fontos jelentésrétteg ugyanis a kötetben a *fent* és a *lent* találkozás. A transzcendens és az immanens világ is a ház teraszán és a kertben érintkezik egymással. Ebben a kötetben is – ahogy Jásznál már többször is – a fák és a madarak jelentik meg leginkább az ég és a föld összekapcsolódását, egybeérését.

Akárcsak a fa, a kötet legtöbbet használt motívuma, az *angyal* ittléte, látogatása és tovaröppenése is az isteni és az emberi tér közti kommunikációt hivatott megjeleníteni. Angyalok lehetnek a távozó lelkék, az elhalt szülők emlékei vagy olykor egy-egy hangulat kontúrjai. Az első, tematikus szempontból lazábban szerkesztett ciklus eleve ezt a címet viseli: „*a búcsú angyalai hamut szórnak fejedre*”. De a másik négy ciklusban is visszatérő motívum az angyal.

Érdemes feltenni a kérdést, hogy a Bibliában megismert angyalok feladatai közül melyik kapcsolódik leginkább a kötet angyalaihoz? A Teremtés könyvében angyal űzi ki lánghó pallossal az első emberpárt az édenkertből, a Kivonulás könyvében angyalok járnak végig Egyiptomot, hogy megöljék az elsőszülötteket. Az angyal mint égi küldött kétarcú. Ha kell, kegyetlen is tud lenni. Viszont egy angyal adja hírül Jézus születését, és egy angyal jelenik meg József álmában az üzenettel, hogy el kell menniük. A kötetben jóval erőteljesebb az angyalok újszövetségi, jó hírrel érkező vagy vigasztaló szerepe. „*három pil-*

*langó szállt rád. Vigaszangyaloknak akartad őket látni.*” (i/3, 11. old.) Megjelenik az angyalok egy harmadik arca is, többek közt a borítón. Bár nehéz elsőre eldönteni, hogy Rabóczky Judit Rita *Giotto angyalai* című alkotásán fájdalmas vagy átszellemült arca van-e az angyaltorzónak, de több versben is nyilvánvalóvá válik, hogy az angyal átérzi az emberek és különösen a lírai én fájdalmát. Sőt, olykor azonos azzal. „*mert benned mindent az Isten alkotott, / ami tökéletes volt, nem ő rontott el, / csak néha meghal benned az angyal*”. (20. old.)

A kert, a fák és az angyalok szerepeltetésének célja végső soron nem egy személyes mitológia öncélú építgetése, inkább az *elcsöndesedéshez*, az *elhallgatáshoz* és a *búcsú* kifejezéséhez kapcsolódik: ezek a képek jelentik a lírai én számára az elérhető fogódzókat. A különböző búcsúlevél-töredékek és haikuk is mind a megszólalás nehézségeit mutatják meg: „*A hallgatás különböző módszereit tanulod, inkább nem írsz (...)* Már élesen látszik a cél. Mert a vers nem eszköz. Inkább olyasmi, mint sajtót készíteni némán.” (16. old.)

A kötetben öt ciklus található. A harmadik és a negyedik ciklusra erősebb tematizáltság jellemző. A harmadik ciklus (*A kép ötödik sarka*) minden verse egy-egy képzőművészhez és életművéhez kapcsolódik. A negyedik (*Tűcskök villanyfényben*) egy-egy zeneszerzőhöz vagy zenészhez.

A *fa* mint képzőművészeti motívum megkerülhetetlen a harmadik ciklus esetében.

A Kohán Ferenc, Karátson Gábor és Hollán Sándor művei kapcsán közölt versek mind a fa ábrázolásának nehézségeiből indulnak ki. „*Ugyanaz a fa, ugyanaz a lombrészlet mennyire más / tud lenni hasonlóságában, minden elkülönülőzödés / ellenére is mennyire ugyanaz a kép.*” (36 – 81. old.)

Az ábrázolás nehézségei is nagyon gyakran összekapcsolódnak a lírai én megszólalásainak bizonytalanságával. Így a harmadik ciklus számos versében az *ekfrázist* szaggatottság és töredékesség jellemzi.

Fontos kiemelni, hogy több olyan művészalak is szerepet kap a versekben, akik ismétlődő jelleggel végeznek valamilyen tevékenységet, és ebben a repetitív, monoton állapotban találják meg a harmóniát. Külön verset kap Wim Wenders *Tökéletes napok* című filmjének végcépuolója és Jim Jarmusch buszsofőr-költője, *Paterson*, aki minden nap ugyanazt az útvonalat járja végig a volán mögött. *A kép ötödik sarka* ciklusban lévő (41) vers pedig Váli Dezső műtermét jeleníti meg. Köztudott, hogy Váli több évtizede festi műterem-képeit, ugyanazzal a szigorú napi-renddel. Ugyanazt a témát festi, és mégsem mondhatjuk, hogy ez a tematikai egyhangúság elszűrkitette vagy monotonná tette volna művészetét. A kötet ezen versei a lírai én általános művészetértésének, ha tetszik, *ars poeticájának* egy fontos részére világítanak rá: az alkotói munka szükségképpen ismétlődésekkel jár, és ebben a repetitív folyamatban nem várt ponto-

kon történnek meg a legfontosabb felismerések. Válit idézve: „*villámvillanásnyi időre megmutatja Isten köpenye szegélyét.*”

A kötetben belüli és általában Jász költészetében ismétlődésekhez kapcsolódik az is, hogy bizonyos versek a korábbi kötetek szövegvilágaihoz is tartozhatnak. Újra szerepel a Csontváry-tematika (26 – *Naptemplom villanyfényben*, 2011), hosszú verset kap Bakhtay és Amrita (30 – *Boldog temető*, 2017), Csendes Toll többszöri megszólalása és megszólítása kapcsán pedig jó néhány indián verset is olvashatunk. (11 – *Bölcénytakaró*, 2020)

Jász költészetének fontos helyszínei is újra megjelennek: Krakkó, a horvát tengerpart, Erdély. Ezek a városok és országok most új fénytörésben állnak, és gyakran új szerepet kapnak. Az utazások és az útleírások az előző, 2022-es *Felhőfoszlányok a hajnali fűben* című kötetben a szövegkorpusz egyik alaprétegét adták, de ebben a kötetben is gyakran előfordul, hogy például Portugália, Zakynthos vagy a Neretva-völgy ad inspirációt a vers születéséhez..

Mivel sok vers kapcsolódik a lírai én mikrokozmoszához, a teraszhoz és a kerthez, váratlanul érheti az olvasót, ha hirtelen egy tengerpart távlatai nyílnak meg. Az előző kötet kompozíciója szinte teljesen az út, az utazás motívuma köré épült, és épp ezért mintha ott jobban szervesült volna a többi verssel, mint most. Ebben a kötetben ugyanakkor a versek helyszíne által meg-

formálódó kompozíció tökéletlensége jól összekapcsolódik a ciklusok tematizáltságának és terjedelmének változosságával. Az, hogy öt ciklus van (négy és egy utóirat), eleve aszimmetrikus szerkezetet teremt. Így válik az egész kötet egyik lényegi jellemzőjévé a szabálytalanság és az eklektikuság, ami visszautal a természet által adott szabadságra és az ember munkájának tökéletlenségére és töredékességére. Ahogy a Kohán Ferenc műveiről szóló versben olvasható: „*a valóságban visszatükröződsz, eltűnsz, megtalálsz önmagad, (...) Angyali részletekben a töredék teljességének beláthatóságát.*” (81. old.)

Jász Attila *Fák a teraszon* című kötete sok szempontból

természetes és szerves folytatása az előző *Felhőfoslányok a hajnali fűben* című kötetnek. Már akkor, 2022-ben hangsúlyozta a kritika, hogy Jász költészete beérett. E minősítések természetrajzi vonatkozásai is fontos asszociációk lehetnek az olvasó számára: melyek ennek a szervesülési és érési folyamatnak a gyümölcsei?

Bár az új verseskötet szorosan kapcsolódik az életmű korábbi témáihoz és motívumvilágához, és a benne megszólaló alanyi hang is ismerős, ciklusainak eklektikuságával széles asszociációs teret hoz létre, és így sokféle elágazó olvasói tapasztalat lehetőségét kínálja fel. (*Kortárs, Budapest, 2025*)

Dobszay Balázs

## Néhány szerzőnkéről

BABARCZY ESZTER – esztétorténész, író, a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem docense. Legutóbbi kötete *Néhány szabály a boldogsághoz* (Jelenkor, 2023). 2025 szeptemberében jelenik meg új könyve *Apám meghal* címen (Jelenkor).

BARCSI TAMÁS – filozófus, a Pécsi Tudományegyetem Allam- és Jogtudományi Kar Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszék tanszékvezető egyetemi docense, illetve a HUN-REN BTK Filozófiai Intézet Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport tudományos munkatársa.

HEIDL GYÖRGY – a PTE BTK egyetemi tanára, esztétorténész, az ókori keresztény irodalom és művészet kutatója.

KÖRÖSVÖLGYI ZOLTÁN – művészettörténész, művészetteoretikus, a Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem oktatója. Kutatásában, kurátori és művészeti írói tevékenységében a vallásos és spirituális tapasztaláshoz kapcsolódó kortárs művészet foglalkoztatja. Célja, hogy e területen a diskurzust szélesítse és élénkítse.

RUZSA GYÖRGY – művészettörténész-bizantinológus, professor emeritus (ELTE), a Magyar Tudományos Akadémia doktora, Magyarország első Művészettörténeti Doktori Iskolájának (PhD) alapító tagja, számos egyetem (Brüsszel, Dijon, Párizs, Moszkva, Washington, Bécs) kutatója, illetve előadója volt. Kutatási területe: bizánci művészet, posztbizánci művészet, az ikon művészete és teológiája. Ikonszakértőként is ismert.

SCHELL GERGELY – traumainformált tanácsadó szakpszichológus, pár- és családterapeuta, mindfulness alapú kognitív terápiás csoportvezető

SZEGEDI NÓRA – filozófiatörténész, a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárában dolgozik. Kutatási területe Kant és a német felvilágosodás, illetve a fenomenológiai etika.

## A „szeretet rendje” az Úr szolgálatának iskolájában

Szent Benedek regulájának bölcsessége nem csak monasztikus közösségek számára szolgált világos keretként, elrendező elvként a mindennapi élet számára évszázadokon át, hanem joggal mondhatjuk, hogy mindenkinek segítségére lehet, aki „az élet útját” keresi, aki „életet óhajt és jó napokat kíván látni”, és „Isten országának sátorában kíván lakni” (Prol 15.19.22). Így korunk komplex és ellentmondásos világában is eligazítást nyújthat bármilyen életállapotú embernek, aki belép „az Úr szolgálatának eme iskolájába”. Mit tanít ez az iskola a „szeretet rendjéről”?

### A „vízió” – azaz az Úr iskolájának látásmódja

Minden rendezőelv azon áll vagy bukik, hogy mi a kiindulópontja, milyen alapokon áll, és milyen a megközelítési módja. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy milyen szemüvegen át szemléli a világot. „Nyissuk meg szemünket a megistenítő fénynek”, olvassuk a Prológusban (9). Vagyis látásunkat Isten látásmódjához, az isteni logikához kell idomítanunk, és nem fordítva. Nem a mi „képünkhöz és hasonlatosságunkhoz” alakítani az életet a mi logikánk szerint, hanem Isten tekintetével szemlélni a valóságot, és elfogadni azt annak, ami – beleértve saját megtöretettségeinket és a világ visszáságait, valamint az ezek okozta szenvedéseket. Szent

Benedek regulájának zsenialitása abban áll, ahogyan emberségünk valóságához közelít: nem táplál illúziókat emberi mivoltunkkal szemben. Szent Benedek nagyon is jól ismerte az emberi természetet annak minden buktatójával együtt; tudja, hogy „lusták, tökéletlenek és hanyagok” (73,7) számára írja szabályait. Ám mégis, feltüntet egy magas mércét, „a bölcsességnek és az erénynek csúcsát” (73,9), ami felé Isten hívó szavát követve „sietnünk kell előre”, mégpedig „szárnyaló szívvel és a szeretet elmondhatatlan édességével” (Prol 49). Erre csak az képes, akit megérintett, meg-Igézett az Ige, az isteni szeretet, valamint aki megnyitotta fülét „a mindennap felénk kiáltó isteni szózatnak” (Prol 9), és befogadta azt. A Regula által elének állított feladat nem holmi elvont tökéletességeszmény valahol a lelki utunk célállomásánál, ahova egyedül kell elmünk kemény küzdelem által, hanem a cél és egyben az oda vezető út is maga a közösség – és aki valaha is megtapasztalt bármiféle emberi közösséget, tudja, hogy az milyen messze jár a tökéletességtől. Ám Szent Benedek számára nem a tökéletességben van a lényeg, hanem a növekedésben, a közösség kötelekeiben történő, szeretetben szeretetté váló átalakulásban a Szentháromságos Szeretetközösség mintájára, aki minden közösség forrása és éltető ereje.

### A benedeki közösségeszmény

Közösség csak ebből a közös vízióból születhet; egy olyan látásból, amelyre valamennyien megnyitottuk a szemünket, egy olyan mély összekapcsoltságból, amely a Krisztusnak való átadottságunkból táplálkozik. Krisztusban és Krisztusért vagyunk együtt és egyek, elkötelezetten az ebből fakadó értékrendnek. Ez ad életünknek értelmet, és ezt akarjuk életté váltani tetteinkkel, szavainkkal, egész valónkkal. Ahol ez nem történik, ahol a Krisztusba kapcsoltságunk, és a benne való egy testté, test-vérré formálódásunk szövete megkopik, ott széthullnak a családok és közösségek, megrendülnek a hivatások, és a népek háborúba indulnak egymás ellen.

A Krisztusban való egy Testté formálódás messze több, mint egy, csupán számomra vagy számunkra kényelmes és előnyös létmód; „Senki se kövesse azt, amit maga számára hasznosnak ítél, hanem ami másnak az.” (72,7) A közösségi lét Krisztusban túlvisz minket önmagunkon. Kihívás elé állítja önös és individualista tendenciáinkat, megnyit az isteni, az *agapé*-típusú szeretetre, amely mindig *kenotikus*, önmagát kiüresítő, önmagát ajándékozó, túlcsonduló és feltétel nélküli. Amennyiben engedjük, hogy magával ragadjon, ez a krisztusi szeretet túlvisz minket vérségi kötelékeken, etnikai vagy nemzeti kötődéseken és mindenféle pragmatikus elgondolásból fakadó érvelésen, egyszerűen azért, mert ha bármelyik része is szenved a Testnek, az az összes többi tagnak is fáj. Ha átadjuk magunkat Krisztus szeretetének, az természetéből fakadóan túlcsondul és kiárad, és nem áll meg a monasztérium falánál, sem a városkapunál, sem az országhatárnál, mert tudja, hogy az egy Atyában mindnyájan testvérek vagyunk. A szívnek ezt a szeretet középpontjából kifelé irányuló és egyre táguló alakulását nyomon követhetjük a jó cselekedetek eszközeit leíró fejezetben: „Először is: szeresd az Úristent, teljes szívből, teljes lélekből és teljes erődből. Aztán felebarátodat, mint önmagadat... Tisztelj minden embert... Új erőre segítsd a szegényeket. Ruházd a mezíteleneket. Látogasd a betegeket. Temesd a halottakat. Légy segítségére a szorult helyzetben levőknek. Vigasztald a szenvedőket. (...) Szeresd elenségedet.” (4,1–2.8.14–19.31)

Ahhoz viszont, hogy Krisztus szeretete túlcsondulhasson bennünk és kiáradhasson általunk, a szívnek át kell alakulnia, s ez a falakon belül, a közösségi léthez való elkötelezettség stabilitásában történik. Ez a stabilitás távolról sem jelent bezárkózást, befelé fordulást vagy elszigetelődést, hanem inkább az átalakuláshoz, a szeretetre való megnyíláshoz szükséges, gyakran fájdalmasan nehéz küzdelem felvállalását önmagammal. Ehhez kínál eszközöket a Regula, „a lelki élet mesterségének eszközeit” (4,75), a „műhely” pedig, ahol mindez történik, „az állhatatos megmaradás a közösségben”.

### A közösség átalakító ereje

A Regulában a jó buzgóság fejezete ragadja meg a közösségi lét lényegét, ám, mintegy summázva, vissza-visszacsengenek sorai-ban az előző fejezetek gondolatai. A jó buzgóság, „amely Istenhez és az örök életre vezet” (72,2), nem csupán egyéni erőfeszítés a küzdelemben, hanem átadottság egymásnak is Krisztusban, aki-nek „elébe semmit sem tehetünk” (72,11). Ő vezet „bennünket, mindnyájunkat az örök életre” (72,12), de nem elszigetelt módon, hanem pontosan ebben az egymásnak való átadottságban, ame-lyet a közösség tagjai „a legizibbb szeretettel kell, hogy gyako-roljanak” (72,3). Konkrétumokra lefordítva ez azt jelenti, hogy „egymást a tiszteletadásban előzzék meg, egymásnak mind testi, mind lelki fogyatkozásait a legtürelmesebben viseljék el, egymás-nak versengve engedelmeskedjenek, egymást tisztán, testvéri sze-retettel szeressék” (72,4–6.8).

A Regulának a mindennapi életre vonatkozó elrendezéseiből kitűnik, hogy ennek a szeretetnek ára van, mégpedig nem nagy, eget rengető hőstettek formájában, hanem a mindennapok apró cselekedeteiben, a szolgálatban, a másik szükségleteire való oda-figyelésben, a gondoskodásban való hűséges kitartásban. A test-véri szeretet követelményekkel is jár: megköveteli, hogy adjuk magunkat, hogy beleadjuk magunkat a közös életbe, semmit sem tartva vissza magunknak, hogy megosszuk szellemi, lelki aján-dékainkat, az időnket, a tehetségünket. Megköveteli továbbá a másik elfogadását a maga egyediségében, ajándékainak értékelé-sét, másságának megengedését, gyengeségének, küzdelmeinek békés és együttérző elhordozását. És megköveteli, hogy a kapcso-latok ápolása prioritás legyen a számunkra. Mert a közösség kap-csolódásról szól: kapcsolódásról Istenhez, egymáshoz és önma-gamhoz.

A közösségben való lét követelményeinek kölcsönös gyakor-lása ugyanakkor biztonságot is ad, a megtartottság és a hordo-zottság tapasztalatát. Ha a Regula szellemében az engedelmisség elsősorban odafigyelés, odahallgatás (vö. Prol 1), akkor az egy-másnak való versengő engedelmisség egy olyan szintű és mér-

tékű odafigyelést takar, ami biztosítja a kölcsönös, mély ismertséget, a legizőbb szeretet pedig a szeretettség kölcsönös megtapasztalását. Annak mindennapos tapasztalatát, hogy nem vagyok egyedül, hogy értenek, hogy hordoznak, hogy számítok, hogy szavam van, hogy szükség van az ajándékaimra. Nemcsak egy lecserélhető fogaskerék vagyok egy gépezetben, hanem egy élő eleven testnek egy élő eleven tagja, szerves kapcsolatban az összes többivel és a test fejével, Krisztussal.

Különféle szálakon kapcsolódunk Istenhez és egymáshoz. A személyek közötti kapcsolódás sohasem eszmék vagy gondolatok, objektíválható entitások szintjén történik, hanem mély, személyes szinteken, érintődés által. „Hallgasd meg, ó fiam, (...) és hajlítsd hozzá szíved figyelmesen” (Prol 1); más fordításokban ez így hangzik: „a szíved füleivel figyelmezz”. Biblikus értelemben a szív az embernek azt a belső lényegét, magvát jelenti, amely minden külsőség mögött rejtve van; az őszinteség helye, amely jelzi valódi szándékainkat; azt, hogy mit gondolunk, hiszünk és vágyunk valójában, a mezítelen igazságot önmagunkról. Ez az a részünk, amely nem látszat vagy illúzió, hanem hiteles, valódi, teljes egészében „az, aki vagyunk”.<sup>1</sup> A szív füleivel figyelmezni, azaz egymásnak engedelmeskedni tehát azt jelenti, hogy előbúvok a látszatok mögül, és énemnek ebből a mély, hiteles magvából kapcsolodom a másikhoz. Közel engedem magamhoz őt (nem csak a gondolatait, de az érzéseit is, az örömét, a keresését, a tapasztalatait, a kételyeit, a fájdalmát, a szenvedését..., az egész személyét a maga komplexitásában); közel engedem magamhoz, és hagyom, hogy megérintsen, hogy hasson rám, hogy alakítson. Ehhez le kell engednem a falaimat, ki kell jönnöm a védőbástyáimból (vagy a lövészárkaimból); vagyis nyitottság szükséges hozzá és a sebezhetőség felvállalása.

Az ilyen módon megélt emberi kapcsolatokban feltáruznak bennem azok a területek, amelyek növekedésre, átalakulásra szorulnak – a teljes igazság önmagamról. Nem annyira a másik hiá-

1 Vö. FERENC PÁPA *Dilexit nos kezdetű enciklikája*, 4.5.

nyosságai lesznek immár a fókuszban, hanem a magam kemény-  
ségei és szögletei, amelyek megváltásra szorulnak bennem. Így  
válík a közösség a megszentelődésem útjává, azzá a közeggé, ahol  
folyamatosan növekedhetek a szeretetben, azaz önmagam és  
Isten ismeretében.

A Regula bölcsessége feltárja számunkra azt az alapvető igaz-  
ságot, amelyre XIV. Leó pápa is figyelmeztetett minket a május  
28-i általános kihallgatáson mondott beszédében: ahhoz, hogy ki-  
alakulhasson bennünk Krisztus lelkiülete, előbb az emberséget  
kell kimunkálnunk magunkban.<sup>2</sup>

A közösségi létben kimunkált szeretet és egység pedig a kül-  
detésnek az a két dimenziója, amit Jézus az egyházára bízott. Így  
válhat a közösség kovásszá kiengesztelődésre és igazi békére vá-  
gyakozó világunkban.<sup>3</sup>

*Kővári Magdolna*

2 Vö. <https://www.magyarokurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-katekezise-mielott-hivok-lennenk-embersegesnek-kell-lennunk>. (Utolsó letöltés: 2025. 06. 11.)

3 Vö. XIV. LEÓ PÁPA beszéde a beiktatási miséjén: <https://www.magyarokurir.hu/hirek/xiv-leo-papa-unnepelyesen-megkezde-peteri-szolgalatat>. (Utolsó letöltés: 2025. 06. 11.)

## NAPLÓ

Szent II. János Pál és Ferenc pápa gondolatait és konkrétan számunkra adott útmutatásait szem előtt tartva a bencés szerzetesközösség évről évre szervez ökumenikus alkalmakat a testvéregyházakkal párbeszédben. Ilyen a 2021 óta minden évben megtartott ökumenikus konferencia és a *hamvazószerdai ökumenikus bűnbánati liturgia* is. Március 5-én a bűnbánati esti dicséretre (vesperásra) a bazilikába gyűltek össze a bencés szerzetesközösség tagjai, szép számban a testvéregyházak lelkipásztorai, gimnáziumunk diákjai, tanárai és a környék hívei közül is többen. A bűnbánati liturgia elején **Cirill főapát úr** köszöntötte a jelenlévőket. Főapát úr a Tiszáninneri Református Egyházkerület püspökével, **Barna Sándorral** együtt celebrálta a liturgiát. A homília után megáldották a hamut, amellyel előbb Barna Sándor püspök és Cirill főapát úr hintették meg egymás fejét kereszt alakban; majd a társegyházak lelkipásztorai, a szerzetesközösség és az egybegyűltek is fogadták a hamu jelét. A hamvazás rítusa közben felhangzó zsoltárra a közösség minden alkalommal így felelt: „*Könyörülj rajtam, Uram, Istenem, és hallgasd meg könyörgésemet.*”

**Cirill főapát úr** vezetésével több mint száznegyvenen vágta neki a teremtésvédelmi keresztútnak március 8-án. A *teremtésvédelmi keresztutat* Ferenc pápa inspirálására és a *Laudato si'* kezdetű enciklikájának gondolataiból merítve szervezte meg a főapátság immár negyedik éve. A ravazdi templomtól a pannonhalmi Szent Márton-bazilikáig sétálva a hagyományos keresztúti stációkkal párhuzamosan a Föld szenvedéseiről elmélkedtek. Ahogy Jézus a vállára vette a keresztet, úgy a jól működő természeti rendszerek is kénytelenek „vállukra venni” a terheket. Ilyen teher a környezetünk szennyezése is, amelyet szó szerint lépésről lépésre tapasztalhattak meg a résztvevők. A séta során ugyanis az út melletti szemetet is összegyűjtötték, és fájdalmasan gyorsan teltek a zsákok. A keresztút végül a Bazilikában almaáldással zárult. Amikor Isten áldását kérjük

az almára, azt a lelkületet tápláljuk szívünkbe, hogy vágyó-  
dunk vissza a paradicsomkertbe, ahol harmóniában él az  
ember a teremtett világgal és társaival is. *„A kezünkben van,  
hogy megteremtjük-e azt a kertet saját közösségeink számára ott,  
ahol élünk.”*

Március 10. és 12. között Pannonhalmán tartotta *közgyűlését a Nemzetközi Ministránszövetség* (CIM), amelyet minden évben más helyszínen tartanak; most a környező országok képviselői vettek részt a találkozón, az elnökkel együtt 31-en. 11-én az esti szentmisét a szervezet elnöke, **Jean-Claude Hollerich** SJ bíboros, luxemburgi érsek mutatta be a Szent Márton-bazilikában, a bencés szerzetesekkel együtt. A szertartáson jelen voltak a ministráns-zarándoklaton részt vett diákok is. Az ősi falak között ünnepélyesen csendültek fel a különböző nyelvű taizéi énekek, miközben a szentmisében a bíboros meglepő természetességgel három nyelven is szólt: a francia nyelvű liturgián németül prédikált, és időnként angolul szólt a hívekhez, a Miatyánkot pedig mindenki a saját nyelvén imádkozta el. A bíboros a pápa *Fratelli tutti* kezdetű enciklikájára hívta fel a figyelmet, amely azt tanítja, hogy mindenki a fivérünk és nővérünk: akit ma Szíriában meggyilkolnak, akinek az emberi méltóságát lábbal tapossák. A bencés közösség tagjai külön is beszélgettek a bíborossal, aki bevallotta: *„Ferenc pápát hallgatva jobb emberré váltam. Az ember olykor hajlamos elveszíteni a reményt, de ha fiatalokkal dolgozunk, akkor soha nem veszítjük el. Nagy szükség van erre, meg kell hallgatni a fiatalokat, hogy megértsük a véleményeiket és a félelmeiket is, hogy közel lehessünk hozzájuk, a pásztoruk tudjunk lenni. A fiatalság nagyon gyorsan változik, és a nyelvezet is, amit használnak. Minden egyes fiatal egy felfedezésre váró világ, benne van Isten misztériuma”* – foglalta össze tapasztalatait.

A Gimnázium Galériájában 7-én nyitotta meg **Bazsányi Sándor** irodalomkritikus, esztéta **Madácsy István** grafikusművész *Experientia* című kiállítását. Ugyanitt, a Gimnázium Galériájában április 4-én **Molnár Eszter** művészettörténész nyitotta meg **Nádas Alexandra** Barcsay-díjas grafikus- és festőművész *Kerteket őrző* című kiállítását. A két kiállítás megnyitó-szövege megjelent a Pannonhalmi Szemle előző (2025/1.) számában.

Idén is a Pannonhalmi Főapátság adott otthont a *Cultura Nostra Kárpát-medencei Történelmi Vetélkedő* döntőjének 14-én. A Főapátság és a Rákóczi Szövetség immár huszonnégy éve hirdeti meg történelmi vetélkedőjét. A verseny célja, hogy a Kárpát-medence teljes területéről nevező középiskolások tudását elmélyítse. A vetélkedő idei témája: *Magyarország története 1301–1526 között*. Az idén a több mint 200 induló csapat közül a legjobb teljesítményt a miskolci Lévay József Református Gimnázium csapata nyújtotta, őket követte a budapesti Szent Angéla Ferences Gimnázium és a zalaegerszegi Zrínyi Miklós Gimnázium csapata.

Az **Osztrák Püspöki Konferencia** most először tartotta hazánkban *plenáris közgyűlését*, amelynek a Pannonhalmi Főapátság adott otthont március 17. és 20. között. A tanácskozás fő témái között szerepelt az osztrák *szinodális folyamat folytatásáról* való egyeztetés, továbbá megvitták a jelenlegi osztrák társadalmi és egyházi helyzetet is. A püspökök magyarországi utazásukat, zarándokútjukat a győri bazilikában kezdték március 17-én, a bazilika kegyképe könnyezésének emléknapiján, ahol találkoztak **Veres András** győri megyéspüspökkel, a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia elnökével. A zarándoklat innen vezetett Pannonhalmára, Szent Márton monostorába. A püspökök mindennap együtt miséztek és imádkozták a zsolozsmát a bencés szerzetesközösséggel. Az esti szentmisét a találkozó első napján **Cirill főapát úr** vezette, a második napon pedig **Vinzenz Wohlwend** OCist, a Wettingen-Mehre-raui Területi Apátság apátja. A plenáris ülés liturgikus csúcspontján, Szent József ünnepén, 19-én tartott ünnepi szentmisén a főcelebráns és szónok **Josef Marketz** gurk-klagenfurti megyéspüspök volt. A liturgiát követően Cirill főapát úr meghívta a vendégeket a szerzetesi ebédlőbe, ahol **Franz Lackner** OFM salzburgi érsek, az Osztrák Püspöki Konferencia elnöke megköszönte a bencés vendégszeretet és a bizalomteljes eszmecserét. *„A nyelvi korlátok ellenére a hitünkben nagyon közel állunk egymáshoz, a hit olyan életet megerősítő erő, amelyet a világ nem nélkülözhet.”* Az ünnepi alkalmon az érsek és a bencés szerzetesközösség meghívására részt vettek a Katolikus Egyház, valamint a testvéregyházak, a társadalmi, a politikai, a kulturális és a gazdasági élet képviselői. Mások mellett jelen volt Martos Levente Balázs, esztergom-budapesti segédpüspök; Steinbach József, a Magyarországi Református Egyház Dunántúli református egyházkerületének püspöke, a Magyarországi Református Egyház zsinata lelkészi elnöke; Hafenscher Károly evangélikus lelkész, a Magyarországi Evangélikus Egyház Zsinatának emeritus lelkészi elnöke; Hölvényi György, az Európai Parlament képviselője.

*Szent Benedek napján* (21-én) **Jeronim Marin**, a Szláv Bencés Kongregáció prézes apátja volt a vendégünk. Délelőtt a gimnázium Dísztermében diákjainkkal találkozott, ahol beszélt életéről, hivatásáról, és a kérdésekre adott választ. A Bazilikában az ünnepi szentmise főcelebránsa és igehirdetője is ő volt. A horvát apát német nyelvű igehirdetésében Nagy Szent Gergely pápa leírása alapján idézte fel Szent Benedek életének utolsó pillanatait. Azt, ahogy tanítványai támogatták, miközben a templomban kezeit az ég felé emelve állt, és az imádság szavai közepette kilehelte lelkét. Az eucharisztia közös ünnepelését követően a Főapátsági Könyvtárban **Borhy László** rektor és **Cirill főapát úr** aláírta az Eötvös Loránd Tudományegyetem és a Pannonhalmi Főapátság közötti *tudományos együttműködési megállapodást*. A mostani aláírással már egy ko-

- rábbi – részleteiben már megvalósult – együttműködést erősítették meg. Az aláírás után **Radnóti Sándor** emeritus professzor, az MTA doktora nyitotta meg a főapátság Kert évdára összeállított, s a Pannonhalmi Főapátsági Könyvtár klaszszicista teremkönyvtárában megtekinthető *Paradisum plantavit. Hortum plantavit* című időszaki kiállítást. A professzor kultúr tudományos megközelítésben beszélt a kert jelentéséről és szimbolikájáról. A tárlatot **Ásványi Ilona**, a kiállítás kurátora, a Főapátsági Könyvtár igazgatója mutatta be. A kiállításon a könyvtár gyűjteményéből válogatott édenkert-ábrázolások és leírások láthatóak, valamint a kiállítás bemutatja a kolostorkerteket, és belepillanthatnak *Szeder Fábián*, a 19. századi pannonhalmi kert kialakító *bencés szerzetes naplójába* is.
- A rendalapító ünnepéhez kapcsolódtak diákjaink számára a *lelkigyakorlatos napok* osztályonként más-más helyszínen. Ugyancsak március közepén tartottuk a *Csendkurzust – „Visszatérőknek”* (a korábbi résztvevőknek, akik többször jártak már csendkurzuson). A lelkigyakorlat kísérői: **Bokros Márk** bencés szerzetes és **dr. Palotai Gabriella** pszichiáter voltak.
- A gimnázium Dísztermében 28-án **Szovák Kornél** tartott előadást *A csatári monostor és alapítói* címmel. Az előadó iskolánk 1981-ben érettségizett diákja volt, a PPKE BTK tanszékvezető egyetemi docense, a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Moravcsik Gyula Intézetének igazgatója. Az előadás a bécsi Osztrák Nemzeti Könyvtár (ÖNB) legértékesebb darabját mutatta be és elemezte, amit a korábbi tudományos kutatás számos névvel illetett: Admonti Biblia, Csatári vagy Gutkeled-Biblia. Ebben a kódexmásolatban szerepel más szövegek mellett a Zala vármegyei Csatár Prédiumon alapított (Gutkeled nembeli) Márton ispánnak és a feleségének, Magdolna asszonynak a végrendelete, amelyek közül az első egyben a Szent Péter-monostor alapítólevelének is tekinthető.
- Iskolánk 7. évfolyamos diákjai április 1–5. között a *Határtalanul program* keretében *Erdélybe látogattak*. Az első úticél Korond volt, megálltak Bánffyhunyadnál, Farkaslakán, Szovátán. Csíkszeredán a testvériskolánkban, a Segítő Mária Gimnáziumban fogadták őket, majd Csíksomlyón imádkoztak. Visszafelé az osztályfőnökükkel, Brúnó testvérrel ellátogattak Gyergyótekerőpatakra, majd Gyergyószentmiklós, Fehéregyháza és Székelyderzs érintésével tértek vissza.
- Április 8-án, kedden Pannonhalmán rendezték meg a *Szerzetesi Köznevelési Fórum* következő találkozóját, amelynek fókuszában a stratégiaalkotás állt. A fórum házigazdája **Hardi Titusz** atya, a bencés rend iskolafenntartó főigazgatója volt. Az első nagyobb munkaként az etikai kódex kidolgozása szerepelt, majd a pedagógiai innovációkról és a szerzetesi köznevelési stratégiai kérdéseiről folyt párbeszéd, végül utaltak a *Szegénység és nevelés* címmel és az iskolai lelkigyakorlatokról is szervezett konferenciára.

- A Gyöngyössy-teremben 8-án **Spéder Zsolt** szociológus (egyetemi tanár és a Szociológiai Doktori Iskola vezetője Pécsen, a KSH Népeségtudományi Intézet tudományos tanácsadója) tartott rendhagyó szociológia szakkört *Demográfiai trendek és társadalompolitikai törekvések* címmel, kutatásai alapján vázolta fel a párkapcsolatok és termékenység alakulását és ezek következményeit.
- Az idei *Holokauszt-émléknapi megemlékezésen* vendégünk **Andrási Andor** volt, aki 92 évesen frissen, fiatalos lendülettel mutatta be az egykori, **Sztehlo Gábor** evangélikus lelkész által alapított *Gaudiopoliszt* korabeli lakói (köztük vendégünk) által („*Sztehlo-gyerekek voltunk*”) átélt élmények segítségével a gimnázium Dísztermében. Ehhez a megemlékezéshez kapcsolódik, hogy a Bencés Kiadó megjelentette a gimnázium végzős diákjának, **Barcza Ambrusnak** a mesekönyvét, amely egy zsidó helytörténeti versenyre készült. A *Dávid a hegyen* című kötetben a szerző a pannonhalmi bencés szerzetesközösség vézskorszakban végzett embermentő munkáját dolgozza fel egy kitalált zsidó fiú történetén keresztül, a valós, megtörtént eseményeket fiktív elemekkel kiegészítve – helyenként saját diákélményeiből is merítve – szőtt mesét arról az időszakról, amikor a Pannonhalmi Főapátság 1944-ben vöröskeresztes oltalom alá került. A falak között több ezer menekült, köztük számos zsidó gyermek és családjuk lelt menedékre.
- A *Nagyböjti koncertsorozat* keretében került sor 11-én **Perényi Miklós** (a Nemzet Művésze, kétszeres Kossuth-díjas és Liszt Ferenc-díjas érdemes és kiváló) csellóművész hangversenyére a Bazilikában. Az est során a *Hat Bach-csellószvitnek* első három darabja hangzott el.
- A *Tavaszi Zöld Napok* alkalmával 11-én **Kapovits István** tanár úr vezetésével iskolánk egyik diákcsoportja a Banai szélerőműben tett látogatást az ALTEÓ-Depónia Kft. telephelyén, ahol eltérő villamosenergia-termelési és -tárolási technológiák közötti szinergiahatások kihasználására, feltárására irányuló kutatásokat végeznek. Az együttműködő rendszerek ugyanis hozzájárulnak a megújuló, időjárásfüggő villamosenergia-termelő kapacitások integrációjához.
- Különleges beszélgetést szerveztünk április 11-én délelőttre is: *Közös felelősség... A társadalmi felelősségvállalás szerepe értékeink megőrzésében* címmel. A beszélgetésre olyan barátainkat, támogatóinkat hívtuk el, akik évek óta segítik a Főapátság és a Gimnázium munkáját. Segítségük nem pusztán formális adományozás, mert háttérben személyes barátság és közös felelősségvállalás áll.
- A *Bencés Öregdiák Önkéntes Napokra* április 14–16. között a Pannonhalmi Bencés Gimnázium egykori diákjai immár harmadik alkalommal tértek vissza a Szent hegyre, hogy kétkezi munkájukkal visszaadjanak valamit abból, amit az itt töltött 4 vagy 6 év alatt kaptak. A csapathoz **Cirill főapát úr** – mint

egykori pannonhalmi bencés diák – szintén csatlakozott. Az önkéntesek ezúttal az arborétumban és a bencések gyümölcsösében, a Hospodár-kertben dolgoztak: kivágtak előregedett fákat, magoncoktól megtisztították a területet, és összegyűjtötték a leszakadt ágakat.

Kecskeméten a XV. *Robotprogramozó Országos Csapatversenyen* a legnehezebb, III. korcsoportos rapid kategóriájában (ahol 15-20 perc alatt kellett elkészíteni egy-egy vezérlő programot) az iskola **Bencés Code-X** nevű csapata jól szerepelt, ezzel bejutottak a döntőbe, ahol a **CAN-SAT** csapatversenyen *Technikai fődíjat* nyertek (a csapat: Elekes Bernát, Kő Bence, Körtvélyessy Lóránt, Sziksz Márton, Szilágyi Barnabás, Tóth-Plósz Imre).

Az idén diákjaink csak nagykedden utaztak haza húsvéti szünetre, ezért a nagyhetet kezdő *virágvasárnapot* is itt ünnepelhetjük bencés közösségünkkel és a környékbeli hívekkel. A liturgiát **Cirill főapát úr** vezette, amihez a kezünkbe vett barka-, ill. virágzó faágakkal a monostor kapuja előtt gyűltünk össze. Az ágak megáldása után körmenetszerűen vonultunk a Bazilikába, ahol a passió meghallgatása után került sor Krisztus szenvedésének, halálának és feltámadásának ünneplésére, a nagyhét megkezdésére.

A *krizmaszentelési misét* nagyszerdán este tartottuk egyházközségeink küldöttei és a lelkipásztor atyák jelenlétében **Asztrik püspök atya** szentelte meg az olajokat, ezt követően a kerengőben a plébániáról érkezőkkel beszélgettünk.

A húsvéti *Szent Három Napra* érkezők idén is a szerzetesközösséggel együtt vettek részt a liturgián. Közben előadásokkal is segítettük a résztvevőket: **Dr. Janka Ferenc** görögkatolikus teológus, esperes-parókus *Fát gyümölcséről... Az engedetlenség fájától az életadó keresztig* címmel tartott előadást; **Cirill főapát úr** *Paradisum plantavit – kolostorkert, édenkert* címmel az idei év spirituális/művészeti tematikájáról beszélt. **Gérecz Imre** atya *Az éjjel soha nem érhet véget? Húsvét liturgiája kenyértöréstől kenyértörésig* címmel mutatta be: hogyan vezeti az ünneplő közösséget a cselekvésig a liturgia; **Hirka Antal** atya *Látjuk az igazi világosságot, vesszük a mennyei Szentlelket* címmel segítette a húsvéti liturgiára való készülődésben azzal, hogy kiemelte a Szentlélek megszentelő jelenlétét a liturgikus ünneplésben; **Kisnémet Fülöp testvér** pedig *A remény zarándokai* címmel mutatott rá arra, hogyan hív minket egy reményteli jövőre a 2025-ös szentév. Ezekon kívül bűnbánati liturgia gyónási lehetőséggel, keresztútjárás, filmvetítések, zenehallgatás, testmozgás, gyermekfoglalkozások, tematikus monostori séták (arborétum, labirintusjárás, szerzetesi ebédlő) színesítették a jelenlévők programját. Húsvéthétfőn pedig *orgonakoncert* volt a Bazilikában. Közreműködött **Mátyás István** orgonaművész (Graz, Bécs, Zalaegerszeg) és **Genoveva dos Santos** énekművész (Bécs).

Április 23–26-ig *Életet fakasztó vezetés* címmel *spirituális alkalmat* hirdettünk *vezetőknek*. A lelkigyakorlat kísérői **Kisnémet Fülöp** bencés szerzetes és **Bagi Andrea** szervezettefejlesztő tanácsadó, zeneterapeuta. Április 30-tól május 3-ig pedig az *Útkeresők lelkigyakorlatát* tartottuk meg azok számára, akik néhány napot a bencés szerzetesekkel töltve, megtapasztalták ezt az életmódot és a közös imádságot, ezzel segítve a saját útjuk keresését. A kísérők itt **Gérecz Imre** és **Biriszló Lőrinc** bencés szerzetesek voltak. Április utolsó napjaiban gimnáziumunk *tanári kara* csoportokra bontva kereste a *diákokthoni nevelés* megújulási pontjait.

A hónap végén meglátogatta pannonhalmi bencés közösségünket **Jeremias Schröder prímás apát úr**, aki részt vett a Főapáti Tanács ülésén, amit este a vacsora után kötetlen beszélgetés követett közösségünk tagjaival.

Május 1-jén tartottuk Ravazdon a *Pannonhalmi Területi Főapátság Családnapiját*. A műhelyfoglalkozásokat **Kisnémet Fülöp** bencés testvér, **Maár-Kocsis Kinga** teremtésvédelmi referens és **Földiné Koczka Krisztina** pszichopedagógus vezette, **Halmos Ábel** atya zárandoklatot kísért a Willebald-templomromhoz. **Bokros Márk perjel atya** vezette az eucharisztikus ünnepelést a lelkipásztorok koncelebrálásával. Az ebéd utáni pódiumbeszélgetést **Tapolyai Emőke** pszichológus, felsővezetői coach és motivációs előadó és **Kisnémet Fülöp** vezette.

Az érettségiző osztályoktól a május 4-i *ballagáson* iskolánk igazgatója, **Juhász-Laczik Albin atya** búcsúzott, a végzősök nevében pedig Bösze Péter (12.A) köszönt el az iskolától: „Itt, Pannonhalmán sok egészen egyedi szokásunk van. Ezek közül az egyik az, hogy a mozi számunkra nem ér véget a film végső jelenetével. Itt megvárjuk, míg a stáblista utolsó apróbetűs része is lepörög a képernyőn. Most se menjünk el az utolsó jelenet után, hiszen pannonhalmi éveink filmjének stáblistája itt, ezen a ballagáson gördül le a szemünk előtt. Tudjátok, egy ilyen film elkészítése rengeteg embert és erőfeszítést igényel, 4 vagy akár 6 évig is eltarthat a folyamat. És itt a végén engedjétek meg, hogy emlékeztesselek benneteket arra, hogy mindig lesz egy rendezői változat a filmből. Amikor leülsz a rendező mellé megnézni, legyél büszke minden másodpercére. És akkor is így leszünk. Együtt.” Az ünnepi beszédek után a Bazilikában folytatódott az ünnepi búcsúzás, ahol a diákok hálát adtak az elmúlt évekért. Végül a hagyományoknak megfelelően orgonaszó kíséretében egy-egy fehér szegfűt az oltáron elhelyezve léptek ki a templom kapuján. A ballagás után másnap az *írásbeli érettségi vizsgák* kezdődtek. A fiatalabb osztályok pedig (belföldi és külföldi úticéllal) *tanulmányi kirándulásokra* indultak.

Május 9-én nyílt meg az *Ösvények és átjárók* című, a Pannonhalmi Főapátság idei Kert évadára összeállított *időszaki kortárs kiállítás*. „A kertről szóló kiállítás elkészítése számomra a kert újra-teremtése művészi eszközökkel. S ebben az újratertelési folyamatban

óhatatlanul át kell élnünk a borzasztó elidegenedést is. A kert művészi újratereztetések, ösvények és átjárók feltérképezésekor, megálmódásokor, kijelölésekor bele kell merülnünk a száműzetés vak viszonyosságába. De talán az ösvények és átjárók között gyógyulnak, újraépülnek a kapcsolatok is” – mondta a megnyitó ünnepségen **Dejcsics Konrád** atya, a Főapátság kulturális igazgatója. A tárlatot **Babarczy Eszter** eszmetörténész nyitotta meg. A megnyitón a kiállító művészek vezették végig a vendégeket a tárlaton. *Szeder Fábián* bencés szerzetes 19. századi kertészeti feljegyzései ihlették meg **Richter Sárát**. A napló néhány mondatföredéke is felkerült vászon- és selyemalapú tábláira. A művész a műveivel kilép a kiállítóter falai közül, és a kerengőfolyosóra vezeti a látogatókat. A kézzel szőtt régi lenvászon alap teljes felületén növényi lenyomatok vannak. „A növények mintázata a belső lelki folyamatokat jeleníti meg.” Nemcsak az ő művei, hanem **Gosztola Kitti** hangszétája is kimozdítja a látogatókat a kiállítóter falain kívülre. Ebben az arborétumhoz kötődő tizenegy megszólaló – diák, dendrológus, kertészmérnök, könyvtáros, szerzetes, teológus – hosszú interjúanyagából kiemelt részek egymást erősítve, egymásra rákérdezve adnak pillanatképet a Pannonhalma flóráját és faunáját jelenleg formáló gondolatok hálózatáról. A tárlaton szereplő művek többsége kimonodottan a főapátság 2025-ös Kert évadára készült. Ahogy azt **Szikra Renáta** kurátor a megnyitón elmondta, az alkotókkal fél éven keresztül dolgoztak együtt, többször jártak itt „tanulmányi kiránduláson”. Nemcsak az arborétumot fedezték fel, hanem a monostor természettudományos és egyéb gyűjteményeit is, hogy inspirálódjanak. A falszövegek az alkotók saját szavait őrzik, így a kiállítás nagyon bensőséges és „vallomásos”.

A gimnázium Dísztermében 12-én adott koncertet az **Önder Focan Trió** török jazzegyüttes. **Önder Focan** (gitár) két tehetséges fiatal zenésszel – **Enver Muhamedi** (nagybőgő) és **Burak Cihangirli** (dob) – együttműködve alkotott friss és dinamikus együttest, amelynek repertoárja saját szerzeményeket és török népzenei darabok jazzes átíratait tartalmazza.

Az osztrák **Melki Bencés Apátsággal** hosszú hagyományokra visszamenő kapcsolatunk van, és a két gimnázium is rendszeresen szervez közös programokat. Idén május 12–15-ig látogatta meg egy 17 tagú (németül beszélő, történelem iránt érdeklődő) diákcsoportunk testvériskolánkat, ahol közös diákprogramokban vettek részt és kirándultak Wachau vidékén.

Három püspök kíséretében **III. Mar Awa**, az *asszír keleti egyház katolikosz-pátriárkája* látogatott Pannonhalmára 23-án. Részt vettek a bencés közösség Napközi imaóráján, imádkoztak szent ereklyéink előtt, részt vettek az ebéden a szerzetesi ebédlőben, ahol a pátriárka megáldotta a közösséget, majd kötetlen beszélgetést folytatott a bencés atyákkal, a diákok küldöttségével, megtekintette a Főkönyvtárban őrzött asszír nyelvű könyveket is.

Ugyanezen a napon este a gimnázium Dísztermében **Orbán Krisztián** közgazdász, közgondolkodó tartott előadást *Mi jöhet a neoliberalizmus után?* címmel. Az előadó, a közép-európai Oriens vállalatcsoport alapítója és ügyvezető partnere arról szólt, hogy miért jött létre a neoliberális rend (a '80-as, és '90-es években), és végül miért bukott el (az elmúlt 5-7 évben), illetve hogy milyen alternatívákat kínálnak szerte a világban helyette. A technológiával felturbózott piaci logika által atomizált társadalmak pedig egyre nyitottabbak a zsarnoki üzenetek felé.

Május 24-én került sor a *Szerzetesfutás* című rendezvényre. Ezen a napon a szerzetesközösség egy csoportja az erre vállalkozó vendégeinkkel együtt indul el hajnalban Bakonybélből, és késő délután érkezik meg egy 50 kilométeres, hagyományos útvonalon Pannonhalmára. A futókhoz útközben bárhol lehetett csatlakozni, így a „beérkezés élménye” közös volt.

A gimnázium Dísztermében 27-én **Yang Zijian Győző** (kutató, programozó) *PULI-modellek: a magyar „ChatGPT”* címmel tartott előadást. Az előadó 2006-ban végzett iskolánkban, az egykori pannonhalmi kosárlabda-válogatott háromszoros diák-olimpia-bajnoka, ma a HUN-REN Nyelvtudományi Kutatóközpont tudományos munkatársa. Az előadás során megtudtuk, hogy Magyarországon egyedülként *hogyan építünk mesterséges intelligenciát a semmiből?* Továbbá azt, *hogyan válik a PULI a magyar „ChatGPT”-vé?, és azt, hogy Miért kell saját nyelvi modellt fejleszteni a magyar nyelvre?*

Május utolsó szombatján (31-én) volt a **Bencés Diáknap**. A Bazilikában 10 órakor kezdődő szentmisén legfiatalabb bencés iskolánk, a budapesti *Ward Mária Gimnázium kórusa* adta a zenei szolgálatot. Utána idei szellemi kalandunkról, a közösségi iskolatervezésről hallottunk. Az őszi óta tartó, igazán innovatív folyamatot két építésziroda vezeti: a *CAN Architects* és a *Gutowski Architects*. Most az előbbi mutatta be a terveket, egyúttal mindannyiunkat hívott az együttgondolkodásra. Kíváncsian vártuk, hogy különböző generációk perspektívájából hogyan jelennek meg az épület ugyanazon terei. Emellett a Jeges Ernő-teremben egy *jubileumi kiállítás* mutatta be az 1955-ben **Gál Geláz** atya által alapított, majd 1996-ban **Antal atya** által újra-indított, immár 70 éves gimnáziumi Bélyeggyűjtő Kört. A Diáknapon meg lehetett nézni az idei időszaki kiállítást is a keretről. Ezt követően hagyományos sör-virsli ebéd mellett beszélgethettünk. Ezen a napon ültek össze **Pannonhalmi Szemle szerkesztői** és a szerkesztőbizottság tagjai, hogy megbeszéljék az aktuális és a közeljövőt érintő kérdéseket.

A Pannonhalmi Főapátság immár harmadik alkalommal ismerte el a fenntartásában működő iskolák pedagógusainak munkáját. A **Bencés Oktatásért kitüntetésre** idén is saját intézményi közösségük terjesztette fel az oktatókat és tanárokat. A tizenkét pedagógus június 1-jén a Főapátságban vehette át az elis-

merést. Ahogy a díjazottak fogalmaztak, a kitüntetés amellett, hogy nagy megtiszteltetés számukra, megerősítés is egyben, hogy jó úton járnak, és számítanak rájuk. A Bencés Oktatásért kitüntetéssel a Főapátság nemcsak a pedagógusok szakmai munkáját ismeri el, hanem azt az elkötelezettséget is, amellyel a bencés értékeket képviselik.

Az *Orgonák éjszakáján* (június 7-én) **Kővári Péter** orgonaművész, karnagy és **Opus Énekegyüttesének** kocertje szerepelt a Boldogasszony-kápolnában az 1820-as évekből származó, 2023-ra eredeti állapotába helyreállított orgonán.

Egy autóbuzsnyi diák vett részt *Pünkösdkor Csíksomlyón* a nemzeti zarándoklaton, ahol testvériskolánkban, a Segítő Mária Gimnáziumban szeretettel fogadták őket. *Pünkösdhétfőn* (9-én) a Pannonhalmi Bazilikában a bencés közösség jelenlétében *diakónussá* szentelte **Asztrik** emeritus főapát úr **Rajta Emmánuel** bencés testvért (aki Budapesten folytatja egyetemi/ főiskolai tanulmányait).

Egy konferencia keretében iskolánk 1954-ben érettségizett kitűnő tanulójáról, **Radda Györgyről** emlékeztek meg rokonai és az Oxfordi Egyetem vezetői (volt tanítványai) 19-én Budapesten, majd másnap megismerkedtek volt középiskolájával, annak mai tanáraival és diákjaival. Radda György 1988–1996 között az Orvosi Kutató Tanács Biokémiai és Klinikai Mágneses Rezonancia Részleg vezetője volt az Oxfordi Egyetemen. Nevéhez fűződik a mágnesesrezonancia-képalkotó MRI-vizsgálat kidolgozása, ezzel betegek millióinak segített abban, hogy az orvosok minél eredményesebben diagnosztizálják a betegségeket. Úttörő találmánya rövid idő alatt vált sikeressé és nélkülözhetelenné az egészségügyben.

A tanév utolsó hetében hallgathattuk meg *zenét tanuló diákjaink* (zongora, orgona, hegedű) bemutató hangversenyeit. Ugyancsak ezekben a napokban láthattuk az „*összművészeti műhely*” és a *dráma szakkör* évadot záró előadását. A diákok által rendezett esti grill-partyval és a sokakat megmozgató *junálissal*, az eredmények *tanévzáró összegzésével* és a *Te Deummal* záródó szentmisével fejeztük be az idei tanévet is. Ezeket követte a sikeres szóbeli érettségi vizsga és a záró-bankettek, majd a tanári konferencia. A mindennapok apró erőfeszítései mellett szép sikerek is születtek Pannonhalmi Gimnáziumunk diákjainak és tanárainak eredményes munkájából. Az *Országos Középiskolai Tanulmányi Verseny* döntőin többen is kiemelkedően szerepeltek: matematikából (iskolánk történetében elsőként) **Szilágyi Barnabás** (XII.B) első helyezést ért el, **Folly-Ritvay Levente** (XII.A) 26. lett, **Németh József** (XII.B) 36., **Cserey Benedek** (XI.A) 44. lett (tanáraik: Tamás Magdolna és Binzberger Ákos, aki idén megkapta a matematikatanárok Reményi-díját); kémiából **Szilágyi Barnabás** (XII.B) 3. helyezést ért el (tanára: Drozdík Attila); latin nyelvből **Gombás Iván** (XI.B) is 3. helyezést ért el, **Wellmann Benedek** (XI.B) 20. lett

(tanáruk: Czákó Zsuzsanna), ugyancsak latin nyelvből **László Gellért** (XII.A) 18. lett (tanára: Lengyel Krisztina); fizikából **Szilágyi Barnabás** (XII.B) 4. helyezést ért el (tanáraik: Hirka Antal és Ernyey Dániel); filozófiából **Schuster János** (12.B) ötödik helyezést ért el (tanára: Rochlitz Kyra); angol nyelvből **Horváth Bendegúz** (XII.B) 20. lett (tanára Török Julianna); digitális kultúra tárgy kétféle kategóriájából **Folly-Ritvay Levente** (XII.A) 48.(I.) és 46.(II.) helyezéseket ért el (tanára: Bella Gábor); az Országos Szilárd Leó Atomfizika Versenyen **Szilágyi Barnabás** (XII.B) **kiemelt első** helyezést ért el, **Folly-Ritvay Levente** (XII.A) 17. lett (tanáraik: Ernyey Dániel, Hirka Antal). Hasonló eredményességgel szerepeltek diákjaink az idei *Országos Középiskolai Diákolimpia* különböző számaiban: bajnoki címet értek el ismét a **kosárlabdában** (edzőjük: **Erdőssy István**, akit az év legeredményesebb edzőjének választottak); **labdarúgásban** (Fair Play Cup) első helyezést értek el korcsoportjukban, edzőjük: **Tóth Brúnó** testvér; hárman szereztek aranyérmeket (kard- és párbajtőr-) **vívásban** (edzőjük: **Polgár Pál** és **Dejcsics Konrád** szakosztály-vezető). A *Bencés Oktatásért kitüntetés* iskolánkból idén **Drozdík Attila** kémia-fizika szakos tanára kapta, aki több mint harminc éve tanít itt.

A nyár folyamán a főapátság és a gimnázium számos programnak adott otthont. A szokásos (ötévenként sorra kerülő) *érettségi találkozók* között kiemelt módon emlékeztünk meg az ötven, hatvan, hatvanöt és hetven éve érettségizett osztályokról.

A *Múzeumok éjszakáján* (21-én) este időutazásra hívta a közönséget a Főapátságba **Varga Tamás** csellóművész együttese, a **Baryton-trió**. A különleges, historikus vonós hangszer megjelenése és hangzása is egyedülálló, és tökéletesen illik a barokk stílusban épült Boldogasszony-kápolna kivételes akusztikájához. Esterházy udvari zenészei – köztük Joseph Haydn, Luigi Tomasini és Andreas Lidl –, hogy a herceg kedvében járjanak, számos művet komponáltak a hangszerre. Ezek közül öt barytonra, brácsára és csellóra írt trió szólalt meg a barokk kápolnában. **Varga Tamás** és **Robert Bauerstatter** brácsaművész is a Bécsi Filharmonikusok tagja, és **Maddalena Del Gobbo** barytonművész is többször lépett fel az együttes zenészeivel.

*Hirka Antal*

## RÉSUMÉ

### *The Order of Love*

**Tamás Fabiny:** *But Who Is My Neighbour?*

**Michael Seewald:** *A (Foot)note on Love from the Vatican*

**Thomas Eggensperger:** *Ordo amoris – an Order of Rank in Degree?*

**György Heidl:** *Ordo caritatis – Christian Tradition and Political Christianity*

Among right-wing politicians and ideologues who profess to be Christian, it is currently popular to believe that, according to an "old-school" Christian tradition, love has a certain order that requires to "love your family, and then you love your neighbor, and then you love your community, and then you love your fellow citizens in your own country, and then after that you can focus and prioritize the rest of the world" (J. D. Vance). Those who refer to the Christian teachings of "ordo amoris" or "ordo caritatis" and consider themselves to be representatives of "Christian realism" believe that these teachings imply a clear order of duties and responsibilities towards our fellow human beings. In this study, I briefly review the relevant teachings of the Stoic philosophers and Origen, and discuss the concepts of St. Augustine and St. Thomas Aquinas in more detail. In fact, the theologians' arguments make it clear that the Christian teaching on the order of love takes into account both the natural order and the order of grace based on it. Therefore, it cannot be used to derive actual political decision-making processes directly. This teaching cannot justify any political decisions, even if they are considered legitimate in terms of the community's self-defence mechanisms, regardless of whether these decisions are based on the natural order or are motivated by selfishness or political gain. According to Christ's teachings, his disciples should strive for the perfection of the Father (cf. Mt 5:48), and in certain cases, actions arising from love of God may change the order of actions arising from natural duties.

**László Levente Balogh:** *„I beg you, do not be unchangeable: Do not believe that you alone can be right.”*

J. D. Vance, the Vice President of the United States of America, wanted to justify the measures his government had introduced against illegal immigrants a few days earlier with the medieval theological concept of the "ordo amoris". However, the theological concept of the "ordo amoris" has little to do with today's American immigration policy, with the arrests and deportations. The order of love must be sought elsewhere today. Finding it in a political system is not easy and cannot be taken for granted, as the classical Greek tragedies show (Antigone). Today, the order of love can perhaps be found in attempts to understand one another on the basis of Kantian judgement and its interpretation by Hannah Arendt.

**Gergely Schell:** *When the Order of Love Reverses: Parentification in the Family*

This essay gives an overview of parentification, based on several decades of research in psychology and family therapy. It shows how children may take on adult roles—caring for their parents emotionally or practically—which can block their own healthy development. Using ideas from structural and trans-generational family theories, the text explores how these reversed roles affect identity, independence, and later relationships.

**Nóra Szegedi:** *The Order and An-archy of Love (Max Scheler and Emmanuel Levinas)*

Both the major moral philosophers of the phenomenological movement try to base the ethics on love in their own way. Max Scheler, one of the German

pioneers of the movement, invokes the Augustinian concept of *ordo amoris* to "bring order" to the chaos of love. On the other hand, the French phenomenologist, Emmanuel Levinas sees the experience of infinite responsibility for the Other as the basis of morality, one dimension of which is love. The paper explores the two approaches by focusing on the concepts of love and order.

***Tamás Barcsi: Cruelty, Liberty, Art***

In my essay I examine some questions about art and cruelty, and relatedly, art and liberty. I start from the statements of Richard Rorty and Alain Badiou. I attempt to develop a position that somehow integrates the two thinkers' views on cruelty. I will briefly discuss literary works dealing with the theme of cruelty and the problem of the critical power of art.

***Eszter Babarczy: A Work of Art and Piety (On the Roots of Modern Art)***

The essay explores the mystical sources of a tradition of art theory that reached its apogee with romanticism. This tradition brings into focus the creative act and the goals of the artist and downplays taste judgements, and hedonic reactions. The first author who formulated the autonomy of art and centered the role of the artist was Karl Philipp Moritz, an autodidact of many talents and a friend of Goethe. I argue that his quietistic and pietist upbringing forged a link between the experience of God and the experience of art. The artwork in this framework is an image of the Whole, and a tool of theodicy.

***Fülöp Kisnémet: "He escaped the centre of the feast"  
(A Conversation about Pope Francis)***

***Zoltán Komálovics: Always in the Present Tense***

The essay presents the most characteristic features of László Villányi's poetry through an analysis of the collection entitled *The Home of Waiting*. It showcases the defining moments of a four-decade-long poetic evolution, highlighting the significance of the biographical tone always superseded by the importance of poetographic phenomena. The collection is regarded as a model of poetic fidelity, where individual themes, motifs, and tones return in continuous variations, always having a novel effect. Villányi's main theme is time, against which one possible form of human resistance is waiting. The poems in the collection are documents of the creative power of poetic waiting.

***Zoltán Körösvölgyi: Body/Mass/Index: Antony Gormley and the Critical Mass***

The paper addresses the issue of *ordo amoris* through the perspective and experience provided by Antony Gormley's exhibition *Critical Mass* on show in Musée Rodin, Paris, in 2023–2024. The exhibition showcased Gormley's 1995 work *Critical Mass II*, a multifigural work of 60 life-size cast iron figures, as well as more recent geometric sculptures, a few prints, and a series of drawings from the artist's sketchbook, installed all around the museum, and also in relation to Rodin's sculptural works. The author wishes to articulate that Gormley's art provided an excellent opportunity for the visitor to face their position with other human bodies and the space shared with them, namely our world.

***György Ruzsa: Icon of Our Lady, Joy of All Who Sorrow***

This peculiar iconographic type has its origins in catholicism, and even today several catholic believers venerate these icons. Contents: (1) Iconography (2) The original icon (3) Famous copies (4) Icons in the collections of deposits in the Pauline Cave Monastery of Budapest and in Hungarian private collections.

***Magdolna Kővári: The „Order of Love” in the School for the Lord’s Service***

***Poems by Zsuzsa Rakovszky, László Villányi, Attila Jász, László G. István, and Imre Wirth***