

RÓRAY
GYÖRGY

SZENTEK

ÍRÓK

IRÁNYOK

SZENT ISTVÁN
TÁRSULAT 1970

SZENTEK · ÍRÓK · IRÁNYOK

RÓNAY GYÖRGY

SZENTEK
ÍRÓK
IRÁNYOK

TANULMÁNYOK

KIADJA
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1970

Nihil obstat.
Dr. Stephanus Kosztolányi,
censor archidioecesanus.

Nro 234/1970.
Imprimi potest.
Strigoniæ, die 26. Januarii a. 1970.

Emericus dr. Szabó
episcopus tit., administrator apostolicus
Strigoniensis.

*Minden jog fenntartva,
beleértve a bármilyen eljárással való
sokszorosítás jogát is*

Kiadásért felelős: Esty Miklós delegált adminisztrátor

SZENTEK

SZALÉZI SZENT FERENC

Amikor 1608-ban megjelent Szalézi Szent Ferenc *Bevezetés a jámbor életbe*, vagyis a *Filotea*, a szent életírói szerint „akadt az egyház egyik legszigorúbb rendjében egy szerzetes, aki vállalkozott rá, hogy ezt a kitűnő munkát gyanús színbe keveri. Sőt még valami rosszabbat is tett: fölment a szószékre s miután szónokolt a mű ellen, úgy, amint szükségesnek tartotta ahhoz, hogy kellő borzalmat keltsen iránta, kihúzta egy példányát a kámzsája ujjából és gyertyát hozatva nyilvánosan elégette”.

Mai ember számára bizonyára mehökkentő a derék kapucinus atya fölháborodása egy könyv fölött, melynek szerzőjét az egyház szentté avatta, s melynek minden sorát szentesítette a gyakorlat. Három és fél századdal azután, hogy a *Filotea* napvilágot látott, s miután elvei a katolikus vallásosság közhelyeivé váltak, nehezen tudjuk megérteni egykori hallatlan újdonságát, jelentőségét, fölszabadító hatását. Új utat tárt föl, s a modern áhítat azóta is ezt az utat járja; új korszakot nyitott, és megjelenése – mint Henri Bremond mondja – „nevezetes dátum a keresztény élet és gondolat történetében”. Azt a keresztény humanizmust, amely addig a „tudósok” meglehetősen szűk körére szorítkozott, belévitte a hívek életébe, és az egész keresztény reneszánszot az egyszerű lelkek közkincsévé tette.

Ellenzői éppen azon akadtak fönn, ami legnagyobb újdonsága volt: józan humanizmusán. „Azt a bizonyos szerzetest az botránkozattatta meg, hogy a könyv megengedni látszik a bált, a szellemeskedést és társalgásban az ártatlan tréfálkozást” – jegyzi meg az egyik életíró, Mar-

sollier. Sokan voltak ekkor, a tizenhatodik század második, tizenhetedik első felében, a véres vallás- és polgárháborúk idejében, akiket lenyűgözött az a démonisztikus és eszkatologikus szemléletmód, amelyet elsősorban a hitújítás hívott elő és alkalmazott az ószövetségi szentírásból és a Jelenések Könyvéből a hadak-dúlta, csapások-látogatta, vallásilag is, politikailag is meghasonlott kor állapotaira. Ez a szemlélet hajlamos volt rá, hogy megfeledezzen a valóságos, természet szerinti emberről, és hogy a világban ne lásson mást, mint ördögi erők küzdőterét, pokoli színpadot, melyen velejükig romlott, sátánmegszállta emberi bábok kárhózatba rohanó karneválja folyik. Életnek és emberi természetnek e pesszimista fölfogásával szegezte szembe a *Filotea* a keresztény humanizmus derűjét, egyensúlyát, nyugodt optimizmusát.

Missziót teljesített ezzel, és egyre sürgetőbb igényt elégített ki. A trienti zsinattal az egyház életében nagy megújulás és elmélyülés járt karöltve. Új rendek keletkeztek vagy sarjadtak a régiekből: jezsuiták, sarutlan karmeliták, kapucinusok például; új közösségek, kongregációk alakultak a kínálkozó új föladatak vállalására, vagy régi formák új tartalommal telítésére, mint többek között az orsolyák vagy az oratóriánusok; régi férfi és női szerzetek és szerzetházak, bencések, premonstreiek, ciszterciák, feuillantinusok és mások tértek át szigorú reformált életmódra; a világi klérus pedig tartományi zsinatok és papi gyűlések sorozatain fáradozott önnön megreformálásán s a Tridentinum döntéseinek megvalósításán. Mindez nem pusztán fölülről irányított mozgalom volt, hanem a társadalom valamennyi rétegének elmélyülő vallásosságával találkozott, és táplálkozott is belőle.

Az a vigasztalan kép ugyanis, melyet a kor kiváló egyéniségeinek életírói szoktak festeni a tizenhatodik század utolsó évtizedeiről – érthetően: hogy hősük alakja és műve annál hatásosabban emelkedjék ki a sötét háttérből – némi enyhítésre, vagy legalábbis komorságának némi ellensúlyozására szorul. Hiteles egykorú adatok és tanúságok egész serege szól ugyan a hitélet bomlásáról, a háborúk okozta erkölcsi züllésről, a kultusz helyenkénti teljes megszűnéséről, a papság egy részének méltatlanságáról és a hívők többségének nagyfokú tudatlanságáról; de ugyanakkor sok jel vall arra is, hogy a szerzetes és világi papság reformjával párhuzamosan megindul és mind erőteljesebb lesz,

mind szélesebb rétegeket hat át a vallási reneszánsz is. Amikor például a későbbi híres kapucinus, Canfeldi Benedek a nyolcvanas években Angliából jövet partraszáll Franciaországban, valósággal elbűvölik a még megtépettségében is hatalmas francia katolikus élet látványai, a nagyszerű templomok, tágas kolostorok, az egyházművészet gazdagsága, a liturgia szépsége és a nép buzgósága. Azok a karmelita apácák, akiket Bérulle, továbbá Szent Teréz műveinek francia fordítója, Jean de Quintanadoine, és a misztikus Madame Acarie telepítettek Párizsba 1604-ben, úgy indultak el Spanyolországból francia földre, mint barbár tájra, ahol a biztos vértanúság vár rájuk; aztán megérkezve és kapcsolatba kerülve a francia vallási megújodással, ámulva tapasztalták, amit vezetőjük, Aviliai Szent Teréz hajdani tanítványa és munkatársa, Jézusról nevezett Anna anya ír haza spanyol rendtársainak: „Noha Franciaország egyes vidékein a hit erősen megfogyatkozott, itt Párizsban a vallásosság hatalmas jeleit észlelheti. Ami a szentségekhez járulást illeti, az egyenesen az ősegyházra emlékeztet; csodálkoznak is rajta, miért nem áldozunk gyakrabban.”

Ez a lendület egyrészt már eleve a kolostorok felé irányult és életformáját a már meglévő különböző szerzetekben találta meg, előmozdítva egyfelől az újonnan betelepültek – karmeliták, kapucinusok – gyors fölvirágzását, hozzájárulva másfelől több zilált állapotban lévő rend és klostrom reformjához. Másrészt új tevékenységi területet, és ennek megfelelő új közösségi életmódot keresett magának, fokozatosan alakítva ki a tizenhatodik század sajátos kongregációit és szerzetesrendjeit, Dél-Franciaország első orsolya apácáitól Páli Szent Vince és Marillac Szent Lujza irgalmasnővéreiig. Igen sokan voltak azonban az igényesebb vallásosságra vágyók közt olyanok is, akiket családjuk, állapotuk, körülményeik nem engedtek kolostorba vonulni, vagy akik minden buzgóságuk mellett sem éreztek hivatást a szerzetességre. Ezek előtt azután szükségképpen fölmerült a probléma: össze lehet-e egyeztetni a világi életet az életszentséggel.

A válasz ma önként adódik, annak idején azonban korántsem volt ilyen természetes. Három és fél századdal ezelőtt a világi hívő meglehetősen tanácstalanul állt ezen a téren. Jóformán azt sem tudhatta, hogyan fogjon neki a tökéletesedésnek; afelől meg éppenséggel nem világosították föl, mi a tökéletességnek az a sajátos formája, amelyet

a világban élő ember megvalósíthat, és mi a tökéletesedésnek az a sajátos módszere, amelyet napi gondoljai és elfoglaltságai közepett is gyakorolhat. A közkézen forgó aszkétikus könyvek többnyire szerzeteseknek, olykor – mint a *Krisztus követése* – egyenesen kontemplatív szerzeteseknek szóltak. A *Filotea*ig nem volt mű, mely elsősorban világiaknak készült volna.

„Akik eddig a jámborságról írtak – mondja előszavában Szent Ferenc – csaknem mindnyájan olyan egyének oktatását tűzték ki célul, kik a világtól nagy visszavonultságban élnek; vagy legalább olyan jámborságra oktattak, mely ama teljes visszavonultsághoz vezet. Én ellenben olyan egyéneket akarok oktatni, akik a világban, a családban, sőt a királyi udvarban élnek, kik állásukból kifolyólag a külső világnak és a közönségnek tartoznak élni, és gyakran a lehetetlenség ürügye alatt gondolni sem akarnak arra, hogy a jámbor életet megpróbálják.”

A *Filotea* nem elméleti munka; gyakorlati jellegű, és a gyakorlati élet szülötte. Szent Ferenc 1602-ben mint genfi segédpüspök néhány hónapot Párizsban töltött, egyrészt azért, hogy a genfi egyházmegyehez tartozó, de politikailag nem a szavojai herceg, hanem a francia király uralma alatt álló Gex tartomány vallási ügyeit rendezze, másrészt azért, hogy tapintatosan eltávczzék agg püspökének, egyébként jóakarójának és megbecsülőjének, Granier-nak a környezetéből, akit elete végső esztendejében, úgy látszik féltékennyé tett koadjutorának növekvő híre és népszerűsége. A francia fővárosban belekerült a föllendülő új spiritualitás és misztikus reneszánsz áramába, és megismerkedett annak legjelentősebb képviselőivel: a nagy mozgatóval, a francia oratórium jövődő alapítójával, Bérulle-lel, Madame Acarie-val, akinek egy időre gyóntatója lett s aki már neveli házában, a Szent Genovéa kongregációjában a francia női Kármel első nemzedékének színet-virágát, Michel de Marillac-kal, a majdani kancellárral, az irgalmas nővérek későbbi alapító főnöknőjének, Szent Lujzának a bátyjával, a Szent Terézt fordító Quintanadeine-nal, a Sorbonne kiváló professzorával, Duvallal, aki majd Madame Acarie életrajzát fogja megírni, azzal a körrel tehát, amely középpontja és vezetője a vallásos megújhodásnak, és amely – az ő bevonásával – épp ekkor folytatja döntő megbeszéléseit a karthauzi Beau cousin atya cellájában Avilai Szent Teréz kármelita apácáinak Párizsban való megtelepítéséről.

Szent Ferenc fejlődésében rendkívül sokat jelentett ez a néhány hónap; de mint gyóntató és lelki vezető, ő is sokat jelentett a párizsiaknak. Nyugalma, megfontoltsága, tapintata, gyakorlati józansága és páratlan lélektani érzéke, bizalmat keltő, higgadt és nyájas egyénisége kiválóan alkalmassá tették e szerepre. Chantal Szent Franciska, aki-nél mélyebben bizonyára senki nem pillanthatott bele pedagógiájának fölülmúlhatatlan művészetébe, így jellemzi őt:

Oly pontos és érthető kifejezésekkel beszélt, hogy a legkényesebb és leghomályosabb dolgokat is könnyen megértette . . . Isten különös képességet adott neki a lelkek vezetésére, és ő mennyei ügyességgel kormányozta azokat. Behatolt a szívek mélyére, világosan látta állapotukat, és hogy milyen ösztönzésre cselekedtek. Mindenki ismeri hasonlíthatatlan szeretetét a lelkek iránt, és hogy legfőbb öröme volt, ha körülöttük munkálkodhatott. Ebben fáradhatatlan volt, és addig nem tágitott, míg meg nem békítette és az üdvösség állapotába nem helyezte őket. Uralkodó erénye a lelkek üdvére irányuló buzgalom volt.

Párizsból való eltávozása után is sokan fordultak hozzá lelki problémáikkal. Ő levelekben válaszolt nekik és így irányította benső életüket. Többek között azét a Louise Duchâtel nevű hölgyét is, aki egyik szentbeszédének hatására tért meg, és a világban maradván kívánt Istennek tetsző életet élni. Ez a Louise Duchâtel egy alkalommal valóminő pörös ügyének intézése végett Ohambéryban járt. Mint mindenüvé, ide is magával vitte a Szent Ferenc-től kapott leveleket, s megmutatta a gyűjteményt Fourier atyának, a jezsuita kollégium igazgatójának, aki jól ismerte Ferencet: lelki vezetője volt 1602-ben azon a húsznapos lelkigyakorlaton, amelyet püspökké szenteltetése előtt tartott Sales-ban, a szülői házban. Fourier több másolatot is készített a kéziratról; ezek hamarosan közkézen forogtak. Szent Ferencet pedig fölkererte, adja ki művét. Ő azonban szokásos, igénytelenségig menő szerénységével mindaddig szabadkozott, míg párizsi udvarban élő barátja, Deshayes nem közvetítette hozzá magának IV. Henriknek a kívánságát: hogy tudniillik a király „mindig szerette volna, ha valaki megadta volna a világi embereknek a módszert, hogyan élhet ki-ki keresztény módon a maga állapotában; szeretné, ha e módszer egyaránt távol állna az utóbbi idők lazaságától is, a gyűlöletes és kötelezettsé-

geikkel össze nem egyeztethető túlzott szigortól is; legyen pontos, észszerű, vagyis olyan, hogy az udvar és a nagyvilág emberei, sőt királyok és hercegek is használhassák; ami pedig e szándék kivételét illeti, a genfi püspökre gondol, mert úgy véli, nála több sikerrel senki sem végezhetné el ezt a föladatot.” Erre aztán a szent főpap – amint egyik életírója mondja – „Isten akaratát látva a dologban”, nem tévovázott tovább. Kiegészítette, egységes könyvvé dolgozta át és *Bevezetés a jámbor életbe* címmel megjelentette az eredetileg Louise Duchâtel lelki vezetésére írt leveleket. Művével a modern lelkiiség épületének máig szilárdan álló alapkövét tette le.

„Ahogy Montaigne a filozófiát az iskolából, úgy szabadította ki Szalézi Szent Ferenc a jámborságot a kolostorból” – mondja Fortunat Strowski. Ezt a jelentőségét már kortársai és közvetlen utódai is jól látták. „A benső és lelki életet akkortájt a klastromokba száműzték – jegyezte meg Bossuet –, túlságosan vadnak találták ahhoz, hogy az udvarban és a nagyvilágban megjelenhessék. Szalézi Szent Ferenc választatott ki arra, hogy érte menjen és kihozza száműzetéséből.” Tanítványa és barátja, a lelkes és fáradhatatlan regényíró belley-i püspök, Pierre Camus szerint Szent Ferenc művei leginkább amiatt aggasztották a démont, „mert jobb belátásra bírták azokat, akik a lehetetlenséggel határos nehézség ürügyével lemondtak az ájtatosságról, mint ami a világban, azaz a polgári és népi életben nem gyakorolható”. Valóban, a szentség és az istenes élet fogalmához ebben az időben általában a kivételesség, rendkívüliség hangulata tapadt, ami a „jámborságot” ha bizonyos fokig talán kívánatossá is tette, alapjában véve inkább eltávolította, a mindennapi valóságból a különleges kolostori életmód szigetére utalta át; a legtöbb világi ember szemében talán tiszteletre és csodálatra méltónak – ha ugyan nem kuriózumnak – de mindenesetre saját körülményei közt megvalósíthatatlannak tüntette föl.

Abban, hogy ez így volt, több tényező is közrejátszott. Elvilágiasodó társadalmak rendszerint eltávolítják maguktól, vagy eltokosítják magukban a szentséget; a reneszánsz pedig gondolkodás, erkölcsök, életmód, szokások nagyarányú laicizálódását hozta magával. Ugyan-

akkor a reneszánsz hatásától egyelőre nem, vagy csak kevéssé érintett kolostori és népi vallásos életben szintén megfigyelhető, hogy a szentség alapvető tényeiről, meg a szentek életének egyetemes érvényű példázatairól a figyelem – prédikátoroké, kódexíróké, szűkebb klastromi és tágabb hívő közönségé, legendákban, példákban éppúgy, mint a misztériumokban vagy a szárnyasoltárok képein és a freskókon – mindinkább az érdekes, a különleges felé fordult, s ezzel a szent alakja többé-kevésbé elromantizálódott, olykor egészen a fantasztikumig.

A szentséghez való viszony sajátos alakulásának egyik nyomós oka végül magában a tizenhatodik századvégi vallásos megújulásban rejlett. Ez ugyanis kezdetekben – a jezsuita pedagógia hatásán kívül eső áramlataiban – nagyrészt misztikus forrásokból fakadt és túlnyomóan misztikus jellegű volt. Ahonnét egy-egy ága elindult, ott rendszerint a kor valamelyik nagy misztikusával találkozunk, aki körül azután tolmácsolók, rendszerezők, megfogalmazók, meg követők és tanítványok csoportosulnak: így áll Marie de Valence mellett a jezsuita Coton atya, IV. Henrik túsza és udvari papja, Madame Acarie mellett Bérulle, Duval és a kármelita-jelöltek Szent Genovéva kongregációja, vagy valamivel később Chantal Szent Franciska mellett Szalézi Szent Ferenc és az újonnan alapított Vizitáció. Sok jámbor lélek ezekben a misztikusokban látta eszményképét és maga is misztikus élményekre vágyott: rendkívüli gyakorlatokra, mennyei édességek ízlelésére, látomásokra, elragadtatásokra, csupa olyasmire tehát, ami egyrészt pusztán csak esetleges járuléka a misztikus életnek, másrészt legalábbis szerfölött nehezzé teszi a világi élet keretei közt való megmaradást és az azzal járó föladatok és kötelességek teljesítését. A századforduló Párizsában sok volt az őszinte áhítat és a misztikus kegyelem, de volt benne bizonyos fülledtség és egzaltáltság is, ami nem kerülhette el a józan és óvatos genfi koadjutor figyelmét. Nyomban ráeszmélt a korszakalkotó föladatra és saját hivatására: csatornázni ezt az áradatot, megtartani a világban, megtermékenyíteni, megszentelni vele a világot, visszaterelni a rendkívüli áhító törekvéseket a mindennapi életbe, és ezt a mindennapi életet avatni az élétszentség – a laikus élétszentség – iskolájává.

Mindezt, mint lelki vezető és nevelő, mint korának legnagyobb pedagógusa, moralistája, morálpszichológusa, néhány ma már közhely-

számba menő, de annakidején forradalmi újdonsággal ható elv következetes és rendszeres keresztülvitele által valósította meg. Mindnyájan arra hívtunk – mondja –, hogy tökéletesedjünk; „a tökéletességre jutás módjai azonban különfélék a hivatások különbözősége szerint”; kinek-kinek „állása és hivatása szerint kell megteremni a jámborság méltó gyümölcseit”. Mert „az igazi jámborság nemcsak nem sérti meg a különböző hivatások kötelmeit, hanem azokat eredményesebbé és szebbé teszi”; „ha tehát hivatásunk józan követelményeivel ellenkezik, akkor az csak hamis erény”. Vannak Istennek általános, mindenkit mindenütt egyformán kötelező parancsai, de vannak különlegesek is, melyek hivatásunkkal járnak, állapotunkból következnek; „aki ezeknek nem tesz eleget, támasson föl bár holtakat, mégis bűnben van, és ha így hal meg, elkárhozik”.

Állapot- és hivatásbeli kötelességeink pontos és lelkiismeretes teljesítése nélkül egyetlen lépést sem tehetünk a tökéletesedés útján. Tökéletesednünk pedig nem állapotunkon kívül, hanem állapotunk keretei között kell; ott kell megtalálnunk az erények gyakorlásának módjait is. Madame de Chantal egyszer azt kérdezte Szent Ferentőtől, mi a legjobb megalázkodás. Az, amelyik a legkevésbé van ínyünkre – felelte ő – vagyis a foglalkozásunk és hivatásunk körében kínálkozó. Nincs olyan állapot, melyet érdemszerzővé ne lehetne tenni, meg ne lehetne szentelni, ha ahelyett hogy lerázni akarnánk, jószándékkal vállaljuk és Isten jelenlétében élünk benne. „Ha betegségében nem végezhet hosszú imádságokat – tanácsolta egy hölgynek – igyekezzék, hogy maga a betegsége legyen imádság: ajánlja föl annak, aki oly nagyon szerette gyengességeinket.”

Állapotbeli kötelességeink teljesítése azonban nem öncél, és nem lehet elsőrendű célunk a saját tökéletesítésünk sem. Mint Szalézi Szent Ferenc egész gondolkodásában, itt is érvényesül spiritualitásának vezéreszméje: az Isten iránti szeretet primátusa. „Ő a keresztény élet főként benső elvében szemléli, a szeretetben, azaz lényegi aktusában, ami az Isten szeretete – állapítja meg róla a tizenhetedik századi francia vallásosság egyik modern kutatója. – Művei tele vannak a gondolattal, hogy a keresztény élet, bármely fokán, nem más, mint Isten szeretete; s e művek legfőbb célja, hogy megtanítsanak megőrizni, fokoz-

ni és a gyakorlatban érvényesíteni az isteni szeretetet.” Mikor még jóformán le sem zárult a hitviták kora, mely Istent általában hol kissé mereven dogmatikus, hol meg túlságosan apokaliptikus megvilágításban mutatta meg, az isteni szeretet életirányító erejének ez a hangsúlyozása szintén újszerűen és fölszabadítóan hatott a lelkekre, és az első lépések egyikét jelenti abban a fejlődésben, amely az isteni szeretet teológiájának virágkora és a belőle sarjadó Jézus Szíve kultusz felé vezet.

Allapotunkat – tanítja Szent Ferenc – úgy kell tekintenünk, mint Isten akarátát; kötelességeinket Isten és az ő akarata iránti szeretetből kell teljesítenünk. „Azt kell akarnunk, amit Isten akar – írja egyik Madame Brulart-hoz intézett levelében –, ha ő azt akarja, hogy egy valamely dologban szolgáljam, nem szabad, hogy én meg egy másikban akarjam szolgálni.” S ugyanott: „Szeretnünk kell, amit Isten szeret; ő szereti hivatásunkat; szeressük hát mi is, és ne szórakozzunk azzal, hogy a másokén tűnődünk. Tegyük meg kötelességünket; mindenki elbírja a keresztyét. Olvasszuk szépen egybe Márta szolgálatát Máriáéval.” Ne a saját fejünk, hanem Isten akarata szerint próbáljunk szentek lenni; ne válogassunk, hanem kövessük Isten szándékát. „A választás jogáról lemondott szív egyformán kész mindenre – írja a *Teotimus*ban –, mert akaratának nincs más tárgya, mint Istenének akarata; nem a dolgokat szereti, amelyeket Isten akar, hanem Isten akaratát, mely a dolgokat akarja”. Spiritualitásának jelisége lehetne az a tanács, melyet ismeretségük kezdetén adott Madame de Chantalnak: „Íme engedelmisségünk nagybetűkkel írt aranyszabálya: mindent szeretetből kell tennünk, semmit kényszerből. Jobban kell szeretnünk az engedelmisséget, mint félnünk az engedetlenségtől.”

Miközben a világtól való benső függetlenséget sürgeti, ugyanakkor ezt a megszerzett függetlenséget, vagy a rá való törekvést a világ, a társadalom javára is kamatoztatja: a kötelességteljesítést megfosztja kényszerjellegétől, és az isteni szeretet szolgálatának fölszabadult energiáival fokozza. Szabaddá teszi az embert azáltal, hogy az értékek valódi, helyes és természetes hierarchiájának rendeli alá. Istentől – írja Madame de Chantalnak – elsősorban azt kérjük, szenteltessek meg a neve, jöjjön el az országa, legyen meg az akarata; „ez pedig

nem egyéb, mint a szabadság szelleme, mert ha egyszer Isten neve megszenteltetik, fölsége uralkodik és akarata teljesül bennünk, a lélek többé nem törődik semmi mással”.

Isten akaratának szeretetből fakadó szolgálata állapotbeli kötelességeink kényszertől mentes teljesítése útján: ez az életszentség szaléziánus iskolája, ez az a „közös”, „kis” út, amelyen háromszáz esztendővel Lisieuxi Szent Teréz előtt elsőnek Szalézi Szent Ferenc indította el a lelkeket. Ő maga is idegenkedett, és másokat is óvott a különlegestől, a rendkívülitől; „soha nem művelt semmi titokzatosat vagy olyasmit, ami csodálatot kelthetett volna azokban, akik csak a külsőséget, a dolgok burkát nézik – írta róla Chantal Szent Franciska. – Semmi eredetieskedés, semmi kirívó tett, semmi azokból a nagy éretnyekből, melyek meghökkentik a szemlélőt és ámulatra indítják a közönséges embereket. A közös úton járt, de olyan égi és isteni módon, hogy én éppen ezt találtam életében a legcsodálatraméltóbbnak.”

Útmutatásaiban, tanácsaiban, leveleiben minduntalan fölbukkan, mint egyik vezérelve, a kis dolgok jelentőségének hangsúlyozása, a kicsinyben való hűség követelménye, a „kis út” dicsérete. „Ne hanyagolják el a kicsiny dolgokat, melyek talán jelentékteleneknek látszanak, sőt használják föl azokat is, amelyek kellemesek, tetszésük szerint valók vagy szükségesek, mint amilyen az evés, ivás, pihenés, szórakozás és más hasonlók, hogy így, az apostol tanácsát követve, mindent, amit tesznek, Isten nevében és egyedül az ő dicsőségére tegyék.” „A nagy alkalmak, melyekkel Istent szolgálhatjuk, ritkák, a kicsinyek ellenben közönségesek, mindennapiak; márpedig aki kicsinyben hű, mondja az Üdvözítő, arra sok bízatik. Tégy tehát mindent Isten nevében, s akkor jól fogsz végezni mindent.” – „Isten hatalmas jósága annyira kedvez az őt szeretőknak, hogy szeretettel fogadja legcsekélyebb tetteiket is, ha azok jók; kiválóan megnesemesíti, s a szentség címével és jellegével ruházza föl őket.” – „Igyekezzünk a legtisztább és legnemesebb szeretettel egyedül a mi Urunk tetszését keresni, ez a szándék széppé és tökéletessé teszi minden tettünket, akármilyen kicsiny és közönséges is különben.” – „A kis engedelmisségekhez sem tudunk hozzászokni – írta Madame Chantalnak, amikor az kármelita

akart lenni – és nagyon nagyokat akarunk vállalni! A szív szelídsége, a szellem szegénysége, az egyszerű élet többet ér, mint az emelkedett gyakorlatok és becsvágyó ájtatosságok. Látogassuk csak a betegeket, segítsünk a szegényeken, vigasztaljuk a szomorúakat, és mindezt sietség nélkül, valódi szabadsággal. Nem, nem elég nagy a karunk ahhoz, hogy a Libanon cédrusaihoz fölérjen; elégedjünk meg a völgyek izzópjával.” – „Bátorság, leányom – mondta ugyancsak Madame de Chantalnak –, menjünk csak szép lassacskán, és gyakoroljuk ezeket az alacsonyrendű és csiszolatlan, de biztos, szent és kiváló erényeket.”

A „kis út” szelleme, akárcsak Lisieuxi Szent Terézénél, Szent Ferencnél is az Isten iránti föltétlen bizalom és önátadás, a lelki gyermekség szelleme. „Lelkét, mely élénk és finom – írja egy hölgynek –, a gyermekség iskolájába kell adnia; haladjon így szép lassacskán, és Isten majd fölneveli önt.” Camus püspök szerint „módszere abban állt, hogy nagyon alázatos és nagyon kicsiny legyen Istene előtt, és olyan sajátos tiszteletet és bizalmat tanúsítson iránta, mint egy szerető gyermek.” A lelki gyermekségnek ez a szelleme olykor egészen teréziánus hangon szólal meg nála, mint például egy 1609 májusából való levelében: „Mikor kisgyerekek voltunk, milyen buzgón gyűjtöttünk össze rongyot, fát, sarat, hogy házacskákat és kis épületeket emeljünk belőlük! S ha valaki szétrombolta ezeket, elkeseredtünk és sírtunk; ma már azonban tudjuk, hogy mindez semmiség volt. Egy napon így leszünk majd az égben is: látni fogjuk, hogy földi vonzalmaink nem voltak egyebek gyermekégnél. Nem akarom elvenni ez apróságok és kis játékok gondját, hiszen Isten bízta ránk e világon őket kötelességünk gyanánt; de szeretném elvenni e gond hevességét és nagy buzgalmát. Végezzük csak gyermekégeinket, hiszen gyermekek vagyunk, de ne törjük magunkat végzésükben; s ha valaki lerombolja házacskáinkat és apró terveinket, ne nagyon gyötördjünk miatta; mert ha eljön az az este, amikor biztonságba kell helyezkednünk, vagyis a halál: ezek a házacskák mind semmirevalók lesznek; akkor atyánk házában kell meghúzódnunk.”

A gyermekség szelleme azonban egyáltalán nem az édeskészség szelleme. Szalézi Szent Ferenc stílusában és modorában kétségkívül akad ugyan némi manierista keresettség, ez azonban abban a korban többé-kevésbé hozzátartozott az udvariassághoz. Időserű is volt: a hit-

viták csöppet sem kíméletes és választékos hangorkánjától elrettent lelkek szomjúhoztak valaminő meghittebb, szelídebb, pallérozottabb beszédmódra; illet is a szent püspök jelleméhez, melyben a kortársak egyértelműen kiemelik a nagy higgadság, nyugalom, önfegyelem és nyájasság vonásait; végül pedig alighanem része volt benne az olasz társas és társalgási modor hatásának is, mely természetyszerűen érvényesült az itáliai kultúrából táplálkozó Szavójában, és melyet Szent Ferenc olaszországi tanulóévei és tanulmányútjai alatt szívhatott magába.

Közismert nyájasságában egyébként lehetett valami a nehézkes emberek óvatosságából; „kissé lassan, vontatottan beszélt – jegyezte fel róla Pierre Camus –, mint aki jól megrágja, amit mond . . . Gyakran csodáltam benne, hogyan fért össze természetes alkatának súlyossága válaszainak kedvességével. Igaz, sem szellemeskedve, sem élénk szellemmel nem beszélt, hanem előbb mindig gondolkodott egy kicsit . . . Minden lassú és megfontolt, hogy ne mondjam nehézkes volt benne, természetes alkata miatt.” Nem tartozott a spontán, könnyű egyéniségek közé; szívós, fáradságos munkával alakította ki jellemét. Mindenki ismeri például szelídségét – mondja egyik életírója –, „azt viszont nem mindenki tudja, hogy ez korántsem veleszületett tulajdonsága, hanem sok harc és önmagán aratott győzelem árán szerezte meg. Természete szerint inkább heves és haragra hajló volt; ő maga megvallja ezt, és írásaiban is észlelhetni bizonyos tüzet, sőt lobbanékony-ságot, ami aligha hagy kétséget a dolog felől.” Még ahol megkísérti is az irodalmi modorosság, ki-kiütözik a fáradságos hasonlatok és keresett jelképek mögül az az egyszerűség, melyet, mint maga mondja, „oly határtalanul szeretett, hogy az már csodálatos”.

Önnevelésének tapasztalatai és nagy emberismerete alapján bizonyos fokig gyanakodott is az érzelmességre és könnyedségre; pedig korában túlságos engedékenységgel vádolták, később meg afféle „érzékeny doktornak” képzelték. A „világ legérzőbb szívű emberc”, ahogy magát nevezte, egy alkalommal a következő, nagyon jellemző nyilatkozatot tette Chantal Szent Franciskának: „Szeretem a független, erőteljes lelkeket, akik egyáltalán nem nőieskedők; a túlságos gyöngédség ugyanis megzavarja, nyugtalanná teszi és elvonja az Istenhez intézett szerető imádságtól a lelket.” A szív „elérzékenyülé-

sével” a szív „szilárdságát” szegezte szembe; óvott az előbbitől, buzdított az utóbbira. Illúziók nélkül, de a keresztény humanizmus optimizmusával szemlélte az emberi természetet; „derűs áhitatra” tanított, és gyarlóságainkkal megváltottságunk tudatát állította szembe. Ám a „*felix culpa*” jellegzetesen humanista eszméje, az a gondolat, hogy „a megváltottság állapota százszor többet ér, mint az eredeti ártatlanságé”, egy pillanatra sem vált nála akár könnyelműség és lazaság, akár kvietizmus forrásává. „Az az érzése, hogy egészen Istené – írta egyik lelki gyermekének – nem csalárd; szükséges azonban, hogy kissé több örömet lelje az erények gyakorlásában, és különös gondja legyen azoknak megszerzésére, amelyekben a leggyarlóbb... Az imádság érzelmei jók ugyan, mégsem szabad annyira tetszésünket találnunk bennük, hogy elmulasszuk az erények gyakorlását és szenvedélyeink megtagadását.” Soha nem feledkezett el a keresztény élet alapvető drámájáról, arról a szenvedésről, amely mindennél szilárdabban kapcsol a szeretethez, és amely a keresztény ember Krisztusban megalapozott méltóságának biztosítéka.

„Mily boldogok – írta – kiket Isten kedve szerint formál, vagy akiket tetszése alá von, akár megpróbáltatással, akár vigasztalással! ám Isten igazi szolgálói mindig többre becsülték a viszontagságok útját, mint amely jobban megfelel Fejüknek, aki nem akarta sikeresen véghezvinni megváltásunkat és neve dicsőségét, csak a kereszt és a gyalázat által.” – „Nem tudja, miért irigyelnek minket az angyalok? – kérdezte egy apátnőtől. – Nyilván nem másért, mint azért, mert mi tudunk szenvedni Krisztusért, ők pedig soha nem szenvedtek érte semmit. Szent Pál, aki az égbe ragadtatott és a paradicsom boldogságát ízlelte, csak alacsony állapotában és Krisztus keresztjében tartotta boldognak magát.”

„Mekkora hálaival tartozunk Szalézi Szent Ferencnek, amiért megtanította nekünk a lelki vezetés szabályait!” – kiáltott föl egy alkalommal Bossuet. Ezt a módszert, mely a genfi püspök szinte emberfölötti munkabíráásával párosulva, rövid időn belül diadalra vitte a francia társadalomban az új, szaléziánus lelkiiséget, a kiváló lélekismeret és a kegyelem munkája iránti ritka tapintat jellemzi. Chantal Szent Franciska, e leghitelesebb tanú mondta róla: „Csodálatosan és hasonlíthatatlanul értett hozzá, hogy erőszak nélkül, irányuknak meg-

felelően emelje föl a lelkeket; így vezetett bele a szívekbe, így adott a szíveknek bizonyos szabadságot, mely megmentett minden aggályosságtól és nehézségtől. Örömet hagyta, hadd működjék szabadon a lelkekben Isten szelleme; ő maga is követte e szellem vonzását, és Isten vezetése szerint vezette a lelkeket, hogy inkább cselekedjenek az isteni ihletés szerint, mint saját ösztönükből. Mindezt magamon tapasztaltam.”

Abban, hogy elvének megfelelően mintegy „angyalok módjára” hasson a lelkekre, máig helytálló, korához képest meg egészen rendkívüli, a modern lélektan számos fölfedezését előlegező pszichológiája segítette. Szemben azzal a „zord aszkézissal”, melyet valósággal megbűvölt a bűn látványa, és mely türelmetlen dühvel esett neki a hibák kiirtásának, úgyhogy közben nem egyszer ejtett súlyos sebet magukon a lelkeken is, Szent Ferenc a hibák „megkerülésének” elvét vallotta. A modern pszichológia nyelvén szólva hajlamainknak nem elfojtását, hanem szublimálását javallotta. Hasonlóan a mai lélektanhoz, mely tudatos és tudattalan lelki életet különböztet meg, Szent Ferenc is két részre osztja a lelket: egy „alsóra”, mely nagyjában a tudattalannak, s egy „fölsőre”, mely a tudatnak felel meg. Ami „alulról jön”, velünk született hajlam, tudattalanunkban lappangó ösztön, arról nem tehetünk, akár kárunkra, akár javunkra szól: se nem bűnünk, se nem érdemünk. Felelősségünk és vele együtt a bűn lehetősége ott kezdődik, amikor a „fölső lélek”, a tudat a hajlamot, ösztönt tudomásul veszi és dönt fölére, elfogadja vagy elhárítja. A két rész közt nincs merev határvonal; az alsó lélek állandóan ösztönzések, érzelmek, vágyak, kísértések seregével ostromolja a fölsőt, melynek csúcspontján teljes fényességében a hit trónol. A fölső lélek, a tudat azután vagy bölcsen kitér a kísértések elől és igyekszik szublimálni a hajlamokat, vagy oktanul vitába bocsátkozik a kísértéssel és megpróbálja eltiporni, visszafafojtani a hajlamot. Az utóbbi esetben keletkeznek a gátlások, kényszerképzetek, lelki merevgörcsök és neurózisok: ez az a módszer, amelyet Szent Ferenc a leghatározottabban elítél. Ő a kitérés és szublimálás útját választja; első gondolja, hogy rendet teremtsen a rábízott lélekben, hogy megszabadítsa a tévesen értelmezett felelősség kényszerképzetektől, és a gátlásoktól, melyek a jámborságban való haladás legnagyobb akadályai. Egész módszerét jellemzi, amit 1605-ben a hit-

ellenes kísértésekkel küszködő Madame de Chantalnak írt. „Visszatértek hitellenes kísértései, és noha egyetlen szóval sem válaszol rájuk, túlságosan fél tőlük, túlságosan a szívére veszi őket; egyébként semmi bajt nem okoznának önnek. Túlságosan érzékeny a kísértések iránt. Szereti a hitét, és szeretné, ha egyetlen gondolata sem támadna ellene; mihelyt csak egy is megérinti, elszomorodik és megzavarodik miatta. Túlságosan féltékeny a hite tisztaságára; úgy véli, minden megrontja azt. Nem, nem, gyermekem, hagyja, hadd suhanjon el a szél, és ne vélje a levelek zsongását nyomban fegyverropogásnak.”

Nem kell kétségbeesni a kísértések miatt; ellenkezőleg, akár optimizmust is meríthetünk belőlük: „Jó jel, ha az ellenség ajtónkat veri és előtte tombol; annak jele, hogy nem nyerte el, amit akart. Ha elnyerte volna, többé nem kiabálna, hanem belépne.” Hasonlóképpen az erények gyakorlásában sem kell sokat töprengenünk, méricskél-nünk, körülményeskednünk; „kereken, nyíltan, naivan, *à la vieille française*, szabadon, jó lélekkel, *grosso modo*” haladjunk. Semmi nem olyan veszedelmes, mint a türelmetlenség; minthogy súlyos illúzióból, emberi természetünk alapos félreismeréséből ered. „A mi tökéletességünk ugyanis abban áll, hogy küzdünk a tökéletlenségeink ellen; és a győzelem, melyet ezek fölött remélünk, nem abban van, hogy többé nem tapasztaljuk őket, hanem abban, hogy többé ne nyerjék meg beleegyezésünket.” A szentek életében előfordulnak ugyan a hirtelen megtérések „kegyelmi csodái”; a mi utunk azonban nem a hirtelen változása, hanem „lassú lépésekben, nehezen és megszakításokkal halad előre”. A türelmetlenség sokszor kevélységet takar; aki túlságosan kétségbeesik bukása miatt, rendszerint túlságosan sokat képzel önmagáról. Vegyük tudomásul, hogy emberek, tehát gyarlók vagyunk; ha elestünk, alázkodjunk meg, keljünk föl és mondjuk magunknak: „Megbotlottunk; hanem most menjünk szépen tovább és vigyázzunk magunkra.” S ahányszor elbukunk, ugyanannyiszor cselekedjünk ugyanígy.

Szent Ferenc levelein mintha egy halk, tapintatos, de szívós és tudatos küzdelem húzódnék végig a kor vallásosságát nyugtalanító misztikus igénnyel; nyomon lehet követni, ahogy a hozzá forduló, magasabb élményekre, nagy lelki vigasztalásokra áhítozók túlnyomó többségét szelíden, de határozottan visszatereli a mindennapi aszkézis út-

járja. Ez az „érzelmes” hírben álló lelki vezető semmit sem ró meg oly keményen, mint a tárgyaltan ábrándozásokat. Pozitív imádságot, pozitív elmélkedést kíván; spiritualitásából, melyet utóbb a kvietisták félreértettek és félremagyaráztak, lehetetlen ki nem hallanunk egy bizonyos józan és kiegyensúlyozott voluntarizmus vezérszólamát. Az érzelmi mozzanatokkal szemben állandóan az akaratiak fontosságát hangsúlyozza: ezek biztosítják számunkra a „hosszú lélegzetű bátorságot”, ezek segítenek át az érzelem és az értelem pangási korszakain, a lelki szárazság megpróbáltatásain. „Mínhogy Istent iránta való szeretetből szolgáljuk – írja egyik levelében –, s mínhogy Istennek kedvesebb az a szolgálat, melyet szárazságunkban végzünk, mint az, amelyet édességek kísérnek: nekünk magunknak is jobban kell szeretnünk, legalábbis akaratunk felső részével, azt a szárazság alatti szolgálatot. És noha ízlésünk és önszeretetünk szerint kedvesebbek a gyöngédségek és édességek, Isten ízlése és szeretete szerint gyümölcsözőbbek a szárazságok.”

Ezt a számtalan álarcban jelentkező önszeretetet Szent Ferenc könyörtelen következetességgel és csalhatatlan biztossággal leplezte le benső életünkben. Ahogy megmutatja egy-egy erény, lemondás, önmegtágadás színe alatt az „*amour-propre*” bestiáját, ezt a „rókát, mely olykor alszik, hogy aztán hirtelen ránkvesse magát”: az egyformán vall nagyszerű pszichológusra és élesszemű moralistára. Helyenkint, egyik-másik maximaszerű megállapításában szinte La Rochefoucauld-ra emlékeztet. S ezzel a leleplezéssel, a tudattalan vagy féltudatos lelki funkciók és kompenzációk föltárásával adja meg a magasabb igényű lelkeknek a végső előkészítést arra az isteni szeretetben való misztikus életre, amelybe a *Teotimus*, az „isteni szeretetről szóló traktátus” vezeti be olvasóit.

Ez a ma már helyenkint kissé bőbeszédűnek és terjengősnek tetsző mű a maga korában éppoly merész és újszerű volt, mint előde, a *Filotea*. Legfőbb jelentősége talán abban állt, hogy a misztikát megfosztotta a rendkívüliség légkörétől, attól a sok járulékos elemtől, mely hovatovább egészen elfedte valódi értelmét, s igazi mivoltában, lényegében mutatta meg, mint a teljesen Isten szeretetében való és Isten

szeretetére irányuló életet. „Beviszi az életbe a misztikát; ugyanazt teszi a misztikával, amit a jámborsággal tett: kedvesnek, egyszerűnek, kívánatosnak, szinte könnyűnek mutatja” – írja róla Bremond abbé. Ez a mű is hamarosan népszerű lett, ha nem is olyan arányokban, mint a *Filotea*. Páli Szent Vince missziós rendjének állandó lelki olvasmányául rendelte ezt a „halhatatlan és nagyon nemes könyvet”, mégpedig nemcsak a tökéletességre törekvők vezetőjéül, hanem „általános orvosságu a gyöngéledőknek és serkentőül a hanyagoknak”. Egy nemzedékkel később pedig így nyilatkoztak a *Teotimusról*: „Isten megadta boldogunknak a kegyelmet, hogy a szent szeretet legrejtelmesebb és legmélyebb titkait oly világosan és könnyen fejezze ki, hogy amit előtte az emberek átlaga számára hozzáférhetetlennek tartottak, azt ma megérti és nagy örömmel gyakorolja sok olyan mindkét nembeli személy, aki sem az irodalom, sem a filozófia terén nem jártas.”

Szent Ferenc egyik levelében azt írta, egyenesen Madame de Chantal számára készítette *Az isteni szeretet traktátusát*. Az ő számára, kétségtelenül, s a kettejük alapította vizitációs rend számára, melyet a genfi püspök eredetileg klauzúra nélküli kongregációnak képzelt, hivatásaként az irgalmasság cselekedeteinek gyakorlásával; melyet a lyoni érsek azonban hamarosan visszakényszerített a klauzúra mögé és a kontemplatív élet csak alig lazított hagyományos formáiba. A különbség a közt, aminek Szent Ferenc a Vizitációt szánta (mintegy első vázlatául Szent Vince és Szent Lujza irgalmas nővércinek), meg a közt, amivé azután a rend valóban lett, közvetve példázza az alapító püspök benső fejlődését is: azt az utat, amelyet a leggyakorlatibb pasztorációtól a misztikus szemlélődésig, a *Filoteától* a *Teotimusig* tett meg.

Említettük, milyen jelentős Szalézi Szent Ferenc életében az a pár hónap, amelyet 1602-ben töltött Párizsban. Itt került belé Avilai Szent Teréz és a megreformált spanyol Kármel kisugárzási körébe. Bizonyára ekkor kezd elmélyedni, talán Quintanadoine-nal való ismeretsége révén is – de mindenesetre a párizsi, és a Madame Acarie környezetében különösen erős Szent Teréz kultusz hatására – a nagy spanyol reformátor és misztikus írásaiba, hogy ettől fogva szinte folytonosan hivatkozzék rájuk, ajánlja őket és tanuljon belőlük. Spirituálisának józan realizmusa, pedagógiájának illúziótlan okossága, a

grosso modo haladás elve, az aszkézis és kötelességteljesítés fontossága: mindez megfelel a saját természetének és gondolkodásának, de tudatosodásában, rendszerré, pedagógiává és spirituális programmá kristályosodásában nyilván része lehetett annak a hatásnak is, amit Szent Teréz művei és szelleme keltettek benne.

A Kármelnek ez a tapintatos – de írásainak a Szent Terézéival való egybevetése alapján kétségbe aligha vonható – hatása egész életén végigkíséri; szerepet játszik misztikájának kialakulásában is. Madame de Chantal ugyanis, akihez úgyszólván ismeretségük első pillanatától fogva mély, lelki barátság kapcsolta, a Vizitáció alapítása előtt gyakran megfordult a párizsiból kirajzolt, s ugyancsak a Jézusról nevezett Anna anya vezetése alatt álló dijoni Kármelben, és így mintegy első kézből közvetíthette lelki vezetője felé annak szellemét, a kármelita szemlélődés sajátos stílusát és a teréziánus aszkézis és imádság sajátos módszerét. Mikor azután 1615-től fogva a Vizitáció teljesen kontemplatív renddé alakult, benső misztikus-szemlélődő életében, mint „a szentség akadémiája”, azt az utat járta, amelyet Szent Ferenc szabott elébe részint közvetlen intelmeivel, részint Madame de Chantal által: a *Teotimus* útját. Ez az út azonban a kapott hatások ellenére sem azonos a Kármelével; Szent Ferenc ugyanis a Kármel ösztönzéseit, mint lelki vezető hozzáhangolta Szent Franciska és az első vizitációs nővérek egyéniségéhez, mint szemlélődő, mint „gyakorló” misztikus pedig mintegy újraötvözte a saját szelleme kohójában: így jött létre azután ez az igen magas és igen józan, hermetizmusából kiemelt és hozzáférhetővé tett eredeti szaléziánus misztika.

Arra a műre, amelynek alapját a *Filotea*-ban rakta le, Szent Ferenc a *Teotimussal* tette rá a koronát: a vallásos élet jámborságtól misztikáig ívelő útjának teljes vezérkönyvét adta a modern ember kezébe. Ha laikus életszentségről, modern áhítatról beszélünk, jóformán mindannyiszor az ő alapelveit ismétéljük.

PÁLI SZENT VINCE

Pouy, – (ma nagy szülöttje nevét viseli: Saint-Vincent-de-Paulnak hívják) – a tizenhatodik, tizenhetedik században jelentéktelen kis falu volt Franciaország délnyugati sarkában, a tenger és a Garonne közé eső homokos, mocsaras, kopár, mostoha landes-i vidéken, nem messze a püspöki székvárostól, Daxtól, melyet akkor még Acqsnak írtak. A falu határában apró patak folyt, a Paul. A családot, melynek e patak partján volt némi földeskéje, a névadás szokásos gyakorlata szerint Paul-inak, „de Paul”-nak nevezték el; már a tizenhatodik század legclején több De Paul is élt Pouyban. A házat, melyben laktak, most már a család után, a falusiak egyszerűen Paulnak hívták. Ebből a familiából született, hat gyermek – négy fiú, két lány – közt a harmadiknak, 1581 április 24-én Páli Szent Vince. A *de* partikula tehát egyáltalán nem jelent nemesi eredetet; nem azt jelenti, mintha a család paraszti sorba szegényedett nemesi familia volna. Maga Szent Vince, (mint ahogy a család is, már a nagy forradalom előtt), következetesen Depaul-nak írta a nevét, (az egytagú nevek hajlamosak rá, hogy a *du* és *de* partikulát magukba olvasszák); az általános gyakorlatban azonban ennek ellenére mindmáig a De Paul írásmód maradt fenn. E De Paul nevet fordították le nálunk, s így lett a szent magyar neve Páli Szent Vince. Igaz: szigorúan véve a dolgot, minthogy családneveket általában nem szoktunk lefordítani, helyesebb volna Depaul Vincének neveznünk; itt azonban olyan hagyományról van szó, melyet megbolygatni nemcsak hogy nem érdemes, de bizonyos fokig pe-

dantériának is hatna. A magyar Páli név egyébként pontos és helyes fordítása a De Paul-nak; semmi okunk rá, hogy elveszük.

A szentek életíróinak többnyire bizonyos tiltakozással kell kezdeniük munkájukat; így kezdik Szent Vince modern kutatói is. Tiltakozniuk kell az ellen a sok jószándékú, kegyes tapadmány ellen, amellyel a hagyomány lepi be – és leplezi el sokszor – a szent igazi egyéniségét és vonásait. A hagyomány többnyire tipizál; egyetlen jellemző vonást ragad meg és emel ki; ezt az egyet nagyítja föl a többiek rovására, és ezzel az eljárásával akaratlanul is megfosztja hősét az élet gazdagságától és mozgalmasságától.

Ugyanakkor a maga sajátos módján retusál is: hősét rendszerint pályája csúcán, szentsége teljében látja, s ezt a fényt aztán visszavetíti a szent egész életére, ott ragyogtatja már bölcsője, gyermekévei, első élményei fölött. Ezek a legendás színezések általában igen jellemzőek a nép vallásos életére és képzeletvilágára, a történeti igazságot azonban nem mindig fedik. Amellett arra is alkalmasak, hogy a szemléelő előtt túlságosan is simának tüntessék föl azt, ami a valóságban többnyire küzdelem, vívódás, áldozat és hősiesség.

Szent Vince sokszor elmondta magáról, hogy gyerekkorában apja jószágait őrizte: „szegény földműves fia vagyok, aki annakidején birkákat és disznókat őrzött” – írja egy alkalommal Abellynak, akinek neve alatt később első életrajza megjelent. Ugyanez az Abelly beszéli el róla, hogy mikor egy öregasszony azzal fordult hozzá alamizsnáért, hogy hajdanában édesanyjának szolgálója volt, „jó asszony – felelte Szent Vince –, összetéveszt valakivel, mert anyámnak sosem volt szolgálója, hiszen ő maga is szolgáló volt”. A saint-ponsi püspök egyszer a saját családjának birtokát, Montgaillard-t emlegette előtte. Pouytól jó néhány kilométerre szintén állt egy ilyen nevű kastély, és Szent Vince azt hitte, arról van szó: „Jól ismerem – mondta a püspöknek –, gyerekkoromban marhapásztor voltam és gyakran tereltem arra a gulyát.” 1651-ben Saint-Rémy langres-i főesperes neki akarta ajánlani egy könyvét. Ő határozottan tiltakozott: dedikációkban – írta – dicsérni szoktak, ő viszont semmiféle dicséretet nem érdemel; „ha valaki a valóságnak megfelelően akar beszélni rólam, annyit kell mondania, hogy szegény földműves fia vagyok, aki teheneket és disz-

nókat őrzött, s hozzátennie, hogy mindez semmi tudatlanságomhoz és gyarlóságomhoz képest”.

Erjük be vallomásaival; ne színezzük ki gyerekkorát, ne népesítsük be látomásokkal, meg értelmét és jellemét meghaladó eszmékkel. Ilyesminek egyébként nála semmi valószínűsége sincs: ő maga jelenti ki egy ízben félreérthetetlenül, hogy egyetlen egyet kivéve – azt, amelyben Szalézi Szent Ferenc és Chantal Szent Franciska megdicsőülését látta – víziója soha nem volt. Gyerek, mint a többi gyerek; eszes, tehetséges, és mindenestre többre vágyik a kondásságnál. Többre szánják a szülei is. Van a családban egy pap-rokon: ő a tekintély, a tisztelt példakép; és egy szegény parasztfiú emelkedésének útja ebben a korban még mindig az egyházi renden át vezet. 1595-ben apja beadja a ferencesek daxi kollégiumába; onnét kerül a házfőnök ajánlására Commet daxi ügyvéd házához nevelőnek, instruktornak az ügyvéd gyerekei mellé. Természetesen tanulmányait tovább folytatja; két év múlva, 1597-ben beiratkozik a toulouse-i egyetemre és ott hét évig tanulja a teológiát; 1604 októberében adja ki neki az egyetem az igazoló okmányokat hét évi stúdiumáról, bakkalaureusi címéről és arról, hogy jogosult a szentenciák magyarázására. Mindehhez később Párizsban megszerezte a kánonjogi licenciátust is. Iskolázottsága tehát egyáltalán nem nevezhető rendkívülinek.

Ennek a huszonhárom esztendőös fiatalembernek legfőbb gondja minden jel szerint az érvényesülés. Már a kollégiumi növendéket is a becsvágy jellemzi; ha hitelt adunk saját vallomásának: lehetett benne valami a törtetők kíméletlenségéből és hálátlanságából. Egyszer – mondja – kollégiumi diák korában meglátogatta az édesapja; ő azonban szégyelli a szegény, nehézkes parasztot, és nem megy le hozzá, nem kíván beszélni vele. „Kisgyerek koromban – emlékezett vissza egy papjainak tartott konferenciájában – ha apám magával vitt a városba, röstelltem vele menni, és nem akartam apámnak elismerni, mert rosszul volt öltözve és kissé bicegett.” Egyáltalán nem annak a „szent” gyermeknek a vonásai, amilyenek Abelly ábrázolja, és amilyenek az ő legendás előadása nyomán számos tisztelője látja. Hogy már kora ifjúságában tanúságot tett volna rendkívüli irgalmasságáról és részvétéről a szegények és szűkölködők iránt, mint ugyancsak Abelly mondja? Lehet; de nagyon valószínű, hogy egyetemi tanulmányai végezté-

vel egyelőre felebarátai javánál jobban érdeklí a saját szerencséje. Ebben fáradozik 1605-ben is, amikor Bordeaux-ba utazik, állítólag valamínő püspöki szék, de mindenesetre valamilyen reá nézve kedvező dolog reményében.

Ekkor, huszonnegyedik esztendejében, öt éve fölszentelt pap már. Fölszentelésének körülményei is mintha furcsa sietségre engednének következtetni; mindenesetre némi zavarosság tapasztalható bennük. A daxi egyházmegye tagja, a toulouse-i egyetem polgára; miért szentelteti magát egy harmadik helyen, Périgueux-ben, illetve az ottani öreg püspök nyaralójának kápolnájában? Nem tudjuk. Annyi bizonyos, hogy szenteltetése szabályellenes volt: a trienti zsinat az egyházi rend fölvételének alsó korhatárát a huszonnegyedik életévben állapította meg, Vince viszont 1600. szeptember 23-án mindössze tizenkilenc és fél éves. Esete azonban korántsem kivételes. Franciaországban, ahol a Tridentinum fegyelmi jellegű döntéseit hivatalosan csak 1615-ben fogadták el, rendkívül sok olyan pap volt, akit hamis elbocsátó levél alapján a kánoni idő előtt szenteltek föl; 1615-ben például a langres-i püspök több mint kétszázat tartott számon egyházmegyéjében, s a helyzet egyebütt sem volt jobb. Maga Szent Vince, valahányszor életkoráról nyilatkozott, mindig 1581-re tette születési idejét, tisztelői azonban, élükön René Alméras-szal, utódával a missziós papok rendfőnökségében, mindenképpen el akarták tüntetni azt az öt esztendőt, amennyivel a szabályosnál korábban szentelték, s ezért születési évét 1576-ra vitték előre; így vésték rá a sírlapjára, így írta meg Abelly, és így ismételték utána mindaddig, amíg az újabb kutatók ki nem derítették a valóságot.

És itt érkezünk el életrajzának egy kényes, és kellően máig sem világos pontjához, köztudatban élő legendájának egyik legnépszerűbb fejezetében: állítólagos tuniszi rabsága történetéhez. 1607. július 24-én Vince levelet intéz Avignonból a már említett Commet daxi ügyvédhez; elmondja a levélben, hogyan került Marseille-ből Narbonne-ba hajóztában török kalózok fogságába, azok hogyan adták el őt egy halásznak, aki viszont egy arab alkimistának adta tovább; hogyan jutott e csodadoktor halála után egy renegáthoz, hogyan térítette meg azt, és hogyan szöktek vissza Franciaországba. 1608. február 28-án ismét ír Commet-nak, ezúttal már Rómából, ahová Montorio pápai vicelegátus

kiséretében került; ez utóbbi ugyanis – írja – megkedvelte őt azokért a titkos tudományokért, melyeket az arab mágustól tanult: mégpedig Archimédes tükrének „nem teljes tökéletességét, hanem csak a kezdetét”, egy beszélő szerkezetet, melyet az arab egy koponyában szokott eldugni, és „a nép bolondítására használt, mondván, hogy istene, Mahomet e koponya útján tudatja vele akarátát”, továbbá „számos egyéb szép geometriai dolgot, melyekre fölülmondott uram annyira féltékeny, hogy jóformán azt sem akarja, hogy bárkivel szóbaálljak, nehogy másokat is kitanítsak; azt óhajtja ugyanis, hogy egyedül övé legyen a tisztesség, hogy tudja ezeket a dolgokat, melyeket néha bemutat a szentatyának és a kardinálisoknak”. És sürgeti Commet-t, küldje el neki iratait, szüksége van rájuk, mert Montorio valami jó stallumot akar számára biztosítani. Ezen a két dokumentumon alapszik Páli Szent Vince tuniszi fogságának legendája.

Mennyiben hitelesek ezek a dokumentumok?

A kérdés vakmerőnek látszik: ki vonná kétségbe egy szent írásos tanúvallomását? Csakhogy ne feledjük el: ez a két levél egyáltalán nem egy szent vallomása, hanem egy eszes, tehetséges, sikerre sóvárgó fiatalemberé. Egészen más volna a levelek értéke, ha írójuk később, bár csak egyszer is, említést tett volna a bennük foglaltakról. De maga Szent Vince soha nem beszélt tuniszi élményéről, nem is célzott rá, még abban a harmadik személyes formában sem, ahogy életének egyik-másik szakaszára vagy tapasztalatára szokott; pedig alkalom bőven kínálkozott volna rá a missziós papok kongregációjának északafrikai ügyeivel kapcsolatban. Ha például csak ennyit írt volna annak a Barreau testvérnek, akit igen kedvelt, és aki 1650-ben maga is arab fogságba esett: „Én is tapasztaltam ezeket a szenvedéseket” – vagy: „Ismertem egy embert, egy papot, aki mikor rabságban sínylődött . . .” De nem; hiába kutatjuk át leveleit, missziós papjaihoz vagy az irgalmas nővérekhez intézett intelmeit, művei tizennégy vaskos kötetét: sehol egy árva szó, egy halvány utalás, ezen a két levélen kívül. Magukról a levelekről viszont megemlékezik, nem úgy azonban, hogy e megemlékezés alkalmas volna a bennük foglaltak hitelének támogatására. Ez ellenben már e különös dokumentumok történetéhez tartozik.

A címzett ügyvédtől holta után egyéb iratokkal együtt lányának,

illetve lánya férjének, Jean de Saint-Martinak a birtokába jutottak, és nála heverték egy fiókban 1658-ig. Akkor rájuk bukkantak, és a tulajdonos nagybátyja, Saint-Martin kanonok az elsőt lemásolta és elküldte Szent Vincének, abban a hiszemben, hogy ifjúságának ezzel az emlékével örömet szerez neki. Vince azonnal visszakéri mindkét levelet. A testvér azonban, akinek üzenetét tollba mondja, Ducourneau, egy cédulát csúsztat a borítékba: kéri a kanonokot, ne teljesítse a szent kívánságát, mert az túlságos alázatában nyomban megsemmisítené az értékes bizonyságokat, melyek „olyasmit tartalmaznak, ami csak fokozni fogja írójának dicsőségét”. A dokumentumok azután egy harmadik személy közvetítésével hamarosan a missziós kongregáció párizsi, Saint Lazare-beli székházának levéltárába kerülnek; Ducourneau sietve meg is köszönté őket a rend három vezetőjének, Portail, Alméras és D’Horgny missziós papoknak a nevében, magasztalva a szent erejét, „hogy ezekről a dolgokról soha egy szót sem szólt, s arról, ami dicsőségére vált volna, mindig hallgatott”.

Hat hónappal halála előtt, 1660. május 18-án Vince újra, másodszor is sürgette Saint-Martin kanonoknál a leveleket, melyeket túlbuzgó titkára ott őrzött szinte a szeme előtt. A hang, a könyörgés megdöbentő. „Uram, kérve kérem, Istennek minden ön iránt tanúsított kegyelmére, legyen szíves elküldeni nekem azt a nyomorult levelet, melyben Törökországról van szó . . . Krisztus Urunk zsigereire kérem, tegye meg nekem mielőbb ezt a kegyet . . .”

Eddig a levelek története. Tegyük még hozzá: a boldoggáavatási pör során egy agg missziós pap, aki öt évvel a szent halála előtt lépett a kongregációba, azt állította; Vince egy alkalommal elmondta neki fogsága történetét. Az aggastyán azonban nyilván összezavarta meggyengült emlékezetében a megtörtént és a hallott dolgokat; tanúságának semmi értéke sincs. Egy avignoni kézíratos munka pedig, forrás megnevezése nélkül közölte az 1607. év eseményei közt a következőket; „Páli Vince apostoli missziós kitéríti hitéből Guillaume Gautier protestáns lelkészt, azelőtt ferences papot, Montorio vicelegátus előtt a Szent Péter templomban. Páli Vincét később szentté avatták.” Pierre Coste, a szent legalaposabb életrajzának írója, műveinek kiadója úgy véli, ez a följegyzés régi szövegre megy vissza, és a katolikus hitre téző lelkész talán azonos azzal a renegát ferencessel, akit Vince állító-

lag fogsága idején megtérített. Ezt a hipotézist azonban nem valószínűsíti semmi; nincs alapos okunk feltételezni, hogy az állítólagos ősszövegbe a kézirat szerkesztője toldotta volna be, elnézésből, a protestáns lelkészt jelentő „ministre” szót.

Ami pedig a levelek stílusát illeti: csak fokozzák a gyanút. A legenyhébb, amit Szent Vince egyik újabb életrőjének szavaival mondhatunk róluk, hogy „nyilvánvalóan keveredik bennük az igaz a hamissal”; a bennük közölt adatok és leírások legalább annyira vallanak jó fantáziára, mint átélt élményekre. Hogy a Toulouse-ból való távozta és Avignonban való fölbukkanása közti két esztendő alatt mi történt Vincével, hol és merre járt, török fogságba került-e vagy sem: nem tudjuk, és valószínűleg sosem fogjuk megtudni. Tegyük, amit Redier tanácsol: Ducourneau tapintatlan buzgóságával szemben alkalmazkodjunk a szent szándékához, és ahogy ő hallgatott egész életén át, hallgassunk mi is erről a homályos kalandról; vegyük tudomásul ezt a két esztendőnyi fehér foltot a szent életének térképén.

Számunkra nem is az a fontos a dologban, megtörtént-e és így történt-e. A jellemző az, hogy hogyan írta meg Vince ezt a két levelet. Sokan úgy vélik, a fogság élménye terelte őt az életszentség útjára. Ez aligha felel meg a valóságnak. Lehetetlen nem éreznünk a levelek modorában a fontoskodást, a becsvágy csálthatatlan megnyilatkozását. Többnek akarja föltüntetni magát annál, ami; magatartása éppen az ellenkezője az alázatnak. Montorio sejtetően mint afféle kuriózumot vette őt maga mellé; ő viszont a fontos személyiség szerepében tetszeleg, buzgalmában kissé ügyetlenül is: nem túl valószínű, hogy a legátus a pártfogoltjától tanult alkímista fortélyokkal szórakoztatta volna a pápát és a bíborosokat. Ez a becsvágyó fiatalember ugyanakkor naiv is; azt képzei, gazdájának egyéb gondja sincs, mint hogy valami jó javadalmat juttasson neki.

Természetesen állás és javadalom nélkül érkezett Párizsba 1608 legvégén. Abellynak az az állítása, mely szerint D'Ossat bíboros, francia pápai követ küldte volna titkos megbízatással IV. Henrik királyhoz, nyilvánvalóan a legendák világába tartozik, már csak azért is, mert D'Ossat 1608-ban nem kevesebb mint négy kerek esztendeje sírban pihent.

A szentek pályája, ha egyszer meglelték útjukat, bármilyen küzdelmes is, többnyire nyílegyenes. Némelyiküknél, egy Szent Pálnál, Szent Norbertnál például, könnyű megragadnunk fordulatuk pillanatát; Szent Vince mellett azonban nem sújt le villám, megtérését nem kísérik külső jelek, átalakulása észrevétlenül megy végbe. Előéletét sem tarkítják a szenvedély különleges viharai, vagy rendkívüli bűnök, súlyos tévelygések. Korának egyik átlagos papi típusát képviseli: azt, aki a társadalom mélyéből ezen az úton törekszik fölfelé, hivatásában sem különösebb lelkesedést, sem különösebb kényelmetlenséget nem érez: elfogadja és igyekszik saját előnyére kihasználni állapotát; eszes, törekvő, kissé talán erőszakos is, és ha a sikeréről van szó, úgy látszik, nem túlságosan válogatós az eszközökben. Sejteni lehet, hogy az anyagi javakat egyáltalán nem vetette meg; a szegények későbbi apostola 1605-ben képes Toulouse-ból Marseille-ba lovagolni, kölcsön lovon, melyet út közben elad, hogy egy adósát bebörtönöztesse és így kényszerítse fizetésre. 1610 elejéről fönmaradt egy édesanyjához intézett levele; legfőbb törekvés még ekkor is az, hogy tisztességes javadalomhoz jusson, hazatérjen, és jövedelméből anyjával együtt gondtalanul megéljenek. Figyelme egyelőre nem terjed túl önmagán és családján. Még nemigen gondol rá, hogy felebarátai iránt is volnának kötelességei. Mikor testvérei felől érdeklődik, egy mondata ismét korabeli tipikus jelenségre világít rá. „Szeretném – írja – ha fivérem taníttatná egyik unokaöcsémet, bár balszerencsém, és hogy mindeddig kevés hasznot hajtottam otthonomnak, elvehették a kedvét tőle.” Íme az alacsony sorból kiemelkedett pap-testvér, akibe belekapaszkodik a familiája, és aki rokonok egész seregét vonszolja maga után. Vincének volt alkalmá tapasztalni, milyen veszélyeket rejt egy pap számára, ha túlságosan ragaszkodik óvéihez. Később közvetlen közelből szemlélhette a kor egyik legsúlyosabb visszaélésének káros eredményeit is: látta, mily végzetes az egyház számára, ha egyes javadalmak és méltóságok, mintegy családi vagyonként kisajátítva, örökség módjára szállnak kézről kézre, idősebbik testvérről fiatalabbikra, nagybátyárol unokaöccsre. Mint a Gondiaknál például, akik a párizsi püspökséget, majd érsekséget vették birtokukba; miután a papnak szánt középső fiút egy vadászaton halálos szerencsétlenség érte, hogy a család el ne veszítse a főpapi széket, a kisebbiknek kellett helyébe lépnie, a későbbi

Retz kardinálisnak, akinél, saját vallomása szerint, egyházi pályára alkalmatlanabb embert keresve sem lehetett volna találni.

Szent Vince, mint a missziós papok kongregációjának generálisa és mint lelki vezető, nagyon jól tudta, miért tiltakozik olyan nyomatékosan és olyan számunkra már-már kegyetlennek tetsző erélyességgel az ellen, hogy papjai családjuk ügyeivel foglalkozzanak és szüleiket látogassák. Gyakran hivatkozott előttük Krisztus szavaira: „Aki apját és anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám”, és gyakran idézte nekik Krisztus példáját. Egyik papja azzal érvelt, jelenléte ott-hon nagy lelki haszonnal járna. Senki sem próféta a saját hazájában – válaszolja neki a szent. „A mi Urunk is csak egyszer tért vissza Názáretbe, és a lakosok akkor is le akarták taszítani egy szikla tetejéről; amit talán azért engedett meg, hogy megtanítsa rá az evangélium munkásait, milyen veszedelem fenyegeti őket, ha hazatérnek; könnyen lehullnak a megbecsülés ama magasságából, ahová a műveik emelték őket, és belezuhannak valaminő szégyenletes rendetlenségbe.” És mint mindig, ha ezzel az alázat erényének gyakorlására nyílt alkalmá, hivatkozott a saját példájára és tapasztalatára is.

1622–23 telén Bordeaux-ban a gályaraboknak tartott missziót; hosszas habozás után rászánta magát, hogy útba ejti Pouyt és meglátogatja a családját. Erre emlékezett vissza papjai előtt 1659-ben, a Kongregáció szabályzatának az önmegtágadásra vonatkozó szakaszát magyarázva. „Nyolc-tíz napot töltöttem velük – mondta –, hogy megmutassam nekik üdvösségük útját s eltérítsem őket attól, hogy földi javakra vágyakozzanak; azt is kijelentettem előttük, hogy tőlem ne várjanak semmit, mert ha ládányi aranyam-ezüstöm volna is, nem adnék nekik belőle, a pap ugyanis azzal, amije van, Istennek és a szegényeknek tartozik; s aznap, hogy útrakeltem, annyira fájt elhagynom szegény rokonaimat, hogy egész úton és szinte szünet nélkül sírtam. Könnyeimet azután föl váltotta a gondolat, hogy segítsek rajtuk és jobb helyzetbe juttassam őket; egyiknek ezt adjam, a másiknak azt. Meghatódott lelkem szétosztotta köztük, ami az enyém volt és ami nem volt az enyém; rovásomra mondom ezt, és azért mondom, mert Isten talán amiatt engedte meg ezt, hogy jobban megérttesse velem amaz evangéliumi tanács fontosságát, amelyről beszélünk. Három hónapig zaklatott a szenvedély, hogy fivéreimet és nővéreimet előbbre vigyem;

egyre ez a teher nyomta szegény szívemet . . . Istenhez könyörögtem, s ő végre megkönyörült rajtam és megszabadított e rokonaim iránti gyöngédségtől.”

Ha egy-egy missziós pap szülei végső szükségbe jutottak, gondjukat viseltette; de mindig nagy gyakorlati érzéssel tudott különbséget tenni a valódi rászorultság, meg ama fortélyok közt, melyekkel egyik-másik szülő, noha egészséges és munkabíró volt, fia papi mivoltát saját sorsa gondtalanságának biztosítására kívánta kamatoztatni. Szokatlan szigorát az magyarázza, hogy korában a visszaélés is szokatlan méreteket öltött; és a misszió művének sikere nem kis részben múlt a missziók függetlenségén. „Azt hiszik – kiáltott föl egy ízben –, én talán nem szeretem a rokonaimat? Ugyanolyan gyöngédséget és szeretetet érzek irányukban, mint bárki más az övéi irányában; a természetes szeretet éppen eléggé ösztökél, hogy támogassam őket. De nekem a kegyelem ösztönzéseit kell követnem, nem a természetét, és a még náluk is elhagyatottabb szegényekre kell gondolnom, mégpedig anélkül, hogy a barátság vagy rokonság kötelékei korlátoznának.”

1610-ben azonban, mint láttuk, korának igazi gyermekeként, még egyáltalán nem vallotta ezeket az elveket. Ekkor már Valois Margitnak, a híres, viharos múltú „Margot királynénak”, IV. Henrik egyházilag elváltasztott első feleségének egyik udvari papja; nyilván az emelkedést, a jószerencsét várja. Aztán – hogyan és mikor, nem tudjuk – megindul lelkében a kegyelemnek az a titkos munkája, amely az ambiciózus, fölfelé törekvő Depaul Vincét átalakítja, szentté formálja.

Annyit mindenesetre sejthetünk, milyen lehetett ennek az átalakulásnak az eszkéze, a módszere. Egyszer a szelídség erényéről szólva azt mondta: nem az a nagy dolog, ha valaki szelíd, mert szelídnek született, hanem az, ha valaki indulatos természete ellenére is szelíd. Ezt a gondolatot, lelkiségének egyik sarkalatos tételét, sosem szünt meg hangoztatni a különféle vétkekkel és erényekkel kapcsolatban. Ne mélyedjünk belé hibáink meddő boncolgatásába, hanem lássunk dologhoz, és rossz tulajdonságainkat a velük ellentétes erények kifejtésével győzzük le. Visszaeséseink ne szegjék kedvünket; bármennyiszer vallunk is kudarcot, kezdjük el újra és újra bizalommal a munkát. „Elkövetett bűneinknek – mondta – meg kell aláznunk minket,

de nem kell elvenniük a bátorságunkat; bárminő vétekbe essünk is, azért csöppet sem kell csökkennie a bizalomnak, melyet kívánsága szerint Istenbe vetünk; hanem újra el kell határoznunk magunkat arra, hogy e bűnből kiemelkedünk és óvakodni fogunk visszaesni belé, a kegyelem segítségével, melyet Istentől kérnünk kell. Noha az orvos semmi hatását nem látja gyógyszerének, mégis fáradhatatlanul tovább adagolja, amíg csak valami reményét látja az életnek.”

Bizonyára lépésről lépésre hódította meg önmagát; szívós és tudatos munkával hajtotta végre a szublimálásnak azt a nagy művét, amelyben megváltoztatta természetét képletének előjeleit és erényekké varázsolta hibáit, szembeesőzve az ambícióval az alázatot, a földi javak vágyával a lemondást és szegénységet, a lobbanékonyással a szelidséget, az önzéssel az áldozatosságot és a felebarátaink iránt való tevékeny szeretetet, a világias becsvágyakkal a benső elmélyedést és az imádság szellemét. Semmi kétség sem lehet felőle, hogy hősieen és keményen meg kellett küzdenie a maga új egyéniségének kifermálásáért. Azt is gyaníthatjuk, hogy ez a küzdelem illúziótlan és nyers volt, módszerében szinte brutálisan egyszerű és kíméletlen; fejszével dolgozott és mindig a gyökérre vágott. Nem illettek hozzá a lelki élet finomkodásai és bonyolultságai; mindig a legrövidebb utat és a legkézenfekvőbb megoldást választotta. Ettől a gyakorlattól nem is tért el soha többé. Ezzel lett kora apostolává és a modern spiritualitás egyik alapvetőjévé.

Sajnos, e Margot királyné udvarában töltött, fejlődésében oly jelentős esztendők benső történetéről – mint említettük – vajmi keveset tudunk. Azt azonban tudjuk, honnét tanulta konverziójának és későbbi lelkipásztori gyakorlatának módszerét, honnét tanításának legfőbb elveit és korában forradalmian újnak ható, nagy tömegeket megmozgató vallásossága vezéreszméit. Szent Vince ugyanis nem alkotott új doktrínát; annak, amit hirdetett, legfontosabb elemeit Szalézi Szent Ferentctől és nagyjelentőségű kortársától, Bérulle kardinálistól kapta. Az ő nagy érdeme az, hogy amit e kettős forrásból nyert, azt előbb egyéniségben egységgé élte, azután ebben a személyesen megpecsételt szintézisben úgy tárta kora elé, mint a modern élétszentség mindenki számára nyitva álló iskoláját.

Szalézi Szent Ferentctől elsősorban a vallásos élet új, humanista pszi-

chológiáját és pedagógiáját kapta, a szilárd és következetes szelídség szellemét, a lélek nyugodt, szerves, harmonikus fejlődésének és okos, tapintatos fegyelmének hangsúlyozását, s ami talán a legjelentősebb: annak a „kis” útnak a fölismerését, amelyen az állapotbeli kötelességek becsületes teljesítésével s az Isten és felebarát iránti szeretet gyakorlásával az egyszerűek, közepesek, átlagosak is éppoly biztosan szentelhetik meg életüket és juthatnak üdvösségre, mint a kivételesek és a választottak.

Amit Bérulle-től kapott, azt ezzel az egyetlen szóval jelölhetjük: krisztocentrizmus. Állandóan Isten jelenlétében élni; odaállítani életünk középpontjába Krisztust; krisztocentrikus életet élni, a szónak egy sajátos, „kopernikuszi”, illetve bérulle-i értelmében: „Századunk egy kiváló szelleme azt állította, hogy a világ középpontjában a nap áll, nem pedig a föld; a nap mozdulatlan, a föld pedig, kerek formájának megfelelően a nap felé fordulva forog . . . Ez az új vélemény, melyet a csillagok tudományában kevésbé követnek, hasznos, és igen követendő az üdvösség tudományában.”

Nem Isten van az emberért, hanem az ember Istenért és az ő dicsőségére; nem saját magunk üdvözítéséért kell elsősorban a jóra törekednünk, hanem Isten szeretetéből. Brémond abbé, Bérulle „fölfedezője” idézi róla munkatársának és első méltatójának találó jellemzését, annak a Bourgoing atyának a szavait, aki Bérulle halála után az általa alapított francia oratóriánus kongregáció rendfőnöke lett, és akit 1612-ben, amikor bevonult az Oratoire-ba, nyilván Bérulle közbejöttével Szent Vince váltott föl addigi munkaterületén, a Párizs melletti Clichy plébániáján. „Amit a mi igen tiszteletreméltó atyánk – írja Bourgoing – megújított az egyházban, amennyiben Isten erre módot adott neki, az a vallás szelleme, az Isten iránti hódolat és imádás legfőbb kultusza . . . Ezt a szellemet akarta erőteljesen megalapozni közöttünk (tudniillik az oratóriánusok közt); ezzel volt tele, ez ragadta el, ez nyilatkozik meg minden írásában . . . Mert ezekben egyébről sem beszél, mint tiszteletről és az embernek az isteni fölség iránti múlthatatlan kötelességeiről.”

A végtelen hatalmas és fölségében végtelenül imádandó Isten második személyében leszállt az emberhez és fölemelte magához az embert; a titokzatos isteni élet misztériumába mélyedő bérulle-i spirituá-

lítás következő lépése és jellemzője a megtestesült Ige titkának, földi életének és állapotainak kivételes tisztelete. „Isten neve, nagysága, erénye, méltósága, fölsége, amennyiben a teremtménnyel közölhető, ebben az emberségben (azaz Krisztus „isteni” emberségében) székel és nyugszik – írja Bérulle. – Isten ezt magához kapcsolja, önmagában étellel hatja át és istenségével együttlétezővé teszi. Aminek következtében, ha ezt imádjuk, Istent imádjuk benne, s ha szól vagy jár, Isten az, aki szól és jár, és meg kell csókolnunk a lába nyomát és meg kell hallgatnunk a szavát, mert Isten nyoma és Isten szava az. S hasonlóképpen ha ez az emberség cselekszik vagy szenved, Isten cselekszik vagy szenved benne, tettei és szenvedései isteniek és mint ilyenek, végtelen érdeműek . . . Így a fölfoghatatlan Isten meghallatja magát megtestesült Igéjének hangja által; a láthatatlan Isten láthatóvá teszi magát a testben, melyet az örökkévalóság természetével egyesített; s a nagysága ragyogásában rettenetes Isten szelidségében, jóságában és emberségében érezteti meg magát . . . Ó csoda! ó nagyság!”

Bérulle-lel Szent Vince már párizsi éveiben bensőséges kapcsolatba került. Őt választotta lelki vezetőjének, és Bérulle juttatta be 1613-ban a Gondi-családhoz nevelőnek Gondi tábornok gyerekei mellé. Szalézi Szent Ferencet személyesen csak pár esztendővel később, 1619-ben, a genfi püspök második hosszabb párizsi tartózkodása alkalmával ismerte meg. Őszintén megértették és becsülték egymást; rokon törekvések vezették őket, rokon eszményeket vallottak. „Akik eddig írtak az ájtatosságról – mondja Szalézi Szent Ferenc a *Filotea* bevezetésében –, többnyire a világtól elvonult lelkek nevelését tekintették céljuknak, vagy legalábbis olyan ájtatosságra tanítottak, amely ilyen elvonultságra vezet. Az én szándékom azoknak az oktatása volt, akik a városokban és háztartásokban és az udvarban élnek, az evilági dolgok forgatagában.” Ezt a gondolatot számtalanszor ismétli Szent Vince is. Ami pedig egy ilyen alapon megszervezett közösségi élet formáját illeti: tudjuk, hogy Szent Vince az irgalmas nővérek rendjében páratlan gyakorlati érzékével és szervező készségével azt az ideált valósította meg, amelyet elsőnek Szalézi Szent Ferenc ismert föl a női szerzetek sajátosan modern életformájául. „Az volt a szándékom – mondta az utóbbi egyszer, midőn valaki alapítása, a vizitációs nővérek rendje felől érdeklődött nála –, hogy egyetlen házat szervezek

Annecyben özvegyekből és leányokból, fogadalom és klauzúra nélkül, melynek hivatása a szegény elhagyott és gyámoltalan betegek segítése és gyámolítása, s az átjatosság meg a testi és lelki irgalmasság egyéb művei. Most pedig zárt és Szent Ágoston szabályai szerint élő rend, fogadalommal és klauzúrával, ami összeegyeztethetetlen az első tervvel, amely szerint néhány évig éltek, olyannyira, hogy a vizitációs név, mely rajtuk ragadt, nem illik többé rájuk.”

A Szent Ferenc által megsejtett új életforma gyakorlatba való átvitelét Szent Vince hajtotta végre. A vizitációs nővérek rendje azonban a régi formák közé visszaszoríva is gyorsan terjedt s nagy szerepet vitt a tizenhetedik századi francia női társadalom vallási és erkölcsi nevelésében. Párizsi házukat Szent Ferenc kiváló lelki gyermeke, Chantal Szent Franciska alapította; ő volt az, aki mesterének szellemét mintegy állandó aktualitással tovább képviselte Vince mellett, miután ezt 1622-ben, Szent Ferenc kívánságára és utódjaként, a párizsi püspök a francia vizitációs kolostorok főnökévé nevezte ki.

Bérulle meglehetősen nehézkes, írásaiban a lendületes részletek fásztó, lompos fejtegetésekkel váltakoznak; egyébként is sokkal elvontabb, semhogy a szó igazi értelmében népszerű lehetett volna. Szalézi Szent Ferenc már sokkal hozzáférhetőbb, és hatása is sokkal nagyobb volt, de még mindig inkább csak magasabb körökben érvényesült. Szent Vince vitte ki a kettejük – természetesen saját egyéniségén és élményén átszűrt – tanítását a nép közé; a városi polgársághoz és a falvak lakóihoz. Ő adta meg ennek az új spiritualitásnak a gyakorlati formáit, ő tette vallásos tömegmozgalommá, ő vetette bele kovászként kora társadalmába.

A vallásosságnak éppen ez a formája volt az, amelyre a kornak szüksége volt, és amelyet az emberek vártak. Azt a fordulatot, amelyet a középkorhoz képest a világ és ember szemléletében és értékelésében a reneszánsz és a humanizmus jelentett, a vallásosság számára elsőnek Szalézi Szent Ferenc értékesítette; Szent Vince pedig az ő nyomán mintegy gyakorlatilag is végrehajtotta ezt az „átértékelést”. Az ember immár a vallásos életben is több önállóságra és tevékenységre tartott igényt; nem félrevonulni kívánt többé, hanem az életben benne állva

követni az evangélium parancsait és járni a megszentelődés útját. Szent Vince, noha elvileg az egyház hagyományos álláspontja szerint magasabbra értékelte a kontemplációt az akciónál, Mária áhitatát Márta szorgoskodásánál, gyakorlatilag nem ismerte el azt a vagy-vagyot szemlélődő és tevékeny életforma közt, melyet a középkor olykor eléggé kiélezett. Az ő eszménye a szemlélődésből táplálkozó tevékeny élet, az Isten szeretetétől sugallt aktív felebaráti szeretet volt. Semmi sem állott távolabb tőle, mint az ekkortájt francia földre is beszüremkedő kvietizmus. „Az igazi szeretet nem maradhat tétlen – mondta – és nem zárkozhatik önmagába. A tűznek az a tulajdonsága, hogy világít és melegít; a szeretetnek is az a tulajdonsága, hogy közli magát. Javaink és életünk árán kell szeretnünk Istent és szolgálunk felebarátainkat . . .” – „Az még nem minden, ha szívünk és szavunk szeretettel teljes; a szeretetnek át kell mennie tetteinkbe, ha kell egészen életünk fölláldozásáig, mint ahogyan Jézus Krisztus is fölláldozta életét; mert így válik tökéletessé és termékennyé: szeretetet vált ki a szívekben, melyek iránt megnyilatkozik.” – „Nagy a különbség az apostoli élet és a karthauzi magány közt – írta Antoine Dufeur saintes-i missziós papnak, aki azzal a gondolattal foglalkozott, hogy karthauzinak megy: – Az utóbbi nagyon szent, de nem felel meg azoknak, kiket Isten a másik életmódra hívott, mely önmagában véve kiválóbb, egyébként Keresztelő Szent János és Jézus nem részesítették volna előnyben amazzal szemben, mint ahogyan tették, elhagyva a pusztaságot, hogy a népek prédikáljanak. Az apostoli élet nem zárja ki a szemlélődést, hanem magában foglalja és fölhasználja, hogy jobban megismerje az örök igazságokat, melyeket hirdetni kell; amellett hasznosabb felebarátainknak, akiket úgy kell szeretnünk, mint önmagunkat . . .”

Akkoriban ezek a gondolatok elég merészen hatottak. A kálvinizmus, mely oly erősen hangsúlyozta az ember személyes megigazulását, majd a janzenizmus, mely e kálvini szellem jegyeit viselte magán, de az a vallásos elmélyülés is, mely a század elején befelé fordulásra és misztikus elmerülésre törekedett: mind sokkal több gondot fordított az egyénre, mint a közösségre, az egyén Istennel való kapcsolatára, mint a felebarát üdvösségére. Szent Vince éppen az ellenkező álláspontot képviselte, mindenki számára érthetően fogalmazva meg a

berullianizmus egyik alapelvét: hogy tudniillik nem Isten van értünk, hanem mi vagyunk Istenért, és vallásosságunkból ki kell küszöbölnünk azt az antropocentrizmust, mely saját üdvösségünket elébe helyezi az Isten dicsőségének. „Nem egyedül arra küldettünk, hogy Istent szeressük, hanem arra is, hogy megszeretessük Öt. Nem elég Istent szeretni, ha felebarátunk nem szereti Istent” – mondta. Egy papjának pedig, aki kapucinus akart lenni, ezt írta: „Azt állítani, hogy felebarátját szolgálva nem hajtja végre saját üdvözítését: ez az, amit nem szabad hinní; hanem az ellenkezőjét kell remélni, minthogy ez a csendelkezésünkre álló legjobb út ahhoz, hogy elérjünk célunkhoz, Istenhez, és hogy másokat is Hozzá vonjunk, követve azokat a módokat, melyeket Krisztus Urunk és apostolai alkalmaztak.”

Ezt is mondta egy alkalommal: „Jó dolog egyéb jót nem is tenni, mint a szeretetet gyakorolni, mert ez annyi, mint együttesen gyakorolni valamennyi erényt.” Ez a tevékeny szeretet a méltán róla nevezett „szentvincés lelkiség” egyik alapvonása. Hogy ez a tanítás, és vele együtt az előtte járó Szalézi Szent Ferencé, milyen korszerű és fölszabadító volt, azt ma már szinte föl sem tudjuk mérni. Az emberek még mindenütt ott látták a vallásháborúk nyomán a romokat, a levegőben még érzett a vérszag, még ott remegett benne a hitviták idegessége és nem egyszer annak az otrombaságnak az emléke, amivé a kontroverziák mindkét részről fajultak. Vaskos és zord erudíciójukkal, a hívek többsége számára érthetetlen fejtegetéseikkel és invektíváikkal szemben Szent Ferenc is, Szent Vince is a szeretet és a jó példa által való meggyőzést javallotta és gyakorolta. „Ha az ember vitázik valakivel – mondta –, a támadás, melyet ellene intézünk, nyilván ráeszmélteti őt arra, hogy le akarjuk győzni; ezért inkább készül föl az ellentállásra, mint az igazság befogadására; s így a vita által, ahelyett hogy némi rést nyitnánk szellemén, inkább berekesztjük szíve kapuját; míg viszont a szelídség és nyájasság megnyitják azt. Jó példa erre a boldog Szalézi Ferenc, aki noha igen jártas volt a kontroverziákban, inkább térítette meg az eretnekeket szelídségével, mint elméletével.”

Papjait számtalanszor óvta attól, hogy a szószékről kihívásokat intézzenek a protestáns lelkészek, majd később a janzenisták ellen, és hogy az evangélium magyarázása és a hit tanítása helyett meddő vitakozásokba bocsátkozzanak. „Krisztus is szeretetével ment elébe mind-

azoknak, akiktől azt kívánta, hogy higgyenek benne. Tegyük, amit akarunk, sosem fognak hinni nekünk, ha nem tanúsítunk szeretetet és részvétet azok iránt, akiktől azt várjuk, hogy higgyenek nekünk . . . Ha szeretettel járunk el, Isten megáldja munkánkat; ha nem, úgy nem érünk el egyebet, mint lármát és szóbeszédet.”

Ez a türelem, szelídség és alázat; a misszió a falvak szegény népének érdekében s a lelkigyakorlatok a papság nevelésére, ami alapításának, a missziós atyák kongregációjának, (vagy mint párizsi székházukról nevezik őket: a lazaristáknak) fő hivatása; az irgalmasság testi és lelki cselkedeteinek gyakorlása, amire az irgalmas növények és a Caritas konfraternitáseit alapította: minden műve és minden tette egyetlen központi élményből fakad: a Krisztus élményéből. Utánozzuk, másoljuk le magunkban az Istenembert, életünk különböző állapotaiban vessük szemünket az ő földi életének hasonló állapotaira, és igazodjunk azokhoz, viselkedjünk úgy, ahogyan hasonló körülmények között Ő viselkedett; ez szerinte a szentség titka. „Ő mily kevés kell hozzá, hogy szentek legyünk! Legfőbb, szinte egyetlen módja: hozzászokni, hogy mindenben Isten akaratát teljesítsük.”

Egész tanításának egyik nagy eszméje ez; hogy a szentség nem kivételes, hanem „rendes”, „természetes” állapota az embernek. Nincs szükség hozzá nagy és rendkívüli dolgokra, tündöklő gondolatokra az imádságban, elragadtatásokra az elmélkedésben. Tegyük meg mindent, ami gyenge erőnkől telik; de többre ne áhítózzunk: bizzuk a többit a gondviselésre.

Idegenkedett mindattól, sőt bizonyos gyanakvással is tekintett mindarra, ami a közös úttól eltér: mindig fölemelte tiltakozó szavát, valahányszor a missziós kongregáció egyik-másik tagjánál ilyesféle törekvésekkel találkozott. Azt tanította, hogy a tökéletesedés útja egyszerű út; a kis dolgokban kell híveknek lennünk, az imádságban, lelkiismeretvizsgálatban, lelki olvasmányban és az irgalmasság, önmegtagadás, alázat és egyszerűség napról napra való gyakorlásában: „Az én szememben – mondta – egészen a pontos reggeli fölkelésig minden nagy ügynek számít.” Sosem szűnt meg hangoztatni az állapotbeli tökéletesség követelményét és azt, hogy elégedjünk meg állapotunkkal, ne törekedjünk hivatásunknál magasabbra. „A test nem minden tagja feje a testnek, és nem minden angyal tartozik a leg-

felső hierarchiába; az alacsonyabb rangúak nem akarnak magasabb rangúak lenni . . . s a boldogok, akiknek kevesebb dicsőség jutott, nem irigylük azokat, akiké nagyobb. Ugyanígy kell beérnünk nekünk is azzal az állapottal, amelyben Isten rendelkezése folytán vagyunk, s amelyben Isten megáld minket.” Mert „Isten nem mindenkit hív a legtökéletesebb dologra”. De ugyanakkor nincs olyan egyszerű állapot, melyben ne lehetnénk Krisztus utánczóik és ne törekedhetnénk arra, hogy megvalósítsuk a „vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus” elvét. „A szeretet tökéletessége ugyanis nem az elragadtatásokban áll, hanem abban, hogy jól teljesítsük Isten akaratát.” Ehhez pedig nem kell nagy elme, nem kell páratlan szellemi tehetség; ez az út a természettől gazdagon megáldott tehetségek és az egyszerű lelkek előtt egyaránt nyitva áll. Modern, teréziánus kifejezéssel élve, „a lelki gyermekség útja” ez.

Szent Vince nagysága legalább annyira áll ebben a tanításban, mint a szeretetnek azokban a nagyszerű műveiben, amelyekben e doktrinának látható, gyakorlati formát adott. A modern spiritualitás egyik megalapozója; öröksége, vallásos életünk vérkeringésébe fölszívódva, máig éltető erő. Az ambiciózus ifjú papból, akinek első levelei mutatják, nemcsak korának legnagyobb szociális apostola lett, hanem a „modern lelkiség” egyik legnagyobb tanítója is.

MARILLAC SZENT LUJZA

Három és fél hónappal azután, hogy Marillac Lujza meghalt, 1660. július 3-án Páli Szent Vince, aki maga is a sír szélén állt, félesztendő szünet után ismét összehívta a szeretet leányait, hogy a társulat szokásai szerint megemlékezzenek Istenben boldogult első főnöknőjük érdemeiről. Erre a konferenciára, meg a három hét múlva tartott másodikra fölfüggesztették a missziós papok házában kötelező klauzúrát: a megbeszélés a szent szobájában folyt le. „Módját találták, hogy láthassuk őt, anélkül, hogy le kellene jönnie; mert erre már nem képes – írja az egyik nővér. – A szíve és a szelleme, hála Istennek, kifogástalan; de ami a testét illeti, megmondom úgy, amint van: segítség nélkül nem tud a lábára állni.” Ugyanekkor, július 16-án maga Szent Vince így számol be állapotáról Jean Martin turini lazarista házfőnökhöz intézett levelében: „Szenvedek valamicskét a rossz lábaimmal, melyek nem hagynak éjszaka pihenni, nappal meg járni, sőt még állni sem; egyébként azonban elég jól vagyok.” Van a hangjában némi elnéző humor; általában így szokott beszélni a testéről, egészségéről; akár egy öreg, rigolyás szolgáról, akinek a legokosabb bölcs türelemmel megbocsátani a szeszélyeit, hiszen túladni úgysem tudunk rajta. De sem ő maga, sem környezete nem kételkedik benne, hogy már csak kevés ideje van hátra a földön.

A nővérek 1659. december 14-én látták utoljára; akkor tartotta nekik utolsó konferenciáját „A szent egykedvűségéről”, és azon még Marillac Lujza is részt vett. Azok közül, akik most a missziós papok központi házában a folyosóján Szent Vince szobája felé sietnek, bizonyá-

ra többen is földézik magukban ennek a megbeszélésnek az emlékét. Talán még a hangja csengését is hallani vélük annak, akinek érdemeiről elmélkedni fognak.

– És ön, Mademoiselle? Kérem, mondja meg ön is, mit gondol a szent egykedvűségről.

A kérdésre az alapító nővér is fölemelkedik, egyszerűen, alázatosan, éppen úgy, mint a többi; hiszen a társulatban a főnöknőket „szolgáló nővéreknek”, „soeur servante”-nak hívják, s ő, Lujza, valamenyüjük közt a legelső, csak egy becsvágyat táplál szívében: hogy mint mindannyiuknak anyja, mindannyiuknak szolgálója legyen. A többiek Monsieur Vincent vezetésével már alaposan megvitatták a kérdést, de ő most is, mint mindig, tud valami újat mondani. És Szent Vincét kivéve ki is tudhatna nála többet erről az erényről? Ki harcolt érte többet a szívével, természetével? „Nem tapadni oda semmihez és nem utasítani vissza semmit, hanem készsége tenni a lelkünket arra, hogy se el ne hártson, se sóvárgón ne kívánjon semmit”; teljesen átadni magunkat Isten akaratának „bármiféle foglalatosságban, ezen a helyen vagy egy másikon, magas állásban vagy alant, készen mindarra, amire az ő tetszése rendel minket”: nem mindenkinek könnyű. Ha valakinek, hát Lujzának meg kellett küzdenie ezért a szent közönységgért.

– Atyám – mondja –, azon kívül, amit nővéreink az imént fölhoztak, nekem eszembe jutott még valami. Az, hogy Isten minden módon meg akar dicsőíteni bennünk, s ez azáltal történik, hogy úgy használ föl minket, mint akik nagyon sokféle címen a tulajdonai vagyunk; így azután bizvást műveltetheti velünk mindazt, ami neki tetszik; de ugyanakkor azt akarja, hogy mi magunk is együttműködjünk az ő akaratával: igen ésszerű tehát, hogy föláldozzuk neki azt a szabad akaratunkat, amit tőle kaptunk, s ezzel minden foglalkozást illetőleg, amelybe előljáróink rendelkezése által állít, a szent egykedvűség állapotába helyezkedjünk . . . Ennek megszerzésére pedig a leghathatósabb eszközök egyike a mi Urunk Jézus példája, aki élete folyamán annyiszor tanúskodott felőle, hogy nem egyébért van a földön, mint ennek az erénynek a gyakorlásáért, teljesítve Atyjának, Istennek az akaratát s engedelmes lévén harminc esztendő koráig . . .

Mindennek több mint fél éve. 1660. március 15-e óta Marillac Lujza

is az égi hazából figyeli leányai sorsát. Minden új mű történetében elkövetkezik az az idő, amikor az alapító nemzedék kidől, s akik a nyomukba szegődtek, egy pillanatig az árvák tanácstalanságával néznek egymásra, mérlegelve veszteségüket s erőik gyöngeségét. „A jószágos Portail atya, aki annyit buzgólkodott a társulat megszentelődéséért”, Antoine Portail, Szent Vince első munkatársa a falusi missziókon és 1640-től fogva megbízásából az irgalmas nővérek lelki igazgatója távozott elsőnek, 1660. február 14-én. „Úgy halt meg, ahogyan élt, üdvösségére fordítva a szenvedéseket, az erények gyakorlásában, és abban a kívánságban, hogy Istent tisztelje, és mint Urunk Jézus, az ő akaratának teljesítésével fejezze be napjait.” Lujza állapota ekkor kissé jobbra fordult; a hónap elején már-már a végét járta és – írja Szent Vince – „azt hittük, Portail atya előtt hagyja itt a földet; de él és hála Istennek, jobban érzi magát, nem akart kettős gyásszal sújtani minket.” Egy hónap múlva aztán ez a második gyász is bekövetkezett.

Azok közül, akik a nagy mű egykor oly kicsiny alapjait megvetették, már csak a fáradhatatlan Vince atya volt életben; s milyen életben! féllábbal már ő is a sírban! Hónapok óta nem hagyta el szobáját; most készülnek kápolnává alakítani a szomszédos helyiséget, hogy ha áldozni kíván – mert misézni már régóta nem tud: nem bírja a lába – ne kelljen nyomorékiul a betegszoba kápolnájába vándorognia, vagy széken hordoztatnia magát, ami ellen mélységes alázatosságában váltig tiltakozik. „Sebeiből – olvassuk életrajzában – oly bőségesen szivárgott a nedv, hogy végigfolyt a lábán, átítatta a harisnyáját és apró patakokba gyülemtt a padlón . . . Folytonos heves fájdalmi lassan kiszáritották és fölemésztették. Nem panaszkodott, illetve minden panasza néhány kegyes fohász volt; ó Megváltóm! ó édes Megváltóm! és más hasonlók; és mikor így fölsóhajtott, szeme nagy szeretettel tapadt a kis feszületre, mely vele szemközt volt, közvetlenül a széke mellett.”

Ilyennek látják most a nővérek is, ahogy meghatottan elfoglalják a helyüket a szobában. Karosszékben tehetetlenül kuporgó rom test; a markáns arc erős vonásait még jobban kivéste a szenvedés; de ez az arc mintha nyájasabb volna, mint valaha, és a mélyenülő szemben talán soha nem csillogott ilyen nyugodt derével az örökfiatal lélek.

„Főtisztelendő atyánk – olvassuk a konferencia jegyzőkönyvében –, miután, a szokás szerint, segítségül hívta a Szentlelket, így szólt: – Kedves nővéreim, hálát adok Istennek, hogy mindeddig életben tartott, és megengedte, hogy valamennyiüket így egybegyűlve láthassam. Gondolhatják, hogy örömet összehívtam volna önöket a jóságos Mademoiselle betegsége alatt, de magam is beteg voltam, és ez nagyon legyengített. Isten akarta, hogy így történjék, véleményem szerint azért, hogy gyarapodjék tökéletességben, akiről beszélni fogunk: Mademoiselle Le Gras . . . Róla lesz szó, erényeiről, melyeket megfigyeltek és követni akarnak.”

Ezzel kezdetét vette a legmeghatóbb, legszebb konferenciák egyike, ez az élő, könnyekkel és fölkiáltásokkal meg-megszakított nekrológ: az elhalt főnöknő lelki arcképének megrajzolása. „Ó, nővéreim, milyen saját maguk festette képet állít Isten a szemük elé! Mert valóban kép ez itt, és úgy kell tekinteniük, mint egy prototípust, mely lelkesíti önöket, hogy kövessék, hogy szort tegyenek erre az alázatosságra, erre a szeretetre, erre a türelemre, erre a minden állapotban való kitartó szilárdságra, és hogy megemlékezzenek róla, miként törekedett minden cselekedetében az Úr Jézus cselekedeteihez igazodni. Azt tette, amit Szent Pál mond: Élek én, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem. Mesterének erényeit utánozva igyekezett hasonlónak lenni Mesteréhez. Ezt láttuk ebben a magát Jézus Krisztus erényeihez formáló derék lélekben. Ez az a kép, nővéreim, amelyet szemlélnünk kell: képe az alázatosságnak, a szeretetnek, a szelídségnek és a szenvedésekben tanúsított türelemnek. Lám, milyen szép kép! Szépséges kép, Uram Istenem: ez az alázat, ez a hit, ez az okosság, ez a józan ítélet és ez a folytonos gond, Krisztus Urunk tevékenységéhez igazítani a magát!”

Sorra kérdezte a nővércet, és mindegyik adott egy-egy élő vonást a portréhoz. Szent Vince máskor sem adott elő; csak kérdéseket tett föl és megjegyzéseket fűzött a feleletekhez; szinte kérdve-kifejtő módszerrel dolgozott: nem a maga tudásával halmozta el hallgatóit, ezeket a többnyire faluról jött egyszerű lányokat, hanem azt a tudást hozta fölszínre, amely az ő lelkükben rejtőzött. Most is hagyta, hadd alakuljon ki az ő közvetlen vallomásaiból, élményeikből, emlékeikből a kép; jól tudta, hogy így lesz a legmaradandóbb.

Nincs is az a tudós forrás, nincs is az a gondos életrajz, melyből hívebben és előbbben bontakoznék ki Marillac Lujza egyénisége. Versengve zengik dicséretét; minden szólam új szint hoz és új motívumot, vagy a téma új variációját, ennek az ősz, rokkant aggastyánnak, a lelkek nagy karmesterének a vezényletével.

„Bajokban és betegségekben egyaránt mindig Istenhez emelte lelkét, és mindig Isten akaratát látta bennük. Sosem hallottuk, hogy gyöngélkedései miatt panaszkodott volna. Ellenkezőleg: mindig derűs és elégedett volt. Nagyon szerette a szegényeket és igen örömet szolgált nekik. Láttam, hogy börtönből szabaduló szegényeket fogadott be, megmosta lábukat, bekötözte sebeiket és fiaurának ruháiba öltöztette őket. Nagy odaadást tanúsított a beteg nővérek iránt, gyakorta meglátogatta őket a betegszobában és örült, ha valami kis szolgálatot tehetett nekik; halálukban segítségükre volt, és ha ez éjjel következett be, fölkelt hozzájuk, hacsak ő maga is betegségben nem szenvedett . . . Ő volt az első, aki hibáit megvallotta és nővéreitől bocsánatot kért. Láttam, amint földre vetette magát, hogy lábbal tiporjanak rajta. Elmosta a piszkos edényt, és ha ereje lett volna hozzá, ő maga végezte volna a ház minden mocskos munkáját. Olykor fölszolgált az ebédlőben, és nem egyszer bocsánatért esedezett és vezeklést tartott, kitarva karját, vagy a földre borulva.”

Egy másik nővér:

„Minden dologban nagy okossággal járt el, és azt hiszem, mindannyiunk hibáit ismerte, mert ő maga sorolta elő őket, mielőtt mi magunk említést tettünk volna neki róluk. De intelmeiben mindig nagy okosságot tanúsított. Mindig azt ajánlotta, sose keressük tetteinkben a saját érdekünket.”

Egy harmadik:

„Én azt figyeltem meg, milyen nagy gondja volt rá és milyen erősen kívánta, hogy a társaság megmaradjon az alázatosság és a szegénység szellemében, s hogy gyakran mondogatta: A szegények szolgálói vagyunk, tehát szegényebbnek kell lennünk náluk.” Szent Vince itt közbeszólt, lelkünkre kötötte a szegénység szeretetét és kérte, ragaszkodjanak alapítónőjük példája nyomán ehhez az erényhez; majd a nővér folytatta: „Valamennyiünk iránt egyforma szeretetet tanúsított, úgy, hogy igyekezett mindenkinek egyformán eleget tenni . . . Nagy gondja

volt a lelkek üdvösségére. Igen bensőséges volt, nagyon sokat foglalkozott Istennel.”

Ekkor, egy fölkiáltással, mint aki nem tudja többé magába fojtani érzéseit, Szent Vince vette át a szót, hogy fölrajka a közösen festett arckép legjellegzetesebb vonásait.

– Ó nővéreim! mit jelent az, hogy bensőséges volt, és hogyan volt bensőséges? Úgy, hogy erőteljesen fölemelkedett Istenhez; s ez onnét származott, hogy már régtől fogva megfelelő lelki alapot gyűjtött magának. A bensőség tehát annyi, mint elvonni magunkat a világhoz, rokonainkhoz, szülőföldünkhöz s a föld bármiféle más dologához való túlságos ragaszkodástól. Bizony, hűgaim, kérjék ezt az erényt Istentől és gyakorta mondogassák: Rombold le bennem Uram, ami nem tetszik neked, és add, hogy ezután ne legyek úgy eltelve saját magammal. Mademoiselle Le Gras-ban megvolt annak az adománya, hogy Istent áldja minden dologban.

Nincs mit csodálkozni rajta, hogy időnkint emberi gyöngeségből némi kis hirtelenkedésbe esett; a szentek figyelmeztetnek rá, hogy senki sincs gyarlóság nélkül. Látnivaló ez abban, ami Szent Pállal, Szent Péterrel történt. Isten ezt is azért engedi meg, hogy dicsősége származzék belőle. S gyakran megesik, hogy amit mi hibának látunk, egyáltalán nem az, ahogyan magában az Úr Jézusban is tapasztalhatjuk. Meg van írva, hogy haragra gerjedt, amikor az árusokat kiüzte a templomból. Ez azonban nem hiba volt, hanem az áhíthatnak és az Isten dicsőségéért való buzgalomnak a megnyilatkozása. Hasonlóképpen vannak dolgok, melyek véteknek tűnnek, pedig erények. Így mutatkozott Mademoiselle Le Gras-ban is néhanapján némi kis hirtelenség. Semmiség volt, és semmiképpen sem tudok bünt látni benne. Mindig szilárd volt a lelke. Tehát, nővéreim, ha olykor talán fölindulnának, nyomban még kell alázkodniuk, ahogyan ő tette. Ó, lássák hát, milyen egy valóban istenfélő lélek! Esedezzenek Istenhez, hogy Mademoiselle Le Gras imádságai által adjon önöknek kegyelmet arra, hogy jó alapot vessenek lelkükben az erénynek.”

Akik a Marillac Lujza érdemeinek szentelt második konferencián, három hét múlva fölszólaltak, még árnyaltabbá tették ugyan az arcképet, de lényegesebb új színt, új vonást már nem adtak hozzá. Hangsúlyozták türelmes szeretetét a nővérek iránt, tapintatosságát a fed-

désben; megemlítették azt a szent udvariasságot, amely egyik jellemzője a tizenhetedik századi francia lelkiségnek, s abból az élményből fakad, hogy minden egyes felebarátunkban Krisztus képmását látjuk („nagy tisztelettel viseltetett valamennyi nővér iránt, mindig kérésrel és könyörgéssel fordult hozzájuk, s oly hálásan köszönte meg a néki végzett szolgálatokat, vagy egyiknek-másiknak a foglalkozásából származó rendkívüli fáradaimait, hogy sokszor egészen megzavarodtam tőle”); – elmondták, milyen alázatos volt és mennyiszor vádolta magát hibáiért, mennyire ragaszkodott a szent szegénységhez, milyen őszinte odaadással vetette alá magát Isten akaratának; és megemlékeztek róla, hogy mindig Isten jelenlétében élt, magára maradványokban imádságba merült, de „ha közeledtek hozzá, arca vidám volt és sosem látszott olyasmi rajta, mintha terhére volna a dolog, noha abba kellett hagynia miatta az imádságot. Olykor igen sok nővér beszélt hozzá egyszerre különféle ügyekről. Ő mindegyiknek nagy lelki nyugalommal felelt, és egyszer sem sürgette őket, hogy hagyják békében.”

Az egyik nővér azt mondta: Mademoiselle Le Gras élete tükör, melybe belé kell nézniük; és az eszményi irgalmasnővér néz önmagára vissza rájuk. Egy másik, folytatva: „Az első ok, ami miatt foglalkoznunk kell megboldogult anyánkkal, nem más, mint hogy ezáltal növekedjék Isten dicsősége. A második: hogy egész életünkben megemlékezzünk ama példa követéséről, melyet ő mutatott nekünk, annál is inkább, mert őt használta föl Isten arra, hogy megtanítsa a társulatot, miképpen kell őt szolgálnia, hogy kedve teljék benne. Ami érényeit illeti, leírásukhoz egy egész könyv kellene, és elsorolásukhoz is sokkal magasabb röptű szellem, mint a miénk. De mert az engedelmesség kötelez rá, megpróbálkozom vele. Hanem ha már mindent elmondtam, amit emlékezetem sugall, még mindig nagyon sok minden marad hátra, amit el kellene mondani.”

Példaképetek legyen; ahogyan ő követte tetteiben Krisztus tetteit, „úgy igazítsátok cselekedeteiteket az övéihez és úgy utánozzátok őt mindenben” – mondta Szent Vince a nővéreknek. Ha valakiben rendetlen hajlamok támadnak, fontolja meg magában: „Irgalmasnővér

vagyok, tehát Mademoiselle Le Gras lánya, aki oly bensőséges lelki életet élt, noha a természetében volt némi ellenkező hajlam. Az ő példája nyomán akarom legyőzni magamat.”

Igen, volt „némi ellenkező hajlam” a természetében, és ezt Szent Vince korántsem kívánta elleplezni a nővérek előtt. A szentek is emberek, nekik is megvannak a maguk kisebb-nagyobb hibái; hol volna szentségük érdeme, ha egyáltalán nem kellett volna megküzdeniük érte? Ez a küzdelem azonban nem mindig bűnök ellen folyik, hanem sokszor csak hajlamok ellen. Mégcsak nem is mindig rossz hajlamok ellen. Drámájuk magja olykor csak ennyi: Istennek tervei vannak velük, és nekik is terveik vannak magukkal; s a két terv nem fedi egymást. Két erő ütközik össze bennük: az Isten akarata meg a sajátjuk. S ne gondoljunk holmi rossz akaratra: ez a lázongó akaratok is az Istent szeretné szolgálni. Isten azonban azt kívánja tőlünk, hogy úgy szolgálják, ahogyan ő akarja. Ez a legnehezebb: lemondani a saját akaratukról, átadni magukat Isten akaratának. Megvárni, megismerni, követni az Isten akaratát. Szent Lujza lelki drámájának is ez a sarkpontja, szentségének egyik titka. Nem látnánk őt a maga igazi mivoltában, ha művei eltakarnák a szemünk elől életének ezt a rejtettebb oldalát. Mint ahogy az is félreértés volna, ha úgy képzelnénk magunk elé, mint első pillanattól fogva kész, hivatását már a kezdet kezdetén megtalált egyéniséget, mint sima, problémátlan természetet. Marillac Lujza egyáltalán nem volt sima természet.

Ahogy az élete első feléből fennmaradt adatok mutatják, alighanem inkább „nehéz” természet volt. Nem mintha békétlenkedő vagy zsörtölődő lett volna, hiszen a szeretet parancsának teljesítése kezdettől fogva irányelve életének. Nehéz természet, mert sok benne a gátlás, az aggályosság; hiányzik belőle az önbizalom, és úgy látszik, depresszióra is hajlamos. Magasra törekszik, de nem minden hevesség és nyugtalanság nélkül. Van ebben talán némi apai örökség is: Louis de Marillac, akiről egyébként nem sokat tudunk, gyaníthatólag nem tartozott a helyükben türelemmel megállapodó emberek közé; párizsi költözködéseinek listája mindenesetre erre enged következtetni: hét esztendő alatt, amíg a fővárosban élt, hétszer változtatott lakást (s lehet, hogy többször is, csak éppen adat nem maradt fenn róla).

Párizs ebben az időben, a tizenhatodik és tizenhetedik század for-

dulóján nagy vallási föllendülés színhelye; sokakban él lázas vágyakozás a szerzetesi élet iránt, sokan pedig a világban megvalósítható élet-szentség útjait keresik. Az utóbbiak kézről kézre adják Szalézi Ferenc leveleit, melyeket barátai és a hívek sürgetésére „Monsieur de Genève” nemsokára kötetbe gyűjt és *Filotea* címen ad a tökéletességre törekvők kezébe. Az előbbieket, beginákat és szerzetesi hajlamú világi nőket, közösségekbe tömörülnek, hogy úgy gyakorolják az erényeket és tanítsák a leányifjúságot, mégpedig nemcsak Isten félelmére és a szellemi műveltség elemeire, hanem a nemükhöz illő házias ismeretekre is. Egyesek külön laknak, mások hárman-négyen együtt; sokakat közülük a szentéletű Madame Acarie irányít. Lujzát, aki igen korán elvesztette édesanyját, apja először a domonkos apácák fényes poissy-i intézetébe adta; de hamarosan kivette onnét – anyagi okokból talán, vagy mert állásához és vagyonához képest túlságosan nagyigényűnek tartotta az ottani nevelést – és „Párizsban egy ügyes és erényes hölgyre bízta, hogy annál tanulja meg a helyzetének megfelelő munkákat”. Erről a nevelőnőről jóformán csak annyit tudunk, amennyit maga Lujza mondott róla élete végén. „Elbeszélte nekünk – vallotta az a nővér, aki végső betegségében ápolta –, hogy ifjúságában más kisasszonyokkal együtt egy derék, ájtatos nőhöz adták nevelőbe. Ez a nő igen szegény volt. Ő vállalkozott rá, hogy eladásra kézimunkázik neki, és társnőit is ugyanerre buzdította. Vállalta a ház körüli alantas munkákat is, a favágást, vízfordást és más hasonlókat.” Vajon ez a „derék, ájtatos nő” nem azoknak a – talán éppen Madame Acarie vezetése alatt álló – önfeláldozó és buzgó lányoknak és özvegyeknek egyike volt-e, akikben e vallási reneszánsz jellegzetes alakjait, a mihamar elterjedő új szerzetek fontos előzményeit és első gárdáját láthatjuk? Egy időben szinte hozzátartoztak a párizsi utca sajátos képéhez. Szerénységből és szeméremből ugyanis csuklyás köpenyt hordtak, „s ez oly általánossá lett a városban, hogy az utcákon jóformán csak csuklyás lányokat és asszonyokat lehetett látni. Amiből több kellemetlenség is származott, mert egyesek utánozni kezdték e jámborokat és csuklyát viseltek, hogy föl ne ismerjék őket.” Erre aztán Madame Acarie tanácsára fölhagytak addigi öltözékükkel.

Ekkor folynak, ugyancsak Madame Acarie vezetésével, a döntő megbeszélések a spanyol kármelita apácáknak, Avilai Szent Teréz

leányainak Párizsban való megtelepítéséről is. A tárgyalásokon rendszeresen részt vesz egy világi férfiú is: Michel de Marillac, a későbbi kancellár, Lujza nagybátyja, apjának halála, 1604 óta gyámja és első lelki vezetője. Tapasztalt ember; Acarie-né egyik legfontosabb tanácsadója. Kapcsolatuk a kármeliták ügye révén 1602-től fogva vált szorosabbá, bár előzőleg is ismerték egymást: egy negyedben laktak, társaságban is nem egyszer találkoztak, Michel amellettsé iskolatársa volt annakidején a Collège de Navarre-ban Acarie úrnak, ennek a derék, de valószínűleg kissé korlátolt nemesembernek, aki nem minden elképedés nélkül vette tudomásul, hogy a felesége szent. Madame Acarie igen becsülte Michel de Marillacot, és szívesen fogadta, amikor ez följajánlotta szolgálatait a kármeliták ügyében. Az alatt a tizenkét év alatt, amit Acarie-né kolostorba lépése előtt még a világban töltött, úgyszólván másodnapokint egy-egy órát töltöttek együtt a legteltsebb szent komolyságban – mondja egy korabeli életíró. Marillac szerint pedig „részéről erény és kegy volt ez, én viszont érezhettem a belőle reám sugárzó kegyelmet”. Ebből a kegyelemből nagybátyján át nyilván Lujza is részesült.

A vallási megújulás lelkes pillanata volt a kapucinus apácáknak, a Kínzenvedés Leányainak bevonulása klostromukba a Saint Honoré utcába. Mezőny, kereszttel a vállukon, töviskoszorúsán lépkedtek a párizsi érsek nyomában és kapucinus testvércik kíséretében a meghatott tömeg sorfala közt. Szigorú vezeklő életük és szentségük híre rövidesen az egész várost bejárta. Lujza gyakran fölkereste őket, részt vett imádságaikban és szerény étkezéseiken. Tizenhat éves volt. Fogadalmat tett, hogy közéjük lép.

Gyöngé szervezetével azonban semmiképpen sem bírta volna ezt a kemény aszkézist. Honoré de Champigny atya, 1612 és 1621 közt a kapucinusok rendfőnöke, aki maga is szent hírében állt, fölvilágosította őt elhatározása kivihetlenségéről és föloldotta fogadalmát alól, illetve eleve érvénytelennek, semmisnek minősítette fogadalmát. Erre aztán, „nem tehetvén eleget szerzetesség iránt való vágyának, kénytelen volt elszánni magát”: 1613 februárjában férjhez ment a királyné udvartartásának egyik titkárához, Antoine Le Grashoz. Ennek feleségét nem illette meg a Madame cím, ezért hívják a kor szokásai szerint házassága után is Mademoiselle-nak.

Tizenkét évig élt a férje mellett. Egyetlen gyermekük született mindjárt az első évben, egy anyja szívós tetteirejéből mit sem öröklő, tunya fiú, Michel, aki miatt sok szenvedést és aggodalmat kell majd elviselnie. Jó anya és példás hitves volt; de mintha mégsem találná a helyét ebben az állapotában. Olykor úgy hat, mint egy apáca, aki valaminő félreértés folytán a világban és egy család keretei között él. Kifogástalanul teljesíti kötelességeit, de mintha mégis valami másra, többre, magasabbra kíváncskoznék. Egy-egy fárasztó, házi munkákban, családi gondokban, szegények fáradhatatlan istápolásában eltelt nap után éjszaka óvatosan kilép ágyából, hogy „buzgó imádsággal pótolja azokat az órákat, melyeket a világ, a szeretet gyakorlatai, házi teendői, hitvesi és anyai kötelességeinek teljesítése lefoglaltak”. Még nem tudja, hogy ha Isten nevében állapotbeli kötelességeit teljesíti és az irgalmasság cselekedeteit gyakorolja, nemhogy elvenne az időből, amit Istennek kíván szentelni, hanem éppen ellenkezőleg, megszenteli ezt az időt. Erre majd Páli Szent Vince fogja megtanítani, nem minden fáradtság nélkül.

Ellentét van állapota és vágyai közt, Isten reá vonatkozó akarata meg az ő Istent szolgálni vágyó akarata közt; ezért sehogyan sem tud megnyugodni, sehogyan sem tudja megtalálni benső összhangját. S minél nyugtalanabb, annál igényesebb, annál többet akar, és annál hevesebben. „Mohóságát a lelkiek terén – írja róla egyik méltatója – fékezni kellett, mert ha magára hagyják, könnyen túlmént volna a mértéken. Azonfölül volt a lelkében valami alapvető melankólia, valami állandó nyugtalanlás, tetézve kétségekkel és aggályokkal, melyek gyakran zavarták, sőt kínozták is. Hibái túlzott arányokat öltöttek a szemében.” Evvel a természettel végzetes lehetett volna számára, ha a janzenisták, vagy valamilyen rigorista egyéniség hatása alá kerül. A Gondviselés azonban vigyázott rá: éppen olyan lelki vezetőket adott melléje, amilyenekre szüksége volt, s éppen akkor, amikor a legnagyobb szüksége volt rájuk. Köztük az első – említettük – nagybátyja volt, a szentéletű Michel de Marillac.

Unokahúgához intézett levelei közül öt maradt ránk, az első 1623 júniusából. Lujzának nyilván arra volt a legnagyobb szüksége, amit e levelek ismételt is a figyelmébe ajánlanak: alázatosságra, bizalomra, az Isten akaratába való belényugváásra, az Isten akaratához való

alkalmazkodásra. „Ne erőszakolja Istent, hogy több kegyelmet adjon önnek annál, amennyit jónak lát. Hibái láttán legyen alázatos és nyugodt, mert hiszen ez a mi osztályrészünk: a hibáink; s önmagunkból mást nem várhatunk.” Vagy: „Isten nincs a mi terveinkhez és szándékainkhoz kötve, s mindenütt megtalálják, akik oly módon keresik, ahogyan ő akarja közölni magát, nem pedig úgy, ahogyan ők vélik hasznosnak és gyümölcsözőnek; mert az a hasznosság, amit mi képzelünk el, sokszor nem egyéb, mint érzelmeink beleegyezése . . . A szegény lélek, ha valóban szegénynek tudja magát, megelegszik vele, hogy aláveti magát Istennek, és nem akarja előírni Istennek, hogy milyen úton-módon vezesse.”

Gőgös lett volna Lujza? A szó köznapi értelmében egyáltalán nem volt az. Aki látta az életét, inkább alázatán épülhetett: ahogy szegényeinek lábát mosogatta, férges haját tisztogatta, és „akár esett, akár fagyott, otthagya barátnőit s elment, hogy a hegyen lakó, didergő szűkölködőkön segítsen”. A társaságot sem kereste, inkább kerülte. Nem volt elfogult a maga javára, nem takargatta maga előtt és nem vette könnyedén a hibáit. Éppen abban rejlett a veszély, hogy túlságosan is a szívére vette őket. Mintha nem tudott volna beletörődni abba, hogy gyarló ember; nem ismerte a „passer outre” szaléziánus bölcsességét: hogy száz egyforma bukás után százegyedszer is fölálljunk és tovább menjünk. Hiszen nem vagyunk angyalok.

De a legigényesebb lelkeknek rendszerint éppen ez az anyagi becsvágy a legnagyobb kísértésük. Mi az igazi alázat? „Nem más, mint az igazság ismerete” – határozta meg később maga Lujza egy lelkigyakorlatos jegyzetében. És mi az igazság? A gyarlóságunk. Aki túlságosan, mértéktelenül fölindul botlásain, öntudatlanul is a kevélység ördögének készít szállást magában, mert többre tartja magát annál, ami, és túl sokat vár a saját erejétől, ahelyett, hogy mindent az Istentől, Isten kegyelmétől várna. Erre vonatkoznak Michel de Marillac szavai: ne akarjuk előírni Istennek, mennyi kegyelmet adjon, hanem érjük be és működünk együtt azzal, amit ad. És ne lázadozzunk, ne háborogjunk; legyünk nyugodtak. Mi okunk lehet a szorongásra, ha egyszer rábíztuk magunkat Isten akaratára?

Michel de Marillacnak ezek a bölcs tanácsai voltaképpen csak közvetítették gyámleánya felé azt a lelkiséget, amelynek kezdeményezője

és mestere Szalézi Szent Ferenc volt. Lujza már a karmeliták Párizsba telepítésére vonatkozó tárgyalások idején megismerte az akkor még csak segédpüspök Szent Ferencet, aki a genfi egyházmegye francia főhatóság alá eső területeinek ügyében folytatott megbeszéléseket a fővárosban. Most, 1818–19 telén, mikor Monsieur de Genève másodszor töltött hosszabb időt Párizsban, fáradhatatlan buzgósággal tartva prédikációit s irányítva a hozzá tóduló lelkeket, bizonyosan régi barátja és tisztelője, Michel de Marillac volt az, aki gondjaiba ajánlotta Lujzát. Ezt azután a szent püspök annyira kitüntette, hogy betegsége alatt otthonában is meglátogatta. Hogyan folyt le találkozásuk? Hogyan tárta föl lelkét Lujza? Milyen tanácsokat kapott Szalézi Szent Ferencről? Nem tudjuk, mert adat nem maradt róla. De a szent neki sem igen mondhatott egyebet, mint amit a hozzá hasonlóan aggályos, keserűsége hajlamos lelkeknek általában mondott. Annak, aki türelmetlen volt a tökéletesedés útján, azt mondta: „Tanuljon meg apró léptekkel haladni, míg lába elég erős nem lesz a szaladásra, illetve míg szárnya nem nő a repülésre.” Ahhoz, aki kétségbeesett gyarlóságán, így szólt: „El kell viselnünk az embereket, de elsősorban önmagunkat kell elviselnünk, és türelemmel kell vennünk a tökéletlenségünket.” Vétkeink miatt ne gyötrődjünk, hanem fölismerve hibáinkat, alázkodjunk meg Isten előtt, igyekezzünk „szelíd állásba helyezkedni” és mondjuk a lelkünknek: „Igen, elbotlottunk; de csak menjünk szépen tovább és vigyázzunk magunkra.” Aki ridegségre hajlott, annak az elnézés – egy bizonyos szent humor – szellemét ajánlotta: „Töltse meg a szívet szeretettel, de békés, szelíd, nyugodt szeretettel. A saját hibáit is, a másokéit is inkább részvéttel, mint méltatlankodással, inkább alázattal, mint szigorúsággal nézze.” A kicsinyeseknek és formákhoz tapadóknak ezt üzenté: „Ha előfordul, hogy elhagy valamit abból, amit előírtam, ne aggályoskodjék miatta, mert minden engedelmség nagybetűkkel írt főszabálya: mindent szeretetből kell tenni és semmit erőszaktól; jobban kell szeretnünk az engedelmséget, mint félnünk az engedetlenségtől.” Azokat, akikben – mint Szent Vince szerint Lujzában is – „némi melankólia lakozott”, így figyelmeztette: „Egyáltalán nem akarok holmi szeszélyes, zavaros, mélabús, nyomasztó, gyászos ájtatosságot; hanem szelíd, édességes, jóleső, békés vallásosságot.” Azt pedig, aki megrekedt a gyarlóságai elemzésénél, ezzel serkentette

előre: „Az erények gyakorlásában nem kell sokat körülményeskedni, hanem kereken, nyíltan, naivan, amúgy régi jó francia módra, szabadságban előre kell haladni, jóhiszeműen, *grosso modo*. Mert félek a kényszer és a melankólia szellemétől.”

Egy sincs a tanácsok közt, amelyik ne Lujzának szólt, ne az ő akkori állapotához illett volna. Megnyugodott tőlük? Pillanatnyilag bizonyára igen; de ügyei végeztével Monsieur de Genève hazautazott Anncyba, Lujza pedig magára maradt, és az intelmek a szent püspök egyéniségének szuggesztív hatása nélkül, úgy látszik, fokozatosan erejüket veszítették. Mademoiselle Le Gras csakhamar ismét „nagy nyugtalansággal törekedett a tökéletességre”: megfeledkezett arról, hogy „Isten nem a viharban, nem a nyugtalanságban és nem a tüzekben van, hanem a szinte észrevehetetlen sugalmak szelíd és nyugodt áramában”; hogy semmi sem szükségesebb, mint Isten akaratához igazodni, ezt pedig „jóhiszeműen kell tennünk, kényeskedés és szórszálhasogatás nélkül, mindenestül úgy, ahogyan ebben a tökéletesség nélkül szükölködő világban lehetséges: emberi módon és az idő szerint.”

Csakhogy Lujzát a világ lehetőségei sehogy sem elégitették ki. Valami lázadás izzott benne az állapota ellen; természetének minden gátló hajlama összefogott: aggályossága, kishitűsége, bizalmatlansága, sőt még makacssága is, csakhogy a nagyobb szentség csábításával letérite őt arról az útról, amelyre Isten akarata helyezte. Lujza életének legdrámáibb szakasza ez.

Antoine Le Gras, a férj 1623-ban súlyosan megbetegszik; hamarosan kiderül, hogy gyógyulására semmi remény. Lujza nem tud szabadulni a gondolattól, hogy miatta zúdul rájuk ez a csapás: büntetésül azért, mert megszegte hajdani fogadalmát, hogy tudniillik kapucinus apáca lesz. Megrögződik ebben az álokoskodásban, keresztül akarja erőszakolni a maga akaratát Istenével szemben. Hol van már Szalézi Szent Ferenc leckéje, hogy „jobban kell szeretnünk az engedelmességet, mint félnünk az engedetlenségtől”? Igaz, hogy Honoré de Champigny atya annak idején semmisnek nyilvánította a fogadalmat; de joga volt-e hozzá, érvényes-e ez a semmisnek nyilvánítás? Lujza végleg egyensúlyát veszti. Lelkiatyjához, Szalézi Szent Ferenc barátjához

és tanítványához, a nyájas belleyi püspökhöz fordul, Camus-höz, aki féligmeddig rokona is. „Ne töprengjen többé a múlton – írja neki Monsieur de Belley. – A házasság szent kötelékei egyelőre elveszik a szabadságát; csupán annyit tehet, és ezt meg is engedem, hogy özvegységet fogad arra az esetre, ha Monsieur Le Gras ön előtt távoznék a világból.” 1623. május 4-én Szent Monika napján szentmise alatt Lujza valóban özvegységi fogadalmat tesz. Nyugalma azonban ismét csak napokig tart. Három hét múlva, május 25-én, áldozócsütörtök ünnepén – mint ő maga írja később egy följegyzésében – „nagy levertség vett erőt rajtam, amaz aggályom miatt, vajon el kell-e hagynom férjemet, amit erősen kívántam, hogy helyrehozzam első fogadalmam megszegését, és több szabadságom legyen Isten és a szegények szolgálatára. Azon is töprengtem, hogy lelki vezetőmhöz való túlságos ragaszkodásom megakadályozott abban, hogy másikat válasszak, mivel ő hosszú ideig távol van, és félttem, hogy ezt meg kellene tennem. Nagy gyötrelmet okozott az is, hogy kételkedtem a lélek halhatatlanságában. Ez a legnagyobb kínban tartott áldozócsütörtöktől pünkösöd ünnepéig.”

A kísértésnek meglepően fondorlatos az okfejtése, ennél csak a gyanútlanság a meglepőbb, mellyel ez az igényes lélek beleesik a csapdába. Elhagyná férjét, akihez szentségi kötelék fűzi, hogy egy föloldott, és egyébként is eleve érvénytelen fogadalomnak eleget tegyen. Elhagyná ezt a beteget a házában, hogy a házán kívüli szegényeket gondozza. Isten világosan jelzi, milyen szolgálatot kíván tőle hitvesi állapotában, de ő „több szabadságot” akar szerezni magának Isten szolgálatára. Végül, hogy teljes legyen az elhagyatottsága, szakítani kíván addigi lelki vezetőjével, azon a címen, hogy túlságosan messze van, de valójában alighanem azért, mert elégedetlen vele.

Kétségbeesésében végül nagybátyjához fordul. Ennek válaszában mintha csak Szalézi Szent Ferenc hangját hallanánk. Minél jobban küszködik – írja neki –, annál jobban belebonyolódik a hálóba; ne törődjék a kísértéssel, tűrje békén a bizonytalanságot. Lelkiatyjára soha nem volt nagyobb szüksége; Isten képviselőjét kell látnia benne; elhagynia most annyi volna, mint Istentől fordulni el. Ki kell tárnia lelkét Isten felé, és a szilárd pontot a bizonytalanságok békés elvise-

lésében kell keresnie, „semmi másban nem bízva, mint Isten irgalmasságában.”

Ennek a gyötrődő lázadónak azonban már se Michel de Marillac, se Camus nem volt elég tekintély. Úgy érezte, csupán egy valaki segíthetne rajta: a genfi püspök. Csakhogy az ekkor már halott volt. Nyomorúságában Lujza újra meg újra maga elé idézte őt; a fuldokló mozdulatával kapaszkodhatott az emlékébe. Később neki, az ő közbenjárásának tulajdonította szabadulását. „Pünkösöd napján szentmise alatt, vagy míg a templomban imádkoztam – írja –, lelkem egyetlen szempillantás alatt megvilágosodott kétségeitől; figyelmeztetést kaptam, hogy férjemmel kell maradnom, és hogy eljön majd egyszer az az idő is, amikor letehetem a szegénységi, tisztasági és engedelmességi fogadalmat, mégpedig egy kis közösségben, ahol néhányan ugyanezt teszik majd velem. Megértettem, hogy olyasféle helyen leszek akkor, ahol a szegényeket szolgálom, de hogy ez hogyan lehetséges, azt semmiképpen sem értettem, mert ki és be járkáltak ott. Megnyugtatót nyertem afelől is, hogy lelki vezetőmet illetőleg békességben legyek, és Isten majd ad egy másikat, akit, úgy hiszem, meg is mutatott; én vonakodtam elfogadni, de mégis belenyugodtam; és úgy látszott, hogy ez nem azon nyomban fog történni. Harmadik gyötrelmemet pedig elvette a bizonyosságnak az az érzése lelkemben, hogy minderről maga Isten oktat ki, s ha egyszer van Isten, a többi felől sincs mit kételkednem. Mindig azt hittem, hogy a boldog genfi püspök révén nyertem a kegyelmet, mert halála előtt erősen kíváncsoztam rá, hogy közöljem vele szenvedéseimet, és mert halála óta nagy tisztelettel viseltem iránta és ezáltal sok kegyelmet kaptam; s abban az időben különleges okom is volt rá, hogy ezt higgyem, de már nem emlékszem rá, hogy mi volt.”

Ez a hosszú évekkel később megfogalmazott vallomás már alig-alig sejteti Lujza földúlt állapotát. De elképzelhetjük vergődését és azt a végső, mindent latbavető erőfeszítést, amellyel még egyszer kinyúl a kétségek közül, egykori lelki vezetőjének, Szalézi Szent Ferencnek az emléke felé. Végül is bizonyára az ő immár sírontúli tanácsai csilapították le háborgását és teremtették meg benne a nyugalomnak legalább az akaratát.

Asszony volt és anya: ugyanakkor szerzetességre vágyott, és fog

még özvegységében is sokáig vágyakozni. Ez az ő nagy kísértése, az egykori fogadalom hazajáró árnyékába öltözve. Tetszetős és korszerű kísértés.

Spanyol földön Avilai Szent Teréz és Keresztes Szent János nyomán fölvirul a megreformált Kármel; Olaszország nemcsak nagy pápákat lát, hanem nagy szenteket és rendalapítókat is: Néri Szent Fülöpöt, Szent Kamillt, Szent Alajost, Szent Félixet, Borromei Szent Károlyt; Franciaországban szerzetesházak egész sorát reformálják meg, kolostorok egész sorát alapítják; új rendek és kongregációk keletkeznek vagy telepsznek meg külföldről: orsolyák, kármeliták, kapucinusok, és valóságos vándorlás indul meg a klastromok felé, mintha az áhitat mindenáron emigrálni akarna a világból az önfeláldozás és istenimádás olyan magas őrhelyeire, aminők egy párizsi vagy dijoni Kármel, vagy a Kínszenvedés Leányainak háza a Saint-Honoré utcában. Marillac Lujza is a világból kikívánckozó lelkek közül való, akárcsak a dijoni Karmel megbűvöltje, Chantal Szent Franciska.

Ekkor hangzik föl a genfi püspök szelíd, de erőteljes szava: nem ki a világból, hanem benne maradni a világban. Figyelmeztetésének lényege, valójában a következő:

Mi lesz a világból, ebből a gondjainkra bízott szántóföldből, ha mind, akiknek művelniük kell, elhagyják? Szentek akartok lenni? Rendben van: legyetek szentek a világban. Tökéletességre vágyakoztok? Helyes: legyetek tökéletesek abban az állapotban és hivatalban, amelybe Isten akarata helyezett. Hogy nehéz szentnek lenni a világban? Igaz: de annál nagyobb az érdemeket, ha szentek vagytok benne. S nem az-e veletek Isten terve, hogy megszenteljétek a világot? Mégpedig mindenestül: földadataiban, kötelességeiben éppúgy, mint örömeiben és szórakozásaiban. Hogy vannak, akik tiltanak mindenféle mulatságot, játékot és táncot? „Én ezen a téren egyáltalán nem vagyok aggályos, és hiábavaló mulatságnak csak azt a szándékos hajlandóságot nevezem, amit olyasmik iránt táplálunk magunkban, amik valóban elvonnak azoktól a gondolatoktól és eszmélkedésektől, melyeket a szent örökkévalóságra kell fordítanunk.”

Azon az emlékezetes püstkösi napon Lujzának bizonyára eszébe jutott, amit a *Filotea* első részének harmadik fejezetében olvashatott, és amit annak idején Monsieur de Genève nyilván élőszóval is a lel-

kére kötött. „Az igazi jámborság nemcsak nem sérti meg a különböző hivatások kötelmeit, hanem azokat eredményesebbé és szebbé teszi . . . Tévedés és igazi balhit, ha a jámborságot a fejedelmi udvarokból, a hadseregből, a kézművesek műhelyeiből és a házaseslet köréből ki akarnánk rekeszteni. A szemlélődő és kolostori jámborság ezeken az életpályákon nem lehetséges; az istenes életnek azonban igen sok faja van, s ezek mind igen alkalmasak arra, hogy a világi életet élők tökéletességre tegyenek szert.” És főképpen: „Az igazi jámborság nem vesz el semmit, sőt megjavít mindent; ha tehát hivatásunk józan követelményeivel ellenkezik, akkor az csak hamis erény.”

Főlrémlett vajon a tépelődő asszonyban a „hamis erény” szigorú vádja? Mindenestre „megnyugtatót nyert”. Egyúttal fölvilágosítást, vagy inkább talán intést afeől is, hogy Isten nem arra szánja, amire ő maga vágyakozik: klauzúra mögé rekesztett szemlélődő klastromi életre. Az elébe rajzolódó kép szerint leteszi ugyan a hármast fogadalmat, de a házban, ahol él, „jövés-menés” is van. Hogy ez hogyan lehetséges, azt egyelőre „semmiképpen sem érti”. Fogadalmast közös életet klauzúra nélkül éppúgy nem tud elképzelni, mint a kortársai. Hogyan sejtethné, hogy Isten éppen egy ilyen új életforma kezdeményezésére tartogatja?

Szíve a kontemplatív élet felé vonta, és talán semmi sem lett volna olyan veszélyes számára, mint a kontemplatív élet. Talán túlzás volna azt mondanunk, hogy nem egészséges lélek; de az kétségtelen, hogy erősen hajlamos a betegségre. Sok benne az aggályosság; meglehetősen gátlásos természet. Gátlásai éppen akkor nyilatkoznak meg a leginkább, amikor arról volna szó, hogy magához vegye gátlásai leküzdésére az orvosságot. Szomjazik a kegyelemre, szüksége van rá, de aggályossága éppen a kegyelem forrásától tartja vissza. Szinte típusa az önkínzásra hajló léleknek. Kis hibáit örömezt fölnagyítja, indokolatlan önvádakkal halmozza el magát; és mint az ilyen lelkek általában, nem győzi tisztogatni és gyomlálni magát, ahelyett, hogy ráhagyatkozzék a szeretet kettős áramára: arra, amely belőle árad Isten felé, és még inkább arra, amely Istentől árad őfelé. És ugyancsak mint az ilyen lelkek általában, noha önmaga iránt kishitű és bizalmatlan, szokatlan önállóságra kész, ha arra kerül a sor, hogy bizonyos rendszabályokat alkalmazzon önmagával szemben. Nyugalomra sóvárog,

és ezt úgy véli megtalálni, hogy földúlja lelkét, hibákat keres benne és már megbánt és levezekelt kis vétkeket hánytorgat föl újton újra. „Mire jók ezek az örökös életgyónások? – írja neki Camus az 1625-i szent-év elején. – Ó, a jubileumi esztendő egyáltalán nem ezért következik el számunkra, hanem hogy örvendjünk Istenben, üdvösségünkben s azt mondjuk: *jubilemus Deo, salutari nostro.*” Túlságosan részletezgető gyónásai miatt inti meg őt Páli Szent Vince is: „Kissé túl hosszadalmas – írja neki 1636 és 1639 közt egyik lelki magánya alkalmával; – szeretném, ha leányait (tudniillik az irgalmas nővéreket, a „szeretet leányait”) is megtanítaná rá, hogy kissé rövidebbre fogják a dolgot. Elég, ha arról a három-négy vétekről vádolják magukat, amelyek a leginkább zavarják őket. Úgy gondolom, szegény jó lányok hála Istennek egyáltalán nem követnek el halálos bűnt; elég, ha az ember két-három bocsánatos bűnről vádolja magát, sőt elég, ha akár csak egyről is, mert ez elégséges, de nem szükséges anyaga a gyónásnak.”

Olykor mintha nem bíznék eléggé a kegyelemben. Van valami a természetében, ami kedvező talaja lehetne a janzenizmusnak. „Különösen nagy ünnepeken – vallja egyik följegyzésében – elvetemültségemet és Isten iránt való hűtlenségemet látva időnkint félek a szentáldozáshoz járulni. Némelykor a kedvetlenség érzete is elfog amiatt, hogy Isten ilyen nyomorúságos helyre térjen be. Máskor ismét attól tartok, túlságos vakmerőségem miatt Isten ítélete kemény büntetést szab rám.” Egy másik jegyzetében: „Kínos meglepetés ért, mikor szentgyónás után lelkembe pillantottam. Úgy tűnt föl nekem, hogy minden bűnöm benne maradt. Ugyanakkor nagyfokú tisztetletet és szeretetet éreztem az Oltáriszentség iránt, és alig tudtam rászánni magamat, hogy ennyire méltatlan szívembe fogadjam az Urat.” Ezekre az aggályaira mondja Szent Vince: „Túl sokat töpreng önmagán. Egyszerűen és derekasan kell haladni.” És 1630 körül, Lujza szerzetesi hivatására vonatkozólag: „Szabadítsa meg a lelkét mindattól, ami kínozza, és Istennek majd gondja lesz rá. Nem sürgölődhetik ebben a dologban anélkül, hogy Isten szívét meg ne szomorítsa; mert Isten látja, hogy nem tiszteli őt eléggé a köteles szent bizalommal. Bízék benne, és meg fogja kapni annak teljesülését, amit a szíve kíván. Újra mondom, vesse el a bizalmatlanságnak mindazokat a gondolatait, amelyeket időnkint megenged magának.” Bizalmatlanság, kishitűség:

„*Fille de peu de foi!*” – mondja neki Camus. És Szent Vince szószerint ugyanúgy: „*O femme de peu de foi!*”

Természetesen szenved miatta. És megbünteti magát miatta. S ettől aztán méginkább szenved. Újra ott hányódik kétségei közt. Milyen ferdeségek, eltorzulások, lelki megbénulások fenyegetnék, ha nem örködnék fölötte Szent Vince. Hol a szeretet szavával lép közbe, hol a fölvilágosításával, hol pedig erélyesen, szinte rákiáltva, hogy ráébressze a kegyelemre; de mindig közbelép, amikor kell. Ilyen mindig a dolog lényegére tapintó módon: „A benső kín terén, mely ma elvonta a szentáldozástól, kissé rosszul cselekedett. Nem látja, hogy ez nem más, mint kísértés? Akkor meg miért kell engedni a szentáldozás ellenségének? Azt hiszi, alkalmasabb lesz az Istenhez való közeledésre, ha távolodik tőle, mint ha közeledik hozzá?”

Ezzel a természettel Isten akarata nyilván nem a hagyományos kontemplatív életre rendelte Marillac Lujzát. Hogy mire rendelte, azt Lujza még nem érti. Csupán annyit ért, hogy egyelőre a világban kell maradnia, a férje mellett. S azt tudja, hogy Isten új lelki vezetőt fog adni neki. „Azt hiszem, meg is mutatta.” Ő pedig „ellenszenvet” érzett iránta. Arcától, mélyenülő, különös, egyszerre hamiskás, gunyos, meleg szeretettel ragyogó, okos és tiszta szemétől, előreugró, erélyes, majdnem erőszakos állától, nem éppen ragyogó reverendájától utálkozott? Aligha. Ez a viszolygás bizonyára nem más, mint ösztönös visszahatás: az önmagához ragaszkodó lélek védekező mozdulata.

Nem egészen másfél év múlva, 1624 végén, legkésőbb 1625 elején Szent Vince elvállalja Mademoiselle Le Gras lelki vezetését. A következő év májusában pedig Lujza, ekkor már özvegyen, ezzel az elhatározással fejezi be első Szent Vince irányítása alatt tartott lelkigyakorlatát: „Kitartóan várom a Szentlelket, bár nem ismerem eljöveteleének idejét. Nem ismerem az utat sem, amelyen Istennek szolgálnom kell, de szívesen elviselem ezt a tudatlanságot. Egészen rendelkezésére bocsátom magamat: lemondok mindenről, hogy egészen az övé lehessen és őt követhessem.”

Monsieur Le Gras eleinte elég zsémbes beteg lehetett, és Lujza megtapasztalhatta mellette, mennyi alkalom nyílik a világban, a családi életben Isten és felebarátunk türelmes szolgálatára, a magunkról való lemondásra és az erények gyakorlására. Ott volt előtte ez a beteg, ott volt ez a lélek; lehetetlen volt nem éreznie, hogy felelős érte, az üdvösségéért. Nem tudjuk, de sejtethjük, mennyit könyörgött, imádkozott és virrasztott azért, hogy a szenvedő férfi megnyugodjék és lelki erejével fölébe emelkedjék kegyetlen testi szenvedésének. Bizonyára sokat küzdött önmagával is, vissza-visszatérő önvádjaival, melyekkel férje betegségét saját bűneinek tulajdonította. S ekkor mintha megint csak Szalézi Szent Ferenc szólt volna hozzá Catherine de Beaumont anyának, az első párizsi vizitációs zárda első főnöknőjének a levelében: „Szelid és bátor türelemmel viselje el a bajt, amit Isten oly nagy szeretettel ró ki önre. Mi másért hagyná szenvedni, mint hogy érdemeket szerezzen előtte! A miértet nem kell feszegetnünk. Ránk nem annak a tudása tartozik, hanem hogy alávessük magunkat a szándékának. Így tegyen hát, kedves leányom, és ne nézze olyan makacsul, amit néz és amiért szenved, hanem egyesítse akaratát a mennyei Atyáéval, és tegye meg és tűrje el békén, amit ő jónak lát; aztán tegyen meg mindent kedves férjének egészségéért, a többit pedig bízva a Jóistenre.”

Imádsága nem volt meddő: kiesedezte az ura számára a jó halál kegyelmét. November derekán, egy heves roham után a beteg fogadalmat tett, hogy ezután már, amíg csak él, egyedül Istent szolgálja. Nem egészen hat hete volt hátra. „Mintha isteni Megváltónk a saját halálának fájdalmaiban akarta volna részesíteni – írta utolsó napjairól a felesége. – Egész testében szenvedett s minden vérét elvesztette. Lélekben folyton az Üdvözítő kínjaival foglalkozott. Hétszer fogta el vérhányás; a hetedik el is vitte. Egyedül voltam vele a nagy út előtt. Utolsó leheletéig Istenével szorosán egyesült lélekhez illő mély áhítatot tanúsított. Beszélni már nemigen tudott, csupán ezt ismételte néhányszor: Imádkozzék értem, mert én már nem bírom tovább.”

A haláleset 1625. december 21-én történt. Két hónappal később írja Lujzának a belleyi püspök: „Ez az az óra, amikor elválík, úgy szereti-e Istent, ahogyan kell.” De Lujza már újra nyugtalanul, vergődve, tépelődve szereti: Camus szükségét érzi, hogy a maga szelid módján

megfeddje őt. „Nem tudtam – írja neki – miért zavarodik meg a lelke, miért hiszi, hogy sötétségben van és elhagyatottságban. Mi oka volna erre? Hiszen nincs megosztva többé; most már, hogy nincs földi élet-társra, egyes egyedül az égi Jegyesé. Régtől fogva elhatározta, hogy csupán csak Őt akarja; s most, amikor föloldozta kötelékeit, most, amikor magasztaló éneket kellene zengenie Hozzá, itt áll megdöbbenve. Kishitű, mitől fél? Önnek is azt kell mondani, amit az Úr Jézus mondott Máriának, amikor föltámasztotta Lázárt; ha hiszel, meglátod az Isten dicsőségét.”

Hogy mitől fél? Elsősorban alighanem a saját gyöngeségétől. Meglepő, mennyire önállóan, mennyire nem tud, vagy inkább talán nem mer a saját lábán járni. Nyomban csupa riadalom, ha úgy érzi, vezető nélkül marad. 1623-ban, a válságos évben alig várja az adventot, hogy föltárja lelkét Camus előtt; de a püspök helyett csupán levele érkezik, amelyben közli, hogy nem tartja meg prédikációit és kénytelen megmaradni „abban a számkivetésben, amelyben, távol hazájától és övétől, nincs számára semmi szeretetreméltó annak szerető akaratán kívül, aki mindent szeretetreméltóvá tesz”. Lujzát éppúgy leveri a hír, mint ahogy később Páli Szent Vince gyakori elutazásai verik majd le. Mert a szent mindig úton jár, és mindig ott, ahol a lelki és testi inségeseknek a legnagyobb szükségük van rá; míg Lujza Párizsban a kezét tördeli aprólékos aggályai és bizonytalanságai közepett; kétségbeesik és Camus-hoz fordul. Ezt a nagyon bölcs választ kapja tőle: „Ne haragudjék, kedves leányom, ha megmondom, hogy kissé túlságosan ragaszkodik azokhoz, akik vezetik, és kissé túlságosan rájuk támaszkodik. Monsieur Vincent eltűnik, s íme, Mademoiselle Le Gras itt áll talaját veszítve, tanácstalanul. Vezetőiben és irányítóiban Istent, őket pedig Istenben kell látnia; de van úgy, hogy egyedül csak magát Istent kell nézni, aki ember és medence nélkül is kigyógyíthat bénaságunkból . . . Mademoiselle Le Gras lelkében, melyet oly erősnek és világosnak ismerek, nem szívesen látom az ilyesféle kis gyöngeségeket és felhőket.”

Szent Vince sem szerette őket; több bátorságot, több önállóságot kívánt, több bizalmat Istenben és kevesebbet benne, az emberben. „Urunk Jézus megtalálja számítását ebben a kis önmegtágadásban – írja Lujzának 1626 októberében, miután minden értesítés és előzetes

bejelentés nélkül elhagyta Párizst – s ő maga vállalja majd a lelki vezetői hivatalt; bizonyosan megteszi ezt, mégpedig úgy, hogy önnek is értésére adja, hogy ő az. Legyen tehát az ő kedves leánya, egészen alázatos és alávetett és tele bizalommal; várja meg mindig türelmesen szent és imádandó akaratának kétségtelen megnyilatkozását.”

Lujzát is aggasztja, hogy mi lesz vele. Szabad, és nyomban kezdeni is akar valamit a szabadságával. Mutassák meg neki az utat, amelyen el kell indulnia, most, azonnal, késedelem nélkül. Szabjanak ki elébe valamiféle hivatást, lehetőleg még ma, még ezen a héten. Depresszióra hajló természet, de lobbanékony és türelmetlen is. Később, az irgalmas nővérek közösségében ezért tartja majd legtöbb nyilvános vezeklését: kis hirtelen haragjaiért, parányi heveskedéseiért, „*petites promptitudes*”-jeiért. Sietni akar; dönteni és tüstént nekivágni a föladatnak. Kezdeményezni. Szent Vince pedig fáradhatatlanul ismételteti neki: hagyjuk a kezdeményezést a Gondviselésre. Ne fussunk a magunk feje után, ne akarjunk gyorsabbak lenni az Istennél.

Ebben a „tétlenségben”, sorsát, jövőjét, hivatását illető bizonytalanságban gyötrődik férje halála után éveken át, és Vince hagyja, hadd vergődjék, és hadd érlelődjék ebben a küzdelemben. 1626 és 1629 közt mintha egész vezetése erre irányulna: a türelem erejével megtörni ezt a sietős akaratot, betörni a gondviselés, az Isten szándékába. Rávezetni ezt a tevékenységre vágyó lelket „Krisztus Urunk tétlenségének” tiszteletére. „Bizonyos vagyok felőle – írja neki –, hogy csak azt akarja és nemakarja, amit Isten akar és nemakar; és csak azt hajlandó akarni és nemakarni, amire azt mondjuk, hogy úgy látjuk, Isten akarja vagy nemakarja . . . Próbáljon nyugodtan élni az okok közt, melyek nyugtalanságra készítenék, és tisztelje kitartóan Isten Fiának tétlenségét („non-faire”, cselekvéstől való tartózkodását) és ismeretlen állapotát. Ez legyen a középpontja; ezt kívánja öntől Isten most és a jövőben és mindig. Ha az isteni Főnség nem nyilvánítja ki önnek csalhatatlan módon, hogy valami mást akar, ne gondoljon arra a más dologra és ne izgassa vele a lelkét. Bízva rám magát ezen a téren, nekem gondom lesz rá ön helyett is.” Ezt aztán fáradhatatlanul ismétli, úgyszólván levélről levélre. „Nagy kincsek rejlenek a gondviselésben, és azok tisztelik föltétlenül Urunk Jézust, akik követik a gondviselést és nem vágnak elébe. Igen, vetheti ellenem, de én Istenért gyötröm

magam. Csak hogy már nem Istenért gyötrődik, ha gyötrődik a szolgálatában.” – „A napokban hallottam az ország egyik nagyjától, hogy a saját kárán tanulta meg a gondviselés tiszteletét. Csupán négyezer vágott neki valaminek a saját feje szerint, s ahelyett, hogy sikerült volna, mind a négy dolog balul ütött ki. Ön talán nem úgy óhajtja-e, s ez is a rendje, hogy szolgálója semmit ne kezdjen ön és az ön parancsa nélkül? Ha ez ésszerű embernek emberhez való viszonyában, mennyivel ésszerűbb a Teremtőében és teremtményében!” – „Legyünk mindig egy akaraton és nemakaraton Istennel, mert ez a földön megkezdett paradicsom.” – „Maradjon békességben abban az állapotban, melybe Jézus Krisztus és a Szűzanya helyezte, és várja meg türelmesen, amíg kinyilvánítják, hogy valami mást kívánnak öntől.” – „Egyszer s mindenkorra kérem, ne tépelődjék a dolgon – (a szeretet leányainak megszervezéséről van szó) – míg Urunk Jézus tudomásunkra nem hozza, hogy akarja; de ugyanő most az ellenkező érzelmeket sugallja nekem. Sokféle jó dolgot kívánunk olyan kívánsággal, mely Isten szerint valónak látszik, és mégsem mindig az . . . Saul egy nöstény szamarat keresett, és egy királyságot talált; Szent Lajos a szentföld meghódítását kereste, és önmaga meghódítását és a mennyei koronát lelte meg. Ön e szegény jó lányok – (a Karitászszervezetekben és a falusi gyerekek oktatásában dolgozók) – szolgálója akar lenni, Isten pedig azt akarja, hogy az ő szolgálója legyen, és talán sokkal többeké is, mintsem amúgy lehetne. És ha egyedül csak az övé volna is, vajon nem elég-e Istennek, ha teljes szívéből tiszteli a mi Urunk Jézus szívének nyugalalmát? Isten országa a Szentlélek békessége; s önben is megvalósul ha békességben lesz a szíve.”

De hiszen egyre ezért a békességért sóvárog és harcol önmaga ellen! 1626-ban tartja első lelkigyakorlatát Szent Vince vezetésével, annak elmékedési pontjai alapján; elhatározásai mind a szent nyugalom megvalósítására irányulnak, egyrészt a Krisztus-utánzás, másrészt az Isten akaratának való teljes önátadás útján. „Elhatároztam, hogy minden bizonytalan, kétes esetben Jézusra tekintek és megfigyelem, hogyan cselekedett és hogyan rendelte alá magát szent Anyjának.” – „A legméltóságosabb Oltáriszentség előtt benső ösztönzést éreztem a szent egykedvűségre, arra, hogy nagyobb lelki fölkészültséggel fogadjam Isten szent akaratának megnyilvánulásait. Méltatlanságom

éretetében kérem Istent, irányítsa lelkemet, hogy szándékai tökéletesen teljesüljenek rajtam. Erre ajánlom föl egész életemet.”

Lehetetlen meg nem érezni e vallomásokban Szent Vince sugalmazását. Két nagy alapelvet tűz Lujza elé, és a nyugalomnak két forrása felé irányítja. Az egyik inkább szaléziánus: az isteni akarat föltétlen tisztelete és elfogadása. A másik Bérulle krisztocentrikus teológiájára utal: Krisztust tenni életünk középpontjává, az ő állapotait elmélkedéseink szüntelen tárgyává; Krisztus állapotaihoz szabni állapotainkat, érzelmeihez érzelmeinket, tetteihez tetteinket. Ez a két elv jellemzi azt a lelki vezetést is, amellyel Szent Vince Mademoiselle Le Gras lelkét és jellemét a reá váró nagy föladatra előkészíti. Tanácsaiban minduntalan fölbukkan a genfi püspök neve, meg a *Filotea* és a *Teotimus* olvasásának ajánlása, az utóbbiban főként azoké a részeké, „melyek Isten akaratáról és az abba való belényugvásról szólnak”. És állandóan ott cseng Szent Ferenc keresztény humanizmusának hangja: a kényszerektől és gátlásoktól mentes, nyugodt és derűs, szeretetből fakadó vallásosság tanítása. „Elszomorít – írja Lujzának 1632-ben –, hogy átadja lelkét némely hiábavaló aggodalmaknak, melyek inkább akadályai, mintsem előmozdítói üdvösségének. Kérem, helyezkedjék ama szent szeretetbe, melyből az Isten iránti bizalom s a magunk erejében való bizalmatlanság fakad; hagyja ezt az én szememben kissé szolgálai félelmet azokra, akiknek Isten nem adott olyan érzelmeket önmagáról, mint önnek. Főként pedig vesse meg az olyan gondolatokat, amelyek gyöngíteni látszanak a szent hitet, amit Isten ojtott önbe; és még inkább vesse meg szerzőjüket, akitől származnak s akiknek csak annyi a hatalma lelkünkön, amennyit engedünk neki.”

Hitellenes kísértései, a lélek halhatatlanságára vonatkozó kétségei tértek volna vissza? Kétségtelen, hogy a készülés éveiben, de később is támadtak benne „kis lázongások”; ezek miatt aztán sokat aggódott, azt gondolván, hogy „most már mindennek vége van”. Szent Vince itt is a szaléziánus tanácsot visszhangozza: csak nem fönnakadni a kísértésen, csak nem megzavarodni tőle, hanem békén túrni ezt is, Isten jelenlétébe helyezkedni és tovább menni, „*passer outre*”. „Az ímént még igen hatalmasan zuhogott a zápor – írja neki egy alkalommal – és rettenetesen mennydörgött; de azért most kevésbé szép az idő? Áztassák bár a szomorúság könnyei a szívét, szitkozódjanak és menny-

dörögjenek bár a démonok, ahogy csak tetszik nekik: nyugodjék meg, leányom, azért nem kevésbé kedves a mi Urunknak Istenünknek.” Szabadon és fölényesen kell haladnunk, kerülve minden kicsinyességet, aprólékosságot; a lényegeset kell szemünk előtt tartanunk, nem pedig a szolgálai ragaszkodást bizonyos gyakorlatokhoz. Megfogadjuk, hogy napjában harminháromszor imádjuk Krisztus emberségét, az Údvözítő harminchárom földi évének tiszteletére, de előfordul, hogy nem tudunk eleget tenni elhatározásunknak? Lujza „elbúsul” miatta; Szent Vince azonban máris figyelmezteti: ne gyötörje magát, mert nem ez a fontos, hanem a szeretet: „*il faut aller par amour*”.

Túlságosan aggódik a fia miatt? Aggodalma a reá jellemző sajátos lelki mechanizmussal nyomban fölkelti benne az önvádat: fia hanyagsága nem más, mint „az isteni igazságosság ítélete” a méltatlan anyán. De tüstént felhangzik a lelkiatya már-már türelmetlen ellenvetése: „Sosem láttam még nőt, aki ennyire a maga rovására írna mindent. Kértem már sokszor, hogy ne beszéljen így. Az Isten nevében, javuljon meg ezen a téren.” Egy másik alkalommal: „Nem helyes, hogy helyt ad ezeknek a gondolatoknak, sőt még el is mondja őket . . . Tudja meg egyszer s mindenkorra, hogy az ilyen keserű töprengéseket a gonosz lélek sugallja. A mi Urunk Jézus gondolatai édesek és kedvesek. És ne feledje el, hogy a fiúk hibái nem tulajdonítandók mindig a szülőknek, ha jól nevelték őket és jó példát adtak nekik.” Vagy bántja, hogy betegsége miatt kénytelen reggel némi táplálékot venni magához s emiatt nem áldozhatik? Egyék nyugodtan, hiszen a lényeg ismét nem ebben van, hanem Isten akaratának teljesítésében: „Urunk Jézus folytonos kommunió azoknak, akik egyesülnek azzal, amit ő akar vagy nemakar.”

Ezek a tanácsok, intelmek, figyelmeztetések többnyire szelídek, olykor azonban erélyesek. És Lujza elismeri: szüksége van rá, hogy időnkint erélyesek legyenek vele. „Úgy látom, hogy mikor elragadnak aggodalmaim és ugyanolyan állapotba taszítanak, mint a valódi csapások, szükséges, hogy egy kicsit keményebben vezessenek.”

Keményen vagy szelíden, tevékenységre sarkallva vagy tevékenységét mérsékelve: ez a vezetés mindenestül a harmonikus vallásos egyéniség kialakítására irányul. A kor nyugtalan lelkében sok a hajlandóság a teológiaiilag nem is mindig rendezett misztikára, a rajongásra és

a különbségre, ami Lujzát sem kerülte el teljesen, s ami nem más, mint „lehetőség, melyet a gonosz lélek kínálgat nekünk”. Ebben a környezetben és hangulatban valóban új és felszabadító kezdeményezés volt a vallásos életnek az a formája, amelyre Szent Ferenc szellemében és Bérulle kissé nehézkes és elvont elveinek a tömegek nyelvére való „lefordításával” Páli Szent Vince nevelte a lelkeket, köztük is elsősorban azt, aki azután a világ felé, a nők felé lelkiségének legnagyobb közvetítője lett: Marillac Szent Lujzát. Teljesítsük hivatás- és állapotbeli kötelességünket, s abban az állapotban keressük és találjuk meg a szentséget, amelybe Isten akarata helyezett. Ne különféle szabályokkal, kis aszkétikus gyakorlatokkal terheljük túl magunkat, hanem tökéljük el, „hogy azt végezzük el jól, ami addig is a dolgunk volt: napi foglalatosságainkat, hivatásbeli kötelességeinket; minden törekvésünk arra irányuljon, hogy amit teszünk, jól tegyünk”. Jól és derűsen. Tehetjük-e Isten akaratát mogorván, kelleetlenül? S a komor vallásosságban nem rejlik-e olykor némi gőg is: hogy túlságosan komolyan vesszük, túlságosan nagyra tartjuk a lemondásunkat, önmegtadadásunkat, áldozatunkat? Semmi okunk rá, hogy ilyen nagy fontosságot tulajdonítsunk a tetteinknek. Hiszen nem vagyunk mások, mint Isten akaratának végrehajtói: gyermekek, akik szerényen és scrényen, örvendező engedelmességgel teljesítik az Atya óhaját. Derűsen, mert szeretetből. És ha a természetünkben „egy kis mélabú” rejlik, „*un petit fonds de mélancolie*”, mint Lujzában, szálljunk szembe vele és győzzük le, vagy inkább talán kerüljük ki és ne engedjük szóhoz. „Legyen mindig derűs, abban az elhatározásában, hogy amit Isten akar, azt akarja ön is. S mivel az ő szent akarata az, hogy mindig szeretetének szent örömben legyünk, ragaszkodjunk tehát ehhez és kapcsolódjunk hozzá eltépethetlenül, míg a földön élünk, hogy egy napon majd egyesüljünk vele az ő szeretetében.”

Első lelki magányában, 1626-ban, már Szent Vince vezetése alatt, Lujza igyekszik rendet teremteni a lelkében. Följegyzéseiben érezni azt az eltökéltséget, azt a küzdelmet, amellyel életét valaminő cél szolgálatába akarja állítani. Hivatását, irányát keresi. Krisztus felszólít minket, hogy kövessük példáját. De hogyan és mivel keressük: hogyan

alkalmazzuk magunkra példájának tanítását? Elmékedéseinek harmadik pontja így szól: „Hogyan egyesíti az Üdvözítő a szemlélődő és a tevékeny életét?” Lujza ezt jegyzi meg róla: „példa és oktatás nekünk” a két életforma egysége Jézusban. S ezt az elhatározást meríti a példából: „Mindenre vállalkozom, amit Isten kíván tőlem, hiszen az ő mindenhatósága és jósága majd elvégzi helyettem, amire én magam tehetetlenségem vagy más akadályok miatt nem vagyok képes.” Mintha azóta a pümkösdí látogatás óta, amikor 1623-ban először sejtett föl előtte jövendő hivatása, az Istennek, és felebarátainak szentelt közösségi élet teljesen új formája, Lujza most tenné meg az első lépést a megvalósítás felé. Vagy legalábbis annak a szellemnek, annak a lelkeségnek a kialakítása felé, amely majd a művek alapja és marandóságuk biztosítója lesz; a tevékenység és szemlélődés egyesítésére az Üdvözítő példája nyomán. Szemügyre veszi ezt a példát, elmékedik Jézus életén. „Mínthogy Isten törvénye mindenkire kötelező, elhatároztam, hogy szent kegyelmének segítségével teljesítem. Szent Fia is teljesítette a törvényt. S azt is elhatároztam, hogy amennyire tőlem telik, segítek embertársaimnak is a törvény megértésében. Erre a feladatra nagyon méltatlannak érzem magam; nem is tehetek egyebet, mint hogy egészen felajánlom magamat Isten szolgálatára.” Ha nem vétközünk, Isten kegyelméből részesülhetünk azokban az erényekben, melyek Krisztus lényegét alkotják. „Isten nagyobb dicsőségére nemcsak magamnak kívánom ezt a nagy jót, hanem szeretném, ha minden teremtet lény részesedne benne.” Maga elé idézi a mennybemeneteltől pümkösdig visszavonulva imádkozó apostolok képét. „Az apostolok visszavonulása arra tanít, hogy benső összeszedettségben teljesen a jó Isten gondviselésére bízzam magamat és nyugodtan várjam, amíg kívánságát tudtomra adja.” Mintha Szent Vince szavait hallanánk. Lujza valóban ezen a lelkigyakorlaton indul el és szegődik végérvényesen Monsieur Vincent nyomába. Hogy mire hívja Isten, azt egyelőre sem ő nem látja világosan, sem vezetője. Várni kell. És készen lenni, hogy az első jelre munkához lássunk. Az első csalhatatlan jelre. Azt mind a ketten sejtik, hogy ez a jel, ha elkövetkezik, nem valamelyik szigorú kontemplatív rend, Kármel, kapucínák, vizitációs nővérek kolostora felé fog mutatni, és nem is a magányos szemlélődés világtól távolos „hegyi oltárai” felé. „Legbiztosabban elnyerhetjük Isten

kegyelmét, ha engedelmesen követjük szent sugallatait. Így tettek az apostolok is. Mesterük szavára elmentek a hegyre, és ő megjelent nekik. Az apostolok azonban nem magukban mentek, hanem példaként és szavukkal a népet is odavezették. Nekem is így kell cselekednem. Amennyire csak tehetem, munkálkodnom kell a lelkek üdvösségén, Isten nagyobb dicsőségére.”

„Nekem is így kell cselekednem!” Imádság közben szegényeket lát a templomban. „Nagy szeretetet éreztem irántuk” – mondja, és ez az egyszerű mondat minden magyarázatnál mélyebben és határozottabban adja értésünkre, hogy itt valóban „nagy szeretetről” van szó. Nem szociálpolitikáról, nem is jótékonykodásról és a lelkiismeret megnyugtatójáról – mint később annyiszor a keresztény jótékonykodás történetében – hanem szeretetről. Az Üdvözítő szeretetéről a szegények iránt, ahogy kiárad a világba azoknak a szívéből, akik az ő példáját utánozzák. Önzetlen, hátsó gondolatok nélküli, áldozatos szeretetről. Elmélgéseiében újra meg újra ezzel foglalkozik: a szegények szeretetével. Isten „nemcsak azt kívánja, hogy testi szükségében szolgáljunk felebarátunknak, hanem főképpen azt, hogy tegyünk meg minden lehetőt a lelkek üdvösségének előmozdítására”. Szeretetből, Isten iránt és felebarátunk iránt. A szeretet pedig tapintatos, leleményes, míg a pusztán „jótékonykodás” sokszor brutális és sebző; a szegényeknek pedig nagyon érzékeny a szívük. „Azzal, ha másnak jót teszek vagy kieszközölök valamit, nem szabad öt kellemetlen helyzetbe hoznom. Följajnlhatom neki a dolgot, de nem korlátozhatom szabadságában.” Szent Vince, a missziós papok, az irgalmas nővérek lelkiiségének egyik jellemző vonása ez: az emberi személyiség, az emberi lélekben rejlő Krisztus-kép tisztelete a szegényekben.

Ilyen gondolatokkal, és az irgalmasság gyakorlatai között éli özvegyi életét Mademoiselle Le Gras a világban. Életrendjének első mondata: „Vágyódom a szent szegénység után és vágyva vágyom megszabadulni minden földies kötelektől, hogy követhessem Krisztus tökéletes szegénységét, és hogy teljes alázatosságban és szelídségben szolgálhassak felebarátomnak.” Idejét imádság, elmélgés, munka és az irgalmasság gyakorlása között osztja meg. „Kötelességem, hogy egész életem Isten szolgálatában teljék el” – írja. Diszciplinát alkalmaz hehtente háromszor és vezeklő övet hord. Napjában csak kétszer vesz ma-

gához táplálékot. Évente kétszer lelkigyakorlatot tart: áldozócsütörtök és pünkösd közt, meg ádventben. És várja a jelet, Isten intését. Néha nyugtalan, olykor türelmetlen. Szent Vince lecsendesíti. Várárkozunk és imádkozunk. „Isten még nem világosította meg eléggé a szívemet.” Ne vágjunk elébe Isten útjainak.

Aztán 1628 júliusában mintha megnyilvánulna az első jel: „Jézus Krisztus hűséges szolgálója imádságában erős ösztönzést nyert arra, hogy a szegények szolgálatára szentelje magát.” Közli a dolgot Szent Vincével, és azt a választ kapja tőle: „Igen, hogyne akarnám, ha egyszer a mi Urunk ezt a szent érzelmet sugallta önnek . . . El sem mondhatom, mily hevesen kívánja szívem látni az önét, hogy megtudjam, hogyan ment végbe benne mindez, de önmegtágadásból lemondok róla Isten iránti szeretetből . . . Úgy képzelem, hogy a mai evangélium – (a pünkösd utáni hetedik vasárnap) – erősen megragadta. Sürgető is egy tökéletes szeretettel szerető szív számára! Ó, milyen jó fának tűnt föl ma az Úr szemében, ha egyszer ilyen gyümölcsöt hozott! Bár lenne mindörökké ilyen szép fája az életnek, telve a szeretet gyümölcseivel.”

Egy esztendőre rá Szent Lujza elindul a tevékeny szeretet útján, és ettől kezdve fáradhatatlanul, erejét felülhaladó hősiességgel és kitartással jár rajta haláláig. A Szeretet-szervezetek nem mindenütt működnek úgy, ahogyan kellene. Egyes helyeken a hölgyek buzgalma megcsappant. Másutt eltérnek az alapító szellemétől. Meg kell látogatni, irányítani, buzdítani kell őket, ügyelni kell rájuk. Ez a fáradságos, folytonos utazásokkal járó munka egész embert, egész lelket kíván. Szent Vince Lujzára gondol, és Lujza vállalja a dolgot. Isten akaratára sokszor az élet szükségleteiben és igényeiben nyilvánítja ki magát. Vége a várakozásnak. „Menjen hát, menjen a jó Isten nevében. Kérem az isteni jóságot, hogy kísérje az úton, legyen vigasztalása, árnyéka a heves napban, takarója esőben-hidegben, fáradságában puha ágya, munkájában erőssége, s vezesse vissza önt egészségből és jól végzett munka után.”

Lujza elindul Montmirailba. Aztán Saint-Cloud-ba, Villepreux-ba, Beauvais-ba, és mindenhová, ahol Charitók működnek, és ahol szükség van rá. Szegényeket gondoz, betegeket ápol, hanyagokat buzdít, vitás kérdéseket rendez, falusi kislányokat oktat a hit igazságaira a

magaszerzette katekizmusból, amely remeke a szeretetnek, tapintatnak és pedagógiának.

Mademoiselle Le Gras Jézus jegyese lesz. 1830. február 5-én, „Szent Ágota napján – írja – a szentáldozásnál olyasmit éreztem, mintha Jézus mint lelkem jegyese óhajtana a szívembe szállni, s hogy ez a szentáldozás valamiféle menyegző a számomra . . . Elhatároztam, hogy mindent elhagyok s követem jegyesemet.” Esküvőjének évfordulója ez, és Szent Vince, csodálatos tapintatával, a jegyesek miséjét mondja érte.

Szent Vince is, Szent Lujza is számtalanszor elmondták, hogy alapításaikat nem ők alapították, hanem általuk Isten. Műveiket valóban nem ők kezdeményezték, és ha Lujzában volt is ilyen kezdeményező hajlam, Vince sosem engedett neki az első sürgetésre, és mindig igyekezett mérsékelni. Isten akarata az élet szükségleteiben jelentkezett előttük; de ha egyszer jelentkezett, egész szívvel vállalták és végrehajtották, amit kívánt. Így szaporodtak évről évre az irgalmas szeretet intézményei, a kórházi szolgálattól a kitett gyerekek otthonáig, a gályarabok gondozásától a lelkigyakorlatokig; így keletkezett, „magától” az irgalmas nővérek társulata is, Lujza látomásának megvalósulása, nagy meglepetésére a kortársaknak: nők közös élete, klauzúra nélkül. „Példátlan dolog” – mondta Fouquet, amikor Lujza a társulat jóváhagyását sürgette nála.

Ha volt is némi előzménye, lényegében valóban „példátlan” intézmény volt. Nem apácarend: még a legkisebb külsőséget is elkerülték, ami a szerzetesség látszatát kelthette volna. Mik hát a nővérek? „Jó egyházközségi lányok”, ahogy Lujza mondta. „Fontos, hogy tudtára adjuk annak, aki a Társulat tagja akar lenni – hangoztatta Szent Vince –, hogy ez nem szerzet, nem is olyan kórház, ahonnet nem kell elmoccanni; itt folytonosan menni kell, fölkeresni a szegényeket különféle helyeken, meghatározott órákban, bármilyen idő legyen is . . . Aki közénk jön, annak ne legyen más szándéka, mint Isten és a felebarát szolgálata.” Ilyesféle intézményre gondolt annak idején Szalézi Szent Ferenc is, ilyesfélének szánta a Vizitációt. Az idő azonban, úgy látszik, akkor még nem volt eléggé érett, mert amikor a jóváhagyásra

került a sor, a vizitációs nővéreket, akiknek többek között a betegek látogatása, vizitálása lett volna a hivatásuk, az egyházi hatóság, a lyoni érsek az addigi hagyományoknak megfelelően klauzúra mögé rekesztette. Az alapítás azonban a jelek szerint maga is e zárt, befelé fordult, tisztán kontemplatív élet felé fejlődött; Márta és Mária szerepét együttesen akarta vállalni, de Mártáct fokozatosan föladta, hogy egészen Máriáénak éljen.

Az irgalmas nővérek társulata iránt is elég bizalmatlanság nyilatkozott meg, éppen az intézmény „példátlansága” miatt; de nekik sikerült leküzdeniük ezt az új formáktól való idegenkedést. Tudjuk, elvértve akadtak köztük, akik megalázónak tartották, hogy ők „csak” társulat, konfraternitás; de annak, hogy benső életük is a hagyományos formák felé kezdett volna tájékozódni, nincs nyoma történetükben. Igaz, a század derekán már sokkal időszerűbb volt egy ilyen, nagy szociális missziót teljesítő társulat, mint a század elején; a körülmények megváltoztak. És az is igaz, hogy Szent Vince a maga erősen gyakorlati szellemével sokkal jobb szervező volt, mint egykor a genfi püspök. De ezek a külső föltételek aligha lettek volna elegendők ahhoz, hogy az irgalmas nővérek közösségét megőrizték az eredeti céltól való eltéréstől, és eredeti formájában biztosítsák neki a maradandóságot. Mindennek megvolt a maga benső alapja: az új testnek a maga új lelke. Volt sajátos spiritualitása a Vizitációnak is: az, amelyik a *Teotimus*-ban csapódott le; az isteni szeretetnek ez a nagyszerű traktátusa azonban nem a kontemplatív élet jellegzetes vezérfkönyve-e? s nem kellett-e szükségszerűen a kontemplatív élet felé terelnie azokat, akik belőle merítették életük vezéreszméit s legfőbb lelki táplálékát? Az irgalmasnővérek intézménye számára viszont Szent Vince, és az ő vezetésével Szent Lujza olyan jellegzetes lelkiséget adott, amely egyesítette magában a tevékenységet és a szemlélődést, s ez utóbbit mintegy beléhelyezte az előbbinek a szívébe. Szent Vince a szegény jó falusi lányok életének középpontjává tette ugyan a szemlélődést, de olyan leegyszerűsítésben, hogy az mindenki számára hozzáférhető, érthető és átélhető lett. „Krisztus állapotainak tisztelete”, a Krisztus-utánzás iskolája, a Krisztus-központiség tanítása az ő tolmácsolásában elvesztette mindazt az elvontságát, nehézkességét és nem egyszer homályosságát, amely Bérulle-nél jellemzi; gyakorlatiassá, egyszerűvé, termé-

szetessé lett. Leszállt a teológiai spekuláció elvont magaslatairól a legmindennapibb életbe. Az irgalmas nővér, amikor a szegényeket látogatja, betegeket ápolja, szidalmakat tűri, fáradalmakat elszenved, vagy a gyerekeket tanítja, Krisztust utánozza, az ő állapotait tiszteli: a betegeket ápoló, a szegényekhez irgalmas, a gyógyító és tanító, a kisdedeket magához vonzó, a szenvedő és béketűrő, az elrejtőző és aláza-
tos, engedelmes Krisztust. Így lesz a szegények szolgálata a Krisztus-
utánzás szellemében „aktív kontempláció”, vagy ha tetszik „kontemp-
latív akció”, ahol a tett, az irgalmasság testi és lelki cselekedeteinek
gyakorlása mindig Krisztus szemléletéből, a Krisztus egyéniségébe
való belémerülésből, Krisztus állandó élményéből fakad.

Lujza boldogan és önfeláldozóan vetette magát a munkába. Olykor
talán kissé túl hevesen is, engedve természeté „kis sietségeinek.” Szent
Vince örült a buzgalmának, de félt, hogy „kissé többet tesz, mint kel-
lene”; és a lelkére kötötte a mérsékletet: „Isten azt akarja, hogy józa-
nul szolgáljuk; az ellenkezőjét pedig úgy hívjuk, hogy illetlen túlbuz-
góság.” És: „Az ördög sok jó lelket megcsal azzal a csellel, hogy arra
ösztökéli őket, hogy többet tegyenek, mint amit tudnak, azért, hogy
aztán ne tudjanak tenni semmit. Isten szelleme pedig arra ösztökél,
hogy mindazt a jót megtegyék, amit ésszerűen megtehetnek, azért,
hogy ezt aztán állhatatosan és sokáig tehessék. Tegyen így, és Isten
szellemében fog eljárni.”

„*Servir Dieu avec jugement.*” De a lélek, ha egyszer legyőzte ön-
magát, hajlamait, „kis tökéletlenségeit”, ha egyszer átadta magát Is-
tennek, Isten akaratának, oly sokat tenne; a test viszont, a kezdettől
fogva gyöngé test oly kevésre képes, kivált ha ráadásul oly kevés gon-
dot fordít rá a gazdája. „Valóságos gyilkosa önmagának . . .” És Isten
épp elég fájdalommal sújtja, épp elég alkalmat ad neki a vezeklésre.
„Több szent szigorú vezeklésekkel gyötörte a testét . . . Nekem ilyes-
mihez nem lett volna bátorságom. Amiben azonban lanyhaságom meg-
akadályozott, azt pótolták a betegségek és a fájdalom. Hála neked,
Uram, értük. Add kegyelmedet, hogy jól használjam föl őket.”

Az erős lélek végül legyőzi a gyöngé testet. Szolgálni kényszeríti a
vonakodó szolgát. „Úgy tekintem őt – írja 1647-ben Szent Vince a

missziós papok genovai házfőnökének –, mint aki a természet szerint tíz éve halott. Ha ránéz az ember, azt hinné, a sírból jön elő, teste oly gyöngye, arca oly sápadt. Csak Isten a megmondhatója, mekkora lelki erő lakik benne . . . Csak annyi az élete, amennyit a kegyelemtől kap.” És pontosan tíz év múlva: „Semmi ereje nincsen, egészsége törekeny mint az üveg, a természet szerint húsz éve halott.”

Mégsem a gyöngeségét érzi keresztjének, hanem a gyöngesége következményeit: hogy melegebben kell ruházkodnia, másként táplálkoznia és enyhítettebb életrendet folytatnia, mint a nővéreknek. Ez egyik legkésőbbi önmegtágadása.

Most már talán nem is más az élete, mint önmegtágadások sorozata, türelemmel viselt szenvedés, készüllet a halálra. Már azok közé a lelkek közé tartozik, akik még köztünk élnek ugyan, de már elszakadva minden földi dologtól, egyedül az Isten szeretetében. Végső betegségében még Szent Vince támogatásáról is le kellett mondania; Vince maga is beteg volt, és képtelen rá, hogy elhagyja szobáját. Lujza négy-szemközt maradt a Kereszttel.

Élete végső szakaszában egyik lelkigyakorlatán a halálról elmélkedett. Ezt írta: „Elvégeztetett, hogy minden ember meghaljon. Naponta tanúi vagyunk ennek. Ne áltassuk magunkat: ha másokon teljesül e sors, nincs messze tőlünk sem. Elér engem is, talán már ezekben a napokban. Milyen állapotban lesz testem-lelkem a végső betegségben? Talán semmire sem leszek képes. Most kell készülnöm rá, mikor még nyugodtan megtehetem. Ami a testemet illeti, bármi legyen is a sorsa, bizonyos, hogy olyan kíncs nem lesz, mint Megváltónké volt a kereszten.”

„Szent elhatározásom, hogy utánozom Üdvözítőnk alárendeltségét és engedelmisségét, s életem minden mozzanatában az ő szent akarata-ra tekintek. Régóta súgja egy benső hang, hogy az Úr szívesen használja föl az alázatos engedelmisséget a lelkek megszentelésére; de én nem fordítottam elég figyelmet erre a fontos leckére. Bocsáss meg, édes Jézusom. Szent életed legyen a mintaképem, hogy egykor majd haláltusádban is híven követhesselek.”

Végső óráiban még egyszer megjelent a kísértő. „Vigyetek el innét!” – sóhajtott lázasan a haldokló, de szeme nyomban a feszületre tapadt,

és megértette, hogy neki is vállalnia kell a szenvedést, ahogyan példaképe vállalta. Egy pillanatra megrettent az ítélet gondolatától. „Istenem – mondta – meg kell jelennem a bíró előtt.” A pap, aki mellette volt, az Írást idézte: „Hozzád emelem a lelkemet, Uram, tebenned bízom.”

„És nem fogok megszégyenülni” – sóhajtotta rá a haldokló.

ÍRÓK

CHESTERTON, A BOLDOG EMBER

A tizenkilencedik század biztató hajnalként virradt az emberiségre. Még égtek a tüzek, melyeket a francia forradalom gyújtott; az ember legyőzhetetlennek, a jövő határtalanul szépnek tetszett. De ahogy az idő halad, „a reménység nagy fehér fénye fokozatosan elenyészik a látóhatáron. A forradalom műve mindenütt meggyengül. Az utilitarizmus éjszakája következik, amelyben senki sem tud dolgozni többé.”

Chesterton írja ezt Dickensről szóló könyvében. Egy másikban, a *G. B. Shaw*-ban pedig így jellemzi a század utolsó évtizedeit, a „valódi pesszimizmus” korszakát: „Az 1885–98 közti évek olyanok voltak, mint a délután órái, a tea előtti órák egy gazdag ház tágas fogadószobájában. A jelenlévők nem gondolnak semmire, kivéve a jómodort; a jómodor lényege pedig ez: elrejtteni az ásítást. Ez utóbbit így lehetne meghatározni: hangtalan kiáltás. Az erőfeszítés, melyet ezen a téren ez idő tájt az ifjú pesszimista kifejtett, rajta kívül mindenki mást elképesztett volna. Úgy ásított, mintha el akarta volna nyelni a világot. Valóban, lenyelte a világot, mint egy kellemetlen lapdacsot, mielőtt örökös nyugalomba vonult volna.”

Ebbe a világba született bele 1874. május 29-én G. K. Chesterton; és aligha születhetett volna kevésbé nekivaló világba. A világ unta magát és boldogtalan volt; őt viszont hallatlanul szórakoztatta, és boldog akart lenni benne. A világ bölcsei azt mondták: mindent tudunk, mindent megfejtettünk, csodák nincsenek többé, a mindenséget könyörtelen törvények kormányozzák. Chesterton pedig azt mondta: a világ, a törvények, az élet, mindez folytonos csoda és meglepetés, az

univerzum varázslatos képeskönyv, melyet a mi szórakoztatásunkra írtak: lapozgassuk, gyönyörködünk benne. Mert „nincs érdektelen dolog e földön; csak emberek vannak, akiket nem érdekel semmi . . . Minden dologban költészet rejlik, s ez nem pusztá szólam, nem üres szóbeszéd, hanem nagyon is jól megalapozott állítás.” A lét – Robert Browningról írja, de rá is áll – „szenvedélyes érdeklődést és szeretetet keltett benne”; és sosem feledkezett el róla, hogy megköszönje „azt a születésnap ajándékot, hogy a világra jött”.

„A férfi – írta Shawról szóló könyvében – kapaszkodjék mindig az édesanyja kötényébe, támaszkodjék mindig a gyerekkorára, és időnkint szánja rá magát, hogy gyermeki lélekkel mindent újrakezdjen. Teológiai nyelven a legjobban így fejezhetjük ki ezt: újjá kell születned. Profánul a legtalálóbban így hangzik: tartsd meg a születésnapodat. Még ha nem akarsz is újjászületni, legalább emlékezzél meg alkalomadtán arról, hogy egyszer megszülettél.”

Chestertonnak valóban volt mire támaszkodnia; boldog gyermekkorra, meghitt otthonra, felhőtlen ifjúságra. Mint egyik regénye, *A notting-hilli Napoleon* tréfaszerző királyának bölcsője fölött, az övé fölött is ott virrasztott a tündérmesék királya, és örökségül ő is megkapta tőle – alkárcsak a rajongó Adam Wayne – azt a varázsvesszőt, melynek érintésére a dolgok egyszerre túlvilági fényben ragyognak. „A legjobban mindig a tündérmesékben hittem és hiszek ma is – írta utóbb, fejlődésére visszatekintve. – Meggyőződésem, hogy ezek teljesen ésszerűek. Nem fantáziák; inkább a többi dolog tűnik velük összehasonlítva fantasztikusnak . . . Előttem nem a föld kritizálta Tündérországot, hanem Tündérország a földet . . .”

Húszesztendőös korában már rendíthetetlenül – ha még kissé kócos lelkesedéssel is – hirdeti azt a világszemléletet, amelyet pályája legkeserűbb pillanataiban sem tagadott meg soha: az optimizmust. Ekkor, 1894-ben kezdte és néhány évig vezette azt a „jegyzőkönyvet”, mely fejlődése e fontos korszakának legjelentősebb dokumentuma. Ilyesmit olvashatni benne: „Por vagyunk. Milyen szép is a por!” – „Ez a gömbölyű Föld talán szappanbuborék; de el kell ismerni: néhány szép szín van rajta.” – „Ha volna ember, akinek két karja forró ívben át tudná ölelni a világot: én volnék az.” – „Vajon eljön-e valaha az idő, mikor bárkibe is belefáradok?”

Egy versvázlat a jegyzőkönyvből:

Ti hálaimát mondtok étkezés előtt.

Rendben van.

De én hálaimát mondok színbáz és opera előtt,

És hálaimát, mielőtt egy könyvet fölnyitok,

Hálaimát, mielőtt festek vagy rajzolni kezdek,

Úszom, vívok, boxolok, sétálok, járok, táncolok,

És hálaimát, mielőtt tintába mártom a tollamat.

Alighanem mindig hálaimát mondott, valahányszor eszébe jutott, hogy ő G. K. Chesterton, azért, hogy G. K. Chesterton, azért, hogy Istentől megkapta „születésnap ajándékul” chestertonsága kincsét. Az az ember ő, aki csöppet sem bántó, csöppet sem öntelt, hanem mélyen keresztény és alázatos és filozófiailag igen jól megalapozott módon állandóan örül önmagának, annak, hogy létezik és annak a formának, amelyben létezik.

Shaw mondta róla: ha az ember Chestertonnal beszél, annak féltete mindig látómezőnkön kívül marad. Ez a szórakozott, lompos, groteszk óriás éppúgy válhatott volna tragikus figurává, mint amilyen szerencsésen a humor valóságos megtestesülése lett: ha rendkívül éles kritikai készsége, gyöngéd érzékenysége önmaga, a saját testi aránytalansága ellen fordult volna. Ahhoz, hogy ne görcsösödjék gátlásossá, ebben a groteszkben kellett fejlődnie, vállalva alkatát és abból hozva ki a lehető legtöbbet. Semmi sem lett volna neveségesebb – és befelé fájdalmasabb – mint ha ez a nehézkes, testileg ügyetlen, lógó cipőfűzős fiatalember sima szalonfiú akart volna lenni. Azzal nyerte meg fejlődése csatáját, hogy egészen természetesen az akart lenni, ami. Menyasszonya annakidején minden erejét latbavetette, hogy völegényéből szabályszerű „rendes embert” neveljen; ő pedig az olyan ember humorával hátrította el kísérleteit, aki nagyon jól érzi magát önmagában. Végül aztán felesége is ráeszmélt Chesterton „titkára”: arra, hogy jobb a természet mentén előrehaladni, mint a természet ellenében egy helyben topogni. „Házasságuk kezdetén – olvassuk egyik életrajzában – úgy látszik, Frances föladta a küzdelmet, melyet mátkaságuk alatt oly hevesen folytatott, hogy rendessé tegye völegénye külsejét; szeren-

csés ötlettel most már inkább arra törekedett, hogy festőivé tegye Gilbert megjelenését.”

Vállalta önmagát; egyáltalán csodálatos képessége volt arra, hogy valamit annak fogadjon el, ami, és olyannak lásson, amilyen. *Browning*­jában – jellemzően – állandóan tiltakozik ellene, hogy hősében és annak műveiben mindenáron valami mást keressenek, és a szemére vessék, hogy stílusa például olyan, amilyen, és nem olyan, mint mondjuk Swinburne-é. Mélységes érzéke volt a dolgok és személyek saját „minemősége” iránt; és nemcsak érzéke volt iránta, hanem tisztelte is. A létet, a létezés egy bizonyos sajátos, fölcserélhetetlen és pótolhatatlan egyedi formáját tisztelte benne. Mielőtt valóban az lett volna, sőt mielőtt egyáltalán tudta volna, hogy mi az, saját fejlődésében már tomista volt; kezdettől fogva predestinálva volt arra, hogy egyszer majd találkozzék Szent Tamással.

Optimizmusának ez a tomista értelemben vett realizmus a forrása. Gyűlölte a pesszimizmust, akkor, amikor a pesszimizmus divat és a fölsőbbrendűség ismérve volt. A pesszimista a világ bajaira és az élet szenvedéseire hivatkozik; de a szenvedés érve – mondta Chesterton – nem mellette, hanem ellene szól. Dickens példájára hivatkozott, aki optimista volt, mert szenvedett, „nehézségeken és szenvedéseken át tanulta meg, hogy elfogadja és szeresse a világot”. És Browningéra – annak jellemzésében jellemezve magamagát is: – „Browning optimiz­musa nem véleményeken alapult, melyek az ő alkotásai voltak, hanem az életen, mely Isten alkotása.”

A pesszimista életérzéssel együtt természetesen elutasította magától a pesszimizmus világgképét is. „Meggyőződésem, hogy a kozmosz tekintetében nekem van igazam, nem pedig Schopenhauer et Conak” – írta menyasszonyának. A deterministák, akiket ő a gondolkodás eretnekeinek nevezett, sivár térségnek látták az univerzumot. Ő viszont elámult „szentséges gazdagságán”, mozgalmasságán, meglepetésein; éppen ellenkezőleg, mint a végtelen terek csöndjébe beleborzongó Pascal, ő a mindenségben való otthonosságot vallotta, és meghatot­tan beszélt a szívét eltöltő „kozmi­kus meghittségről”. Szerinte „ez a kozmosz csakugyan páratlan és megbecsülhetetlen, mert nincs rajta kívül még egy”; nem tudott betelni vele és „borzasztóan szerette”. So­sem veszett el távlataiban; „kicsinek” érezte, mint egy kellemes lakást.

És minden szempillantásban váratlannak, mint egy csodálatos ajándékot. Szent Ferencről írt szép könyvében beszélt azokról a festőkről, akik azért, hogy új, szokatlan képet kapjanak egy tájról, képesek a fejük tetejére állni. Ezt a fordított perspektívát találta meg ő is. És ennek a mesterét ünnepelte az Asszisziban. Aki a talpán áll, éppen súlyuk miatt látja masszívaknak a dolgokat; megfordítva viszont megin csak éppen súlyuk miatt látszanak ugyanazok a dolgok törékenyebbnck, veszélyeztetettebbnck. Mintha egyetlen szálon függenének: Isten tetszésének szálán. Ferenc, attól a pillanattól fogva, hogy a feje tetejére állt, azaz vállalta ezt az „égi” perspektívát, „városát új megvilágításban látta, az örök függés és veszély isteni megvilágításában”. És attól fogva szüntelenül „hálát kellett adnia Istennek, amiért nem engedi leesni ezt a mindenséget, mint egy óriási kristálygömböt, hogy hulló csillagzáporra törjön”.

Chestertont is „a fölséges függés és mélységes hála érzése” töltötte el a világmindenség láttára. Aligha volt a modern korban, aki nála gyermekibb bizalommal és férfiasabb meggyőződéssel élte volna át azt az igazságot, hogy ez a világ az összes elképzelhető világok legjobbika, egyszerűen azért, mert az összes elképzelhető világok közt ez az egyetlen, amely számunkra létezik. A nagy leszámolásban, melyet lelkében a modern világ „eretnkségeivel” tartott, töprengései során – írja – „a legvégén az a homályos és ellenállhatatlan benyomásom támadt, hogy ami van, minden jó, szentnek tartandó és gondosan őrizendő, mint egy ősi hajótörésből megmentett darab”. És: „Jó gyakorlat a nap üres vagy utálatos óráiban úgy tekinteni mindenre, mintha most mentettük volna a süllyedő hajóról egy magányos szigetre. De még helyesebb megemlékezni arról, milyen hajszálon múlt minden egyes dolog megmenekülése . . .”

Chesterton sokat küzdött az angol imperializmus ellen; ennek szellemét ítélte el Kiplingben, ez ellen emelt szót a búr háború idején azokban a búr-párti cikkeiben, amelyekkel egyszeriben föltűnt. Érvéle – paradoxonnak tetsző – lényege az volt, hogy az imperialista nem szereti a hazáját. Nem szereti, mert nem elégszik meg vele; és nem szereti, mert ha szeretné, megértené, hogy más is szereti a magáét, és a saját hazaszeretete visszatartaná attól, hogy a másokét lábbal tiporja. Az imperialista alapjában véve kozmopolita; az igazi patrióta viszont

mindig a „kicsiny hazát” szereti. Egy birodalom inkább csak fogalom a polgár számára; a valóság: a járása, a városa, az utcája. Amott elvész, emitt király. Adam Wayne, a notting-hilli hős gyerekkorától fogva tudja, hogy „a patriotizmus legfőbb lélektani törvénye, mely éppúgy szerves tartozéka, mint a szerelemnek a gyöngéd szemérem, az a törvény, hogy a patrióta soha, semmiféle körülmények közt nem dicsekszik hazája nagyságával, hanem ellenkezőleg, szinte kényszerítve annak kicsinységét emeli ki. Tudta ezt, nem mert filozófus, hanem mert gyermek volt. Ha valaki hajlandó volt rá, hogy végigmenjen egy olyan kis mellékutcán, amilyen ez a Pumpa-utca volt, láthatta a kis Adámot, amint minden egyes kőköcka királyának érzi magát. És akkor volt a legbüszkébb, ha a kőköcka olyan kicsi volt, hogy el tudta takarni a lábával.” És egy lappal odébb a regényben, erről a sokat vitatott utcáról, mely körül a kerületek nevezetes háborúja kitör, és melyben öt bolt áll szorosan egymás mellett: „Az a tény, hogy ezek az üzletek aprók voltak és szinte egymásra támaszkodtak, az összetartozás és egymásrautaltság érzését keltette benne, ami Adam Wayne patriotizmusának, s egyáltalán minden patriotizmusnak a magja.”

Chesterton a világmindenség patriótája volt, és úgy szerette a világot, mint kedves, gyermeki lelkű regényhőse a kurta notting-hilli mellékutcát.

Az élet és a kozmosz iránt való lelkes szeretetében kezdetben jelentős része volt az amerikai költőnek, Walt Whitmannek, akit Chesterton 1894 telén ismert meg, és annak a barátjának az emlékezése szerint, akitől a Withman-kötetet kapta, „egészen belebódult a fölfedezésbe”. Jegyzetfüzetében ekkortájt csak úgy hemzsegnek a – stílári és eszmei – whitmaniádák. Rajongása később lehiggadt és élménycsémélyült; nem érte be példaképe harsány, olykor elég egyhangú és nem minden naívság nélkül való optimizmusával. Neki, hogy valóban elfogadjon valamit, mindig szüksége volt – mint ismételten hangoztatta – „bölcseleti alapra”. Vitatkozásra termett ember volt, és szeretett ellentmondani már pusztán az ellentmondás kedvéért is; gyerekkorának napjai jórészt az öccsével folytatott ádáz szellemi párbajokkal teltek el, és később is legnagyobb örömei közé tartoztak azok az angoloknál divatos nyilvános vitatkozások, amelyekben mindig nagyszerűen megállta a helyét, mind a maga, mind a közönség élvezetére. Pályáját

is azzal kezdte, hogy ellentmondott, mégpedig egész korának, kora egész filozófiájának és hangulatának. De ez az ellentmondás egyre inkább módszer lett számára: a szenvedélyes igazságkutatás módszere. Irgalmatlan logikával végiggondolta kora valamennyi közkeletű gondolatát; ő, a paradoxonok mestere, mindegyikben megtalálta az alapvető önellentmondást, aminek az volt a gyökere, hogy mindenáron ki akarták küszöbölni a paradoxonokat a világból. Chesterton hamarosan fölfedezte, hogy mivel a világ paradox, paradoxnak kell elfogadnunk; ha egy filozófia azzal dicsekszik, hogy tökéletesen logikus magyarázatot ad mindenre, gyanús, mert hiszen a „minden” egyáltalán nem tökéletesen logikus. Így jutott el a kereszténységhez. „Ha megkérdezik, miért hiszek a kereszténységben, csupán ezt felelem: ugyanazon az alapon, melyen az agnosztikus nem hisz benne. Hiszek észokok, kétségbevonhatatlan bizonyítékok alapján.”

Hitt, mert hitében hiánytalan világmagyarázatot talált, kulcsot a „világ gépezetéhez”. Ez a kulcs „nem volt más, mint az a dogmatikus állítás, hogy Isten személyes lény, és a világot önmagán kívülállónak teremtette. A dogma kulcsa pontosan illett a világba.” Varázsvessző is volt ez a fölismerés: megérintette vele a mindenséget, s az egyszerre fölragyogott, abban a vigasztaló világosságban, amelyet valahonnét rajta kívülről és túlról kapott.

Shawról írt könyvében beszélt Chesterton „a paradoxonnak arról a mélyebb művészetéről”, mely „a valóság két ellentétes szálát köti egyetlen föloldhatatlan csomóba”; és – tette hozzá – „sokszor éppen ez a csomó tartja össze az emberi élet egész batyuját”. Ez a mindent összetartó csomó, ez a szintézis volt számára a kereszténység. Shawban, a puritánban elsősorban azt kifogásolta, hogy „nem tudja igazán megérteni az életet, mert nem hajlandó elfogadni ellentmondásait”; míg ő, akárcsak ifjúságának egyik eszménye, Szent Ferenc, megértette, hogy „a világ nagy alapigazságai a világ nagy paradoxonai”. A szellem csak az ellentétek tüzeiben tud igazában fölgnyulladni. 1919-ben tett palesztinai útja után könyvet írt *Az új Jeruzsálemtől*; ebben olvashatjuk a következő jellemző sorokat: „A mohamedanizmusnak csupán egyetlen gondolata volt: hogy Isten mérhetetlen nagysága minden embert egyenlővé tesz. Ám nem volt még egy gondolata, melyet chhez az elsőhöz dörzsölt volna. Pedig két ellenkező szellemi dolognak egymás-

hoz, hagyománynak invencióhoz, szubsztanciának szimbólumhoz dörzsolése az, amitől a szellem tüzet fog.”

Vannak, akiknek előbb el kell taszítaniuk maguktól a világot, hogy megtalálják Istent. Chesterton, éppen megfordítva, annak igazolását találta meg Istenben, hogy szerethesse a világot. Nem hosszú tévelygések után tért meg, hanem simán és természetesen belefejlődött a kereszténységbe; már tele volt kereszténységgel, mielőtt tudatosan, meggyőződéssel keresztény lett volna. Kritikusai olykor azzal vádolták – nem egészen jogtalanul –, hogy alakjait nem elég tárgyilagosan, nagyon is a maga egyénisége szerint értelmezi és ábrázolja; éppen ezért tekinthetők ezek a könyvei – Browningról, Dickensről például – bizonyos fokig önvallomásnak. Így van ez *Szent Ferenc*ében is, mely talán legszembetűnőbben tanúskodik fejlődésének erről a természetességéről, hiszen – egyik életírója szerint – ez a mű voltaképpen „ifjúkori gondolatainak apoteózisa”, s egy-egy fejezetében mintha csak az ifjúkori jegyzetfüzet egy-egy hevenyében odavetett meglátása teljesednék ki. Az a mondat pedig, melyben Szent Ferenc „bölcseletét” foglalja össze, voltaképpen az ő – Whitmantól a Poverellóig ívelő – útjának summázása: „Szent Ferenc egész filozófiája – írja – a körül az eszme körül forog, hogy új, természetfölötti fény ragyogjon a természetes dolgokra, amiből következik a természetes dolgoknak nem végleges elvetése, hanem végleges újrameghódítása.”

A modern gondolkodás „eretnekségeivel” való leszámolása (a *Heretics*-ben) és a kereszténység mellett való vallástétele (az *Orthodoxy*-ban) még a század első évtizedében megtörtént; Chesterton már régen fejtejt hajtott a katolikus Egyház tekintélye előtt, mégis másfél évtizednek kellett eltelnie, míg valóban tagja is lett az Egyháznak, és 1922-ben ezt írhatta édesanyjának: „Abban az értelemben vagyok katolikus immár, aminőben Cecil volt – (1919-ben meghalt öccse, aki még az első világháború előtt tért az Egyházba) – miután hosszú ideig anglo-katolikus értelemben voltam az.”

Hogy a halogatásnak mi volt az oka, nem tudjuk, legföljebb csak sejthetünk egyetmást abból a könyvből, amelyet *A katolikus Egyház és a megtérés* címmel írt. A konvertita – mondja – három fázison megy át. Ezek: „Támogatni az Egyházat, fölfedezni az Egyházat, elfutni az Egyháztól.” A legnehezebb a harmadik: amikor az ember azon kí-

sérlevezik, hogy ne térjen meg. „Túlságosan közel jutott az igazsághoz és elfelejtette, hogy az olyan, mint a mágnes: vonz is, de taszít is.” Nyilván benne is élt valamiféle húzódás a végleges, visszavonhatatlan döntéstől, noha a kaput, melyen be kellett lépnie, már régen szélesre tárta maga előtt. De miután a döntő lépést megtette, megnyugodott és nem voltak aggályai többé. Úgy érezte, hazatért, megérkezett abba a szellemi klímába, amelynek már bennszülöttje volt, mielőtt tudta volna. Az ő számára, ahogyan a konverzióról szóló könyvében írja: „Katolikussá lenni nem annyit jelent, mint búcsút mondani a gondolkodásnak, hanem ellenkezőleg, annyit, mint megtanulni, hogyan kell gondolkodni. Úgy van ez, mint mikor bénulásból gyógyul föl valaki. Nem arról van szó, hogy a lábadozó soha ne mozogjon többé, hanem ellenkezőleg, arról, hogy megtanulja, hogyan kell mozogni.”

Semmiképpen sem búsan, elsavanyodva, mereven. Chestertonnál vidámabban senki sem fürödhetett a keresztény vidámságban. „A kereszténység – mondta egy vitában – olyan derűs dolog, hogy birtokosát bohó ujjongással tölti el, amit egyes szomorú és kiválóan okos racionalisták érthetően a pusztá bohóckodással tévesztenek össze.” Sokan frivolitással vádolták; azt felelte: a frivolitás az emberi természethez tartozik. Szemére vetették, hogy tűzijátékot rendez az ötleteiből: „Állítom – válaszolta –, hogy a világ, legalábbis ahogy én látom, sokkal inkább hasonlít egy Alhambra-beli tűzijátékhoz, mint az ő filozófiájukhoz; hiszen az egész föld fölött az erős és meghitt öröm légköre lebeg.” Hibáztatták, hogy nincs benne komolyság; ezzel vágott vissza: „A komolyság nem erény. Eretnekség volna ugyan, de sokkal érthetőbb eretnekség volna azt mondani, hogy a komolyság bűn. Alapjában véve pedig nem más, mint ösztönszerű hajlam arra, hogy komolyan vegyük önmagunkat, ami a legkönnyebb dolog a világon . . . Az ünnepelesség önként csordul ki az emberből, míg a kacaj ugrás. Nehéznek lenni könnyű, de nehéz könnyűnek lenni.”

Ez a könnyedség kétségkívül erőre is vall; „a tökéletes erőben – írta – van valamiféle frivoltság, valami légiesség, amelynél fogva a levegőben lebeghet”; de az is kétségtelen, hogy Chesterton nem egyszer visszaélt ezzel a könnyedséggel. Szellemességeiről, ötleteiről írta Belloc: „Megláttatta az emberekkel, amit eddig nem láttak. Megismertette velük a dolgok lényegét . . . Szinte egyedülálló képessége és kü-

lönleges írói ereje volt ahhoz, hogy párhuzamos példákkal világítsa meg a dolgokat. Az angol irodalomban senki másban nincs meg Chesterton elképesztő, szinte emberfeletti tehetsége a párhuzamok fölállítására . . . E paralellizmus valamely eddig nem észlelt igazságnak egy más ismert és észlelt igazsággal való pontos egybevágásából, illetve ennek az egybevágásnak a kimutatásából áll. Valahányszor Chesterton így kezd egy mondatot: Ez olyan, mintha . . . – már elkészülhünk a hasonlat villámszerűen megvilágító példájára.”

Csakhogy olykor túlságba viszi ezt a módszert és a hasonlatai nem „hasonlitanak”. Néha tréfáiban a klaunkodásig megy, előfordul, hogy egyik tréfája kioltja a másikat; és az sem mindig szerencsés, amikor ő maga élvezi a legjobban tréfáit és bukfenceit. Állandó fordulata: „Úgy látom, a dolog éppen megfordítva van”; visszájukra fordítja a közhelyeket és megszokott igazságokat, és ez sokszor meglepő, de néha csak szellemi akrobatika.

De a puszta „vicc” kísértésének csak gyöngce pillanataiban engedett (és mert rengeteget és sietve írt, sok gyöngce pillanata volt). Ő maga azt vallotta, a „vicc” a puritánok – Shaw – és a hitetlenek – Voltaire – fegyverc; a keresztény viszont humorista, mint Szent Ferenc, vagy mint Chesterton legismertebb – és alighanem egyetlen igazán élő – alakja, Brown atya. Ez a furcsa, manószzerű, együgyűnek látszó kis pap (akinek mintája meghitt barátja, O’Connor atya volt), mint hivatásosakat megrétfáló amatőr detektív a keresztény bölcsességet, alázatosságot és humort testesíti meg a róla szóló történetekben. Maguk a történetek voltaképpen gyermekjátékok, melyeket Chesterton, ez az óriási gyermek a maga szórakoztatására talált ki és mesélt magának. Modern tündérmesék, melyekben a maga furcsa módján Péter Brown a természetfölötti képviselője, s azt a chestertoni elvet példázza, hogy a természetes dolgok csak a természetfölötti világosságánál érthetők meg, és igazi képe csak a költőnek lehet a világról. Ahol a hivatásos detektív, a „tudós” csődöt mond, megjelenik mosolyogva, szabadkozva, esetlenül a különös papocská és megfejt a rejtélyt. Költő és hívő; és a hite az a „bölcesség”, amely egy váratlan pillanatban egyszerre csak megoldja a „titkot”. Mert a hívőt nem kötik előítéletek, és „gondolata a szó legjobb értelmében mindig szabad gondolat”. Nem eleve föltett elméletek szerint gondolkozik, hanem

a természet szerint. Ezért aztán „mindig elkövetkezett egy pillanat, amikor az együgyű álarc leesett és helyét a bölcs álarcra foglalta el. Flambeau – (barátja és kísérője) –, aki jól ismerte, tudta, hogy a pap hirtelen megértette a dolgot.”

Ez a páter Brown, ahogy szimatolva, fürkészve baktat valamelyik londoni kis utcában és figyelni a házakat, köveket, arcokat, hangokat: ez a manó voltaképpen Chesterton lelkéből lépett ki, az ő Oberon-lelke testesült meg O'Connor atyának ebben a másában. Az a lélek, amely nagy szeretettel fordul az élet, az emberek és az emberek világa felé, és akinek számára a legszürkébb utcasarok is Tündérország. A modern kor folyton az emberiségről beszél és azt szereti; Chesterton az embereket látta és az embereket szerette; „az emberektől nem látta meg az emberiséget” – ahogy Szent Ferencről mondta. Isten képmását látta minden egyes emberben, és mélységes tisztelettel hajolt meg minden egyes emberi személy előtt, mert mindegyikre úgy tekintett, mint Isten teremtő tervének megvalósulására. Megint csak a saját – *Browning*jából idézett – szavaival jellemezhetjük a legjobban: „Számára minden optimizmus kezdete és vége azokban az arcokban keresendő, melyekkel az utcán találkozott. Számukra valamennyi egy-egy istenség maszkja volt, egy százfejű hindu istenség fejei. Mindegyik az ég egy olyan tája felé néz, ahová rajta kívül sosem irányul tekintet. Mindegyik olyan örök örömmek és örök bánatnak vegyületéből való kifejezést hordoz, amely rajta kívül sehol nem lelhető föl. Semmit nem érzett olyan mélyen, mint az emberi különbözőségek szentségét. Szenvedélyes érdeklődés élt benne az emberi dolgok iránt, de majdnem lehetetlen lett volna azt mondani róla, hogy szereti az emberiséget. Nem az emberiséget szerette, hanem az embereket. Érzéke az emberek különbözősége iránt visszataszítóvá és prózaivá tette volna számára azt a gondolatot, hogy egyetlen, emberiségnek nevezett tömeggé gyúrja össze őket. Olyan lett volna ez, mintha négyszáz nagyszerű daltalantot egyszere játszanának.”

Szerette a világot és szerette az embereket; Istenben szerette őket és boldog volt. A maga módján – s ahogyan ő értelmelte ezt a szót – „misztikus” is: a Mescország határán élt, és tudta, hogy „Mescország határa sokszor ott vonul el egy emberekkel zsúfolt nagyváros közepén”. Azt is tudta, hogy akinek része lett ez a Mescország, az soha

nem törleszthető óriási adósságba verte magát: Istennek adósa. És ő is azok közé tartozott, akik „örömtől ujjongva fedezték föl, hogy végképpen el vannak adósodva”. Boldogságra született; de lehet, hogy mindannyian arra születünk; neki azonban volt ereje és tehetsége hozzá, hogy valóban boldog is legyen. Élete végén – 1936-ban halt meg – mondta egy rádióelőadásában: „Teljesen boldog voltam a legcsöndesebb és legközönségesebbnek tartott helyeken is. Élettel tudott eltölteni egy hideg váróterem is valahol egy elhagyatott vasúti szárnyvonalon. Teljes elevenséggel üldögéltem egy csúnya lámpaoszlop alatt egy vaspadon, hátam mögött az üres pályaudvarral. Röviden: mindig élveztem a puszta létezés izgalmát, olyan helyeken is, amelyeket általában unalmasoknak, vidéki pocsolóknak neveznek. De csakugyan unalmas-e a pocsoló? Mikroszkóppal dolgozó természetbúvároktól tudom, hogy hemzseg benne az élet.”

PAUL CLAUDEL, VAGY A LÍRA MINT LITURGIA

Claudel 1868-ban született; 1886-ban tizennyolc éves. Keserű, „szerencsétlen” fiatalember. Émelyeg és fuldoklik; nem találja a helyét a korában. Korának „lapos és hájas materialista pozitívizmusában”, ahogyan egykori iskolatársa, *Romain Rolland* mondja emlékezésciben. Megkezdődik, mindkettőjük számára, „a harc az életért”.

A „megtérés”

A sivatag mohón szív magába minden csöpp vizet. Claudelnek ezt az első csöppet Rimbaud jelentette. „Sosem fogom elfelejteni azt a júniusi délelőttöt 1886-ban, amikor megvettem a *Vogue* vékonyka számát; ebben volt az *Illuminations* első része. – (Más emlékei szerint nem júniusban, hanem májusban történt; a *Vogue*-nak az a száma, amely Rimbaud prózaverseit közölni kezdte, mindenesetre májusban jelent meg.) – Számomra valóban megvilágosodás volt. Végre kilábaltam Taine, Renan és a többi tizenkilencedik századi Moloch utálatos világából, erről a fegyencletről, ebből az iszonyú mechanizmusból, melyet mindenestül teljességgel hajthatatlan, és borzalmas ráadásul megismerhető és megtanítható törvények kormányoztak. (Az automaták mindig is valamilyen hisztériás irtózást keltettek bennem.) Kinyilatkoztatást kaptam a természetfölöttiről.” Rimbaud-ban a saját szomjúságára ismert; Rimbaud-t a saját szomjúságán át látta olyannak, amilyennek látta: a természetfölötti kinyilvánítójának. Abban a bizo-

nyos „harcban az életért”, amit Romain Rolland említ, Claudel Rimbaud-tól kapta az első jelet. Az első látható, fogható jelet abban a keresésben és küzdelemben, amely már megkezdődött, már folyt. Anélkül, hogy tudta volna, mit keres, és mi folyik benne. „Úrnöm, mégiscsak te kezdted a dolgot.”

A második, a döntő jel pár hónappal később következett, 1886 karácsonyán. December 25-én „a szerencsétlen fiatalember elment a párizsi Notre-Dame-ba, hogy meghallgassa a nagymisét. Akkoriban kezdtem írni, és úgy véltem, a katolikus szertartásokban, melyeket főlényes művészet-kedveléssel szemléltem, megfelelő ihletőt talállok és anyagot bizonyos dekadens gyakorlatokra. Ilyen magatartással vettem részt, mérsékelt örömmel, a könyöklő és lökdösődő tömegben a nagymisén. Aztán, mert egyéb dolgom nem volt, visszamentem a litániára.” Áll a tömegben, a szentély bejáratánál, a sekrestye oldalán, jobboldalt a második oszlopnál; ma márványtábla jelöli a helyet, ahol állt. Odakint „esős, fekete délután”; odabent a liturgia színei, méltósága. Amiben oly szívesen találtak esztétikai gyönyörűséget, Huysmans nyomán, a kor művészelkei. A kórus énekel; később majd tudni fogja, hogy a *Magnificat*-ot éneklé. „Ekkor történt az esemény, amely egész életemen uralkodik. Szívemet egyetlen pillanatban megillette valami, és hittem. Hittem, olyan erőteljes ragaszkodással, egész lényem olyan fölindulásával, olyan hatalmas meggyőződéssel, olyan semmi kételynek helyet nem hagyó bizonyossággal, hogy azóta sem a sok könyv, sem a sok érv, sem mozgalmas életem sok véletlene nem ingathatta meg, igazában még csak nem is érinthette hitemet.”

Ez volt az a pillanat, amikor „minden visszájára fordult”; amikor egyszeriben mindannak „vége lett, ami voltam”; „mintha valakit egyetlen rántással kitépnének a bőréből és idegen világban, idegen testbe helyeznének: ez az egyetlen hasonlat, amivel ki tudnám fejezni tökéletes zavaromat”. Minden tőle telhetőt megtett ez ellen a „támadás” ellen. „Négy évig tartott az ellenállás. Bízvást mondhatom: képményen védekeztem, egész lélekkel, tisztességgel harcoltam. Nem mulasztottam el semmit. Fölhasználtam az ellenállás minden lehetséges módját, és sorra le kellett tennem a hasznavehetetlenné vált fegyvereket. Életem nagy válsága volt ez, a szellemnek az az agóniája, amelyről Rimbaud ezt írta: A szellemi harc éppoly brutális, mint az embe-

rek csatája. Kemény éjszaka! a szikkadt vér füstölög arcomon! A fiatalok, akik olyan könnyedén hagyják ott a hitüket, nem tudják, mibe kerül visszanyerni, és milyen kínokkal kell fizetni érte.”

Négyévi küzdelem után föladja a harcot. A döntő karácsonyi élmény negyedik évfordulóján, 1890 karácsonyán azzal pecsételi meg a végleges, egyszer s mindenkorra megingathatatlan „békét”, hogy „Istennek oltárához járul, ki ifjúkorunk öröme”.

Dramai kereszténység

Claudel „úgy engedett az isteni vonzásnak, ahogyan az érzékek hívására felel az ember”. Számára a megtérés nem érzelmi dolog volt, s első mozzanatában mégcsak nem is értelmi, hanem *egzisztenciális*. A nyugtalan fiatalember a nyolcvanas évek Párizsának, mint Romain Rolland mondja, „istengyilkos szellemi légkörében” eleinte voltaképpen nem is Istent kereste, hanem az életet. Kiutat keresett egyrészt a tudományos determinizmus, másrészt az esztétikai naturalizmus, illetve hermetizmus zárt világából; tágasságra, szabadságra, szabad alkotó tevékenységre vágyott. Aztán, a Notre-Dame-beli döntő karácsonyi élmény után négy esztendőn keresztül ugyancsak az életért, szabadságért, szabad alkotó tevékenységért küzdött, de most már Istennel, mindaddig, míg meg nem találta, föl nem fedezte Istenben az élet, a szabadság és a szabad alkotó tevékenység teljességét. Konverziója, ha egyáltalán használhatjuk vele kapcsolatban ezt a szót, nem lemondás volt, hanem birtokbavétel. Innét vallásos világképének, világélményének erős realitása és dinamizmusa. Mérheterlen messze van tőle minden pietizmus, kvietizmus, janzenizmus. „Az élet kelletlenlenségeivel szemben a bölcsesség álláspontja nem a menekülés, hanem a hódítás” – mondja egy jellemző nyilatkozatában, 1908-ban.

Az élet birtoklása egyúttal az öröm birtoklását is jelentette számára. Az elhelyezkedést, a helyére találást a világban. Ugyancsak 1908-ban írja Tiencsinből (mert 1895 nyarától 1909 augusztusáig előző, new-yorki és bostoni állomásai után Kínában teljesített diplomáciai szolgálatot: a „planetáris költő” clindult, hogy mintegy földrajzilag is fölmérje, és magába élje, tulajdonává, mértékévé asszimilálja a plané-

tát): „Ódáim – mert a század köszöntőjének szánt *Őt nagy ódán* dolgozik – azt az örömet fogják festeni, melyet az az ember érez, akit a végtelen terek örök csöndje nem riaszt meg; családias bizalommal jár ott, mert tudja, hogy Isten, aki csak tökéleteset alkotott, nem tud mit kezdeni a lezárt dolgokkal, és nemcsak verebeinek számát ismeri, hanem csillagainak számáról sem feledkezik meg. Vannak, akikben folyton ott él a menekvés és az elmúlás érzése. Bennem, nyilván mert mindegyre ezt a mindig tiszta eget látom magam fölött, nagyon megerősödött az állandóság érzése.”

Az állandóság azonban nem tétlenség, nem egyszer s mindenkorra megszerzett nyugalmi állapot. Az, hogy Claudel kezdettől fogva drámában veti föl, ábrázolja és oldja meg válságait és kérdéseit, nála nem annyira műfaji választás, mint inkább életforma és világnézet: szemlélete a sorsról és a létről alapvetően drámai. „Mi tragikusabb, mint a láthatatlan harca az egész látható ellen? – írja 1909-ben Gilde-nek. – A keresztény nem egyensúlyi állapotban él, mint az antik bölcs, hanem konfliktusban. Minden tettének következménye van; az állandó alakulás állapotában érzi magát . . . Csak a keresztény ismeri igazában a vágyat. És csak a hatalmas, élettelen keleti művelődések ismeretében érti meg igazán az ember, milyen fölbecsülhetetlen kovász volt a kereszténység. Éppen azzal, hogy egyetlen olyan része sincs az emberi természetnek, amelyet nyugton hagyta.”

Aktivizálja a természetet; nem megtagadja, hanem elfogadja, ebben a claudeli, élesen antimanicheus élményében és értelmezésében. „Elfogadom a világot olyannak, amilyen; megmászva, rajta csak rontanék” – mondja a *Vasárnap reggeli könyörgés*. A vallás az ő szemében nem valamilyen, világ fölé épített szabályrendszer, hanem élő organizmus, „olyan óriási és monumentális dolog, mint a természet művei”, és bizonyos módon egybeesik a természettel: úgy, hogy hozzáadja a kegyelmet, megtetézi a kegyelemmel; nem megcsonkítja, hanem a saját fejlődésének irányában beteljesíti. „Tisztán és egyszerűen katolikus vagyok – írja Claudel. – Katolikus, azaz egyetemes; nem látok ellentmondást különböző képességeink közt, és azt tartom, az Igazságban mind megtalálják harmonikus és kielégítő tárgyukat.”

Devenir ce que l'on est, hirdette jelszóként Gide: váljunk azzá, amik vagyunk. Claudel számára ennek az önmagává válásnak, ön-

maga teljessé élésének lehetőségét, légkörét, talaját, távlatát a hit, a vallás adta meg, az a fölismerés, hogy „nem Isten van az emberért, hanem az ember Istenért”. Abban a pillanatban, amikor az ember elkezd nem önmagáért, hanem Istenért lenni, egyben rálép arra az útra is, amelyen „az lesz, aki”, vagyis betölti a mindenségben azt a hivatást, amelyre Isten teremtő terve szerint született. Elhangzik Isten egyenesen és egyedül neki, az ő személyének szóló szava: „Kelj föl!”; és az ember fölkel, mint holtából Lázár, és elindul, hogy „az legyen, aki”. Ezzel egyszerre „új adományok, új képességek jelennek meg bennünk”. Ugyanazok maradtunk, és mégis mások lettünk, halottból élővé váltunk; halott képességeink életre kelnek és működni kezdenek. „Olyan ez, mintha új személyiséget oltottak volna belénk. Isten megnyilatkozása bennünk ez a számunkra is új jelenlét; általában inkább alakul ki hosszú és türelmes munka útján, mint csodálatos hirtelenséggel . . . Az ember Isten által történt kihívásának megfelelője aztán az ember Isten-keresése. Mindegyikük a maga módján jár el. Istennek az a sajátossága, hogy alkot, az emberé pedig az, hogy hagyja, hogy alkossák, illetve – kijavítva a lomhaságnak és tétlenségnek azt a benyomását, amit ez a kifejezés tévesen kelthetne – újraalkottatja magát, följánlja magát, odaállítja magát a teremtő tevékenység sugarába, és fölntartja magát benne. Ez a lényege annak, amit konverzióknak nevezünk, és ez nem egyetlen pillanat műve, hanem egy egész élet munkája és erőfeszítése.”

Egy egész életé; de a szó legteljesebb értelmében az egész életé is. Egész létezésünké: testünké és lelkünké, érzelmi, értelmi és akaratil világunké, nem elkülönülten, hanem sokszoros összefonódottságban, bonthatatlan egységben; az egész emberé, azé a páratlan „kompozitumé”, amelyben test és lélek, természetes és természetfölötti ötvöződik egygé, mégpedig nem valamiféle skolasztikus elvontságban, hanem a lehető legkonkrétabb, megélt valósággal (hatására nyilván azoknak a tomista tanulmányoknak, Summa-olvasmányoknak, melyeket Claudel kínai évei alatt végzett).

„Vedd az egész világot”

A kereszténységen belül, főként a janzenizmus óta, és főként Franciaországban föl-föltűnnek hajlamok és irányok, melyek egyoldalú spiritualizmusukkal és merev aszketizmusukkal túlságosan is kaphatók rá, hogy alábecsüljék az anyagot, megvessék a testet és eleve bizalmatlanok legyenek a természet iránt; mintha a mediterrán medence partjain ősidőktől fogva kísértő manicheizmus születnék újjá új és új változatokban. Az effajta világnézettől Claudel kezdettől fogva indulatosan idegenkedik. 1910-ben – akkor már Prágában – Pascalt olvasa. „Leginkább azt rovom föl neki – jegyzi meg –, hogy gyalázta és kárhóztatta az emberi természetet, mégpedig nemcsak azt, amit a bűn bemocskolt, hanem azt is, amit Isten teremtett és a kegyelem megdicsőített. Ez nem kereszténység, ez beteges rosszkedv.”

Elvetni „a világ írott könyvét”: erre Claudel semmiképpen sem hajlandó. Nem veti el mint hívő, aki készséges szívvel és alázattal fogadja el a teremtést, mint Isten művét; és nem veti el mint költő, akinek – meggyőződése szerint – az a hivatása, hogy magába ölelve föl-emelje, tükrözze, képviselje és újra odaajándékozza, reprezentálja Istennek a kozmoszt.

Vedd „az egész világot”, hirdeti a Dante-óda; vedd úgy amint van, konkrét valóságában, kapcsolatai összességében és sokfélesége egységében; mert úgy, amint van, „szent”. Kettős értéke, kettős jelentősége van Claudel szemében: természetes és természetfölötti. „Ha igaz a mondas, hogy *per visibilia ad invisibilia* – írja egy *Louis Gillet*-hez intézett levelében – a fordítottja sem kevésbé igaz: *per invisibilia ad visibilia*. Megtanuljuk úgy nézni a természetet, mint elmondhatatlan igazságok illusztrációját a szemünk előtt. Nem holmi olajnyomat ez, nem holmi nyers és otromba színkeverék, hanem szent prezentáció, misztérium, amelynek csodálattal, értelemmel és tisztelettel áthatott szereplői vagyunk. A víz, a levegő, a tűz, a nap, az ég, az állatok, a növények, egy lámpa, egy gyermek arca, egy fal, egy ajtó: Istenem! milyen szép mindez, és milyen mély visszhangot kelt bennünk. És milyen mélységesen jelentős!”

Testi és lelki, szellemi és anyagi Claudel szemléletében nem alkot külön-külön, és csak kényszerűen összekapcsolt birodalmat, mint a

modern gondolkodás számos formájában. Az a vágy és magatartás, amely valamilyen „abszolút” eszmény, abszolút tisztaság, abszolút értelem sóvárgásában megtagadja az anyagit, kikívánczik a testből, és legszívesebben tisztán szellemi lényvé változtatná az embert; a tragikus pesszimizmus amiatt, hogy nemcsak szellem, nemcsak lélek vagyunk, hanem „lomha”, „alantas” anyag is (aminek oly jellemző képviselője Valéry *Monsieur Teste*-je): mindez, minden ilyesfajta idealizmus teljesen idegen Claudel (tomista alapú) realizmusától. Nemcsak elveti ezt az idealizmust, hanem el is ítéli, mert életellenesnek tartja. Az ő meggyőződése szerint nincs külön szellemi és külön testi ember, nincs külön szellemi és külön anyagi lényünk; a kettő egybe van gyúrva, egyik a másikba szervesen bele van ágyazva; szellemi világunk számtalan csatornán át érintkezik az anyaggal, táplálkozik belőle és táplálja is. Kettejük közt az érhálózat az analógia: „A lelki világot az analógia kapcsolja az anyagi világhoz.” Mindig, életünk minden mozzanatában az egész ember működik, válaszol, javall vagy tagad, elfogad vagy elutasít.

Claudel minden, csak nem platonista (vagy idealista, vagy kartéziánus); és ha a kereszténység a reneszánsz óta fokozódó finnyással hátrította el magát az anyagi világot: Claudel hatalmas, ölelő mozdulattal újra birtokába veszi, fölfedezi a középkor óta mind jobban elhomályosult szakralitását, és őseredeti rendeltetése szerint folajánlja, megszólaltatja Isten dicsőségére. Vallásos költők kétségkívül voltak a középkor óta is; de Claudel alighanem az első költő a középkor óta, akinél maga a teremtett világ, a kozmosz „vallásos”. Nála a dolgok mind az isteni világterv lendületében mozognak; s így pusztán azzal, hogy van, hogy létezik, egyúttal minden *jelent* is, *képvisel* is valamit, anélkül azonban, hogy a jelentés halványítaná a létet, s hogy az, ami reprezentál, ezzel saját léte hőfokából, értékéből és teljességéből bármit is veszítene. A reprezentációban pedig minden egyformán fontos, mert minden mindennel összefügg, s egyik jelentés a másikat támogatja; nem „mondhatok”, nem hívhatok elő valamely dolgot úgy, hogy ezzel egyben az összes többit is ne hívjam, amelyek által létezik. „Vagyok – írja az *Art poétique*-ban, – azaz nem vagyok mindaz a sokféle más dolog, amely körülvesz; annyiban vagyok, amennyiben határolnak, és amennyiben tapasztalom határoeltságomat; amennyiben formál ez a

határoltág, és érzem magamon az érintését; vagyok, amennyiben látok és hallok; látok, ízelek, szagolok, látom ezt a tüzet, ízelem ezt a gyümölcsöt, szagolom ezt a rózsát.” Ahhoz, hogy legyen, szükségem van az egész, velem együtt létező világra. „A rész nem létezhet az egész nélkül, de a dolgok összessége sem minden egyes külön dolog nélkül” – olvassuk ugyancsak az *Art poétique*-ban. A *Vallás és költészet* című tanulmányban pedig ezt: „Ahhoz, hogy egy egyszerű kis lepke fölrebbenjen, szükség van az egész égboltra. És sosem fogod megérteni a százszorszépet a pázsiton, ha nem érted meg a napot a csillagok között.”

A költészet tárgya

Ez a hatalmas, egységes, összefüggő mindenség, és az a harmónia, mely „az idő minden egyes pillanatában a teremtés minden egyes része közt fönnáll, a szeráftól a féregig”: ez Claudel szerint a költészet tárgya, és ez a költő birodalma. Azé az egyetemes, vagyis „katolikus” költőé, amilyenek Dantét látja, és ahogyan Dante-ódájának kommentárjában írja, önmagát is jellemezve: ezek az igazán nagy, egyetemes költők Istentől olyan hatalmas dolgokat kaptak kifejezésre, hogy művük megalkotásához az egész mindenségre szükségük van. „Alkotásuk képe és látványa annak az egész teremtésnek, amelyből kisebb testvéreik csupán részleteket ábrázolnak.” Ugyanebben a kommentárban mondja: „A költészet tárgya nem az álmok, illúziók és eszmék, ahogyan gyakran mondják, hanem ez az egyszer s mindenkorra adott szép valóság, melynek a közepébe helyeztünk: a látható dolgok mindensége, amelyhez a hit a láthatatlanokét csatolja.”

Ennek az univerzumnak célja, rendje, értelme, hierarchiája van. „Gúlaszerű szerkezetével éppen az ellentéte a modern költők tér nélküli ködfoltjainak” – mondja Claudel egyik elemzője, Michel Carrouges. Claudel nem akar kivonulni, vagy kimenekülni a valóságból, mint annyi modern költő, akiben megrendült a világ értékében és értelmében való hit, akár bizonyos (német idealista forrású) filozófiai, vagy esztétikai megfontolások alapján, mint a szimbolizmusban a század fordulóján, akár századunk történelmének, háborúinak és válságainak

ama tapasztalatai és élményei következtében, melyek mintha csak mindenségünk lakhatatlanságát, képtelenségét és orvosolhatatlanul paradox voltát bizonyítanák. Claudel azonban a történelmet is a kegyelem távlatában szemléli, és ebben a távlatban a látszólag legigazolhatatlanabb esemény is megokoltan és célszerűen helyezkedik el az üdvösség kozmoszunk színpadán pergő világdrámájában.

Nála maga ez a kozmosz sem olyan ködszerűen foszlékony és ingatag, mint aminőnek egyes modern költői élményekben és törekvésekben mutatkozik. „Claudelnál – írja Michel Carrouges – az egész anyagi mindenség biztosan és ünnepélyesen helyezkedik el a tér és idő dimenzióiban, és az isteni teremtés tervében . . . Költészete nem álom, de nem is csak lapos fényképe a valóságnak, hanem a teremtett lét lelkes, és metszően világos ismerete.”

Ismeret, *connaissance*; és ha ismerjük Claudel sajátos, az *Art poétique*-ban olvasható szófejtését, amely szerint az ismeret, *connaissance* annyi, mint együtt-születés, *co-naissance*, és megismerni, *connaître* annyi, mint együtt-születni, *co-naître*: ha ismerjük ezt a természetesen alaposan vitatható, de nagyon jellemző, és nagyon középkorias jellegű etimológiát (mely majd egyik „módszere” lesz a claudeli exegézisnek is), akkor világossá válik előttünk, hogy ez a költészet szándéka és magatartása szerint a legteljesebb részvétel a világban, együttlés a dolgokkal, együttmozgás minden mozgással; nem leírás, hanem cselekvés; nem magyarázata, kommentárja, vagy „képezése” az életnek és a dolgoknak, hanem *élése*. Nem világteremtés ezen a meglevő világon *kívül*, hanem *ennek* a teremtett, és *számunkra* teremtett világnak a megragadása. „Nem az az igazi költő – mondja Claudel – aki kitalál, hanem az, aki egyberak, és kapcsolatba hozva a dolgokat, hozzásegít a megértésükhöz.” A világ ugyanis nem értelmetlen halmaz, hanem könyv, melyben Isten dicsősége van megírva, és nyomban olvashatóvá válik, ha egységben látjuk a mindenséget: ha látjuk egyrészt a dolgok összefüggését egymás közt, mintegy vízszintesen, amennyiben kölcsönösen egymás létének meghatározói, másrészt összefüggésüket mintegy függőlegesen: eredetükben és céljukban, Istenben. Mert „a világnak szüksége van rá, hogy az összes lények, amelyek alkotják, szabadon együttműködjenek fejlődésében, és folytonosan együttmunkálkodjanak megalkotásában. A világ ugyanis olyan képződmény, amely

állandóan egy bizonyos irányban hozza létre önmagát; olyan képződmény, amelynek rajta kívül eső célja van. Ez a cél egyúttal eredete is: Isten.”

Ha összefüggéseinek ebben a rendszerében szemléljük, akkor megértjük, és a megértéssel birtokunkba is vesszük a világot. *Comprendre*, megérteni: ez a claudeli etimológia szerint azt jelenti: magammal vinni, magamhoz venni, megragadni, *con-prendre*. „Claudel egész költészetének alapja – mondja Jacques Madaule – embernek és világnak, e két közös eredetű ritmusnak az eredendő egybecsengése. Ez az összhang azonban csak akkor lehet teljes és kielégítő, ha visszamegyünk a forrásig. Egyedül Istenben birtokolhatjuk a dolgokat, egyedül Istenben lehetnek igazán a mieink.”

Márpedig a világ azért van, hogy birtokunkba vegyük. „Arra születünk, hogy uralkodjunk a világon, nem pedig arra, hogy a világ uralkodjék rajtunk.” A birtoklás, birtokba vevés Claudelnál nem cleméleti, hanem olyan valóságos, mint egy tárgynak a tényleges megragadása, mint egy ételnek a megrágása, megemésztése. Mintha ellökné a modern fogalmi gondolkodás közmegegyezéseit, és a fogalmak mögül újra előrántaná az élő valóságot, a kép mögül azt, amit a kép ábrázol. Nála, mint egy tengerben, derékig benne lábolunk a legsűrűbb konkrétumban. Azt vallja: a költészet „lényegében vitális reakció”. Élni pedig annyi, mint folytonos készenlétben lenni, állandóan megvalósítani, „produkálni” magunkat. „A dolgokat úgy ismerjük meg, ha alkalmat adunk nekik arra, hogy a mozgásunkra hassanak. Kezemet mozgatni annyi, mint kezemet mozgatva magamat produkálnom; egy rózsát szagolnom annyi, mint azt a bizonyos rózsát szagolva magamat produkálnom.” Magamat, és magammal együtt a rózsát is.

A rózsza azzal válik „teljessé”, ha érzékelem, és ha „kimondom”. De azzal, hogy érzékelem és kimondom a rózsát, egy rózsányival magam is teljesebbé válok. S a kettőnk kölcsönös teljesedésében a teremtés dicsérete és Isten dicsősége teljesedik.

Metafora és valóság

A claudeli líra élete, funkciója, mozgása: visszaadni a dolgoknak eredeti üdeségüket, gazdagságukat, súlyukat; előhívni a fogalmak mögül a valóságot; az elvonatkoztató, fogalmi gondolkodás kétdimenziós világa helyébe az érzékelés háromdimenziós világát állítani. Claudel azonban nem úgy „frissíti meg” a dolgokat, hogy „kivonja őket használatukból”. R. M. Alberes írja: „A szürrealizmus kivonja a tárgyat használatából, s ezzel a dolog egyszerűben új és eredeti lesz; rést vág ezzel a látszatoknak azon a falán, amely körülvesz bennünket”); ő éppen megfordítva, elmélyíti őket használatukban, megadja használatuk teljes tartalmát, értékét, jelentőségét; a világot nem kiemelni akarja reális összefüggéseiből, hanem éppen reális összefüggéseinek teljes föltárására és érzékeltetésére törekszik; s aztán azt, ami érzékfölötti, azt, ami túlmutat ezen az érzékelhető valóságon (de nem kívülről, hanem *benne* mutat túl rajta), azt, ami ebben a sajátos értelemben „szürreális” (azaz kegyelmi), éppen a teljes, organikus egységének delelőjén álló valóságban, éppen a valóság legnagyobb teljességében ragadja meg. Michel Carrouges találó jellemzése szerint: „Claudel költészete a legfantasztikusabb víziókat egyesíti a legerőteljesebb realizmussal, mert sosem korlátozza magát a közönséges világra, hanem rést nyit az ég tüzei számára, és sosem téved ködös bolyongásokba, mert lába biztosan nyugszik a szilárd talajon . . . Realista teljességükben gyűjti egybe a világ napfényes képeit és homályos jelenségeit . . . Nem fogadja el a világból való kimenekvésnek azokat az ábrándos lehetőségeit, amelyekkel annyi modern költő kacérkodik, a költészetnek olyasfajta hatalmat tulajdonítva, ami ki bír váltani *bic et nunc* kötöttségeinkből. Claudel kozmogóniájában a látható világ szigorú stabilitása megtörhetetlen kezességet nyújt azokról a határokról, amelyek egyes modern költőket oly mélyen elkészerítenek. Claudelnál állandó cserehatás működik a költői, meg a mindennapi gondolkodás közt. Rendkívül erős érzéke van a mindennapi valóság iránt, és ez hatalmas költői ereje ellenére sem engedi, hogy valaha is megfélemedezzen a föld súlyáról.”

A dolgok létezésben való állandó együttes jelenlétének és egymás létföltételeként való együttműködésének kifejezése a claudeli meta-

fora. Nem költői alakzat, hanem létforma. „Semmi nem teljes önmagától, minden csak az által válik teljessé, ami hiányzik belőle” – olvassuk az *Art poétique*-ban. A metafora Claudelnál nem más, mint ez a folytonos teljesedés, a dolgok folytonos kiegészülése azzal, ami hiányzik belőlük, és ami létüket meghatározza; folytonos részvétel a folytonos teremtésben. Ahogy a claudeli stílus egyik legmélyebb elemzője, Jacques Rivière írja: itt a metafora két, egyébként külön úton haladó dolog találkozása. A közönséges metafora két hasonló dolgot egyesít mesterségesen, a claudeli viszont két különbözőt természetesen, önkéntes egymásmellettségükben. Kapcsolatuk most először jön létre, és soha nem fog megisméltódni: egyetlen és páratlan *instant total*, teljes pillanatot. A claudeli metafora a világ örök ifjúságának kifejezése.

A metaforáknak ez a folytonos bugyogása adja, mint Rivière mondja, a claudeli költészet friss és naiv érzékletességét. Nem „kivonatos” és nem „műlékony”, mint a szimbolizmus; reális, vaskos, és még „a dolgok foglya”. Alkotása, munkája „nem elvont fogalmak gépies kombinációja, hanem inkább a csírázáshoz hasonlít, lassú, homályos, tapogatózó teremtés, és végülis olyan kifejezésbe torkollik, amely, mint a virágzás, csupa szín, és tele van a fény és a szépség harmatcsojppjeivel”. Nyelve nem a gondolathoz alkalmazott képek sora, hanem maga a szavakban fejlődő gondolat: elsődleges, a friss tapasztalásból sarjadó képek együttese. Képeké, melyek „nem pusztán vizuálisak, hanem egyszerre fogjuk föl őket valamennyi érzékünkkel”. Ahogyan Musique énekl *A selyemcipőben*:

Nem mi alkotjuk a zenét, a zene itt van, mindent áthat, éppen hogy csak hozzá kell idomulnunk, épp hogy csak bele kell merülnünk, s nemcsak fülünkkel, hanem mindenestül.

Inkább mintsem magunkat a dolgokra kényszerítsük, bízzuk bajónkat ügyesen boldog mozgásuk áramára.

Nem „eszmék” költészete ez, hanem a konkrét valóságé. Maga a természet, maga a teremtés, maguk a dolgok jelennek meg és szólnak benne, bontják ki szépségüket és fejtik ki értelmüket. A *Présence et Prophétie*-ban mondja Claudel a látásról: „Mindenestül a tárgyra irá-

nyul, teljességgel kívülre visz; annyira átadom magam a látásnak, hogy egy pillanatra még létezésemről is megfeledkezem; a tárgy elfoglal, belém helyettesíti magát, és helyettem működik bennem.” Verseiben is így van: mintha nem is annyira a költő beszélne, mint inkább a benne megjelenő, magukat beléje helyettesítő dolgok a maguk léténok teljességében: nem csupán innét vagy amonnet megvilágítva, nem csupán részlegesen, nem csupán annyiban, amennyiben egy gondolat érzékletesebb kifejezésére a költőnek szüksége van rájuk, hanem úgy, amint vannak, mindenestül, létük teljes tartalmában és jelentésében, összefüggéseik egységében, létesítő kapcsolataik egész szövevényes hálózatával: egy lepke az egész égbolttal, amely fölroppenéséhez szükséges, és amelyhez viszonyítva „lepkésége” megvalósul.

Innét a claudeli költészetnek a középkori katedrálisokra emlékeztető zsúfoltsága és monumentalitása. Nagyvonalú konstrukció, melyet túlburjánzó valószerűségével elborít a részletek áradata, anélkül azonban, hogy a szerkezet mindennek fölött érvényesülő, hatalmas íveit megtörné, vagy beroppantaná. Mert ezek a részletek éppoly kevésé öncélúak, mint a gótikus dómok alakjai és ábrái; nem önmagukért vannak, hanem vagy jelentésükért, vagy funkciójukért.

Claudel szemlélete rokon a középkoréval, és túl a középkoron a szentatyákéval, azzal a keresztény szimbolizmussal, amely a látható világban egyúttal a kegyelmi valóságok tükörképét és jelét is látta, úgy azonban, hogy „a jelkép pontosan fedi a képet”. Költészetében a megidézett valóság olyan hang, amelyben felhangként benne rezeg ennek a valóságnak a jelentése is. Mint a régi szentírásmagyarázóknál a betű szerint való, az erkölcsi és a szimbolikus értelem: úgy van itt együtt, egybefonódva, hármas-egy szólamként a valóság a maga természetes mivoltában, a valóság valamennyi kapcsolata, és mindaz a természetfölötti tartalom, aminek a valóság a szimbóluma, edénye.

A líra liturgiája

Csatlakozik végül e három szólamhoz negyedikül magáé a költőé: az emberé, aki, miközben dolgait megnevezve „teremti”, re-prezentálja, „produkálja” a világot, teremti, megvalósítja, „produkálja” egyúttal önmagát is. Így, ebben az egybefoglalásban és följajlásban, fölmutatásban és értelmezésben válik a költészet liturgiává, a költő pedig e liturgikus cselekmény végrehajtójává. Mert bár Claudel költészete tele van a liturgia hatásaival, végső soron mégsem csak arról van szó nála, hogy egy költő a maga költői világának fölépítéséhez többé vagy kevésbé bőven a liturgia elemeit is fölhasználja, a liturgia gazdag költészetéből is merít. Lírájának „szent cselekmény”: istentisztelet, s az ember és a világ megszentelése, följajlása, prezentálása, eredeti (teremtett) és visszanyert (megváltott) szakralitásának kibontása, tudatosítása, „megnevezése”; – és azzal, hogy a lét természetes folyamát egybekapcsolja a liturgikus év Krisztus életéhez igazodó, s az Egyház életében ciklikusan megújuló természetfölötti folyamával. Így lesz számára a Tér oltár, mely maga termi áldozati adományait, az Idő pedig maga az oltáron végbemenő liturgikus cselekmény, melyben az áldozati adományok – kozmosz, föld, természet, ember – följajlása és föláldozása végbemegy, mégpedig hármas értelemben, három síkon: világtörténelmin, krisztológiai és személyin. A liturgikus év, az *annus Dei* ugyanis a maga egyetlen, s megint újra kezdődő körében összefoglalja egyrészt a mindenség, a teremtett világ történetét kezdetétől a végéig, másrészt Krisztus történetét születésétől halálán át a mennybemenetelig; az ember pedig, a hívő a maga létében és részvételével mindezt személyileg átéli és mintegy „realizálja”.

Hogy maga Claudel is mennyire érezte és tudta lírájának, sőt ihletének, költői alapmagatartásának ezt a liturgikus jellegét és strukturáját, azt mi sem mutatja jobban, mint az az 1909-ben jelzett terve, hogy négy kötetben egész költészetét a breviárium adta keretekbe rendezi, *Corona benignitatis anni Dei* címmel. A terv ilyen arányban nem valósult meg (és valószínűleg nem is lett volna megvalósítható erőszakoltságok és mesterkéltségek nélkül); elkészült azonban 1909 és a kötet megjelenési éve, 1915 közt néhány nagy „liturgikus himnusz”, nyi-

tányul a Claudel vallási életében és költészetében központi jellegű húsvéti misztériumhoz és élményhez kapcsolódó, s a húsvéti officium elemeiből épült *Vasárnap reggeli könyörgéssel*. „A költemény úgy áll előttünk – mondja ezekről a himnuszokról André Vachon – mint bibliai szövegek mozaikja; a szövegeket többnyire a liturgia módszere, és mindig a liturgia szelleme szerint válogatja egybe . . . Könnyen rájuk lehet ismerni, s majdnem mind a címben jelzett ünnep miséjének vagy zsoltosmájának egy-egy szöveg-részletére utalnak . . . Claudel a liturgikus ünnepek alkalmából elmélkedett kapcsolatokon, melyek a folyamatos időt, a jelen közvetítése által az örökkévalósággal egyesítik. Egy-egy ünnep az ő számára mindenekelőtt kivételes pillanat, mely a folyamatos idő vonalán virágozik ki.”

Adsum, „készen állok, itt vagyok”, felelte Claudel arra a döntő, egyetlen hívásra, amelyet Ábrahám is hallott Úr városában; teljes személyiségével felelt, és teljes művészetével is.

Kora esztéticizmusához nem volt köze; Gide-et, aki az esztétikumban vélte megvalósíthatni erkölcsi lényét, éppoly kevésbé értette meg, mint Valéryt, aki a művészetet aszkézissá és a tiszta megismerés útjává avatta. Gide 1905-ben így jegyezte föl, amit egy látogatása alkalmával hallott tőle: „Műveim irodalmi értéke semmiféle értéket nem jelent számomra. Az én szememben műveim irodalmi szépségének nincs nagyobb fontossága annál, amit egy munkás tud találni a munkájában, ha tudja, hogy jól teljesítette a dolgát. Egyszerűen megteszem, ami tőlem telik; de ha ács volnék, ugyanazzal a lelkiismeretességgel gyalulnám a deszkát, mint amivel írás közben törekszem arra, hogy jól írjak.”

Hivatalát is ugyanilyen becsületes lelkiismeretességgel látta el Prágától Bruxelles-ig, Frankfurttól Rómáig, Tokiótól Rio de Janeiróig; majd nyugalomba vonulása, 1935 óta ugyanezzel a lelkiismerettel és becsülettel búvárolta és értelmezte a Bibliát s áldozott utolsó két évtizede lankadatlan szenvedélyének, az exegézisnek (vitathatóan, inkább középkori, mint modern módon, a *Concordanciák* titkos összefüggések költői ihletését nyújtó segítségével), s abban a szellem-

ben, azzal a lélekkel, amiről a *Krisztus király himnuszának* sorai szólnak:

Vége van mögöttem az útnak, véget értek az inasévek és a gályarabság.

Ami eddig csak ígéret volt az azúrban: ma enyém lesz már a Magasság.

*Tudod, többé semmi sem létezik, s mindenestül tiéd vagyok!
Ime a rettenetes diadém, mely a keresztények fölött ragyog.*

*Valami az arcomba fúj, tudom a friss szelet beissza.
Eljött a pillanat, hogy útrakeljek, nem térek többé soba viszsza!*

*A szörnyűséges hat nap elmúlt, itt a vasárnap!
Megyek, örökre eltemetkezem redőiben fehér rubádnak.*

1955. február 23-án, hamvazószerda hajnalán halt meg.

A RETTENETES LELKIPÁSZTOR

*„... a rettenetes lelkipásztor,
a kegyetlen hittérítő...”*

Alain-Fournier

A századfordulón vagyunk. Az irodalmon most csapnak végig a naturalizmus utolsó, iszapos hullámai. Egy-egy szigeten – a közönség egyelőre nem igen vesz tudomást róluk – zenének, abszolút szépségnek áldoznak és finom formai kísérletekbe bonyolódnak a szimbolisták. A naturalizmus tudományos törvények uralma alá töri az életet; a szimbolizmus arra törekszik, hogy – mint Valéry mondja – vissza vegye a Muzsikától, ami a költészet sajátja. A naturalizmus meghamisítja a valóságot, a szimbolizmus elszakad tőle.

Mintha most, a századfordulón, mindkét irány maga ítélkeznék önmaga fölött, s éppen legnagyobb képviselőiben. Zola, a naturalizmus törvényhozója a Lourdes-tól fogva elvévé teszi, hogy ne ragaszkodjék túlságosan a valósághoz; mindinkább ráhagyatkozik messianisztikus hajlamaira, melyek úgy hatnak, mint ifjúkori lázas romantikájának kései változata; a Rougon-Macquartok sorsának „tudományos” krónikása végülis az élet kusza misztikájának prófétájaként fejezi be életét. Mallarmé pedig, a szimbolizmus pápája, légszomjasan és reménytelenül magateremtette légüres terében, a nagy Mű megalkotása, a Föld orfikus értelmezése helyett levélcímzéseket és köszöneteket rejtő kis négy sorosokra pazarolja erejét.

Hogyan látták a kort, mit éreztek légkörében a század végén föllépő új írónemzedék jobbjai? 1909 január 28-án Claudel Tiencsinből levelet ír Gide-nek; így nyilatkozik benne első irodalmi élményei, a pozitívizmus és naturalizmus világról: „A Flaubert-ek, Renanok, Goncourt-ok, Taine-ek s tutti quanti tele vannak feketeséggel, semmi-

séggel, kétellyel, kétsébeeséssel, pesszimizmussal, mindannak kigúnyolásával, ami az emberi természetben egészséges, jó, bízó, reménnyel teljes, vidám. A szárazszívű irodalmároknak azok a beszélgetései, amelyeket a Goncourt-ok naplójában olvashatni, éppoly kínosak, mint amilyen kínos ostobaságuk, hiúságuk, szegénységük érzése s a titkos düh, mely egymás ellen fűti őket; a kicsinyességnek ez a bűvölete szinte pokoli látvány.”

És a szimbolizmus? Gide írja a *Paludes*-ben, ebben a szellemes regényben, mely Claudel szerint „a legteljesebb dokumentum a fuldoklásnak és pangásnak arról a sajátos légköréről, amelyben 1885 és 1890 közt éltünk”: „Hányszor támadt föl bennem, egy kis levegőre vágyva, a mozdulat, mellyel ablakot nyitunk; és reménytelenül megtorpantam, mert egyszer, mikor valóban kitértam az ablakokat . . . láttam, hogy udvarokra vagy ugyanilyen boltozott termekre nyílnak, nyomorúságos, naptalan és levegőtlen udvarokra; s akkor, mindezt látva, kínomban teljes erőmből fölkiáltottam: Uram! Uram! Uram! rettenetesen be vagyunk zárva! – és hangomat mindenestül visszaverte a boltozat. Angèle, Angèle, mitévők leszünk most? Megpróbáljuk még egyszer fölemelni a súlyos szemfedőket, vagy beletörődünk abba, hogy csak félig lélegzünk és így tengetjük életünket ebben a sírban?”

De a fiatal nemzedékek nem szokták beérni azzal, hogy tovább tengődjenek az öregek ásta sírban. Levegőt, életet követelnek. A kilencvenes években egyre erősebben kezd hatni Nietzsche vitalizmusa; és Gide, aki most vetkezi le első kígyóbőrét, kilép a szimbolizmus és idealizmus, Schopenhauer és Fichte bűvköréből, abból a világból, amelyben *André Walter füzeteit* írta és „a látható dolgok irrealizációját” vallotta művészi céljának. A *Paludes*-ben már a szatíra távlatába jutott tőle: a *Földi táplálékokban* pedig teljes főlzabadsággal hirdeti az élet dicséretét. „Olyan pillanatban írtam ezt a könyvet – mondja később – amikor az irodalom irtózatosan zárt és mesterkéltségteljes volt; amikor úgy láttam, igen sürgős, hogy újra megérintsük a földet és meztelenségünkkel lépünk a talajra.”

„Ez az, amit a legtűrelmetlenebbül vártunk, és amire talán a legnagyobb szükségünk volt” – köszöntötte Edmond Jaloux a könyvet; optimizmusát, életszeretetét dicsérte: „Tudom – mondta – általános érzés ez a fiatal írók közt, de még egyik sem fejezte ki olyan ragyogóan

és olyan isteni szépséggel, mint Gide.” Léon Blum pedig, Jaloux és Ghéon mellett a harmadik kritikus, aki érdeme szerint figyelt föl az egyébként visszhangtalanul maradt könyvre, ezt írta: „Örömmel látom, hogy irodalmunk kilép a meddő kerékvágásból, szabad levegőn mozog, fölfedezi végre az életet, mindenütt örömet, szépséget, igazságot keres: mindazt, ami a harmónia és egység eleme.”

Az irodalom új, levegősebb vidékek felé tájékozódott. Az *Ermitage*-ban és a *Revue Blanche*-ban furcsa, egyszerű, mezőillatú versek jelennek meg ekkoriban, és 1898-ban napvilágot lát Jammes első nagy kötete, *A hajnali angelusztól esti angeluszig*. Két évvel ezután adja ki a *Mercur*e Claudel remekbeszabott prózai költeményeinek és rajzainak gyűjteményét, a *Kelet ismeretét*, egy évvel később pedig *A fa* címmel egyetlen vaskos kötetben addig írt drámai műveit.

A hatás egyelőre igen szűkkörű; Claudel költészete sem kelt nagyobb érdeklődést, mint Gide *Földi Táplálékokja*. Néhányan mégis fölfigyelnek rá és többet, elemibbet, lényegesebbet éreznek benne annál, amit a kor irodalma általában kínál. Olyasmit, amit pár évvel később, 1906-ban a fiatalabb nemzedékhez tartozó Alain-Fournier így fogalmaz meg egy Rivière-hez intézett levelében: „Ez a művészet kifejez valamit, ami minden, egyszerre szó és gondolat, külső és belső világ . . . Alakjai minden egyes mondatukban teljes látomást adnak a világról, amelyben megvan a pontos helyük.” Többről van itt szó pusztán esztétikai élménynél; ez a művészet fölveti a teljes emberi és teljes személyes sors kérdését, megrendít és szembeállít létünk döntő problémáival; fölbreszti – ismét Alain-Fournier szavai – „minden régi félelmünket a megtéréstől”.

Azok előtt, akik meghallják a hangját, akár hívők, akár nem, úgy jelenik meg műve, mint a rendíthetetlen bizonyosság tanúságtétele. Sebzett, nyugtalan, szomjas lelkek fordulnak felé, kérik a segítségét. Az alkotásaival való első találkozás után szinte valamennyien elmondhatják Rivière szavait: „Nem értettem, de rettenetesen megrázott.” És választ, tanácsot, útmutatást várnak tőle.

„Jó néhány emberrel folytatok lelki levelezést, akik azt állítják, műveim a vallás felé terelik őket” – írja Claudel 1907 augusztusában Suarésnek. Művei kezdettől fogva valóban erkölcsi és vallási ihletők, a lelki élet tényezői, egy megújható spiritualitás forrásai. Ő maga is

elsősorban apológiának és tanúságtételnek szánja és tartja őket. Semmi sem olyan idegen tőle, mint az öncélú művészet; az ő fölfogása szerint a költőnek lelkek vezetőjének, emberek irányítójának kell lennie, akit a felebaráti szeretet parancsa kötelez rá, hogy embertársainak világítson az élet és igazság útján. Mert ha nem világít, megítéltetése napján – ahogy Gide-nek írja 1905. november 7-én – a nyomorultak milliói majd így tanúskodnak ellene Isten előtt: „Uram, mi tudatlanságban, nyomorúságban, bűnben és szolgaságban születünk, ők pedig gazdagok voltak, megbecsült és kitűnő szülők gyermekei, s övék volt minden lehetőség és műveltség és tudás. Nem rójuk a terhükre, hogy nem jöttek segítségünkre és szörnyű sötétségben hagytak minket, fiaidat és testvéreiket. De bíráld el, mit műveltek a nekik juttatott ritka, kivételes adományokkal. Csak azért kapták volna őket, hogy jobban szórakozzanak? Hogy művészek és dilettánsok legyenek? Hogyan töltötték be színed előtt a hivatást, melyet helyettünk és nevünkben, értünk, elveszettek és elmerültek légióiért kellett viselniük?”

Négy évvel ezután, 1909 decemberében hal meg a regényíró Charles-Louis Philippe, ez a „jóra természetesen hajló, gyöngéd és vallásos lélek”, akivel annak idején Claudel hosszú beszélgetést folytatott; akkor, 1905-ben úgy látta, Philippe nagyon is elégedett az életével, s ráadásul volt néhány „vaskos és elemi” ellenvetése a katolikus hit ellen; „ezek ugyan aligha gyökereztek mélyebbre, de kígyomlálásuk némi időt vett volna igénybe”. Most, Philippe halálakor Claudel szemrehányást tesz magának – s ez az önvád még négy évtizeddel később is ott kísért benne – amiért „erkölcsi alacsonyrendűsége tudatában” lemondott ennek a dialógusnak a folytatásáról. Több levelében is foglalkozik ekkoriban ezzel a dologgal, két Arthur Fontaine-hez írottban például (1909 karácsonyán és 1910 februárjában) és két Gide-hez intézettben (1909. december 27 és 30); ez utóbbiakban írja: „Vádolom magamat, hogy nem voltam elég fanatikus és prédikátor. De a jólét elszenderít minket, és a művészet megfoszt a dolgok patetikus valóságának érzésétől, mindent úgy láttat velünk, mintha jelentőség nélküli fikció volna . . . A lelkitükrök a gyilkosság címszó alatt tartják nyilván azoknak a bűneit, akik egy lélekkel elveszítették a hitét. De azok is súlyosan vétkeznek, akik megkapták a világosságot és még-

sem igyekeznek szinte kétségbeesetten azon, hogy minden szempontot fölterelve terjesszék is maguk körül e fényt.”

Amennyiben művészete akadályozná ebben, vagy amennyiben gátná a tökéletesedés útján: Claudel habozás nélkül hajlandó lemondani róla. Egy találkozásuk alkalmával elmondja Gide-nek (aki 1905. december 5-én jegyzi föl naplójában Claudelnek ezt a vallomását), hogy volt idő, két álló esztendő, amikor semmit sem írt, mert azt hitte, föl kell áldoznia művészetét a vallásának. Mikor nyomban kapcsolatuk elején Rivière fölteszi neki a kérdést: vajon az ő kereszténysége egyezik-e az Egyházzal és „csodálatos értelmezése” nem egyedül csak az övé, az ő egyéni fölfogása-e, szinte a hitvallástétel emelt hangján feleli neki (1907. május 23.): „Csak egyetlen parancs van: szeresd Uradat Istenedet minden erődből és teljes szívedből, s a másik azonos ezzel: hogy szeresd felebarátodat mint tennenmagadat. Ha nyomorult könyveimben egyéb is van, megtagadom és átkozva megbélyegzem őket. Isten szeretete és önmagunk teljes alávetése az Egyháznak: soha semmi egyebet nem tanítottam. Olvassa Szent Jánost, olvassa Szent Pált, ott megtalálja az igazság és a dicsőség ragyogását, és semmi kedve sem lesz többé visszatérni ennek a szegény Claudelnek a fecsegéséhez. Boldoggá tesz azon a napon.”

Istenhez vezetni a lelkeket, terjeszteni a hitet, továbbadni a kapott világosságot: ezt tartja legelső és legfontosabb föladatának. „Mit számít nekem minden siker, egyetlen lélek értékéhez képest, akit megmenthetek!” – írja Suarèsnek (1914. július 4.). Ezeket a nyugtalan, tévelygő, éhező-szomjazó szíveket keresi: ezek viszont őt keresik, az ő „roppant bizonyosságától” remélnék enyhülést, mint Rivière, az ő „erős és nyugodt hitének” bizonyosságán épülnek, mint Gabriel Frizeau. Számára pedig az a legnagyobb öröm és elégtétel, ha segíteni tud rajtuk. „Frizeau volt az első, aki, miután drámáin visszavezették Istenhez, és miután látta, hogy mindenben a vallás uralkodik bennük, ráeszméltetett, hogy mégsem hiába írtam” – mondta Gide-nek. Ő maga ugyanebben az időben, 1905. augusztus 8-án így írt Frizeaunak: „Kedves Barátom, ha segítségére voltam némileg a lelkének, vissza is adta, amit tőlem kapott; levele fölkeresett a börtönben, melynek rabja voltam, és ráébresztett kötelességemre. Ön az első, aki megszerezte ne-

kem a magányos szívnek oly édes örömet: érezni, hogy szeretik és megértik, abban, ami a legmélyebb benne.”

„Csupán két komoly és egyenes természettel találkoztam eddig: Friezaual és Jammes-al” – írja Claudel kissé keserűen Suarèsnek 1907. augusztus 5-én. Ők a két közismert „siker” a térítő Claudel pályáján. Érett gyümölcs volt mind a kettő, éppen csak le kellett szakítania őket. Jammes konverziója voltaképpen nem volt más, mint „annak a tékozló fiúnak a visszatérése, aki sosem távozott messzire a szülői háztól, és lábán nem hozza magával a sertésólak trágyáját” – ahogy Claudel írja majd barátja halála után, fölidézve annak a nyári napnak az emlékét, amikor közös lourdes-i zarándoklatuk végén, 1905. július 7-én együtt vettek részt egy bastide-clairance-i magánházban a szentmisén, „én ministráltam, és a térdelő faun egy bencés kezéből magához vette a megbékélés kovásztalan kenyérét.”

Valószínű, hogy Jammes sosem fogta föl teljes nagyságában Claudel művészetét; s nem is első drámái felől közeledett hozzá – az *Aranyfő* egyenesen visszariasztotta – hanem a *Kelet ismerete* felől, melyre egy bordeaux-i könyvkereskedésben bukkant rá, s melynek exotikus színei rögtön megragadták. Nem így barátja és egykori iskolatársa, a Párizsban is ismert bordeaux-i műgyűjtő, Gabriel Frizeau, aki lakásán Carrière, Gauguin, Odilon Redon remek festményeit őrizte, aki ott állt a költő Saint-John Perse, a kritikus Rivière, a festő André Lothe pályájának kezdeténél, akit Redon „a jó hír hirdetőjének” nevezett, és akit Jammes így jellemez önéletrajzában: „Ha az okosság egyensúlyra törekszik, nem tudok nála okosabb embert: ha a művészet megindultságot kíván, nem ismerek nála érzékenyebbet. Egy-egy ritka, barátai számára írt bírálata csupa ragyogás, világosság, biztosság . . . Miért nem sikerült rávinnünk Frizeaut, kinek nem voltak anyagi gondjai, hogy megmutassa, ki is voltaképpen? Miért szorítkozik arra, hogy gyönyörködjék szép festményeiben és kedves költőiben, anélkül, hogy személyes művet alkotna, amire pedig kiválóan hívatott?”

Frizeau valóban beérte vele, hogy a háttérben maradjon, olyan barátok mellett, mint Claudel, Jammes és egy ideig Gide; hogy egyen-

gesse Párizsba a tehetséges fiatalok útját; hogy Claudel bizalmasa, eszméinek és terveinek első ismerője legyen; a válasz, „melyet örömet hallgat meg, mikor minden más néma körülötte”; és hogy élje azt a szerény s mély keresztény életet, amelynek kapui először Claudel drámáiban és filozófiájában, *Az Idő ismeretében* nyíltak meg előtte. Barátságuk harmincöt esztendőn át, 1903 decemberétől 1938-ig, Frizeau haláláig tartott, és soha indulat, neheztelés, félreértés nem zavarta meg. A „térítő” Claudel pályájának legharmonikusabb tájait az ő – és a Jammes – neve jelzi. S ha levelezésük megritkulása utóbb kissé fájhatott is Frizeaunak, „ez az eltávolodás – írta neki a költő – talán csak arra való, hogy véglegesen rendezze barátságunkat, úgy, hogy végül ne maradjon benne más, mint a lelkünk, akár csillagból a fénye”.

A lelki levelzés, melyet azokkal folytat, akikben művei fölkeltek a vallás utáni vágyat, „mindedig nem sok gyümölcsöt hozott” – írja Claudel Suarèsnek 1907. augusztus 5-én. Nem mindenki olyan önként kínálkozó zsákmány, amilyen Jammes és Frizeau volt. A mű adta első lökés és az első levélváltás után jönnek a visszavonások, magyarázgatások, kitérők, a halogatás huzavonái és a különféle kételyek, mint Rivière esetében. „Amíg csak mondatokról van szó – folytatja a költő – s arról, hogy kölcsönösen kitergezzük a szép lelkünket, addig még csak megy valahogyan; de mihelyt kereken azt ajánlom a levélírónak, gyónják meg, egyszerre megrökönyödik és egerutat vesz. Hinni akar ugyan Istenben, de olyan Istent akar, aki tapintatos, nem feszélyez, kényelmesen megismerhetetlen, és lehetővé teszi egyéniségük harmonikus és teljes kibontását.” Az esetek nagy többsége ilyen; akiket megrendített a mű tanúságtétele, azoknak most türelmes, higgadt, az emberi természetet alaposan ismerő pedagógusra volna szükségük. És Claudel nem jó pedagógus.

Hogy mi vonzza hozzá a lelkeket? A tágassága, nyugalma, teljessége, hitében való szilárdsága. Egy ember ebben az ingadozó korban, aki nem ingadozik; „nekem megvan az én Istenem” – felelte Jammes-nak, amikor az feléje kiáltotta a maga „Istenre van szükségem”-jét. Suarès ezt írja neki: „Ahogy én a viharom és a zavarom vagyok, úgy ön a nyu-

galma és a bizonyossága. Nyilvánvalóan nem *hirdeti* az Igazságát; *azonos* az Igazságával . . . Öröm nekem, ha önnel beszélhetek: olyan emberrel, aki Istenével beszélget. Ön az egyetlen ember, akiben olyan-
nak láttam a hitet, amilyenek én képzelem . . . Ön úgy él a hitében,
mint a madár a levegőben: azt szívja be, azt lehel ki minden léleg-
zetvételével. Úgy tekintek önre, mint aki abban az elemben lebeg,
ahol én szeretnék lenni, és mint aki birtokában van annak a boldog-
ságnak, amely nélkül én szűkölködöm.”

Rivière 1905 novemberében bukkan rá *A fa* egy példányára egy
bordeaux-i könyvkereskedőnél; már az első lapok „a hasonlíthatatlan
nagyság és különösség benyomását” keltik benne. Eddig Barrès volt
a bálványa, és hitvallása a barrési „*culte du moi*”; „amit a legjobban
szerettem benne – írja később Claudelnek – az a vágy kultusza volt,
s ez lényegében nem más, mint a nyugtalanság”. Claudel a nyugalom
ígéretét hozza; „ó barátom, az az igazság, hogy nagyobb, mint Dante”
– írja róla Alain-Fournier-nak 1906 elején; olyan, mint egy lapos táj
fölött uralkodó fennsík. „Egész életem megújhdott az ön életétől” –
vallja később Claudelnek, s arról a „nagy metafizikai revelációról”
beszél, amelyet műveiben kapott.

Ez a fiatal nemzedék nagyon ráunt már az irodalomra, torkig van
a szép versekkel, melyeknek semmi közük az élethez, megcsömörlött
az élettől elszakadt, élet iránt bizalmatlan, étellel szemben ellenséges
Művészettől; ezért adják kézről kézre Gide *Földi Táplálékokját*, ezért
lelkeseznek Jammes-ért, filozófiában Bergsonért; ennek a közvetlen
életszerűségnek az igénye hívja létre az unanizmust, ez lüktet Péguy
stilusának lankadatlan hullámradásában; s ezt a nagy, elemi erejű,
vágyva vágyott életélményt nyújtja nekik Claudel: a teljességében el-
fogadott és teljességében költőinek elismert valóságot. Alain-Fournier
szerint nagyságának az a titka, hogy „nem választotta el egymástól az
életet és a művészetet”. Együtt adja a természetet és a természet-
fölöttit; a természetfölöttit úgy, amint a természetesben működik és
megtetesül; s olvasóit talán ez rázza vagy zavarja meg a leginkább:
a kegyelemnek ez a nyilvánvaló jelenléte a teremtett világban. Ez az ő
„metafizikai revelációja”. „Egy napon – írja első hozzá intézett leve-
lében Rivière (1907. február) – kezembe vettem a művét. Egyvégté-
ben elolvastam; nem értettem, mégis megzavart, különös szorongást

keltett bennem. Lassankint, titkos és csodálatos fejlődéssel, kibontakozott bennem a leckéje, kiteljesedett a revelációja. Belém hatolt, nem tudom, hogyan; már bennem volt, mielőtt megértettem volna. Ó milyen elragadtatás, mikor végre ráébredtem és láttam, milyen kincssel vagyok tele! Egy év alatt kiteljesedett bennem; mint egy gyermeket, tanított meg mindenre, napról napra új bizonyossággal halmozott el, hangja belopta magát egész lényembe, még a testembe is, átvettem a szokásait, egészen elárasztott . . . Magamban testvéremnek, föltámadásomnak, boldogságomnak neveztem s annak, aki utamat megmutatta . . . Egy éven át! s végül is azt kérdeztem: ki adta Önnek ezt a csodálatos derüt, ezt az erőt és bizonyosságot, ezt a bizodalmat, ezt az örömet. Most már értem. Tudom, hogy Isten önnel van és ön Istenben él . . .”

És választ kér, megnyugvást és békét. „Ha brutalizál, ha földretaszít, ha szidalmaz is: választ.” Rivière ekkor Frizeaun át, közvetve már ismeri Claudel; már találkozott Frizeaunál azzal a bizonyos fiatalemberrel, akivel Claudel Jammes-nál ismerkedett meg, „egy órára bezárkózott vele és irtózatosan összeszidta, úgy, hogy az sírva, összetörtén jött ki tőle. És nyomban elhagyta a házat, azt mondva Jammesnak, hogy őt változatlanul igen szereti, de a barátja túl kegyetlen” (Alain-Fournier-hez, 1907. január 1.): Most már tudja, mit várhat a „rettenetes lelkipásztortól”, a költőtől, aki „mindenekelőtt hittérítő”, akinek „az a rögeszméje, hogy visszavezesse az embereket a kereszténységre”, és akinek a műve is ezt a célt szolgálja: nem egyéb, mint „*une tentative de conversion*”. Nem véletlenül írja, amit ír: „Ha brutalizál, ha földretaszít, ha szidalmaz is . . .” Fél tőle és vonzódik hozzá: „Képzeld el, barátom, mi lehet ez: egy óra négy szemközt Claudel-dal, aki a lelkedet keresi, hogy brutalizálja és kitépje! Félek. S ez mégis szinte biztosan arra fog készíteni, hogy írjak neki.”

Claudel valóban nem kíméletes. Már a megjelenésében van valami vaskos és zömök; a testi alkat ezúttal valóban hű tükre a természetnek. Gide ilyennek látja őt egy találkozásukkor (1905. december 5-i naplójegyzete): „Kevésbé magas, de elég széles homlok; árnyalás nélküli, mintegy bicskával kifaragott arc; bikanyak, mely egyenesen folytatódik a fejben, ahová, érezni, föl-fölfut a szenvedély és vértolulást okoz az agyban. Igen, azt hiszem, ez az uralkodó benyomás: ez a törzs-

zsel egybeforrta fej . . . Olyan, mint egy megfagyott ciklon. Mikor beszél, mintha zsilip szakadna föl benne; heves állításokkal halad előre, és megőrzi az ellenségesség hangnemét még akkor is, ha osztoznak a véleményében . . .” Később (1912. november 19.): „Claudél masszívabb, zömökebb, mint valaha; mintha torzító tükörben látná az embert; se nyaka, se homloka; olyan, mint egy gőzkalapács.”

Hogy hogyan beszélt, azt megintcsak Gide írja le a legszemléletesebben, szintén 1905. december 5-i naplójegyzetében. „Beszélgetése igen élénk és gazdag; érezni, hogy semmit sem rögtönöz. Gondosan kidolgozott igazságokat recitál. Bár tud tréfálkozni is, és ha kissé átadná magát a pillanatnak, nem volna némi kedvesség híjával. Mégis azon tűnődöm, mi hiányzik a szavaiból . . . Egy kis emberi gyöngédség? Nem, az sem; annál több van benne. Azt hiszem, a legmegragadóbb hang, amit valaha hallottam. Nem mintha elbűvölne; nem elbűvölni akar, hanem meggyőzni vagy leigázni. Még csak védekezni sem próbáltam; és étkezés után, mikor Istenről, a katolicizmusról, hitéről és boldogságáról beszélgetve azt mondtam, hogy értem, és ő hozzátette: Akkor hát miért nem tér meg, Gide? (erőszakosság nélkül, mosoly nélkül), – láthatta, elárultam neki, milyen zavarba hoztak a szavai . . . Kiapadhatatlanul tud beszélni; a mások gondolata egyetlen pillanatra sem állítja meg az övét; ágyúval se téríthetnék ki útjából. Hogy beszélgessen vele az ember, hogy megpróbáljon beszélgetni, félbe kell szakítani. Ilyenkor udvariasan megvárja, míg az ember befejezi a mondatát, aztán folytatja ott, ahol abbahagyta, ugyanannál a szónál, mintha a másik meg se szólalt volna.”

Ugyanez a modor érezhető, ugyanez a hang hallható leveleiben is; még ezt a sajátos monológyszerűséget, a másik gondolatának ezt az alighogy figyelembe vevését is megtalálni bennük. S éppen ez a „térítő” egyik fogyatkozása. Újra és újra elismétli a maga igazságát; tudja és érzi, hogy ez az Igazság; s amikor végül mégsem sikerül – vagy nem sikerül elég gyorsan – meggyőznie ellenfelét, türelmetlen lesz, indulatba jön és kemény hangot használ, ami aztán nem egyszer lerontja a másik ember szívében azt, amit az értelmében esetleg épített. Ez a nagy költő rossz pszichológus; szilárdabban áll a maga hitében és bizonyosságában, semhogy meg tudná – és meg akarná – érteni a kételkedőket; és sokkal merevebben szegezi szemét az előtte fénylő Igaz-

ságra, semhogy foglalkozni tudna – és akarna – az apró emberi fájdalmakkal és bajokkal. Tanúskodik ugyan határtalan örömeiről, de mint emberből, nem árad belőle ennek az örömeinek a melege; bizonyoságot tesz a Szeretetről, de benne magában, zömök, merev és kissé rideg egyéniségében mintha nem volna elég részvét és megértés a szenvedő, magukba bonyolódott, világosságot kereső és önnön bozótjaikban elcltévődő emberek iránt. Ha ellentállásra, húzódozásra talál, többnyire megmerevedik; az olvasó néha úgy érzi, ellenfelében több a keresztény alázat, mint őbenne. Azokban a kapcsolataiban, amelyekben a vallás kérdése fölmerült, és Claudel kísérletet tett a térítésre, többnyire elkövetkezik egy pillanat, amikor ráeszmél vállalkozása sikertelenségére és – elég ridegen – útjára bocsátaná a habozásaiban megátalkodni látszó, mit sem törődve azzal, hogy a másoknak esetleg szüksége van rá. Suarès-zal, Rivière-rel folytatott levelezésében egyaránt kitapintható ez a válságos pont, észrevehető a háttérfordításnak ez a mozdulata. Suarèsnak írja 1907. március 3-án: „Ami azt illeti, hogy tőlem pusztán emberi barátságot várna; nem, Suarès, hiszen tudja. Mindaz, ami bennem van és ami nem Isten, akibe minden gondolatomat és egész szívemet vetem: nem éri meg, hogy odaadjam. Nem tudom már, mi az, amit az emberek szépségnek neveznek; amit művészetnek neveznek, a semminél is kevesebb nekem. Egyedül Isten él, és én hálát adok neki, hogy nem engedte meg azoknak a dolgoknak, amelyek nem léteznek, hogy legyenek.”

Nincs benne hajlékonyság, és nagyon kevés a készsége a megértésre. Innét sommás, olykor egyenesen korlátoltnak ható ítéletei, igazságtalanságai, szándékosnak tetsző félreértései, amelyeken Gide annyiszor fönnakadt. Mi sem jellemzőbb erre, mint Suarès-zal folytatott kis vitája Tolsztoj ügyében. 1911-ben jelentek meg Péguy félhavi kiadványsorozatában Suarès Tolsztoj-tanulmányai. Claudel így reflektál rájuk: „Sosem éreztem rokonszenvet ez iránt az ember iránt, és őszintesége mindig gyanús volt a szememben. A fényképek, melyeken hol mint parasztot, hol lóháton, hol asztalnál látni, a vegetarianizmus groteszk affektációi, a sietség, mellyel a legkisebb riportert is fogadja, a szigorúság evangéliuma, melyet egy magát semmi kényelemtől meg nem fosztó aggastyán prédikál: mindez mélységes utálatot kelt bennem . . . Még a futása is szinpadias.”

Mennyire igaza van Suarèsnak, amikor válaszában (1911. március 17.) figyelmezteti: „Ami az ember Tolsztojt illeti, kedves Claudel, ne legyen szeretetlen iránta”; s mintha csak a keresztény szeretetből, részvétből és megértésből adna leckét nagy barátjának, sorra rámutat Tolsztoj drámájának emberi forrásaira, végül pedig ezzel a nagyon szép – és Saurèsra nagyon jellemző – mondattal fejezi be szelíd Tolsztoj-apológiáját: „Az Istent kereső nagy aggastyánok kedvesek a szívemnek.”

Hitbeli kételyekre, dogmatikus aggályokra mindig pontosan és a legszigorúbb ortodoxia szellemében, a legmélyebb meggyőződés hangján felel. Azt, ami személyes vonatkozás, egyéni probléma, általában figyelmen kívül hagyja, és úgy látszik, nem is nagyon óhajtja megérteni; legföljebb az általános igazság erélyesebb megisméltésével reagál rá. Rivière nem minden ok nélkül panaszkodik erről Alain-Fournierhez írt egyik levelében (1903. június 10.): „Olykor haragszom Claudelra, hogy oly derűsen, oly fölényesen ismer félre annyi igazi nyugtalanságot. Kétségkívül nem szabad elfelejtenem, hogy szívesen fogadott és legalább részben megértett. De mindezek ellenére is, mennyi mindennel nincsenek tisztában a levelei. Mennyi seb van, amit nem tud ápolni, mert ő maga nem ismerte őket!”

Sokan elmondták róla már kortársai közül is: úgy látszik, el sem tudja képzelni, hogy a konverzió végtére mégsem könnyű dolog. Éppen az a nehéz, amit fáradhatatlanul ajánl, és aminek a meg nem fogadását nem érti és kárhoztatja: hunyt szemmel belevetni magunkat ebbe az örvénybe, ebbe a szakadékba. Miközben „brutalizálja” a vonatkozókat, mintha túlságosan voluntarista volna (a kvietizmusnak és janzenizmusnak aligha van nála adázabb ellenfele), mintha el-elfeledkeznék róla, hogy ő is csak a Kegyelem lökésének engedelmeskedett a maga életmentő „halálugrásánál”. Ahogy megintcsak Suarès írja neki (1906. február 26.): „Azt mondta, ön is volt abban az állapotban, amelyben most én vagyok. Nem egészen egymaga lábalt ki belőle: egy csodálatos Kéz húzta ki onnét; tudja meg: nincs Isten az ön számára, csak azért, mert érezte magán, szívetől a fejéig, az isteni Kéz tenyerét és öt ujját; én nem ismerem ezt a kezet; ölelése kellene nekem.”

Az ilyen vívódókkal bizonyára sokkal célravezetőbb a türelem, a szeretet, az emberi melegség, mint a „brutalizálás”, mégha lelkük sze-

retetéből is (és mennyire fájt Rivière-nek, hogy úgy érezte, Claudel nem őt magát szereti, úgy amint van, hanem csak a megmentendő, megtérítendő lelkét). De Claudel – maga mondja – „fanatikus”; „egy Claudel, aki nem volna fanatikus és zelóta, nem is volna többé Claudel”. Nem éri be a magvetéssel, vetését le is akarja aratni, és sietőségében néha elébe vágna a kegyelemnek. Pedig a kegyelem útjai sokszor tekervényesek, és az üdvösség magvai többnyire lassan érnek be. A költő nagyon jól tudja ezt; a térítő olykor elfelejti.

Különösen olyankor, amikor elragadja a természete. Mert indultos, szenvedélyes és lobbanékony. „Időnkint dührohajok fognak el – írja Gide-nek (1909. augusztus 10.) – valóságos vértolulások . . . Nem akarom oda ragadtatni magamat, ahová szerencsétlen természetem nagyon is készségesen von.” A lelkipásztornak pedig a heveség sosem jó tanácsadója. „Nyilván többet érne egy kicsit több szeretet” – írja ugyancsak Gide-nek egyik ilyen haragos kitörése után (1906. február 6.).

Mindenkinek megvan a maga keresztje; az övé a természete volt. De többnyire túlzottan apologetikus, néha szinte gyanakvó, minden valódi – vagy olykor vélt – sérelemre érzékeny magatartása részben a korából is érthető. Szinte beleszorult a védekezés és támadás helyzetébe; sokszor hangoztatja leveleiben is, milyen sokat kellett szenvednie az Egyházat és vallását szerető hívőnek – s ő teljes lelkéből, szenvedélyesen szerette őket – a francia egyházpolitikai harcoknak ezekben az igazán nem kíméletes éveiben. Merevségének, néha már-már konokságig menő ridegségének, majdnem érthetetlen *a limine* elutasításainak (például Nietzsche, Tolsztoj, Stendhal, Flaubert esetében), kemény, de inkább impresszionisztikus, mintsem valódi ismeretlen alapuló ítéleteinek, olykor dacosan vállalt klerikális szűkkeblűségének is van némi magyarázata és mentsége a helyzetében: az aposztázia nagy százada után jelent meg a hit tanúságával, és egy évszázados „nem” és kétely és közömbösség után mondta ki, a legelsők között, a maga határozott és öntudatos „igenjét”.

De volt benne, maga is elismeri, valaminő fokozatos (és többé-kevésbé tudatos) bezárkózás is. „Észreveszem, hogy szellemem mindinkább összehúzódik” – írja Suarèsnek (1911. május 27.). Volt idő – mondja – mikor föl tudta fogni, mi is az a személyes és határozott

tárgy nélkül való vallás és szeretet; ma már egyáltalán nem érti ezt, és úgy látszik, nem is akarja érteni. Ilyenkor csúsznak ki tolla alól azok a becsmérő jelzők egy-egy Renanra, Taine-re, Stendhalra, Gourmont-ra, amelyek helyett sokkal szívesebben hallanánk tőle a szeretet és a részvét szavát. Különösen akkor, ha térítő szándékkal beszél; mert a térítőnek, anélkül természetesen, hogy cinkosságot vállalna a rosszal és alkut kötne a gyarló ember gyöngeségével, mégiscsak nyitva kell maradnia minden emberi iránt; különben megeshetik – mint ahogy Claudellal valóban megesezt –, hogy bizonyossága olykor inkább elriasztja, mint vonzza azokat, akiket meg akar győzni.

Gide ügyében, különösen amióta ismerjük az *Et nunc manet in te* poszthumusz vallomását, bizonyára naivság volna illúziókat táplálnunk megtérésének lehetőségei felől. Kétségtelen, hogy egy ideig rokonszenvezett a kereszténységgel; Claudel „félelmetes bizonyossága” őt is megzavarta; de kétségtelen, hogy valóban komolyan sosem gondolt a megtérésre, és Claudel – fogyatékos pszichológusként – túlságosan nagy jelentőséget tulajdonított egyes olyan nyilatkozatainak, amelyekből úgy sejtette, Gide is útban van a konverzió felé. Ma már, kellő távlatból – és Gide naplójának bizalmas följegyzéseiből, melyek korántsem mutatják oly készségesnek a hitre, aminőnek ő maga mutatkozott Claudel előtt – nyilván látjuk, hogy míg értelme és egy-egy érzelmi megmozdulása kacérkodni látszik a kereszténységgel, addig természete, ösztönei, hajlamai ellenállhatatlanul (s anélkül, hogy megpróbálna ellenállani nekik) sodorják az embert is, a művészt is az ellenkező irányba, a *Földi táplálékok*-tól, a *Meztelenül*-ön, a *Vatikán Pincéi*-n, a *Pénzbamosítók*-on át addig a pogányságig, amely fölé csillagul Gide ifjúkorától fogva legnagyobb példaképét, Goethét állította. Ha Emmanuèle-nak, feleségének szenvedése és áldozata nem tudta megszabadítani Gide-et démonától, hogyan sikerült volna ez a hiú és kissé kurtamodorú Jammes-nak, vagy a „gözkalapács” Claudelnek? Tudjuk, Gide kisiklott minden szorításból, és ezt az ángolnát nem tudta rabul ejteni Claudel hálója sem. De van egy naplójegyzete, amely igen elgondolkoztató. „Különös – írja (1922. szeptember 10.) –, hogy a három megtért művésznek, akit a legjobban ismertem, Ghéon-nak, Jammes-nak és Claudelnek, a katolicizmus csak a gögre adott bátorítást. Az áldozás önhitté teszi őket.”

Nyilván túlzás; de Gide így látta, így érezte, és ha Jammes és Claudel leveleit olvassuk, meg kell vallanunk, hogy nem teljesen alaptalanul. Azt a meggyőződést, hogy az igazság föltétlen birtokában vagyunk, úgy látszik, nem könnyű összeegyeztetni az alázattal, a szelíd szeretettel a „kívüllevők” iránt. Pedig azok sokszor minden fejtegetésnél, minden fölvilágosításnál, vagy akár minden ösztökélésnél nagyobb hasznát vennék az alázat és a türelmes szeretet tanúságának.

Alain-Fournier „rettenetes lelkipásztornak” és „kegyetlen hittérítőnek” nevezte Claudelt. De ő saját magához sem volt engedékeny. Valóságban, hitében sosem a nyugalom, hanem a folytonos bátor küzdelem állapotát látta; magával küzdött a legkeményebben és maga felől ringatta a legkevésbé ábrándokba magát. A „térítő” Claudel arcképe alá aligha írhatnánk jellemzőbb sorokat, mint ezt a Suarèsnek tett önvallomását (1905. június 22.): „Sok pillanata volt életemnek, amikor rettenetes súllyal éreztem, mi az, hogy nem vagyunk szentek, s éppen az ellenkezője vagyunk a szentnek. Vannak percek, amikor másoknak határozottan joguk van ránk, és mi érezzük, hogy e joguknak nem felelünk meg; úgy értem, több joguk van ránk a puszta szavainknál.”

Mindenesetre minden tőle telhetőt megtett, hogy legyőzze magát, és hogy másokat is odavezessen a forráshoz, melyből táplálkozott. Térítő akart lenni, és az is; de bizonyos, hogy művészete által, mint költő, mint író nagyobb misszionárius, mint amilyenek levelezése a személyes érintkezésben mutatja. S végtére is, nem arra küldetett-e, hogy mint korunk legnagyobb keresztény költője, elsősorban a művészetével tegyen bizonytságot?

AZ ISTENKERESŐ ADY

Király István találóan és hitelesen mutatott rá azokra a – sajátos társadalmi viszonyainkból többé-kevésbé érthető – félreértésekre, vagy tudatos félremagyarázásokra, amelyeknek Ady lírája, és abban is kivált úgynevezett „istenes költészete” áldozatul esett. Nem szeretnék abba a látszatba kerülni, mintha ezeknek a félrcértéseknek és félremagyarázásoknak a sorát akarnám folytatni. A legkevésbé sem kívánom „kanonizálni” Adyt; egyáltalán károsnak és nevetségesnek tartok minden olyan – akár naiv, akár „harcos” – kísérletet, amely egy-egy írót, költőt nyomban keresztvíz alá próbál tartani, vagy egyenesen az oltár elé vonszolna csak azért, mert Isten nevét emlegeti. Ezek az elkeresztelési kísérletek, a vulgáris apologetikának ezek az ingatag tákolmányai végül a védeni vélt ügynek is mindig többet ártottak, mint használtak; inkább kompromittálták, semmint erősítették. Tehát nemcsak tudománytalanok, hanem haszontalanok is.

Az viszont bizonyára senki előtt sem titok a jelenlévők közül, hogy én magam keresztény vagyok és hívő, tehát Ady „vallásos” lírájának, vagy jobb, találóbbr és hagyományosan szebb magyar szóval *istenes költészetének* problémáját is a hívő szemével, tapasztalatával, és a hit élményének birtokában nézem és igyekszem megérteni. Szempontom tehát nem *ellentétes* a Király Istvánéval, hanem egyszerűen *más*, mint az övé. Szándékom nem a vitatkozás, ami szükségszerűen világnézeti, sőt filozófiai síkra terelné a kérdést, márpedig – megvallom – az effajta vitákat, kivált más problémák örvén, nemcsak fölöslegeseknek, hanem eleve meddőnek is érzem; – pusztán csak azt szeretném a lehető

legrövidebben, tehát éppen csak vázlatosan elmondani, hogyan látom én, a hívő azt, amit Király István mint nemhívő lát. Én is ugyanazt az épületet nézem, és az igazság keresésének – remélem, fölteszik rólam – ugyanazzal a tisztességes szándékával, csak éppen máshonnét; úgy is mondhatnám, egyikünk inkább kívülről, másikunk, mint hívő, inkább belülről; anélkül természetesen, hogy ez a *kívül* és *belül* bármiféle minősítést jelentene: egyszerű helymeghatározás. S talán nem ok-talan remény részemről, hogy az én más szempontomból való szemlé-letem éppúgy nyújthat hasznosítható, vagy legalább csak elgondolkoz-tató elemeket a marxista-ateista szemléletnek, mint ahogy számomra is hasznos tanulságokkal szolgált a Király István nyújtotta kép, és egyáltalán minden olyan marxista elemzés és eredmény, amely a vul-gáris polémiák üressé kopott szólamai fölé emelkedve az igazságot keresi s a valóságot értelmezi és magyarázza.

Hadd idézzem itt, mielőtt a konkrét kérdésekre térnék, Garaudyt. Teilhard de Chardinnel foglalkozva említi egy helyütt Louis Salleront, aki szerint „Teilhard kalandja pontosan ugyanaz volt, mint a munkás-papoké: ugyanúgy merült bele az anyag tömegébe, mint a munkás-papok az emberi tömegbe. Végülis mindkét kalandból a marxizmus került ki győztesen.” Amire Garaudy megjegyzi: „Rosszabbul nem is lehetne fölvetni a problémát. Mert se győztes nem lehet, se legyőzött, ha keresztények és nemkeresztények a teljes ember humanizmusának megvalósításában versengenek. Itt csak egyetlen nyertes lehet: az emberiség, jobban mondva az ember.” – Kérem, alkalmazzák Garaudy szavait a kellő behelyettesítésekkel a jelen esetre és kérdésre: saját szándékomat próbáltam jellemezni velük. Azt szeretném, ha szükség-szerű, de nem ellenséges, hanem baráti különbségeink „versengésé-nek” itt is egyetlen nyertese lenne: Ady.

Tegyük föl tehát a kérdést: hitt-e Ady Istenben, vagy nem hitt? Másként, talán kevésbé magyarosan – de a fogalmazás árnyalatnyi el-térése nagyon fontos: – hitt-e Ady *Istent*, vagy sem?

Megvallom, nemhite mellett az olyasféle tanúságot, amilyen a Ki-rály István idézte Bölöni Györgyé, fölöttébb kétségesnek érzem. Vég-tére is Ady „zavart pislogásából” Bölöni konklúziójának az ellenkező-

jét is ugyanúgy le lehet vonni. „Ismerni kellett Adyt, hogy ilyesforma válaszából megítéljük a valóságot. Én ismertem Adyt, Ady tehát: nem hitt.” – Így Bölöni. Amiből én, a magam részéről, azt következtethetném, hogy bármilyen fölbecsülhetetlen könyvet írt is Adyról Bölöni, és bármennyire ismerte is Ady életét egészen a legapróbb szokásaiig – és bármilyen becsesek is számunkra ezek az adatai: – valahol a dolog leglényegében, lényének legmélyén mégsem ismerte, ismeretei egy bizonyos szinten túl, egy bizonyos mélységben, egy bizonyos mélységnek a hőfokán csődöt mondanak. „Én ismerem: Ady tehát hitt” – mondhatnám, ha tetszetős ötlettel akarnám megkerülni a kérdést, és támogatásul hivatkozhatnám más, Ady ismerői előtt közismert adatokra, kapcsolatára például a bibliával, amit állandóan olvasott, és bizonyára senki sem képzeli, aki Adyt ismeri, hogy csak költőileg hasznosítható szimbólumokra vadászott benne. Viszont, „igen – mondhatja más –, de ezt a bibliát összegyűrte, összemarcangolta, mert végül sem talált megnyugvást benne”; – és a fölületes évrre ez a nem kevésbé fölületes ellenérv (mert egy nagybeteg esetleg csak pillanatnyi kedélyrohamából koholna általános érvényű ítéletet) – ez a nem kevésbé fölületes ellenérv éppúgy nem mondana semmit, mint az érv, amit cáfolni akar . . . ha mégis, akaratlanul is, nem valami alapvetően lényeges mozzanatra tapintana rá: Ady *barcára* Istennel.

„Ha voltak is Adynak istenes versei: sosem volt meg-nem-szakadó, ellentmondások nélküli tényleges istenhite” – mondja Király István, és ez vitathatatlan. De – kérdezem, és ez az a kérdés, amit alighanem csak az tehet föl igazában, aki „belül” van és belülről nézi a dolgot – kinek van meg-nem-szakadó, ellentmondások nélküli istenhite, illetve kinek nem „ellentmondásos”, kinek nem „paradox jellegű” az Istenhez való viszonya, a vallásossága, a vallásos élete? Kétségtelül vannak ilyenek: irigylésre méltóan problémátlan, naiv, gyermeki hitű lelkek, azok közül, akiket a Hegyi Beszéd boldogoknak nevez. De az ilyen hit ritka ajándék, ritka kegyelem. A hit értelmi és egzisztenciális igényességével többnyire együtt jár – talán szükségszerűen is – a hit drámaisága. Éppen a legmagasabb hegyvidékeken a hit útja szakadozott, szakadékos; ezeken a szakadékokon át kell ugrani, hidat kell verni; és beléjük lehet – talán beléjük is kell – zuhanni, szörnyek közé, melyekkel meg kell vívni, mégpedig nem vértelen viadalt, hogy aztán

a túlpart meredekén kikapaszkodjék, aki tovább akar menni – a következő szakadékig. Poklokon és purgatóriumokon át, mint Dante, míg eljut valamikor a Paradicsomig. Szentek, misztikusok vallomásai beszélnek a lélek „sötét éjszakájáról”; és még az olyan, látszólag sima, szirmokkal párnázott, gyermeki életútnak is megvannak a maga tragikus szakadéka, kietlen éjszakái, kopár sivatagjai, kétségei és kétségbeesései, amilyen Lisieuxi Szent Terézé volt.

A hit, mint a személyes és társadalmi problémátlanúság mentsvára annak az úgynevezett „polgári kereszténységnek” a hamis illúziója volt, amelynek társadalmi jelensége ellen elsősorban irányult Marx jogos kritikája, és amelynek keresztény látszatok alatt rejlő, alapvetően anti-, vagy legalábbis a-keresztény jellegét ma már a kereszténységen belül is könyvtárnyi irodalom leplezi le. Nálunk is főként ez látott káromlást Ady istenes verseiben. Végtevére nem is láthatott mást, hiszen a maga kompromisszumos istenélménye, ha egyáltalán megérdemli az élmény minősítést (mert végülis inkább volt illem és megszokás, mint élmény), mérföldnyi távolságra esett Ady tragikus, birkózó, önmarcangoló és Istent marcangoló élményétől; a kettő között nem is lehetett semmilyen közlekedés.

Paradox, szakadozott, szakadékos istenélmény az Adyé; így látja Király István; így látom én is. Azt hiszem, az igazságra törekedve nem is lehet másként látni. Ez a tény; ebből vonjuk le más-más következtetéseinket. Én – félreértés ne essék – nem azt, hogy Ady a szó szokványos értelmében „vallásos” volt. Csupán azt, hogy megvolt a maga istenélménye; hogy ez az istenélmény mélységesen mély és hiteles volt; s hogy ennek a mélységesen mély és hiteles istenélménynek a költői kifejezése, Ady istenes lírája ebben a nemben a kor világköltészetében a legnagyobb és a legmélyebb.

Hogy csupán átmeneti jellegű volt-e? „Átmeneti – mondja Király István – mert életének csak egy meghatározott szakaszához tartozott hozzá, 1909 és 1912 között volt jelen csupán köteteiben az istenes versek ciklusa”; attól fogva viszont – *A magunk szerelme* kötetétől – „kiktatódott életművéből ez a motívum”; Isten ettől fogva csak szimbólum, áttételes művészi kép; mindenesetre „véget ért 1911 után költészetében az istenes versek sora”.

Valóban véget ért? Mint külön ciklus, valóban (bár *A halottak élén*

kötetben az *Ézsaiás könyvének margójára* – Király István is utal rá – voltaképpen „istenes” versciklusnak vehető, Ady „csodák föntjére” ért lírájának hangszerelésében). Mint téma, mint élmény, mint „jelenlét” azonban meggyőződésem szerint nem ért véget, csak sajátos módon integrálódott, beleépült az egészbe, ugyanúgy, mint a Halál, az Idő és a Szerelem. Én így látom ezt:

1908-tól két új téma jelenik meg Ady költészetében: az Idő (ami most nem tartozik a témánkhoz) és az Isten. Ez az Isten a legkevésbé sem dogmatikus. Nagyon személyes, erősen mitikus, ugyanakkor prótestáns. Nagyon őszövétségi. Természetesen hagyományos is, családi örökség, gyerekkori emlék: Ady életrajzának minden ismerője tudja ezt. Együttállandóan problematikus: ott van minden gondolatnak alján, és ugyanakkor az a Van, aki nincs: „Te vagy ma a legvalóbb Nem-Vagy.” A két évvel későbbi *Minden-Titkok versei*-ben: „Hiszek hitetlenül Istenben, – Mert hinni akarok, – Mert sose volt még úgy rászorulva – Sem élő, sem halott.” Állítás és tagadás együtt jár, s anélkül, hogy lerontaná, ellenkezőleg, erősíti egymást. Egymásból táplálkoznak; de mindig a lét, a közvetlen tapasztalás, illetve élmény síkján, sosem az értelmi okoskodás elvontságában. Ady érzi az „isten-szagot”, harcol az Istennel, megtapintja, megragadja, birkózik vele, hallja szívében, idegeiben az istenkereső lármát; egyszerre él Istennel, Isten nélkül és Isten ellen; Isten létének, természetének és tulajdonságainak bölcséleti kérdését azonban nem veti föl sosem. És végül egy sajátos istenfogalom, illetve istenkép jelenik meg nála: a Semmi fölé emelt Isten, egy – nyilván részben őszövétségi-protestáns eredetű – menedék-Isten, mentsvár-Isten, aki valójában csak azért létezik, mert lehetetlen, hogy az Élet ne legyen senkié, vagy csak az emberé legyen – ahogyan egyik legmegrendítőbb istenes verse vallja, már a világháborús időkben, *A halottak élén*-ben: a *Menekülés az Úrhoz*, melynek Istenében én semmiképp sem tudnék szimbólumot látni, ellenkezőleg, épp ennek a szíve mélyéből valósággá tépett Istennek a konkrétsága ragad meg, az a hiten-túli hit, az a félelmetes senkiföldje, ahová csak a legnagyobb istenvándorok tévedtek, vagy merészkedtek el. Egy Pascal, egy Ady . . .

*Megszakadt szép imádkozásunk,
Pedig valahogyan: van Isten,
Nem nagyon törődik velünk,
De betakar, ha nagyon fázunk.*

*Imádkozunk, hogy bigyve bigyjünk:
Van Isten, de vigyáz magára,
Van Isten s tán éppen olyas,
Kilyenekben valaha bittünk.*

*Adjuk neki bittel magunkat,
Ő mégiscsak legjobb Kísértet
Nincs már semmi hinni-való,
Higyünk hát egy van-vagy-nincs Úrnak.*

*Mert ő mégis legjobb Kísértet
S mert szörnyüseség, lebetetlen,
Hogy senkié, vagy emberé
Az Élet, az Élet, az Élet.*

Igen, mindez Pascalra emlékeztet. A maga módján ez is *pari*, kockázat, tét, esetleg vakra, de egy egész meggyötört, és gyötrelmében súlyossá érett életé. Talán az sem lenne túlságosan vakmerőség, ha Ady „éjszakájáról” beszélnének, sőt Ady misztikus éjszakájáról (vagy éjszakáiról), természetesen *mutatis mutandis*, profánul, mintegy megfordítva ha úgy tetszik: a negatívban; misztikus *éjszakáról*, amit csak még jobban hangsúlyoz Istennel való harcainak sokszor éjszakai, vagy szürkületi világítása. Istenélményét elemelve lehetetlen észre nem vennünk benne, természetesen egyéni változatban, és a társadalmi környezet szükségszerű árnyalásában, annak tartalmaival is telítődve, a misztikus istenélmények általános struktúráit.

Ugyanitt, és ugyancsak Ady istenélményével kapcsolatban utalhatunk a legújabbkori európai élmény és gondolkodás egy egész vonalára és áramára: mindarra, ami a Semmi kísértésével küzd, és ami szerint az emberi lét lényegében nem más, mint heroikus, vagy kétségbeesett önállítás a Nemléttel szemben, amely létünket állandóan elnyeléssel

fenyegeti. Gondoljunk *A nagy Cethalhoz* élményére, a lét örök labilitására: „Oh, ne mozogj, síkos a hátad”; gondoljunk a *Zubanás a Semmibe* Ady egész életét makacsul, és számos változatban végigkísérő (nyilván egyrészt gyermekkori „ősélményekre”, másrészt valóságos testi szédületekre is visszamenő) szorongásaira és csábításaira: „Most szeretnék egy förtelmeset zuhanni – a Semmibe”; – ilyen és hasonló, bőven szaporítható jelzések talán fölhívhatják a figyelmet arra a rokonságra, párhuzamosságra, megfelelésre, ami Ady, meg az úgynevezett egzisztencialista gondolat és élmény közt észlelhető. Megfelelés, párhuzamosság, de természetesen semmiképp sem „hatás”. Közös, vagy rokon társadalmi környezet és légkör gyümölcse ez, anélkül, hogy Ady ismerte volna a kortárs, vagy korábbi egzisztencialista gondolkodókat, Kierkegaard-tól Hartmannig vagy Heideggerig. Nem: ő csak élő és költői megtestesülése-megtetesítője volt többek között annak is, amit ezek a bölcslők elméletté fogalmaztak. Ahogy a maga más változatában és műfajában Franz Kafka is. (És ha már fölhoztam a nevét, nem állhatom meg, hogy ne utaljak arra a hangulati rokonságra, ami a *Jó Csönd herceg előtt* vacogó, holdas létszorongása, meg bizonyos karkai és trakli létszorongások közt észlelhető – csekély adalékul egy európai, vagy legalábbis középeurópai összehasonlító irodalomtörténet megfelelő fejezetéhez).

Isten megjelenésével valami egységesülés kezdődik Ady lírai világában (de nem egyedül csak Isten megjelenésének következtében). Mintegy kezdetét veszi költői világa fő erőinek sajátos integrálódása.

1907 végén írja *A vidám Isten*-ben:

*Összetévesztitek a Halállal,
Holott Ő a Halálnak is ura
S akkor vagytok a közelében,
Ha kötekedtek a Halállal.*

*Ha így szóltok: éljen az Élet,
Derít rátok a Halál ura,
Derít rátok s örül az Isten,
Ha így szóltok: éljen az Élet.*

Hat hónappal később, *Léda ajkai között*, azt mondja:

*Szomorú, zöld, nagy szemeidben
Dőzsölnek az én cimboráim,
Kikukucsálnak, leskelődnek
A Mámor, a Halál s az Isten.*

Élet, illetve Mámor, illetve Szerelem – Halál – Isten: ugyanannak a Lényeknek proteuszi megnyilatkozásai; mert a Létezés, vagy Végzet mélyén – a költő személyes végzetében is – elválaszthatatlanok egymástól. Elválaszthatatlanok, sőt talán egyek. Egy levelében, 1908 végén ki is mondja: „Idegeidre vigyázz – írja Hatvany Lajosnak – de ha kedvelsz egy nőt, add oda az utolsó szálát is. Ez az egyetlen, ami az életért kárpótol s legrokonibb a Halállal s az Istennel, kik valószínűleg – egy személy.”

Ezek elől a „cimborák” elől akar elrejtőzni Léda ajkai közt; de Léda 1908-tól már egyre kevésbé Léda, és egyre inkább csak gyűjtőneve Ady szerelmeinek, egyre inkább maga a Nő. Tudjuk, Ady telhetetlen volt a szerelemben; márpedig – ez minden don-juanizmus sajátja – „aki minden nőt szeret, a legjobb úton van az absztrakció felé”. Camus mondja ezt, és hozzáteszi: „Bármint lássék is, meghaladják e világot, mert elfordulnak a különlegestől, az egyes esettől.” – Nos, ez Adynál is így van; és ez dióhéjban a Léda-szerelem története. Ady mind jobban és jobban „túlhalad” a különösön és egyedien, hogy elérjen a lényegig: Lédán túl magáig a Szerelemig; addig az egyszerre éltető és pusztító erőig, amely nem más, mint emanációja, vagy talán csak egyik arca a Mámor-Halál-Isten hármasságnak. Ebben az értelemben valóban „a legjobb úton van az absztrakció felé”; az ő absztrakciója azonban nem elméleti, nem deduktív, hanem – paradox kifejezéssel – mindig tapasztalati, élményi. Léda sokkal egyedibb és sokkal különlegesebb volt (és sokkal kicsinyesebb, s nyugodtan ki mondhatjuk: ekkor már sokkal kisebb is), semhogy ellenállhatott volna annak az elmélyülési – hogy úgy mondjam, lényegülési – folyamatnak, amely 1908-tól fogva észlelhető Ady lírájában. Szükségképpen el kellett következnie az *Elbocsátó, szép üzenet*-nek, és fölszabadulva Léda önző birtokából, annak az öntékozlásnak, maga-szétszórásnak,

ön-kiüresítésnek, amiben és amin át aztán teljesebben és magasabban találja meg újra magát (s a Nőnek és Szerelemnek egy új, az *önszere-
tés* után *szerető* változatát, a Csinszkával való kapcsolatban): illetve
ami után végleg „fantomossá válva” magába fogadhatja megnőtt élete
„valóit és vízióit”.

A misztikusok ismerői előtt ez sem ismeretlen út, noha semmi szán-
dékom misztikussá avatni Adyt. De *misztikus* út és élmény, meg *köl-
tői* út és élmény, egy Ady intenzitási fokán – párhuzamosak és roko-
nok lehetnek. Az *Elbocsátó, szép üzenet*, meg a „kis, női csukák” kiet-
len korszaka, a szerelem illúzióinak ez a végső, kegyetlen fölszámolása
mintegy *A halottak élén* lírájának, a „csodák föntjén” profétikus idejű
világának, a „már előre rendeltettem” magasának a tornáca. Ezen a
sivatagon kell átmennie, hogy a csodák föntjére érjen, és egyrészt be-
teljék „csodálatos, képes rettenetekkel”, másrészt velük betelten és
megnötten magára vállalja, magába élje, magában példázza, szenvedje
és vezekelje népe, vagy mint ő mondja, „fajtája” sorsát.

Itt, a csodák föntjén – azon a „föntön”, ahová *A Sion-hegy alatt*
Istene „fölszaladt”, s ahová a maga útján most ő is fölért, vagy föl-
hajszoltatott – itt már nem kell birkóznia Istennel; itt már nem kell
néven nevezni Istent. Mert Isten itt egyszerűen *van*. Nem valami dog-
matikus Isten; hanem az Adyé, az Adyban lakó, a vele együtt lélegző.
Kiharcolt Istene, akiben szállást vesz a maga „kiharcolt hitetlenségé-
vel”.

„*A nincsen* volt 1918 szeptemberében *Az utolsó bajók* című költe-
ményében a végső szava – mondja Király István: – az *Isten* és a *nin-
csen* rímelt, zengett egybe.” Valóban, a nincsen, csakhogy megszemé-
lyesítő nagybetűvel, mintegy az Isten szinonimájaként, árnyékaként,
negatívjaként; mint egy Létezés létező Hiányaként, vagy ha tetszik,
tagadásaként; de az hiányzik, ami Létezik; s amit azzal állít, hogy
tagadja.

Mint egyébként költészetében mindvégig. Ezért nem merném állí-
tani, hogy „az ateizmus gondolata volt abszolút Ady életútján s nem
az istenhit”. Azt hiszem, együtt és egyformán volt a kettő, ha tetszik,
abszolút, ha tetszik, úgy relatív, hogy egyik a másiktól függött, eltép-
hetetlenül, s egyik a másiktól élt: igen a nemből, nem az igenből.

Paradoxul: ateizmus posztutálta istenhit, és ugyanakkor, fordítva, istenhit posztutálta ateizmus.

Hadd idézzem én is *Az utolsó hajók*-at. Fáradt félelem, hetyke utálat: ezek az utolsó hajók is elsüllyednek. „Lelkem adom a titkolónak”; vége a harcnak:

*A Titkoló, a Sors, az Isten,
Ez a sok Nincsen
Ne bántsanak: meghalt ez a bű tenger
S ásit sós, hideg, unott szemmel.*

Ez az Isten–Nincsen rim nem itt bukkan föl először: Ady isten-álmának stereotip ríme ez. Ott van már *Az Illés szekerén* kötet *A Sion-hegy alatt* ciklusában is. A vers, az *Álmom: az Isten* című, így szól:

*Batyum: a legsúlyosabb Nincsen,
Utam: a nagy Nihil, a Semmi,
A sorsom: menni, menni, menni
S az álmom: az Isten.*

*Vele szeretnék találkozni,
Az álmmal, nagy, bolond bitben
S csak ennyit szólni: Isten, Isten
S újból imádkozni.*

*Nem bírom már harcom vitézül,
Megtetek Isten-szerelemmel:
Szeret kibékülni az ember,
Mikor balni készül.*

Nem ennek a visszhangja, tizenegy év múltán, *Az utolsó hajók?* Batyum: a Nincsen; utam: a Nihil; sorsom: menni, menni; és a találkozásban csak ennyit mondani: Isten (most már *tudva* a nevet, amit „a Sion-hegy alatt” még nem tudott, még *kérdezett*): – szinte a terminológia is meglepően a misztikusoké. Írhatta volna (s ha nem is szó-

szerint, de valóban írta is így) egy Keresztes Szent János, egy Pascal, egy Ruysbroeck.

Ismétlem: eszemben sincs, hogy Adyt „elkereszteljem”, vagy szentté avassam. Ady nem vallásosan misztikus; mégcsak a szokványos értelemben vallásos költőnek sem mondható. De istenkereső költő, aki a maga módján találkozott is Istenével, és az istenkeresésnek és istenélménynek, bizonyos mélységben, úgy látszik, rokon struktúrái, és a rokon struktúráknak rokon terminológiái, képei és jelképei vannak.

BABITS HITE

A huszonegy éves Babits Mihály írja 1904 augusztusában Szekszárdról barátjának, Kosztolányinak: „Mindannyian keressük az új formát, és ezt egy nagyon régi formában találtuk meg. Érezzük azt a szörnyű dallamúntságot, amely elveszi kedvünket legszebb énekeinktől: hogy nem tudunk új ruhát adni nékik.”

Pontosan egy év múlva, ugyancsak Szekszárdról, Juhász Gyulának ír; az „objektív művészt” ünnepli benne. „Ne folytassa a lírát, amelyet hiszen önnek is elég oka volt megúnnia, mint nekem. Szeretnék filippikákat tartani, nyilvánosan, ez átkozott szellemirány, a líra ellen. Soha a tizenkilencedik század előtt művészet alatt lírát nem értettek . . . Még a Goethe-félcék sem igazi lírikusok; ez apollónikus, parnasszusi, alkalmi költészet éppoly kevésbé a modern értelemben vett líra, mint a régi görögök düonizoszi költészete a maga általánosságában. A modern lírikus jellemvonása, hogy mikor költeni kezd, behunyja szemét, s ez az aligmúlt század előtt alig volt így.”

Nyilvánvaló, hogy ez a „filippika”, bár nem nyilvánosan, mint szeretné, hanem csak baráti levélben, a romantikus, és kivált a későromantikus lírai hang és magatartás ellen szól. Az ellen a „hunyt szemmel” írt költészet ellen, amely nemcsak az értelem és fegyelem, hanem egyáltalán a látvány és a „dolog” rovására egyoldalúan az érzelmet és az ihletet érvényesítette, azt tette meg legfőbb normának, egyáltalán a költőiség mértékének. Szól ugyanakkor e költészet közhelyei és sablonjai, kifejezésformáinak már-már önműködő gyakorlata ellen; ettől fordul el, ezzel fordul szembe (párhuzamosan egy most kezdődő anti-

romantikus, „objektív” költészeti fordulattal, amelynek „frontja” – egyelőre inkább csak „földalatti frontja” – Kavafisztól Eliotig húzódik); ettől igyekszik visszatérni egy régebbi példához. „Hogy ne kelljen a régi, émélygős jambusban döcögni tovább”, írja Kosztolányinak szóló, említett levelében, „visszakívánkozik új ruháért a klasszikusokhoz”. Nyilván nem függetlenül a „vulkánarcú Carduccitól”, akit ekkoriban olvas. De az olasz költő ösztönzése aligha hatna rá ennyire, ha nem felelne meg a saját igényeinek. Ami nemcsak olyan objektivitás-igény a lírában, amit – úgy érzi – a görög–latin klasszikusok valósítottak meg, hanem bizonyos „tisztaságé” is, amiről egy másik, szintén Kosztolányihoz írt levele beszél. „Tisztaság, tisztaság! – írja. – Mégis meg kellene valahogyan értetnem, mit gondolok. Vannak ideáljaim, halottak, akiknek az életében, jellemében megtestesítve sejtem azt a tisztaságot, amelyre vágyakozom; ilyen szentjeim most Spinoza, Nietzsche, Arany.”

Első kötetében, a *Levelek Irisz koszorújából* címűben leghatározottabban a nyitány, az első két vers, az *In Horatium* meg az *Óda a Bűnböz* vall erről az eszményről; mindkettő ebben az időben keletkezett. Amaz a „soha-meg-nem-elégedés” jelszavát írja az életmű elé, és hirdeti, hogy amint az ég alatt is minden örök újulás,

*ekként a dal is légyen örökkön új,
a régi eszme váltson ezer köpenyt,
s a régi forma új eszmének
öltönyeként kerekedjen újra –*

emez a „szakadékok ormán” járás, a mindig újra és többre törés bátor bűnét ünnepli; azt, amelynek „villogó fejszéje a sűrűn járatlan utat tör”; azt, amely

*bűn, bűnnél százszor rokonabb erénnyel,
mégis bűn, nagy bűn a buták szemében,
kik kopott párnán a sötétben ülnek,
félnek a fénytől.*

Egyébként a kötetben lépten-nyomon az „objektív” líra darabjaival találkozunk. Vagyis – lényegében – tárgyiasított vallomásokkal, olyan „objektumokkal”, amelyeknek az a rendeltetésük, hogy a költő szubjektív világát, lírai közérzetét hordozzák, megtestesítsék. Itt a költő, szemben a romantikus lirizmussal, nem első személyben vall magáról, hanem inkább a világot beszélteti maga helyett, és önmagát legfőljebb abban vallja meg, ahogyan a világot látja, ábrázolja, és ahogyan a világ szemlélőjét, a költőt tükrözi. Példát számosat idézhetnénk; a legjellemzőbbek egyike *A világosság udvara*, egy Baude-laire *Párizsi képei* mintájára tervezett budapesti ciklus darabja, mint valószínűleg az előtte levő két vers, a *Régi szálloda* meg a *Városvég* is.

Objektív líra tehát; mindenesetre érzelmeket tárgyiasító, tárgyakra vetítő, tárgyokban közlő, tárgyakon át szugeráló líra. De olvassuk el a kötet záró szonettjét, *A lírikus epilógját*: mégha figyelembe vesszük is a cím általánosító – „objektíváló” – fogalmazását (hogy nem sajátosan, nem tüntetően személyesen magának Babitsnak, hanem általánosságban a lírikusnak az epilógja), akkor is sejthetővé válik számunkra ennek az objektivitásnak a leplező jellege (ami egyébként jellemző jegye Babits egész lírájának). A világot egy végletesen sebezékeny idegrendszer észleli, de ugyanakkor védekezve leplezni igyekszik fájvirág érzékenységét, mert a leplezetlenség, vagy leplepeződés csak hatványozná a fájdalmát. Ahogyan később majd a *Fájó, fázó énekben* mondja magáról:

*Kifelé csupa sánc, perem:
befelé lelkelem meztelen.*

*Fájó, meztlen, mint beteg,
zománca-vesztett fogideg.*

Akkor majd ezt is megkérdezi már: „Úristen, ami itt hibás, – ki lesz eltömni Messiás?” Egyelőre nem kérdezi. Egyelőre megtalálni vélte az eltömés – a maga számára is mindig kérdéses és kockázatos – módját a romantikushoz képest anti-lírai, klasszikus-objektív lirizmusban.

De végül semmilyen „objektíválás” sem téveszthet meg afelől, hogy „csak én bírok versemnek hőse lenni”, és hogy ez a lírai objektivitás

nem kényelem, hanem küzdelem, elsősorban abban az értelemben, ahogyan az első szakasz harmadik-negyedik sora jelzi: „A mindenséget vágyom versbe venni, – de még magamnál tovább nem jutottam.” És bármennyire is úgy hat a következő két sor, mintha „objektívan” azt a filozófiai idealizmust fogalmazná meg, amely a Babits által elutasított „lírának”, lírai szubjektivizmusnak (és szimbolizmusnak) a világnézeti alapja:

*S már azt hiszem: nincs rajtam kívül semmi,
de hogyba van is, Isten tudja, hogy' van –*

a rákövetkező két sornak a Kosztolányihoz írt levél „szörnyű dallam-untságot” panaszló sorával való analógiája aligha hagyhat kétségben arról, hogy itt – megintcsak „a” lírikus szavaivá álcázva – a legfájóbb személyes vallomásról, illetve problémáról van szó:

*Vak dióként dióban zárva lenni
s törésre várni bel megundorodtam.*

A lírikus epilógja ilyesformán úgy tekinthető, mint objektíváló és általánosító, személyétől függetlenítő (de ugyanakkor a saját személyére is vonatkoztató) megfogalmazása annak, amit Babits – a fiatal Babits – egyáltalán a költői, lírai, lírikusi alaphelyzetnek, lelki alapképletnek, lét- és világélménynek érez. „A versek – írja igen találóan Rába György erről a fiatal Babitsról kitűnő könyve, *A szép büetlenek* Babits-fejezetében – a tárgyi világ és egy erős személyiség dialektikáját közvetítik. *Csak én bírok versemnek hőse lenni* – mondja az ifjú Babits – de sóvársága állandóan tárgyat keres magának, s nyugtalansága túlrad választott tárgyain . . . Ez a kettősség figyelmeztet bennünket, a fiatal Babits arcát néha maszk mögött kell keresnünk.” Első két kötete – írja ugyancsak Rába György – „egy rendkívül fogékony lélek gazdagságáról tanúskodik, de ez a bőség, részben szemérmessége miatt, néha csak a világirodalom fátylain át tud megnyilatkozni, hogy később annál meztelenebbül vallja meg magát.”

Bár – tehetjük hozzá (itt most részben már az „öreg” Babitsról mondandók előlegezéséül) – a későbbi, és főként a kései kötetek „mez-

telenebbül valló” verseiben is minduntalan érezni fogjuk majd a leplező „fátylasság” jellemző babitsi törekvését, esetleg fájó játékát (vagy a fájdalom játékosá leplezését). Akkor már nem annyira irodalmi álcázásokkal ugyan, noha – *mutatis mutandis* – van példa ilyesmire is: gondoljunk az *Eucharistia* intonálásának tudatos himnusz-reminiscenciájára, vagy az *Imre herceg* alcímben is jelzett „históriás ének” tónusára; – hanem inkább az önszemlélet sajátos áttételeivel, a jelen fájdalom gyermekhangra átírásával (legalábbis az intonációkban), s a forma és verszene álcázó, álcázva-megvalló, önrészvétet rejtegető és ugyanakkor önrészvéttől remegő hangjával és felhangjaival, amire legjellegzetesebb példakul a *Dobszót* vagy a *Zöld, piros, sárga, barna . . .* című verset említhetjük, a *Versenyt az esztendőkkal* kötetből.

De térjünk vissza a fiatal Babitshoz. Csak fátylakon át tud megnyilatkozni, *részben* szemérmessége miatt – írja Rába György. *Részben*, valóban, mert ez a szemérmesség egyúttal gög is, mindenesetre egy – görcsösségében talán kényszerű – fajtája a gögnek. Mert ő egyáltalán nem az a közvetlen, közlékeny, fürge természet, mint Kosztolányi; ő csupa feszélyezettség, csupa – stílusán, még levelei stílusán át is kitapintható – gátlás; a személyességtől azért *is* irtózik, mert ő maga képtelen a spontán személyességre; és ennek a képtelenségnak a befelé vérző szenvedéséért kárpótolja magát „kifelé” a göggel. Az az „alapképlet”, amelyet *A lírikus epilógja* közöl, nemcsak esztétikai, hanem elsődlegesen morális, sőt még elsődlegesebben pszichikai. Áttörhetetlen bűvös kör, amelyen csak a vágy nyíla szökhet át, de az is azzal a tudattal, hogy „vágyam sejtése csalfa”, tehát a kitérés eleve kudarc és „bánat”: – képlet, melynek egyik legszebb, ugyancsak „fátylas”, egyúttal swinburne-i fátylon át való kifejezése az 1910-ben megjelent *Két nővér*. Képlet melyről a későbbiekben is számos olyan vallomás tanúsodik, mint a *Herceg, bátha megjön a tél is!* kötetben az *Éhszomj* („szomjazom én, világtól elzárt – az eleven világot . . .”), vagy a betelhetetlen vágy gögjét hirdető *Ima* („szegény vagy, Isten! mert mivel szívem betelnék, – meg nem teremtheti erőd és örök elméd”), vagy filozófikusabban, és már a leszámolás sóvárgásával a *Recitativ* kötetben a *Vágyak és Soba*:

*Az élet piszkos, csak a semmi tiszta,
az élet mélyén ég a vágyak piszka,
s a semmit nem kívánhatom soba.*

*Ó ezek az emésztő pincelángok,
hogy mint a mécses, lángban egyre rángok
s tán ellobbani nem tudok soba.*

*Hogy vágyamat születve már utálom
s utálva vágyom; és ha lesz halálom,
vágyam halálát nem hiszem soba.*

*Immár a végtelen vágyára vágyom,
s bár végtelen sok, véges mind a vágyam,
s végesből nem lesz végtelen soba.*

Hogyan, milyen pokoljárásokon és purgatóriumokon át valósul meg mégis „a végtelen vágyának vágya”? Hogyan lesz a végesből végül mégis végtelen? Ezt tükrözi lírájának további útja; és innétől fogva lényegében ez a babitsi *itinerarium mentis*.

Babits 1908 óta, mint Szekszárdról egy akkori levelében írja Juhász Gyulának, „nagy kedvvel, lelkesedéssel olvassa, fordítja, tanulmányozza a világnak kétségkívül legnagyobb költőjét, Dantét”. A *Pokol* fordítása, részben Tomi-beli száműzetésének, vagyis a fogarasi évei-nek gyümölcse 1912 végén fog megjelenni, a *Paradicsomé* tíz évvel később.

E legalább másfél évtizedes elmélyedésnek és újrateremtő munkának nemcsak egy nagyszerű, világirodalmilag páratlan Dante-fordítást köszönhetünk. Dante kitágította Babits világát is. Rést ütött *A lírikus epilógja* „bűvös körén”, vagy inkább bűvös buráján, mert hiszen ez a kör egyelőre fölfelé is zárva volt. Mindenesetre zártnak akarta magát. „Nem hiszek én egy istenben, mert bárhova nézek, – istent látok, ezert” – hirdette még 1911-ben is (amikor a *Nyugatban* megjelent) a *Hiszkekey*; igaz, megintcsak irodalmi, ezúttal görögös-klasszikus fáty-

lon át, úgyhogy egyszerre tekinthető stílusjátéknak, *pasticbe*-nak, meg *pasticbe*-formában tett, álcázott vallomásnak. De akkor is: semmiképp sem volt egyértelmű vallomás. Mert ugyanott, a *Nyugat*nak ugyanabban a számában, közvetlenül mellette, vele „párhuzamosan” ott állt a *Vágyak és Soba*: a pogányos „hiszekegynek” éppen az ellenkezője, „a végtelen vágyára vágyódás” – külső jelként már módosított terzina-formájával is – Dante sugallatáról, Dante burát áttörő határsáról tanúskodó verse.

A fordítás munkája ugyanis ezúttal lényegesen több volt pusztá tolmácsolásnál, költői-filológiai föladatnál. Együttélés volt, termékeny szümbiózis, melyben Dante Babits helyett is szólt, és melyben Dante által Babits is növekedett. 1912-ből való műhelytanulmánya *Dante fordításáról* elsősorban valóban a fordítás szakkérdéseivel foglalkozik, fölfejtve előzményeit, rávilágítva problémáira; utolsó sorai azonban mégis világot vetnek arra, mit jelentett Dante Babitsnak ezekben az esztendőekben. Valóban „egy egész kis világot”, melybe környező világa képtelenségei elől vonult vissza, igazában élni. „Az utolsó évben elcsüggedt bennem a költő – írja. – Most Dante szikláiból várat építetek lelkem köré. Megutáltatták velem szerény hangszeremet. Amikor hát olyat kellett mondanom, amit csak zenével lehet kimondani, Dante nagy, százhúrú hárfájához nyúltam. És a hárfának volt húrja hangomra rezonálni.”

Hogy viszont a hárfá is hatott a hangra? Hogy a kölcsönössé vált rezonálás Babitsban is megszólaltatta, ami benne – addig csak lapangva és lehetőségként – „dantei” volt? Ez természetes; de az említett műhelytanulmány is megerősíti. „Dantét csak költő fordíthatja – írja benne Babits. – Hogy e költő méltó-e, rokon-e Dantéhoz? Nem tudom, de *ba nem hinnem, egy terzinát sem irtam volna le.*” Ahogy Dantét a poklon és purgatóriumon át Vergilius, olyan barátian vezette Babitsot Dante; úgy lett „vágyai vezére” (a végtelen vágyára vágyóké), egy más értelmű, egészen scève-i szépségű és ragyogású versének szavai szerint „kútfőig, melynek vizével leöntöm – éltemet, ezt az égő Szaharát!” – kútfőig, melyet ugyan nem egy „lelkes test dús oáza” kínál, hanem – talán azon át, és biztosan azon túl – az a „Jóság magva és átoma, szent Szerelem”, melyet majd *A Jóság dala* ünnepel.

De ahhoz, hogy ezt megtalálja, előbb meg kellett járnia a maga és

a kora poklát, vagy ahogyan ő nevezi, „a nyugtalanság völgyét”. Lásuk útjának néhány fontosabb jelzőkövét.

Az elsők egyike az *Októberi ájtatosság* a *Recitativ* kötetben; 1912-ben jelent meg a *Nyugatban*. Többszörös áttétellel „leplező” vers: egyrészt az alkajoszi strófa Berzsenyi-émlékeivel, utalásaival és idézeteivel, nyilvánvaló célzásokkal a *Fobáskodásra* („Uram, ki úr vagy száz seregek fölött, – teremtesz és ki ellened, eltöröd, – világokat vegyítesz, sujtasz . . . – te, kit magasztal a zenit és nadír . . .”); – másrészt az antik strófa játékos-groteszk megrímelésével, amit akár úgy is lehet venni, mint formai fogást a figyelemnek a „tartalomról” való elterelésére. Ezt a kettős leplet azonban, legalább egy villanásra, eleve föllebbenti a Jób könyvéből vett idézettel: „Távozzál el Uram éntőlem”, mintha mintegy a versen kívül előre hatálytalanítaná a vers leplezési fogásait, s legalább így, utalásszerűleg, egy mottóval behelyezné abba a spirituális kontextusba, ahová valójában tartozik, és ahonnet ugyanakkor a különféle „versszerző találmányok” igyekeznek „kijátszani”. Valósággal iskolapéldájaként annak a sajátos babitsi „perverzitásnak”, amelyről a *Recitativban* közvetlenül az *Októberi ájtatosság* előtt álló *Őszi barangozó* beszél:

*Mint bakfislány éjjel letolja dörén
paplanát, ingét, hogy Isten szeme
korcsolyázzon legalább sima bőrén:*

*perverz lelkem épúgy tolja le
takaróit az utolsó szálig,
mikor maga van (Isten látja-e?) –*

más előtt nyakára húzza állig . . .

Mint annyi versében Babitsnak, az *Októberi ájtatosságban* is együtt észlelhető (mint az ihlet egyik jellegzetesen babitsi alaphelyzete) a két szituáció: a „maga van” és a „mások előtt”, és – mondhatni dialektikus egységben – a két mozdulat: egyrészt a „vetkőzés”, másrészt a takaródzás, magaleplezés. „A kórus padján egymagam ülök én”: egymagam, vagyis a vetkezés, számvetés, lelkiismeretvizsgálat szí-

tuációjában; melyet azonban a művészet különböző fogásaival olyanná kell leplezni, mintha mégsem az volna, ami: nem számvetés, hanem valamiféle póz, szerep, *pastiche*, alkalom – a véletlen jóvoltából, vagy szándékosan előállítva – egy többé-kevésbé bravúros művészi mutatvány elvégzésére. Az első szakasz:

*A kórus padján, bonnan a rácson át
látni a templom sok kicsi villanyát,
mert az imát villany kíséri
s új tüze régi Urunk dicsérei –*

ahogyan látszólag a babitsi versmondattól ékítőményes tekervényessége felé indul, mindinkább távolodva „a kórus padján” alaphelyzetétől, egészen a negyedik sor stilisztikai ellentét-játékáig: – ez az első szakasz, ez az intonálás mintha nem csupán azt a tényt igyekeznék el-súlytalanítani, bagatelizálni, „elművésziesíteni”, hogy *ott van*, késő délután, októberi litánián egy néptelen, vagy gyéren látogatott templomban (a *művészi* ékítőményekkel mintegy elhárítva, megelőzve a kérdést, hogy *miért* van ott, *hogyan* került oda); hanem mintha ezen a művészi-stilizáló módon megpróbálná elkülöníteni legalább „más előtt” (de egy kicsit a maga számára is) önmagát attól az „egymaga ülőtől”, aki nagyon jól tudja, hogy nem „a templom sok kicsi villanyát” szemlélni van itt. Hiába; elháríthatatlanul „beugrik” a kérdés (az eleve meglévő, melyet el akart hárítani, és közben tudta, hogy elháríthatatlan): „Bárány-e vagy farkas?” Rá ismét a művészi kibúvás kísérlete következik: a lelkiismeretvizsgálat Berzsenyi-intarziás leplezése, s utalásokkal, alliterációkkal, „tudós” jelzésekkel annak a látzatnak a keltése, hogy végeredményben mégsem számadásról van szó, hanem mégiscsak *pastiche*-ről, nem „lelkigyakorlatról”, hanem magas színvonalú, beavatottaknak, az utalásokat érteni és élvezni tudóknak szóló stílusgyakorlatról; míg a hatodik szakaszban világos fogalmazásban, immár megkerülhetetlenül elé – élénk – nem mered a döntő kérdés, egy kibontakozó lelki dráma (vagy válság?) egyik alapkérdése:

*Tán azt hiszem, hogy sok kicsi sokra megy?
Pedig a soknál mennyire több az egy,
az Egy, aki V a l a k i . . .*

Gondoljunk az egy évvel korábban megjelent, már említett *Hiszek-egyre* („Nem hiszem én az egy istent; hiszem az ezer istent”): nyilvánvaló, hogy a szokásos babitsi álcázások és stílus-mimikrik mögött, azoknak a leplezéseiben a hitről, Istenről és az Istenhez való viszonyról van szó. A *Vágyak és Soba* fogalmazásában a végesről és a végtelenről. A „végtelen sok” véges, és megfelelője, az „ezer isten” nem elégíti ki annak a léleknek az „éhszomját”, akiben már „a végtelen vágyának vágya” él; ennek a léleknek a soknál már több az Egy, de ezt az „Egyet” olyannak kívánja, aki *Valaki*, vagyis személyes, noha transzcendens; nem úgy, mint a *Hiszekegy* hitünkéből kikopott immanens istenei, akik nem szorulnak „hitre s emberi kegyre”; mert ez az *Egy Valaki* ha nem is *szorul* ránk, mindenesetre kíván minket, és kívánja az állásfoglalásunkat.

Mellette, vagy ellene? „Bárány-e, vagy farkas?” Igen; de ezt a kérdést megelőzi egy másik, a gondolkodó számára ennél is elsődlegesebb: *ki* mellett, vagy ellen? Vagyis: ez a *Valaki* valóban „valaki”, vagy csak „a végtelen vágyának” kivetítése és illuzorikus megszemélyesítése? A válasz egyelőre nem egyértelmű; a lélek egyelőre mintha tétováznék egyfelől a *Valaki*, a személyes Isten igénye, másfelől a bölcséleti idealizmus álláspontja közt (amit *A lírikus epilógja* így fogalmazott meg: „S már azt hiszem: nincs rajtam kívül semmi, – de hogyan van is, Isten tudja, hogy’ van”, és ami itt, az *Októberi ájtatosságban* talán csak végső lepel a fölnyíló seben):

*Egész világunk mind csupa látomás,
folytatott álom, lassu lidércnyomás,
de legcsodásabb látomásunk
te vagy, Urunk, te vagy, égi másunk.*

Isten eszerint végülis „a mi képzetünk”? „Te a nagy Álom, te vagy a fő Lidérc” – mondja a vers, illetve a versben az Intellektus, abban a „disputában”, amely közte, meg egy mélyről feltörő, egzisztenciális

nyugtalanság és igény közt folyik. Miközben az Értelem kivetített „égi másunkról”, meg Álomról és Lidércről beszél, a Lélek már közvetlenül érzi és tapasztalja az Isten súlyát („érclelkeddel lelkünkre fekszel”). És miközben a „befelé meztelen” lélek fájva és fázva enyhülésért könyörög („de nekem adj már pihenőt!”), az értelem Istent hívja szövetségbe Isten ellen („adj, magad ellen, erőt énnékem!”). De ez a – valójában nagyon is ősi – „új ima”, a Jób könyvéből vett mottónak ez a parafrázisa végülis nem más, mint a megelőző állítás („Te a nagy Álom”, stb.) tagadása: a *Valaki* személyességének elismerése. Amiből szükségszerűen következik a hozzá való viszonyunk, vele való kapcsolatlunk személyessége is. Meg az a végső (és szintén nem új) fölismerés, hogy Ellene is csak Vele harcolhatunk.

A válság jelei, melyre már a *Dante fordítása* idézett mondatai is céloztak, szaporodnak. Babbitson mintha mind jobban elhatalmasodnék az érzés, hogy „az életemet elhibáztam”. Talán most kezdi fojtogatni először igazán fullasztóan a kiszikkadás, meddőség később majd újra meg újra visszatérő félelme; egy-egy vallomása („De hasztalan töpreng az óra, – ha ihletet nem ad a perc”, „S nem száll nálam áldott múzsa, – nem, a bajt enyhíteni, *báj*”) legalábbis erre látszik vallani. Csupa nyugtalanság és meghasonlás, izgalom, fáradtság és rossz előérzet; 1914-ben megjelent versei úgyszólván mind erről tanúskodnak. Így az *Immortale jecur* („Férges aggály, kétely-métely, – késő bánat: ebi gond – kétségnél kínosb reménnyel – mennyi ront és mennyi bont”); így az *Ecetdal*, a régi, zsenge must megsavanyodásáról, a régi részegnek a szeretet „szesztelen borára” való fanyalodásáról s arról, hogy az ő számára még ez is megkeseredik („De benned enyhe nedv is hamar forr égetővé, – szesztelen nem maradhat kádadban érzelem; – így válik könnyű könnyed maróvá, étetővé – és cseppjeit sziszegve nyeled szegény . . . nyelem . . .”); így a *Haza a telepre* („Ó, hol van könyv, lekötni lelkem? – Vagy hol van az álom, oldani engem?”); így a *Magamról* három szonettja, már a háború „zord napjainak” nehéz árnyékában („Lettem, ami lettem, – sötét bár, s néha könnyekig hasonlott”, „mi lesz az én lelkemmel?”, „légy élő kínja a levágott kar-nak”); így a már többször említett *Fájó, fázó ének*, a pihenést esdeklés

végső könyörgésével. Míg végül – 1918 elején – az *Éji út*, egy zaklatott háborús utazás élményére egyszerre a legkonkrétabban, legszemélyesebben, legegziisztenciálisabban veti föl a kérdést: „Mik is vagyunk és hová is megyünk és mi vár reánk?” Reánk, és „azokra, akiket szeretünk”.

Azon a hosszú „éji úton”, amely a háborúval kezdődött, Babits világában nemcsak a *másik* jelent meg, az „akit szeretünk”, és vele az addig zárt világon, „bűvös körön” egy (mostantól fogva egyre távolóbb) rés a *többiek*, emberek, embertársak felé; hanem menthetetlenül kérdéssé vált a problémák *intellektuális* megoldásának értvénye, s egyáltalán intellektuális megoldhatósága is. Mert hiszen bebizonyosodott, hogy – az 1917-ben megjelent *Egy filozófus balálára* szerint – legszebb szellemi építményeink csúcásáról bármikor lesodorhat „a vad, formátlan tények sodra”, és „az örült tények Fátumával” szemben a legszebbre csiszolt Ész is „tépett” lesz, a legragyogóbb Forma is „elrongyolódik”. Ez az, amit most meg kell találnia, hogy megtalálja, visszaszerezze életének a Történelem által egyszerre kétségessé tett értelmét: – nem „az örök Formák honának” elvonatkoztatott életét, nem „az Észnek játszani építősdit és rakni a formák formáit . . . állványról állványra hágva” – hanem (belemerülve az „élmények süket életébe” és a benne vergődők közös szenvedésébe) azt a „consolatio mysticát”, hogy a „Fátum” végül mégsem látum, mert Vezetője „egy más világból” nem „süket lábbal és hunyott szemmel” vezeti, de egy értelmünket meghaladó cél és értelem szerint, tragikus kilengéseiben is „egyenes pályán”, a portugál (és magyar) közmondás szerint, amit Claudel *A selyemcipő* elé mottónak tett, „görbe vonalakkal is egyenesen írva”.

Csakhogy ez az, amit a legnehezebb megtalálni, mert megtalálásához éppen azt kell föladnunk, amihez a legjobban ragaszkodunk: az Értelem kevélységét. A didergő és sajtó lélek már Messiásért kiált, de saját magát még mindig kivonja a megválthatók sorából, Intellektust a „jámborok” közül:

*Jámbor balászt, hiszem, lebet:
hanem ki vált meg e n g e m e t ? –*

kérdezi a *Fájó, fázó ének*. „Világok vihara” kell hozzá, hogy ráeszméltesse: nincs „külön” megváltás. Egy megváltás van, egy és ugyanaz, bölcsnek és balgának egyaránt.

Egyelőre azonban – a háború küszöbén és elején – még küzd, még próbálja megvetni lábát az ingadozó talajon. Bár már egyre erősebb benne annak az „örletésnek” az érzése, amelyről az 1914-ben megjelent „keresztény makáma”, az *Isten kezében* (és később egy vele rokon prózavers, a *Nyugtalanóság völgye* kötet egyik utolsó darabja, az *Isten fogai közt*) tesz tanúságot. Érzés, de ugyanakkor főnntartás is az érzéssel szemben, ami a kifejezés stilizálásában mutatkozik meg: az *Isten kezében* a babitsi modor és hagyomány szerint ismét sokszoros álcázás és áttétel, leplezés és tükrözés. Leplezés maga a forma, mely egy szorongató egzisztenciális kérdést („ó, ha ez a nagy Kéz egyszer le találna ejteni!”) a nyelvi és képi ötletességnek (kacér filológiával a műfaj keleti hagyományaira is utaló) síkjára „játszik át”; – leplezés a gyerekkor „áttünése”, e később gyakori eljárás egyik korai példajaként („. . . úgy mint én diákkoromban – pécsi kis templomban . . . – ideges gyerek, szegény . . .”); – leplezés végül a „középkormélyi teológus”, ez az „ős *poéta*-doktor” (hogy az álcázott azonosság még nyilvánvalóbb legyen); – hogy végül mind e leplek mögül csak annál nyilvánvalóbban tűnjék elő a lényeg: hogy mindnyájunkat (és elsősorban őt, mert ez a *mi* voltaképpen, és félreérthetetlenül *első* személy, egyszerre álcázott és nyomatékosított *én*) „egyenkint e roppant – kéz a nagy sötét Maroknak tompa végtelenébe roppant – és szorít, szorít, szorít – úgy mint rég a bájos Doktort, a középkorit: – előbb szemét elborítá, – aztán lelkét kiszorítá – aztán húsát szétporlítá, – aztán-aztán mindmaig – örli-örli csontjait . . .”

Addig örli, míg megörli; összeörli a többi szenvedővel („mert velük élni nem tudunk, se pedig egymagunk, – csak a szenvedőkkel élhetünk, azokkal hallhatunk”, ahogyan majd *A jóság dala* vallja 1917-ben); megörli a „régibet”, lisztte egy új „tészta” számára, melynek kovászai közt minden bizonnyal Szent Ágoston is ott van. Nyilvánvaló, hogy nem most, 1917-ben találkozik vele először; a tanulmány, melyet Vass József *Confessiones*-fordításának megjelenésekor (és bírálatául is) 1917-ben *Ágoston* címmel a *Nyugatba* írt (s melynek szövegét aztán átvette jórészt *Az európai irodalom történetébe* is), mű,

lélek és stílus olyan alapos ismeretéről tanúskodik, hogy abból huza-mosabb – már-már a Dantéval valóhoz hasonló – „szümbiózisa” kö-vetkeztethetünk. Kapva kaphatott az alkalmon, hogy írnia lehet róla, és megfogalmazhatja „együttélésük” régóta lelkében érő élményeit.

Ennek az együttélésnek első nyoma 1906 elejéről való; olvasmá-nyiról beszámolva írja akkor Kosztolányinak: „Augustinus Confessio-nes című könyve végtelenül zseniális, nyugtalan lélek alkotása.” Elsősorban ez vonzhatta hozzá, s ebben ismerhetett benne rokonára: abban, hogy „csupa nyugtalanság, örökös elégedetlenség az ő osztály-része: ugyanaz a nyugtalanság, mely az ideges, vibráló stílusban is láthatóvá válik”. Vallomás-értékű mondat, de mint ilyen, korántsem egyetlen az *Ágoston* című esszében; hiszen amit Szent Ágoston stílu-sáról mond, az az övére is – és talán elsősorban az övére – áll: olyan önjellemzés a kölcsönzött tükörben, amelynek lehetetlen meg nem érezni a saját magáról (megintcsak leplezve) valló személyességét (s amelynél – tegyük hozzá – találóbbr és hitelesebb jellemzést nem lehet adni Babits versmondataráról, de stílusban tükröződő pszichéjéről sem). Ha azt írja Ágostonról, hogy „egy nagyszerű torlódó mondat-ban megéreztetni velünk – egyetlen mondatban két oldalon át – való-sággal felépíti elgondolásunkban – felépíti a halmozódó feltételes mondatok torlasztásával – a mennyei csendet”, miközben „a lélek a csúcsonló mondat lépcsőin száll fel”: csak a „két oldalt” kell a meg-felelő számú versorra, és a tárgyat, a „mennyei csendet” az éppen aktuálisra fölcserélnünk, s előttünk áll egy-egy nagy Babits-vers, az *Esti kérdés*, a *Húsvét előtt*, vagy – „látványosabban” – *A Danaidák*, az *Isten kezében* „torlasztásos” struktúrája. Vagy az ágostoni „külö-nösség” jellemzése nem közvetett önjellemzés-e; s egyáltalán jelle-mezhetné-e ilyen élményien Ágostont, ha nem önmagát jellemezné: „Minden szó itt a saját poénje: s minden mondat torlódó és türelmet-len ötletek egymás sarkába kergetőzése . . . terhelt, torlódó mondat-szerkesztés, folytonos halmozás és mellérendelés . . . nyüzsgő, különc szellemjátékok és szójátékok . . .”; vagy: „Gondolatai nem nyugodt ömlésűek, hanem szeszélyesen és szenvedélyesen torlódók: egy-egy mondatban az ötleteknek valóságos záporát kapjuk: mintha ki akar-nának áradni medrűkből, szétvetni keretüket. Valami nyugtalan, ide-ges intelligencia-vibrálás van ebben a stílusban: nem normális stíl:

különc . . .” – és ez az *intelligencia-vibrálás* mintha az egész babitsi vers-stílus (és még alapvetőbben: „ihlet”, vers-genezis) kulcsszavát adná kezünkbe. Ágoston így egyben az önmegismerés iskolája volt számára; vagy (ami ebben a szümbiózisban végülis egyre megy, és aligha különíthető el) Ágoston indukálta önmegismerés lett bevezető iskolája Ágoston mélyebb ismeretébe.

De „örletésében” Babitsnak sem lehetett Szent Ágoston olyan hathatós kovász, mint a légszomjasan, néha már-már patológiusan kívánt őszinteségre. Arra, hogy engedjen „a szív kívánságának”, letéve végre az Ész kevély fenntartásairól; mert hiszen – ez is ágostoni tanulság – végülis „nem az ész hite a döntő, hanem a szív kívánsága”. Kovász arra, hogy fölhagyjon a „szép” énekkel (aminek a „szépségében” bőven volt szecessziós ékitmény is); fölhagyjon vele, de még akkor is megpróbáltatásul, ha a „darócot”, a „fáradt egyszerűséget” erkölcsi szerepként vállalja. Mert a „szép” (még mint szecessziós ékitmény is) nála szinte kivétel nélkül intellektuális fogantatású volt, gátlások és feszélyezettségek értelmi síkon való kompenzálása, egyszerre védekezés és kárpótlás; tehát a róla való lemondás egyúttal a „vulgáris csapattal” szemben érzett intellektuális fölény és gőg föladata is.

Alázat, „megalázatosíttatás”: a régi „szép”, de „rossz”, mert kevély és önző helyett énekelni immár a „jót”, a szenvedésben hívővé és testvérivé, résztvevővé alázatosultat. Ahogy az 1917-es keltezésű *Bénára mint a megfagyott tag* számvetése vallja:

*Bénára mint a megfagyott tag
s keményre verte zúzmarás
góg a szívünket, rossz varázs:
most megalázatosítottak.*

*Ajjaj, de hitetlen daloltunk!
Daloltuk a rossz éneket,
a m i n d e n - m i n d e g y rímeket:
ideje most már mást dalolnunk!*

Így töri föl Isten a történelem kalapácsával a „vak diót”; így nyitja meg a „bűvös kör” börtönfalán a szenvedés csákányával („mert ittunk az ecetet s epét, – tapintottuk Krisztus sebét”) a Szeretet ablakát, amely egyben a Szabadság ablaka is. Ezt ünnepli 1917-ben *A jóság dala* himnikus végstrófája:

*O, szabadság első rése, Ablak, melyen az önzés elhagyja magát
mint egy rabságot! Első Szál, mely a vak falon vájva fogódzik át
lélek és lélek közt – bajts, drága mag: mert belőled nő ki a szent*
[Gyökér,
mely az emberiséget befonja és pólustól pólusig ér.

Babits sosem volt a szó igazi értelmében hitetlen. Ha igaz, hogy „a végtelen vágyának vágyát” Dante fakasztotta föl benne, ugyanúgy igaz az is, hogy ez a vágy látenszen már a Dante-élmény előtt élt a lélekében, hiszen ő maga mondja, hogy „katolicizmusa vezette Dantéhoz”. Első formájában nyilván hagyományos, öröklött katolicizmus, gyerekkori emlék (s emléke az „ideges gyerek” egy-egy ájtatos-mámoros szédületének is, mint az *Isten kezében* prologja sejteti); de aztán nem pusztán csak ennyi, mert – a tizes évek elejétől, a „klasszikus álmok” elhalványodásától, vagy (a *Laodameiával* való) költői kimerítésétől fogva – rá is egyre jobban áll, amit majd Ágostonról ír 1917-ben: hogy „a *stilus christianus* beszivárog a nyelv pórusaiba, átissza a szavakat . . .”; önvizsgáló és „gyónó” verseinek – („az igazi keresztény műfaj a gyónás, a vallomás”, írja az *Ágostonban*) – olyan csálthatatlanul keresztény rezonanciája van, hogy ez, a jellegzetes babitsi stílmimikrin túlmenőleg, a keresztény aszketikus-misztikus irodalom bensőségesebb és alakítóbb ismeretére vall. Föltehetőleg forgatta őket, miközben „ott künn zúgott a háború”; és föltehetőleg nem elsősorban irodalmi táplálékkul forgatta őket, Ágostont, Kempist, nyilván másokat is, hanem segítségül ahhoz, hogy tudjon „lélekben maradni szabad”.

Errefelé mutat, mintegy célzásként, útjelzőként, a *Zsoltár férfibangra* „consolatio mystica” alcíme is. Ez valóban „a hit éneke”, azé a szenvedésen át kivívott hité, amely egyben a szenvedés *értelmének* megtalálása is, egy emberi logikát meghaladó Logikának a törvényei

szerint és *kegyelmi* rendjében: „Tudod, hogy érted történnek mindennek . . . – és hozzád szól, rád tartozik, érted van minden dolog, – a te bűnös lelkedért.” Minden érted, és te mindenért; és személyes fogalmazásban is: érted mindenki, te mindenkiért – a szenvedésben is. Ami „ráméretett”, sors és véletlen, világ nyomora, inség, háború „öltönygyanánt”: ebből, és „a búból, amit meg kellett kapnia”, leckéül, tanulságul, egyszer s mindenkorra szóló élményül Babits a katolikus vallás legmélyebb és legmisztikusabb tanáinak egyikét szűrte le és vitte magával: a szentek egységének tanát és hitét, minden további hite és „vezeklése” végleges, el nem vitatható alapjául. Hitet, élményt, élettelélt dogmát, amit majd nevében is nevez majd – 1924-ben a *Nyugatban* – a *Pesti éj*, a *Zsoltár férfibangra* kozmikus távlatú „misztikus vigaszának” ez a személyes-intim horizontú változata:

*Vigasztalan sötétség! állati
egyedülség! ha elég mélyre fájna
belém keserved, talán mint aki
erős szöggel szögezve egy keresztre,
úgy csüggnék Isten eleven keresztlén,
amelyre minden élet rászögezve
kinjaik föloldódnak a keresztlény
„lelkek-egyességében”. Drága oldás,
hol kín a kinnak titkos orvosa,
mert eggyé, mint a kereket a forgás,
olvasztja mind a szívek ritmusa,
mely az Élet ritmusa. Minden bűnöm
oldódjon az Életbe! Hulljon, hulljon
kereszt ágyamra, lúg szívemre! Szűnjön
külön életem kicsi kinja! Múljon
a Minden-élő kinjaiba!*

„Világok vihara fútt a te bűnös lelkedért” – mondja a *Zsoltár férfibangra*. Más fogalmazásban, a *Bénára mint a megfagyott tag* szerint „tébolyunk céllá igazul”, vagyis a szenvedés által, melyet ránk zúdított, hitté konvertálódik: „Mert így akarta azt az Úr, – hogy ne legyünk többé hitetlen!”

De hívőnek lenni kétszeresen is nehéz: a „téboly” ellenére is, és a hívek ellenére is. Mert a „téboly” úgy mutatja, mintha Isten, aki van, nem lenne, vagy aludnék; s a „vigasz” kiharcolt vagy kegyelmül kapott pillanatai azokkal az „éjszakákkal” és kétségbeesésekkel változnak, amelyekben a „hasztalan” ima és sírás helyett már csak a káromlás látszik lehetséges beszédnek az Istennel. A *hívő* káromlás, mert hiszen „ma már hiszünk káromlani-érdemes alvó magasságot a Sorsban”, ahogy a „süket” Istennel perlekedő *Fortissimo* vallja. Ágostoni szóval (és az ágostoni vívódások tudattalan – vagy esetleg tudatos – reminiszcenciájával) ez is *rixa domus interioris*, egy neme a már megtalált Isten keresésének, és a tudott tagadásának azért, hogy a tagadott állítsa magát: „Mért van, ha nincs? Mért nincs, ha van? – Tagadjuk őt, talán fölébred! – Cibáljuk őt, verjük a szókkal!”

Hogy mindebben nem esetlegességekről, hanem szerves lelki és vallási folyamatról, hit és kegyelem dialektikájáról van szó, azt a tanúságául szolgáló versek kötetbeli elrendezése is mutatja. A *Nyugtalan-ság völgyében a Bénára mint a megfagyott tag* „megalázatosulását” az önzéstelen szabadság és áldozat („mert legszebb ajándék az áldozat”) első „consolatioja” követi, *A jószág dala*; ezt megint egy „tagadás”, az *Új esztendő* kétségbeesése, bár egy burkolt „állításal” (illetve lehetőségével, föltételével a „lelkek-egységére” állításának a férfihangra írt *Zsoltárban*), a szenvedés közösségének megvallásával: „. . . ő jaj! ki a kínokban – ki a kínokban vajudó? Én vagyok, – te vagy, mi vagyunk, egy lett mindenki – e kínok apokalipszisában . . .”; – erre következik a „hittel káromló” *Fortissimo*, majd utána, s az elnyert vigasz előtt, átmenetül és mintegy naivra hangszerelt magyarázatául a *Fortissimo* káromlásának, de hitének is a *Zsoltár gyermekbhangra*.

Mire „süket” a *Fortissimo* Istene? A *Zsoltár gyermekbhangra* válaszul „*barcainkra* süketségét” említi; mert ő „nem a harcok istensége”; „Ő nem az a véres Isten: – az a véres Isten nincsen”; országa a Béke, s ha valaki a vérből-könnyből átokkal panaszolja is, „nem haragszik”, hiszen az átok rángatása-cibálása is „csak őt kívánja”, és „az is kedvesebb számára, – mint a közömbös imája”. S már kilátással a következő lépés, a *Zsoltár férfibhangra* kozmikus vigasztalására:

*Hogy daloljak más éneket,
mint amit Ő ajkamra tett?*

*Tőle, Hozzá minden átkom:
hang vagyok az Ő szájában.*

*Lázás hang talán magában:
kell a szent Harmóniában.*

*S kell, hogy az Ūr áldja, védje,
aki azt éneкли: Béke.*

„Békét! – kiáltott. Nem tehetett mást, éppen azért, mert keresztény volt” – mondja majd Babits alig egy évvel a „zsoltárok” megjelenése után. Csakhogy nem mindenki kiáltott békét, aki „Isten zászlóját zengte”. Ha legfelső körükön talán kissé kivüleb is, de mindenképpen az imént említett versek környezetébe tartozik, velük nagyjában egyidejű, 1918 tavaszán keltezéssel, s bizonyára nem véletlenül jelent meg egy Nyugat-számban a Fortissimóval (mint kétségbeesett izgalmánának kissé a magyarázata, indoklása is) a *Strófák egy templomhoz*, mely a kiküzdött és megszenvedett babitsi hitnek a magyar „trón és oltár szövetésével” való szöges ellentétéről tanúskodik. Amilyen élő, valóban látott és tapasztalt a kép az új templom előtt sürgölődő, ügybuzgó „közéleti” és „mozgalmi” katolicizmusról, ugyanolyan egyértelmű és határozott a vele szemben való – (s egy mélyebb, egzisztenciálisabb élményből fakadó) – állásfoglalás, a kategorikus *nem*.

... kapud előtt
újságot árulnak és „propagandát csinálnak” a nők.
szoknyás hadsereg, s föltűnik egy-egy fiatal paparc
(ó, kicsinyes élet! világ papjai! ó, törpe harc!):

és mikor azt mondják: *Kereszténység*
[és *bonszeretetet!*
keresztre feszítik újra Krisztust s a szeretetet;
és mikor azt imádkozzák, hogy: *Győzelmet adj!*
cinkos királynak csúfolják Azt, kinek temploma vagy . . .

Így aztán kívül is rekedt mindenféle „szervezett” kereszténységen. Ez alkalmazkodást, és világnézetiileg is, politikailag is nyugalmat kívánt, „konzolidációt”; Babits nyugtalan hitét nemcsak hogy nem értette, de egyáltalán hitnek sem tartotta. Nagyjában és egészében a világ előtt látható „kétféle katolicizmusnak”, amit Babits megkülönböztetett, az a válfaja volt, amely „külső, mondhatnám politikai csoportosulás az Egyház és gócai körül, aktuális emberi érdekek szerint; s aki tagja e csoportosulásnak – írta – az előtt talán csak ez látszik fontosnak, ezen múlik a nyáj összetartása, fegyelme s egysége”. S ebbe a csoportosulásba ő nem tartozott, nem is akart tartozni soha; hogy magyar változatáról mi a véleménye, azt világosan megmondta a *Strófák egy templomhoz* soraiban.

Világosan megfogalmazta álláspontját később, 1933-ban is, amikor egy folyóiratban fölvetették a kérdést, „megérdemli-e munkái alapján a »katolikus költő« nevezetet”, és – mint ezzel foglalkozó „könyvről könyvre” jegyzetében ironikusan megjegyezte – Dante- és himnusz-fordításai alapján hajlandók voltak kiutalni számára az esztéta-katolicizmus „másodrangúvá bélyegzett alfaját”. Amit „szívesen vállalt”, mert – mondta – „még mindig krisztusibb esztéta-katolikusnak lenni, mint párt és politika katolikusának, aktuális és földi célok szerint.” Ő ezzel a politikai színezetével szemben a katolicizmusnak abba a „másik látható formájába” sorolta magát, amit „katolikus kultúrának” nevezett, „a katolikus szellem múltjával, kincseivel való átvivődésnek”; s ami, mert nem csupán filológia, vagy esztétikai máz, hanem *átvivődés*, végülis az egész szellemi élet félreismerhetetlen *stilus christianus*át jelenti.

Ez a *stilus* persze nem az ügyeskedő aktuális igazodások stílusa, és kivált nem a kompromisszumoké; nem a kompromisszumé és kényelemé, kész megoldások utánzásáé a legszorosabban és legszemélyesebben vett benső, vallási-szellemi életben sem. Hogy valaki „bárány-e, vagy farkas”, az végülis Isten színe előtt válik el, nem pedig a politikai hovatartozás szerint („Dante jut eszembe, a legkatolikusabb költő, aki a maga idejében sok egyházi férfiú előtt bizonyos inkább farkasnak tűnhetett föl”); s egy költőnél, mert költőről van szó (akit „nehéz skatulyába tenni”), a „bárányságnak” éppúgy nem föltétlen ismérve a verseiben tett „egyházi konfesszió”, mint amennyire föl-föltörő ké-

telyeiből, vívódásaiból sem lehet „farkasságára” következtetni. „Melyik igazi katolikus az, aki kétellyel, lázadással ne küzdött volna soha? – kérdezi Babits. – A mi hitünk nem olcsó és nyugodt; még maga Krisztus is elcsüggedt a keresztfán.” Ez a hit, a Babitsé, mélyebben fekszik, személyesebb, egzisztenciálisabb, mint azok az „oktató-nevelő szempontok, amelyek jónak láthatják titkolni a kételyeket”; ő költő, és „a költőnek mindent ki kell vallania: ez az ő látjoga és kálváriája”; amellet nem valamiféle „világnézeti katolicizmus” elkötelezettje, hanem azon a „katolikus kultúrán” (de a szó teljes, nem pusztán műveltségi értelmében vett kultúrán) nevelődött lélek, amelyet nem az esetleges pártok irányulása határoz meg, hanem Szent Ágoston és Dante neve jelöl. Ezért akart inkább „szaladni fájó talpakon”, mint holmi mozgalmak, kurzusok jól sarkalt bakancsában biztonságosan menetelni; ezért akart inkább őrlődni „Isten fogai közt”, mint se hidegen, se melegen kiköpetni Isten szájából.

„Katolikus költő” tehát, vagy sem? A szekta értelmében semmiképp sem. „A katolicizmus énelőttem az, aminek neve mondja: maga az *általános* vallás, mindenütt és minden időkre érvényes; az egyetlen, mely az *emberiség vallásának* nevét igényli; nem egy koré, tájé, fajé vagy nemzeté; ellentéte szektának és felekezetnek.” Más, korábbi fogalmazásban, az 1925-ben megjelent *Sziget és tenger* kötet élén „vallomás helyett hitvallásként” álló *Örökkék ég a felhők mögött* szerint: „Én katolikus vagyok; azaz hiszek a nemzeteken felülálló, egész világnak szóló *katolikus* igazságban! Másszóval: hiszek *igazságban*, mely túl van a politikán, életünk helyi és pillanatnyi szükségletein: az én egyházam nem nemzeti egyház! Nem vagyok puritán: az én üdvösségemnek nem elégséges az, ami szükséges: ami itt és most szükséges.”

A válasz világos, azzal a katolicizmussal *szemben* is, amely, mivel *nem volt túl* „politikán, életünk helyi és pillanatnyi szükségletein”, egészen másfajta konfessziókat kívánt, és általában egészen másfajta, „közéleties” vallásosságot. Ennek a szemével nézve Babits „nemcsatlakozó” hite fölöttébb vitatható volt, „katolicitása” fölöttébb kérdéses (ha ugyan nem destruktív); épp azt nem vették észre, ami benne a legegzisztenciálisabb, a legágostonibb. Így még 1933-ban is fölvetődhetett az a kétszeresen (önmagában is, meg rá vonatkoztatva is) értel-

metlen kérdés, hogy vajon „katolikus költő”-e. Idézzük az *Esztétikai katolicizmus* című „könyvről könyvre” jegyzetnek még néhány mondatát, nemcsak mint feleletet, hanem mint „hitvallást” is.

Katolikus költő? „Én erre a névre sohasem pályáztam, egyszerűen magyar költő akartam lenni, minden egyéb jelző nélkül. Persze, katolikusnak születtem, e vallás csarnokaiban találkoztam és küszködtem Istennel, kételyeimnek és legmisztikusabb reményeimnek egyformán a katolicizmus adott először testet, színt, szavakat. E színek és szavak nem maradhattak ki írásaimból: de más a lírai vallomás és más az egyházi hitvallás. Van-e mélyebb érzés, mint ami Istenhez köt, akár hiszünk benne, mondhatnám, akár nem? S a vers feladata, minden mély emberi érzést kifejezni. De nem okvetlen feladata, pozitív konfessziót tenni, nyilvános hitvallást valamely egyház hittételei mellett. Erre az egyszerű s hagyományos próza (a *Hiszekegy* prózája) alkalmasabb. S túl az Istent-szomjazó lélek örök-emberi líráján, ily pozitív, egyházas hitvallás inkább a gyóntató fülébe való.”

Többször leírtuk már Babits hitének jellemzésére az *egzisztenciális* jelzõt; az iménti idézet egy mondatával ezt is jobban megvilágíthatjuk. „Van-e mélyebb érzés, mint ami Istenhez köt, akár hiszünk benne, akár nem?” – kérdezi Babits, azzal az állító kérdéssel, amely eleve magában hordja a választ: *nincs*. Számára nincs; és számára ez az Istenhez kötődés, ez a „legmélyebb érzés” (ez az alapvető létérzés) még a hit *döntését* is megelőzi, megintcsak a „nem keresnél, ha már meg nem találtál volna” *ágostoni* értelmében. Erre és erről vall, 1924-ből, az *Adáz kutyám* („Visszajössz, mert ugyan hova mennél?”); ezt fejezi ki három évvel később a *Jobb és bal*, válaszul egyben a „katolikus vagy sem” kérdésének egy, leplezetlenül politikaibb, támadóbb és brutálisabb változatára. „Ki állíthat – jobbra vagy balra engem? . . . – Csak majd az Isten, – ha az ítélet trombitája szól . . . – A többi: játék. (Noha sírnom kell rajta.)”

*A többi: játék! bolond, noba véres,
vad játék olykor, melyben a szegény
méla gyerek szédülten, ütlegek közt*

*ing, míg el nem jő Apja, s kézenfogva
el nem viszi . . . ing, mint a báb
dülöng
bizonytalan színpadán.*

*S tán
ilyen báb vagyok én is – de a bábót
drótjai tartják; s tudjátok meg, izmos
drótjaimat nem kétfelülről
rángatják, hanem Valaki fölülről
igazítja
kimondhatatlan ujjal.*

Báb talán a világ „bizonytalan színpadán”; s hogy ez a színpad mennyire „bizonytalan”, azt napról napra jobban bizonyítják majd a második világháború felé gördülő történelem eseményei: „Elöttem – sanda jövő, körülöttem népek nyomora, tikkadt – gyűlöletek hálója, önös kormányok öröklő – versenye, vér, vér, vér . . . Nem apadt el az ösztönök alja, – könnyű zsilip szegi csak, szomjas kontárok ügyetlen – uja alatt. Ártér a világ, ártér Magyarország – véres iszappal . . .” – s ez ellen a tenger, ez ellen a közlgő vízözön ellen építi szigetét – mint *A sziget nem elég magas* című vers mondja 1924-ben – őrtornyul, zátonyul a jövőnek, amin megkapaszzkodhat, mert „tán száz ilyen zátonyon épül – majd az új és szebb Atlantisz” – igen, csak báb talán, de egy eloldhatatlan kötődés drótján, egy föl felé kötődésén, s dróton, ami nem rángatja, hanem *tartja*, s amit fölülről nem szeszélyesen cibálnak, hanem még ha cibálni látszanak is, még abban is *igazítanak*.

És ezt a szabadságban való kötöttséget fejezi ki végül a kései versek közt, 1934-ben, a legnagyobbak egyike, *Az elbocsátott vad*, a „szabadon sem vagyok szabad” szintén oly ágostonias rezonanciájú logikai paradoxonával és vallási (egzisztenciális) evidenciájával: „Így hordom én is titkos örvét – annak, aki a rengeteg – ölében elfogott, de önkényt – újból elveszni engedett”, és egy egész nagy, évezredes keresztény-misztikus irodalom visszhangját fölverő, s a legnagyobb ilyen vallomásokhoz méltó végső könyörgésével:

„Vezessen hozzád a szabadság!”
így kérem olykor aki vár,
mert nem annak kell az imádság,
ki Istent megtalálta már.

A kötődés és (szabadságban való) oldhatatlan kötöttség egzisztenciális voltára, létélmény jellegére mutatnak a kifejező képek, allegóriák és szimbólumok, a viszony költői ábrázolásai (a maguk mély, lélektani és „létezésbeli” alapjával): a gazda–jószág viszony (az *Adáz kutyámban*) és annak egy, „felsőbbfokú” formája, a vadnak és elbocsátójának viszonya (*Az elbocsátott vadban*), meg az apa és gyermeke viszonya (a *Jobb és bal* című versben), aminek megint további változata a küldő és küldött viszonya (a *Jónás könyvében*).

„Hol apámnak, hol kínzómnak látszik” – mondja az *Adáz kutyám*. Babits hitének, „kínzatásában” is, vagy éppen e kínzaton való végső lelki fölülkerekedésül, egyre jellemzőbb vonása lesz bizonyos „gyermekség”, bizonyos „bizalommal való megpihenés” az égi Gazda lábánál, még ha emberésznek érthetetlen, s még ha kínoz és meg-megtipor is. Végső, gyermeki „megalázatosulás”, ami megnyilatkozik a hangban, formában is; hang és forma ugyanakkor – babitsi módon – szinte szégyenkező leleplezése ennek a „meztelenségnek”. Saját érzéseinek ezek a kölcsön dallamokra való rájátszásai, ráhangolásai: himnuszokéra (*Eucharistia, Ajtatos párbeszéd húsvétra*), népénekekére (*Karácsonyi ének*), naiv versritmusra (*Csillag után*) részben olyanok, mint „a fázó lélek egyszerű öltöneyei” (ahogyan az *Amor sanctus* bevezetésében mondja az ambroziánus nyolcasokról, s általában, mindez aligha független a himnuszokkal, világokkal és „lelkiségükkel” való foglalkozástól, a bennük való elmerüléstől); de részben az „objektíválás” kísérletei is: általánossá tenni, közösségivé oldani ebben az „együttzengetésben” azt, ami a legmélyebben, legfájóbban személyes, legvégsőbben szubjektív, mert hiszen „van-e mélyebb érzés, mint ami Istenhez köt” (de a személyesnek ez a személyen túlivá, személyfölkötien egyetemessé éneklése megintcsak az *amor sanctus* költészetének a jellegzetessége).

A gyermekség azonban nem gyerekesség: ez a hit mindvégig magában hordja, saját mélységéül, a maga ellentétének lehetőségét, a kereszt-szent-jánosi *todo y nada* egyféle változatát, elutasíthatatlan kockázatát (ahogy a *Zöld, piros, sárga, barna . . .* hirtelen elrekedő gyermekhangja mondja: „Mi van túl minden tarkaságon? – Világon, virágon, ruhákon? – Lelken és testen? – *A semmi vagy az Isten.*”). Aki – mint az *Isten gyertyája* mondja 1933-ban – Isten magasra tartott tenyerén ég, lángjában, tehát létében hordja annak kockázatát, hogy „körmére ég” a tartójának, és Isten „kegyetlenül beledobja” valami lent zúgó, sötét éj-vizébe. *Todo y nada*: együtt, egyben, egy életben a kettő.

S végülis ebben van az igazi találkozás: a kockázatban és a szenvedésben. A végső „megpihenés” („Óh, bár ahogy te pihensz lábamnál, – bizalommal én is tudnék annál – megpihenni . . .”) nem adatik másutt, mint a Kereszt lábánál, mint a *Csillag után* életet summázó, még mindig föltételes (de a föltételes leplezésben már rég megengedő, elismerő, bevalló) végsorai mondják: hogy mire odaérne (mire odaért),

*hova a csillag vezet,
te már függnél a kereszten,
és a lábad csupa seb,
s abelyett hogy bölcsöd köré
szórjak tömjént, aranyat,
megmaradt szegény mirbámmal,
keserűszagú mirbámmal
kenném véres lábadat.*

IRÁNYOK

KATOLIKUS IRODALOM – KATOLIKUS FILOZÓFIÁK

Milyen filozófia áll, vagy milyen filozófiák állnak az úgynevezett neokatolikus irodalom mögött? A válasz kísérletét a kérdés árnyalásával kell kezdenünk. Ezúttal ugyanis nemcsak filozófiáról vagy egy filozófia változatairól van szó, mint például, többek között, az egzisztencializmus esetében, hanem teológiáról is; talán még fokozottabban teológiáról, mint filozófiáról; a kettő pedig nem egy és ugyanaz, még ha vannak is érintkezési fölületek. A *par excellence* katolikus bölcsélet, a tomizmus határozottan megkülönbözteti őket egymástól: a bölcsélet – mondja – a természetes értelem világánál dolgozik, olyan elvekkel, melyekre a természetes ész következtetései jutnak, a dogmatikus teológia viszont olyan elvekből kiindulva okoskodik, amelyeket eleve adottaknak, kinyilatkoztatottaknak fogad el, területe tehát a hité, még akkor is, ha következtetéseiben egyébként bölcséleti módszereket alkalmaz.

Az irodalomban azonban a teológia természetesen nem mint elvont eszmerendszer jelenik meg, hanem mint élmény és gyakorlat. Elsősorban mint magának a hívő írónak az élménye. A művet ugyanis nem az teszi katolikusá, hogy katolikus környezetben a katolikus erkölcs szabályai szerint élő jámbor katolikus hősöket szerepeltet, mint az a naivan nevelő szándékú, példázatos és *bien-pensant* álirodalom, melyet a rá ellenhatásként föllépő „neokatolikus” irodalom elsősorban éppen katolikus szempontból való problémátlansága és hamissága miatt kárhoztat; hanem az, hogy az író mintegy katolikus, vagy tágabban keresztény szemmel nézi és látja a világot, s az életet, az emberi sorso-

kat, sőt a történelmet egyúttal kegyelmi drámának tekinti, az embert pedig úgy, mint e kegyelmi dráma szereplőjét, pozitív vagy negatív hőst. „A költészet tárgya – írja Claudel – nem álmok, képzelgések vagy eszmék, mint oly gyakran állítják, hanem a szent Valóság, mely egyszer s mindenkorra adva van, és melybe bele vagyunk helyezve. A látható dolgok világa, melyhez a hit hozzácsatolja a láthatatlan dolgok világát.”¹

A keresztény fölfogás szerint ugyanis az ember nemcsak természetes életre hivatott, hanem egyúttal természetfölöttire, úgynevezett kegyelmi életre is. Csakhogy – mondja a katolikus tanítás – mivel természetét az eredeti bűn megsebezte, ez utóbbi hivatásának nem képes eleget tenni pusztán csak a maga erejéből: szüksége van hozzá Isten segítségére, vagyis kegyelemére. A kegyelem Isten önkéntes adománya, az embernek azonban együtt kell működnie vele. Ugyanakkor szabadságában áll a kegyelem elutasítása is, szabadságában áll elfordulnia Istentől. Ez az elfordulás a bűn.

A bűnt a teológusok általában kétféle módon szemlélik; vannak, akik inkább formálisan: mint az emberi kívánságok elé tilalmakat állító isteni törvény megsértését; és vannak, akik inkább lényegileg: mint a teremtmény tagadását a teremtővel szemben. Aszerint, melyik jellegét hangsúlyozzák a bűnnek, vagy az úgynevezett moralizmus képviselői, mely a vallást elsősorban szabályok és tilalmak jogi rendszerévé teszi, vagy annak a misztikusokéval rokon, egzisztenciálisabb fölfogásnak a hívei, amely a vallásos életben mindenekelőtt a lélek Kegyelemnek való megnyílását látja. Az Egyház történetében megfigyelhető, hogy minél szűkkeblűbb, merevebb, osztályjellegűbb egy-egy kor kereszténysége, annál formálisabb bűnre vonatkozó fölfogása, annál regulatívabb morálteológiája. Olyankor a bűn egyre inkább úgy jelenik meg nemcsak az általános szemléletet tükröző irodalomban, hanem még a legszorosabban vett hitéleti munkákban, imakönyvekben, prédikációkban, vagy a bűnöket „megnevező” lelki tükrökben is, mint társadalmi vétség, bizonyos kötelező társas illemszabályok és törvények megsértése. Egyik jellegzetes vonása ez a tizenkilencedik század úgynevezett polgári kereszténységének, melynek egyéni és osztályérdekeket oltalmazó kegyes szövegeit s üres formalizmusát senki

nem leplezte le olyan ádáz indulattal és elemi fölháborodással, mint Léon Bloy *A közbelyek egzegézise* című könyvében (1902).

De áll megfordítva is: minél mélyebb és élményibb a kereszténység, annál inkább tengelye világlátásának a szeretet, híven Szent Ágostonhoz, aki a keresztény tökéletesség lényegének a szeretetet tartotta, a bűnt pedig úgy fogta föl, mint a szeretet fogyatékoságát. A szeretetnek ebben a fogalmában és élményében azonban nincs semmi abból a polgári érzélgősségből és édeskészségből, ami éppúgy megtalálható a tizenkilencedik századi polgári kereszténység legnépszerűbb kultuszaiban, mint túlnyomóan giccses egyházművészetében, vagy „fehér leányszobák” számára gyártott regényeiben. Ez a szeretet nem statikus, hanem dinamikus: mozgás, tevékenység, élet; nem pusztán érzelmi állapot, hanem erősen akarati jellegű, és értelmi forrású irányulás, önmegvalósítás. Maga Isten, mint a lét teljessége, egyben teljessége a szeretetnek is; a léteremtés az isteni szeretet aktusa; Isten és ember, teremtő és teremtmény viszonya, mint létviszony, alapvetően szeretetviszony: ez közös elve minden katolikus gondolkodásnak, az augusztinus-bonaventuriánusnak éppúgy, mint a tomistának, a skolasztikusoknak éppúgy, mint a misztikusoknak.

Ennek megfelelően a keresztény szemlélet kettős mozgást lát a létben. Egy fölülről lefelé, a természetfölötti felől a természetes felé irányul; egy pedig amarra válaszul lentől fölfelé, a természetesből a természetfölötti felé. *Ascensus* és *descensus* e dialektikájában azonban az elsődleges, a kezdeményező az utóbbi: a keresztény úgy tudja – szemben a keleti, hindu bölcsesség egyértelműen *ascensus*-jellegével – hogy természetfölötti célját megközelíteni, sőt megsejteni sem képes, ha Isten a kegyelem önkéntes közvetítésével elébe nem megy.²

A keresztény szemlélet számára abból, hogy Isten a világba leszáll; hogy érdemesnek tartja rá, hogy leszálljon belé, hogy megtestesül benne és megváltja: nyilván következik a természet, vagy keresztényibb hangzású kifejezéssel a teremtett világ valóságának és értékének elismerése. Központi élménye e szemléletnek a gondolkodás sokféle, régi és újabb dezinkarnáló törekvéseivel ellentétben, az inkarnáció; az angelizmus kísértését nem fogadja el, noha az, egyéb manicheus örökségekkel együtt, meg-megújuló változatokban egész történelmi útján végigkíséri, hanem az embert lélek és test megbonthatatlan egy-

ségének látja, s éppen ezt a „kompozitumot” tekinti az ember sajátos lényegének.

Ezekből a teológiai-filozófiai elvekből az irodalom számára talán az a legfontosabb, hogy egyrészt: a kegyelem, noha természetfölötti ajándék, a természetesben, a testi-lelki egységet alkotó emberben és az ember világában, abba inkarnálódva, s így szükségképpen az ember közreműködésével működik; másrészt: hogy a világnak, tágabban az univerzumnak, a kozmosznak, mint a kegyelmi dráma istenalkotta színterének, melyben mozgunk s melynek részei vagyunk, értelme, hivatása, célja, az ember részvételével, közreműködésével megvalósítandó üdvtörténeti jelentősége és rendeltetése van.

Ezek a – Teilhard de Chardinnál modern, természettudományosan is alátámasztott világgéppé ötvöződő – gondolatok világosan kiolvashatók már a rómaiakhoz írt levél szentpáli „kozmológiájából” is, s aztán Aquinói Szent Tamásnál a skolasztika sajátos nyelvén és módszereivel ugyan, de világos és félreérthetetlen megfogalmazást nyertek; a fejlődés folyamán azonban, főként a reneszánsz és reformáció óta, fokozatosan háttérbe szorultak a katolikus gondolkodásban, és csak újabban, a neotomizmus, Maritain, az irodalomban elsősorban Claudel, majd legújabban, legnagyobb hatással Teilhard révén kezdtek újra kellő súllyal érvényesülni, mint hiteles és egyetemes igényű katolikus gondolkodás és szemlélet, az utóbbi századok jórészt manicheus vagy janzenista árnyalású magatartásaival szemben. Jól illusztrálja ezt Claudel egy 1922 májusából, Tokióból keltezett írása, mely egyben mintegy saját világgépének magyarázata is.³

„A két utolsó században kétféle keresztény magatartás volt a világgal szemben: vagy rossznak, mocskosnak, még tekintetünkre is méltatlannak, kísértések forrásának nézték, vagy olyasminek, ami elvonja figyelmünket Istentől. Engem ez a magatartás elképeszt, és úgy találok, nincs messze a herezistól. Mert végre is a világ Isten műve, alkotójáról beszél, olyan nyelv, melyet végtelen tisztelettel, örömmel és érdeklődéssel kell kihüvelykeznünk; olyan dolgokból áll, melyeket maga Isten nyilvánított ünnepélyesen jónak, igen jónak . . .

Nem vagyunk valóságos világban, amíg jelentés nélküli világban vagyunk . . . Krisztus szent és tiszteletreméltó kezébe vette a természetes elemek számos darabját, és fölemelte őket a szentség színvona-

lára, ami által valóban azzá is váltak, amit jelentenek. Így tisztít végül igazán a víz, így táplál a kenyér, így tesz ittassá a bor. A biblia nem más, mint vaskos szótár, mely arra tanít, hogy a dolgokat isteni jelenésükben használjuk . . .

A kozmikus dráma meg az emberi, az egész emberi történelem és a mi egyes emberi történetünk nem kap értelmet, csak az üdvösség nagy drámájának utánzatában és vele kapcsolatban . . . Nincs életünknek egyetlen olyan, bármilyen mindennapi és banális mozzanata, amely ne volna részesedés üdvösségünk nagy drámájában . . . Minden ilyen, de kivált a nőhöz való kapcsolatunk. A bibliában a nő mindig a lélek szimbóluma, a jegyesek szerelme legmagasabb jelképe annak a szeretetnek, mely főnkel, Krisztussal egyesít. Ezért tulajdonít a keresztény morál annyi méltóságot és fontosságot ezeknek a viszonylatoknak, s ezért mondja őket nagy szentségnek, nagy misztériumnak. Benne rejlik az egész eredeti bűn, a teremtés, megváltás, kegyelem, hiposztatikus egyesülés egész titka.”

S ez az idézet egyben arra is alkalmat nyújt, hogy utalva a katolikus irodalom „ideológiai háttéréről” eleve föltett kérdéseinkre, a teológia és filozófia mellett egy harmadik forrásra is rámutassunk: a liturgiára. Ennek van egy külsődleges, esztétikai oldala, a katolikus szertartások szépsége; elsősorban ez ragadta meg annak idején Chateaubriand-t és a romantikusokat, majd később, a század végén Huysmanst; de van egy másik, mélyebb oldala is, s ennek igazi megértéséhez, Claudel szavával, „belül kell lenni”, lévén a liturgia mintegy az Egyház benső élete. A liturgikus vagy egyházi év, mely ádvent első vasárnapjával kezdődik, és a pünkösöd utáni utolsóval ér véget, folyamatos „cselekményében” három síkon folyik: egy kozmológiain, mely teremtéstől világvégig tart, egy krisztológiai, mely Krisztus ádventi várásától, illetve karácsonyi születésétől a paruziáig, Krisztusnak a pünkösöd utáni utolsó vasárnap központjában álló második eljöveteleig ível, végül egy személyes síkon, a liturgiában részt vevő hívő személyes utánzatában. E liturgia szövegei biblikus szövegek, de kiemelve az eredeti, mondhatni történeti kontextusból, s új összefüggésekbe, új környezetbe helyezve, amivel új értelmet és megvilágítást kapnak, új jelentéssel gazdagodnak, anélkül, hogy az eredetit elveszítenék. Így

aztán „egyáltalán nem mellékes tudnunk, hogy egy író, akiről azt mondják, mélyen átjárták a bibliai hatások, a Szent Könyvet közvetlenül közelítette-e meg, vagy a liturgia útján.”⁴

Claudelnál, tudjuk, az utóbbi eset áll fenn, legalábbis kezdetben, és ez a tény költészete szempontjából sem közömbös, mégpedig nemcsak azért, mert tematikája erősen liturgikus, mint például a *Corona benignitatis anni Dei* kötetben (1915), melynek már címe is az egyházi évre utal; és nemcsak mert első drámáinak, a *Tete d'ornak*, vagy a *Ville*-nek sajátos liturgikus struktúrája van; hanem elsősorban azért, mert ebben a liturgikus élményben láthatjuk egyik forrását és ihletőjét annak a metaforikus stílusnak, amelyet elemzői egyértelműleg *par excellence* költői kifejezésmódjának tartanak. Rivière szerint ez „ars poeticájának alapja”;⁵ voltaképpen azonban ennél is több: elve és alapja világlátásának és a világlélményének is. Az ő szemében, mondja Claudel, a világ akkor valóságos, ha jelentése van; a dolgok igazi jelentését pedig számára a liturgia adja meg: egybeköti a profánt a szenttel, s ezzel egyben meg is szenteli a profánt. Hogy egy egyszerű példát vegyünk: a kenyér egyszerre a szervezetet tápláló mindennapi kenyér, a lelket tápláló Eucharistia, és a bibliai elbeszélésben szereplő, tehát mintegy történeti, a liturgikus használatban előképként értelmezett manna, mely a pusztában vándorló választott népnek étkül szolgált; s mert a liturgiában együtt, egy időben és egymásra vonatkoztatva vannak jelen, a jel állandóan utal a jelentésre, a jelentés viszont a jelre. Ebből az élményből fakad, és ennek a liturgikus „prototípusnak” a mintájára keletkezik az a claudeli metafora, mely, mint Rivière mondja, „nem módszer, hanem leírás”, és „nem két hasonló dolgot von össze mesterségesen, hanem két különbözőt természetesen, spontán egymásmellettiségében”.

A kegyelem és bűn teológiájával szorosan kapcsolatos a szabadakarat, illetve szabadakarat és kegyelem viszonyának kérdése. Erre már Aquinói Szent Tamás megpróbált megnyugtató elvi választ adni a *Summa Theologicában*;⁶ ezzel azonban a probléma még korántsem jutott nyugvópontra a keresztény gondolkodásban. Egyik központi témája volt a reformáció, Luther és főként Kálvin teológiájának, majd

a tizenhetedik században, két szélső változatul, egyfelől a molinizmusnak, másfelől a janzenizmusnak; szemlélet és megoldás különféle változatait hozta létre a modern katolikus irodalomban is egy Chesterton, Claudel, vagy nálunk Sík Sándor optimizmusától Undset „kegyelmi realizmusán” át Bernanos vagy Mauriac pesszimiztikusabb szemléletéig. De még a pesszimizmusnak is különböző árnyalatai vannak. Bernanos például, mint Pierre-Henri Simon mondja,⁷ „a rosszat pozitív erőnek látja, magában az ember lényegében lát valami önpusztításra, gyűlöletre, kétségbeesésre törő gonosz hajlamot, amit csak az isteni segítség természetfölötti ereje egyensúlyozhat; Mauriac álláspontja viszont, legalábbis kiindulópontjában, kevésbé látszik pesszimiztának, illetve, más szempöngből tekintve humanistábbnak tetszik: kevésbé bizalmatlan az emberi természet iránt.”

De akár optimistán, akár pesszimiztán ítélik meg a szabadakarat értékét és szerepét, abban megegyeznek, amit Georges Hourdin Mauriacról ír: hogy olyan alakokat teremt, „akikben megvan belső fatalitásuk érzése”; és hogy konfliktusaiban „nem az erkölcsi szabályrenddel hozza összeütközésbe öket, amely külsőleges, hanem magával Istennel, aki bennük él, aki egyedül képes kielégíteni öket és egyedül tudja megadni nekik az eszközöket valódi dimenziójuk kitöltésére”.⁸ Így aztán kategóriáik és minősítéseik nem is fedik a merev, formális, regulatív erkölcsan kategóriáit és minősítéseit. Egyrészt mert alapvető élményük, hogy a kegyelem nem regula, és nem reguláknak való formális engedelmességen alapszik, hanem „önkéntes adomány”, mely bármikor áttörheti a szabályok korlátait; szabad és szuverén mozgás, melyet nem köthet meg semmiféle normatív rendszer; megvannak, a maga „véletlenei”, mind morális, mind racionális szempontból „illogikus” lépései, *action gratuite*-jei.⁹ Másrészt, mert az elsősorban tilalmi jellegű formális-regulatív morál nem hangsúlyozza eléggé a kegyelem, a bűn, valamint az Isten és ember közti viszony lényegi szemléletében döntő tényezőt jelentő szeretetet. Ezért fordul például egy Mauriac rokonszenve inkább a bűnösök, mint a vallásosságot pusztán a szabályok megtartásában látó és gyakorló *bien-pensant* katolikusok felé. „A kereszténység nem tűri a középszerű szíveket – írja.¹⁰ – Egy középszerű libertinus bízvást eleget tehet a beylizmus szabályainak . . . egy keresztény azonban, ha középszerű, a keresz-

ténységből nem tartja meg, csak azt, ami negatív; beéri azzal, hogy megtiltja magának azt, ami tilos; mindig visszavonulóban van, mindig az elutasítás álláspontján. Vagy ha vétkezik, akkor elrejtőzik, igyekszik hamis nyomra vezetni, és hozzászokik a maszkhöz. Boldog, aki egy ugrással átlendül a szakadékon, és a túloldalon, teljes szentségben, talpra ugrik; a közép a kettő közt nem ér semmit. A világnak igaza van, amikor kiokádja e botcsinálta keresztényeket; de nem ismeri drámájukat, mely abban áll, hogy nem tudnak választani, ott süppedeznek a Tábor tövében, s egyaránt képtelenek a haladásra is, a menekülésre is.” Szemben ezzel a langyossággal és képmutatással, az igazi bűnös legalább választ szenvedélyének tárgya – vagyon, siker, érzéki szerelem – és Isten közt, tehát van valami személyes kapcsolata Istennel, ha ellene, ha negatív is („negatív tételű katolikus regények”, mondta annak idején Mauriac műveiről találóan Eckhardt Sándor a *Fekete angyalok* előszavában). Aki a kényelmes konformizmus helyett eltökélten „sivatagban” él, az legalább szomjazik, és ha szenved, akkor – mint a többé-kevésbé önéletrajzi *Frontenac misztériumban* olvashatjuk – „nincs egyetlen mozdulata, amely ne esedezés jele lenne, és nincs egyetlen kiáltása, amely ne valakihez szállna”. A bűnös, olykor mint bűnös is közelebb lehet Istenhez, mint az, aki csak „úgy teljesíti vallási kötelességét, ahogyan az adóját fizeti.” Ahogy a *Fekete angyalok* egyik jellemző mondata hangsúlyozza: „Akik mintha a rosszra rendeltettek volna, talán előbb választottak ki, mint mások, s éppen bukásuk mélysége a mértéke hivatottságuknak.”

Ez a szemlélet az egész bűn-erény kérdést a formális morál kategóriái és a hipokrita „polgári erkölcs” lapossága fölé, a kegyelmi dráma távlatába emeli. Így például Graham Greene-nél, a *Hatalom és discsőség* közmorál szerint végleg elbukott, végképp méltatlan „rossz” papjában, aki éppen ebben az elesettségében lesz a kegyelem „üldözöttje”¹¹ és végül áldozata és hőse; vagy *A kezdet és a vég* Scobiejének erkölcsi, lélektani és kegyelmi „határesetében”: amikor a bűnös, tudva tehetetlenségét a bűnnel szemben, paradox módon megöli magát Isten iránt való szeretetből, hogy többé ne bánthassa meg Istent.

De nemcsak a bűn és erény, hanem az istenhit és istentagadás problémája is új értelmezést kap ebben a szemléletben: szintén a kegyelmi dráma távlatába emelkedik abból a korábban szokványos

morális-apologetikus szemléletmódból, amely többé-kevésbé sematikus a hívőt egyszerűen azonosította a „jó emberrel”, a hitetlent pedig a „rossz emberrel”.¹² Ahogy Maritain írta: „Sokan azok közül, akik Isten ellenségeinek vélik magukat, valójában közelebb vannak hozzánk, mintsem gondolják és gondoljuk. Csodálatraméltó eréllyel kívánják ugyanazt az Istent, akit mi szeretünk, de nem szeretünk eléggé. Am ha jobban szerettük volna, vajon nem ismernék-e?”¹³ Szinte mottója lehetne ez a néhány mondat a *Hatalom és dicsőség*nek, és legkivált annak az egész mű kulcsát megadó részletnek, melyben az elfogadás után a pap és a rendőrtiszt beszélgetése folyik: melyben „mindketten hasonlítanak kissé egymásra”, és nemcsak abban, hogy borotvátlanok és mosdatlanok („annál meglepőbb a két ellenfél mély, szinte testvéri rokonsága”, mondja Sötér István; amihez párhuzamos szövegül kínálkozik az iménti Maritain-idézet első, Szent Ágostonból vett mondata: „Amikor úgy hiszed, ellenségedet gyűlölöd, a legtöbbszőr testvéredet gyűlölöd, csak nem tudod róla, hogy a testvéred”). A pap és a rendőrtiszt ugyanegy központtól függenek, csakhogy az egyik pozitív, a másik negatív módon; emennek gyűlölete voltaképpen negatív szeretet, és negatív voltáért azok felelősek, nemcsak kegyelmi síkon, hanem szociálisan is, akik „nem szeretnek eléggé”.

Nem szeretnek eléggé: ez az a tizenkilencedik századi, „polgári” kereszténységben jelentkező *discordantia*, melyet Maritain így fogalmazott meg: „Mivel a kegyelem rejtett dolog, a kereszténységben belül előfordulhat, hogy a teremtmény Isten felé emelkedő mozgása, az az egyébként föltétlenül szükséges, elengedhetetlen erőfeszítése, hogy lelki tökéletességre jusson, elfedi szemünk elől az öröktől való szeretet önmagát adó és a teremtmények felé alászálló mozgását; olyankor ellenkezés keletkezik és válik egyre súlyosabbá egyrészt a keresztény élet igazi valósága, másrészt a mód közt, ahogyan tudomásul vesszük és életté váltjuk; a vallás, mint mondják, fokról fokra kevésbé lesz egzisztenciális, túlsúlyra jut a látszat, és látszatokból élnek; hinni még mindig hisznek a kegyelemben, de csak úgy, mintha pusztán csak homlokzata volna egy épületnek, és mintha nélküle, működése nélkül is minden a helyén maradna, kellőképpen hatékony emberi segítséggel és támasztékkal; az ilyen korszakok a kegyelem tekintetében ár ellen dolgoznak; nem is lehet csodálkozó rajta; ha vérszegények.”¹⁴

Az utolsó nyolcvan év keresztény – és katolikus, illetve neokatolikus – irodalmi törekvéseinek java, Léon Bloytól Claudelon át Greeneig, mint láttuk, e „vérszegénységgel” szemben, kegyelem tekintetében nem ár ellen, hanem annak mentében, és az egzisztenciálisabbá válás irányában jelentkezett és érvényesült. Párhuzamos folyamat ment végbe a katolikus gondolkodásban, bölcseletben is, hol közös forrásokból táplálkozva, hol hasznos kölcsönhatásban az irodalommal.

Efelé az egzisztenciálisabbá válás felé az első lépések egyikét Maurice Blondel tette. Barátja és fegyvertársa, Laberthonnière ezt írta neki 1896 januárjában: „Mint ahogy többször is mondta beszélgetéseink alkalmával: a jelen pillanatban nincs keresztény filozófia . . . Két évszázadja csak ellenfeleink vontatókötelén vonszolódunk. Az utóbbi húsz esztendőben azt hitték, a keresztény gondolkodás visszanyeri függetlenségét, ha egyszerűen visszatér a skolasztikához. Skolasztikus filozófusainknak azonban csak egy gondjuk van: a ‚modern tudomány’ segítségével igazolni teóriáikat. Nem veszik tudomásul, hogy az élet nem kívülről fakad, hanem belülről.”¹⁵

Ezek a gondolatok: igazi modern keresztény filozófia hiánya, bizalmatlanság a neoskolasztika iránt, a belülről való megújulás igénye minduntalan visszatérnek levelezésükben. Laberthonnière szerint az igazság ugyan állandó és végleges, róla való ismeretünk azonban nem, épp ezért meg kell keresni az ismeret korszerű módjait. Istent nem mint ismeretanyagot, mint „okoskodó tanulmányozás tárgyát” nézve, hanem „a szív fiatalságával és a szeretet nyugtalanságával”. Ezért hat rá revelációként Blondel 1893-ban megjelent műve, az *Action* és módszere, az immanentizmus; ezért tekinti a könyvet úgy, mint „bevezetést az élő teológiába, ahogyan a teológia korunkban élhet”.

Már bizonyos szavak és kifejezések is, mint „élő” teológia, Istennek és az igazságnak „a szív fiatalságával és a szeretet nyugtalanságával” való megközelítése, és már bizonyos „mesterek”, Szent Ágoston mellett például Szent Bernát és Pascal hangsúlyos emlegetése levelezésükben arra mutatnak: ez a gondolkodás – a kereszténység Laberthonnière tervezte „kritikája”, Blondel elképzelte új filozófiája

– nemcsak kívül esik, de többé-kevésbé tudatosan kívülre is helyezkedik a skolasztika hagyományos klímáján. Mások a kiindulási pontjai, mások a módszerei is: szándéka szerint élményibb, tapasztalatiabb, egzisztenciálisabb. Blondel az *Actionban*, alcíme szerint „az élet kritikájának és a gyakorlat tudományának kísérletében” a tetteből, cselekvésből, mint mindnyájunk számára közös tényből indul ki; ennek „belső elemzésével aztán azt mutatja meg, hogy sem kezdetét, sem végét tekintve nem elég önmagának, hanem valaminő természetfölötti *alphát* és *omegát* igényel. S ha ez kimutatható, azért mutatható ki, mert a tény, a jelen esetben az emberi tettet, akár tudatában van ennek a tevékenység, akár nincs, már eleve átjárja, irányítja a természetfölötti.” Blondel tehát, a skolasztikával ellentétben, nem a „tisza természet” elvont eszméjét veszi alapul, hogy úgy következtessen a természetfölötti szükségességére, hanem „a konkrét emberi valóságot s annak tényleges tartalmát fejt ki, tudniillik a bennünk működő Isten tevékenységének immanenciáját”.¹⁶

Az egykorú skolasztika részéről az immanencia módszere heves ellenkezést váltott ki, amellyel szemben Laberthonnière védte meg Blondelt 1897-ben az *Annales de philosophie chrétienne* hasábjain, hangsúlyozva természetes és természetfölötti tényleges, élő szolidaritását. „A két rend szolidaritásának alapelve a kegyelem – írta – mely Istent belénk helyezi és bennünket Istenbe helyez. A kegyelem által a természetfölötti belénk hatol; így a két rend különbözősége ellenére is egységes élet van bennünk.” Ellentétben a hagyományos spekulatív teológiával kimondja, hogy „abból az élő valóságból kell kiindulni, ami vagyunk”; más szavakkal, Istent elsősorban az emberben kell keresnünk és meglátnunk. A kegyelem minden szívre hat, minden szívet átjár; következőképp létezésünk lényegét, a cselekvést is informálja, természetfölöttileg sugallja. „Ha tehát figyelemmel kísérjük az emberi tett kibontakozását és fejlődését, látnunk kell, amint megjelenik benne, és kifejlik, amit mélyében magában rejt. Isten van ott mindig, ha ismeretlenül is. Mert nincs-e ott minden emberi életben, ha tetszik, ha nem, a legkülönfélébb és legellentétesebb magatartásokban a vágy, birtokolni Istent, Istenné lenni? Ám e vágy nem természetes, vagyis emberben nem lehetne meg emberi erőből, hiszen Istent nem lehet akarata ellenére birtokolni, mint valami tárgyat: Istennek önként kell

adnia magát. S ha az ember birtokolni akarja Istent és Isten akar lenni: Isten már előzőleg neki adta magát. Így lehet megtalálni, így találjuk is meg magában a természetben a természetfölötti igényét.” Ez az igény nem a természetből mint természetből (a skolasztika *pura naturájából*) fakad, hanem a természetből mint amit már megilletett és átjárt a kegyelem; *de facto* azonban nincs ilyen meg olyan természet, hanem csak egy és egységes; éppen ezért nem lehet külön ilyen meg olyan filozófia sem, ha élő akar lenni, és ha az élő valóságból kiindulva az élő valóságot kívánja megragadni és magyarázni.¹⁷

Mindebben nem nehéz észrevenni egyrészt egy módszereiben új keresztény egzisztenciális, sőt egzisztencialista teológia és filozófia elemeit (bár Blondel és Laberthonnière egyelőre „apologetikáról” beszélnek); másrészt bizonyos rokonságokat a neokatolikus irodalom kegyelmi világképének egyes vonásaival, nevezetesen a természetfölötti természetben való (pozitív vagy negatív) bennelétének, blondeli szóval immanenciájának élményével. De alighanem valóban inkább csak rokonságról lehet szó, mintsem közvetlen hatásról, oki-okozati összefüggésről. Laberthonnière-t ugyanis az egyházi cenzúra és publikálási tilalom 1913-tól fogva többé-kevésbé elnémította, Blondelt pedig a skolasztikus oldalról jövő támadások és cliteltetési kísérletek fölöttébb aggályossá tették,¹⁸ úgyhogy ez után az első korszaka után visszahúzódtott a filozófiatörténet területére, mintha eredeti céljától, a „gyakorlati filozófiától” visszariadt volna. De némely mozgalmakkal azért kapcsolatban maradt, így rövidebb időre és némi fönntartásokkal a *Sillon*-nal, majd huzamosabban és teljes egyetértésben a *Semaines sociales*-lal, melyek mintegy gyakorlati megvalósítását célozták annak, „amit az *Action* bölcselete spekulatív igyekezett megfogalmazni és igazolni”.¹⁹

Így hát a blondelizmusnak inkább csak bizonyos csendes és titkos sugárzása volt a harmincas évek derekáig, amikor Blondel „harmadik korszaka” kezdődik: ekkor rövid tíz éven belül, de pillanatnyilag kissé *post festa*, és nem is az elmélkedésre legalkalmasabb időkben, sorra jelentek meg a több mint hetven esztendő filozófus legfontosabb művei, köztük az *Action* átdolgozott, végleges formája. Jelentőségének valódi arányai csak halála, 1949 után kezdtek kibontakozni, hála részben tanítványai munkájának, részben bizonyos dokumentumok,

levelek, bizalmas jegyzetek nyilvánosságra kerülésének, amelyek nagyban hozzásegítenek mind szerepének, mind gondolkodásának mélyebb megértéséhez, s annak a „titkos” hatásnak a fölméréséhez is, amellyel többek közt egy Teilhard de Chardin és egy Mounier művében „jelen van”.

Hogy Laberthonnière nyílt elutasítása, Blondel tartózkodóbb bizalmatlansága a skolasztikával szemben a tomista bölcsélet alaposabb ismeretén alapult volna, azt többen is kétségbevonták. Az is kétségtelen viszont, hogy a kortárs skolasztika merevségével és agresszivitásával aligha ébresztett kedvet az alaposabb megismerkedésére. Legjobban épp legeltökéltebb képviselői diszkreditálták, többek között azzal, hogy még csak meg sem értették a modernebb kérdésfeltevéseket. Így csak megerősítették azt a közkeletű véleményt, hogy az arisztotelészi–szenttamási gondolkodás teljesen elavult, és legföljebb csak erőszakkal lehet valamiféle mesterkéltséggel, iskolás látszatéletben tartani. Azonfölül modernkori alkalmatlansága hitét kelthette az idealista filozófiák és szubjektívizmuskok századfordulói légkörében a tomizmus „objektív” jellege is, vagyis éppen az, ami a maga korában, részben Arisztotelész jóvoltából, a legújabb volt benne: hogy a dolgokat a tapasztalásra támaszkodva a maguk saját mivoltában, „miségében” tűztek ki tárggyul az értelmi megismerésnek. Ez az „arisztotelészi objektivitás” érthető idegenkedést váltott ki azokban, akik úgy érezték és azt vallották, hogy „az igazság szubjektív”.

Am ebben rejlett a tomizmus ereje is: érvei függetlenek maradnak a személyességtől, az ismeret munkája a megismerő személyétől; saját, objektív értékük súlyával nyomnak a latban, pusztán azzal, amit *de facto* mondanak, elvonatkoztatva minden egyéb, akarati vagy érzelmi tényezőtől: attól, hogy a megismerő vagy következtető személy „mit akar mondani”, vagy mint személy milyen állást foglal el. Az adott körülmények közt, a föltörő egzisztenciális vagy egzisztencialista jellegű irányzatokkal szemben – így a blondelizmussal szemben is – a tomizmus egyértelműen „antimodern”. Am van ugyanakkor egy „modern oldala” is, amit például Szent Bonaventúra filozófiájáról már nem lehet elmondani. Ez utóbbi ugyanis „erősen kötődik a

középkori fogalmak összességéhez, a lelki élethez meg a keresztény hagyományhoz, így szemlátomást más síkon helyezkedik el, mint a modern korok profán bölcseletei. A tomista filozófiát ezzel szemben el lehet különíteni a keresztény lelkiségtől és jórészt a középkori keretektől és távlatoktól is, úgyhogy közvetlen vitára léphet az utána következő filozófiákkal.”²⁰

Ami ezt a „vitára lépést”, illetve a modern világ tomista módszerrel és elvekkkel való megragadását és tomista módon való értelmezését illeti: kétségkívül nem volt könnyű föladat „átvinni” a tomizmust egy olyan állapotba, amely teljesen különbözik attól, ahol született, vagyis „bevinni a kultúrába”, amit Berdjajev Maritain legnagyobb érdemének minősített. Valóban, Gilsontól Grabmannig bármilyen gazdag is a neotomisták névsora, és bármilyen jelentősége van is e téren Chestertonnak, aki talán a leghatásosabban és legerőteljesebben „fedezte föl” a nagyközönség számára Szent Tamást és a tomizmust, és akinek levelei tanúsága szerint Claudel is köszönhet egyet-mást: a legtöbbet mégis Maritain tett „a tomizmusnak az archaikus formáktól való elválasztásában”. Ezzel, mondja egy keresztény méltatója, „modern filozófiát csinált a tomizmusból, megoldva a konfliktust, amely egy bölcselet és múltja között állhat fenn: egy bölcselet esetleg elavult problematikája és egyetemesen maradandó tanbeli igazsága közt”.²¹

Maritainnek mint filozófusnak a magatartására talán a legjellemzőbb, hogy bármilyen képzett „szaktudós” is, számára a tomizmus mégsem elsősorban egyetemi értelemben vett tudomány, amelynek megvannak a maga belterjes „iskolai” problémái, hanem „*habitus*” és élmény, a világlátás, *vision du monde* egységes és egységesítő elve. Nem annyira speciális kérdéseket akar megoldani, mint inkább – a speciális kérdések megoldási kísérleteiben is – kora egészét próbálja tomista szemmel nézni és értelmezni.

Így nézi az irodalmat is; így kísérli meg, hogy – felesége, a költő és esztéta Raïssa Maritain közreműködésével – eligazodjék a művészet kérdéseiben, az olyan bonyolult és aktuális kérdésekben is, mint művészet és erkölcs viszonya, vagy mint költészet és értelem, költészet és misztika, költészet és mágia, vagy a költészet mint *connaissance*, mint (metafizikai és ontológiai) megismerés.²²

Ezek a fejtegetései egyben tanulságosan példázzák azt is, amit egy

helyütt „teljes szervezettel való asszimilálásnak” nevez, vagyis hogy az adódó kérdések felé mindig mintegy a tomizmus egészével fordul, és a problémát a tomizmus egész rendszerébe illesztve szemléli. Így, mivel a művészetet mivolta szerint mű létrehozásának, azaz értelmi tevékenységnek tekinti, megértésére az értelemnek és tevékenységének tomista fölfogásából indul ki. Eszerint az intellektus egyes működései a puszta megismerésre irányulnak, mások arra, hogy az ismeret tartalmait valaminek az alkotására fordítsák, vagy valamilyen tevékenység érdekében kamatoztassák. Az előbbi, a puszta megismerés, a spekulatív rend, az utóbbi a praktikus.

A praktikus rend az ismerettartalmak fölhasználása szerint ismét két területre oszlik: a cselekvésére (*agere, agibile*) és az alkotására (*facere, factibile*). Az első az erkölcs világa, melyben képességeinket és szabad akaratumkat attól függetlenül gyakoroljuk, hogy mit hoznak létre, és egyedül az a kérdés, hogyan gyakoroljuk őket; a másodikban, amely a művészet területe, a tevékenység létrehoz valamit, s itt az a kérdés, mit, *milyen* művet hoz létre, nem pedig az, hogy hogyan gyakoroljuk közben szabadakaratumkat: egyszerűbben szólva nem az számít, erkölcsös-e a művész, hanem az, hogy jó-e a mű, vagy sem.²³

Így válik lehetővé Maritain számára, hogy egyrészt azokkal a neokatolikus irodalmat támadó polgári-konzervatív nézetekkel szemben, melyek az irodalomtól erkölcsjavítást és áhítatra buzdítást kívántak, éppen az ortodox hagyomány alapján különbséget tegyen erkölcsi tevékenység és műalkotó tevékenység közt; másrészt bizonyos „dezinkarnációs” esztétikai törekvésekkel szemben, melyeknek leghatásosabb, már-már manifesztumszerű megnyilatkozása Henri Bremond *Poésie pure*-je és *Prière et poésie*-ja volt 1926-ban, hangsúlyozza a művészet alkotás-jellegét, s egyben „határoeltságát”. Abban az értelemben, ahogy Raïssa Maritain fogalmazta meg később egyik tanulmányában, Albert Béguin *L'art romantique et le rêve* című könyvével és *Poésie et mystique* című esszéjével kapcsolatban.²⁴

„Albert Béguin – mondja – azt írja a *Poésie et mystique*-ben, hogy a szimbolizmuson és szürrealizmuson át kidolgozódott esztétika nyilvánvalóan olyan képességet tulajdonít a művészetnek, amely fölöttébb közel esik ahhoz, amit a mágikus gyakorlatokban, a misztikus törekvésekben és a spekulatív szellem eszmélkedéseiben ismerünk föl.”

Ez egyébként Bremond abbé tétele is; és Bégúin fõlsorolását kiegészíthetjük a „mûvészet mint lelki gyakorlat” vagy „a mûvészet mint aszkézis” fogalmaival, gondolva ez utóbbinál például Valéry *Monsieur Teste*-jére, aki „*est un mystique sans Dieu*”, Isten nélküli misztikus, olyanféleképpen, ahogy Mallarméval kezdve lép a mûvészet a vallás helyébe, lesz vallássá és abszolútummá.²⁵ Raïssa Maritain ezzel szemben azt hangoztatja, hogy „a költészet természeténél fogva különbözik a misztikától” (s idézi Rolland de Renéville mondatát: „Míg a költõ a Szó felé vándorol, a misztikus a Csönd felé tart”); továbbá hogy „a költõi megismerés, mely érzelmi jellegû és új tárgy teremtésére irányul, különbözik a spekulatív megismeréstõl is, ami objektív egyesülés a tárggyal”.

Hogy a neotomizmusnak, elsõsorban Maritainéknak milyen eszmekeltõ és tisztázó szerepük volt a kor keresztény gondolkodásában és mûvészetszemléletében, azt ma már számtalan dokumentum, kiadott napló és levelezés is mutatja.²⁶ Teljes jelentõségüket persze csak a kor egészébe ágyazva észlelhetjük igazán; csak úgy mérhetjük le kellõképpen, ha tudjuk, hogy a húszas években és a harmincasok elsõ felében, mikor együtt kavargott *poésie pure* és szürrealizmus, költõi mágia és misztika, és még sok egyéb elmélet, törekvés és kísérlet: ez az esztétika a maga néha – fõként az *Art et scolastique*-ban – kissé pedáns fejtegetéseivel mégiscsak a mûvészet bizonyos józan realizmusának és humanizmusának, a mûvészet alkotás-funkciójának és a mû alkotás-jellegének elvét képviselte. Az objektív lét, a létezés, az *ens* értékének elismerését, vagy létszeretete igazolását nem minden keresztény író tanulta Maritain neotomizmusából; Claudel például egyenesen az eredeti forrásból merített, Szent Tamás *Summájából*, melynek olvasását nagy meggyõzõdéssel ajánlotta Gide-nek is, Rivière-nek is; de mikor egy Patrice de La Tour du Pinnél azt olvassuk, hogy az istendicséret elsõ lépése a lét-dicséret, és hogy „abban a misztériumban, hogy a Lét leszállt az ember felé, bizonyágunk van rá, hogy az embernek megvan a maga jelentõsége a Lét elõtt”,²⁷ vagyis Isten, mint lét-teljesség elõtt: aligha lehet megállapítanunk, hogy vajon ezek a jellegzetesen „tomista” eszmék egyenest a *Summából* származnak-e, vagy Maritain közvetítette-e õket. Az azonban bizonyos, hogy azok a keresztény írók, akik, mint például Pierre Emmanuel, elutasítják a

művészet „bálványimádását” és abszolútummá emelését, és a költészetet nem „lényünk rejtelmes lényegének”, nem misztikus emberi liturgiának, hanem csak egyik, a Szóban és Szó által megnyilatkozó funkcióknak tartják, ma is szívesen hivatkoznak arra, amit Maritain „egy napjainkban is időszerű, noha harminc évvel ezelőtt keletkezett tanulmányában a költészet határaitól oly remekül megállapított”.²⁸

Más kérdés, és már a kritikára tartozik, nem az ismertető leírásra, mennyiben sikerült Maritainnek a tomizmus meg az aktuális társadalmi és politikai valóság szembesítésével a céljával kitűzött „teljes humanizmus” szemléletét megvalósítania és a történelmi mozgás reális erőit kitapintania.²⁹

Egy következő, más körülmények közé, más történelmi atmoszférába felnőtt nemzedéknek, úgy látszik, épp ebből a szempontból nem nyújtott eleget a neotomizmus, noha szellemi diszciplínájától korántsem maradtak érintetlenek. Viszonyukat e nemzedék „legezisztenciálisabb” és hatásában mindenesetre legnagyobb gondolkodója, Emmanuel Mounier így foglalja össze: „A dogmatikus integrizmus mögött a gondolkodásbeli szigor védelmével kapcsolatos követelményeket lehet fölfedezni; az értelem értéke, a történelmi tény föloldhatatlan valósága, az igazság és a természetfölötti transzcendenciája: ilyesmit védelmeztek ezek a kissé kevély erkölcsök. Derűsebb, kimunkáltabb formában ez volt a szerepe a háború után a megújódott tomizmusnak. Legátfogóbb hatása, Jacques Maritain révén, *mutatis mutandis*, párhuzamosnak látszik egy Karl Barthéval a protestantizmusban. Mindketten a liberalizmusra való reakcióból születtek s egy bizonyos keresztény gondolkodás teljességéhez való visszatérésből éltek . . . A legtágabb és legmélyebb hatást mégcsak nem is hiteles tanítványaikra tették, hanem egy teljes fiatal keresztény nemzedékre, amely igazában nem is tomista vagy barthiánus, de életreszólóan magán hordja e szigorú iskola bélyegét: ott szerezte a hajlamot az értelmi erőre, a szellemi igényességre, valamint az egészséges keménységre a szellem erkölcsiben.”³⁰

De ennek a nemzedéknek az érdeklődésében és élményében a tomizmus mellett már ott van a megértés, sőt a szintézisben való föl-

oldás igényével annak a „paramodernista” áramlatnak az értelmi tevékenységgel szemben az aktív szeretet primátusát valló, augusztinus színezetű „dinamikus” filozófiája is, amelynek legszenvedélyesebb, olykor túl gyors következtetésekre hajlamos képviselője Laberthonnière, egyik forrása pedig Blondel és *Actionja* volt.

E szintézis, melynek „színtere” 1932-től kezdve az *Esprit* folyóirat lesz, neve pedig perszonalizmus, nem valamiféle elvont bölcséleti mutatvány, ellenlábás gondolkodások elméleti összeegyeztetése, hanem valóban megélt szellemi-lelki folyamat, nem spekulatív, hanem *egzisztenciális* eredmény, nemzedéki jellegében is személyes megoldás, melynek egyik fő ihletője, legalábbis Mounier számára, a fejlődésében és gondolkodásában egyaránt döntő szerepet játszó Péguy volt, akiben a gondolat történelmileg élésének, történelembe beléélésének példáját és mintáját látta.

Filozófia-e a perszonalizmusnak ez a mounier-i formája? Mounier szerint „nemcsak magatartás, hanem filozófia is; filozófia, de nem szisztéma”³¹; s ezzel a meghatározással ki is veszi a perszonalizmust az „egyetemi bölcséletek” köréből és teljesen más klímába helyezi. A francia bölcsélet ugyanis a háborút közvetlenül megelőző időkig az egyetemi oktatásba tartozott és jórészt abban élt, „egyetemi filozófia” volt, aminek bizonyos fokig hasznát, bizonyos fokig kárát látta: kárát annyiban, hogy hajlamos volt a problémákat az életen kívül, a konkrét történelemtől elvonatkoztatva kezelni, s ezzel megteremtette a maga külön, irreális életét és történetét; hasznát viszont annyiban, hogy alaposan kidolgozta módszereit és megtartotta a tárgyalás szigorú rendszerességét. „Mounier viszont, mikor megalapította az *Esprit*-t, megkockáztatta egy nem-egyetemi filozófia kalandját.”³²

Az, hogy nem-egyetemi, együtt jár az egyetemi filozófiákban eltérően álló ismeretelméleti problémák háttérbe szorításával az aktuális történelmi helyzet fölvetette konkrét személyiségi és közösségi kérdésekkel szemben. Maga a perszonalizmus sem egyéb, mint válasz egy történelmi kihívásra, „felelet a totalitárius áramlat – vagyis a fasizmus – kibontakozására, ellene született, a személyiség védelmét hangsúlyozza az egyenruhák uniformizmusának elnyomása ellenében”.³³ Ami azonban nem a hagyományos individualizmus valamilyen új formáját jelenti. A perszonalizmus lényegéhez tartozik, hogy közösségi:

„*Révolution personaliste et communautaire*”, ahogy Mounier nyomtatékosan hangsúlyozza, az és kötőszóval jelölve, hogy szemlélete egyszerre fordul a személy és a közösség felé, és hogy „a személy eszmélése egyértelmű a közösség pedagógiájával”.³⁴

Tehát társadalomba és történelembé inkarnált gondolkodás, „*doctrine mêlée à l'histoire*”, ahogy Mounier mondja, s mint ilyen, rugalmas és nyitott: „Nem valamiféle értelmi szkéma, mely érintetlenül vívődik tovább a történelemben; hanem a hűséget bizonyos emberi abszolútumhoz progresszív történelmi tapasztalattal kombinálja.”³⁵ Ez a többlete egyéb keresztény perszonalista gondolkodásokkal szemben; mert mások – például Maritain, Guardini – szintén foglalkoztak az emberi személlyel, de általában azt lehet mondani, inkább defenzíve, mintegy a személyiség „körülbástyázására” törekedve, s a személyt mint kész adottságot tekintve; Mounier viszont a személyt úgy fogja föl, mint „a személyessé válás mozgását”, mint önmegteremtést, önkialakítást nem annyira az absztrakt „létben”, mint magában a konkrét történelmi szituációban, s abban a kettős feszültségnek az erőterében, amit a keresztény számára kettős, de ontológiai egységű: egyszemélyben természetes, kollektív, társadalmi, és természetfölötti, „üdvösségi” elkötelezettsége jelent. Ebben a távlatban nyer megoldást Mounier számára az egzisztencialista filozófiákban oly nagy szerepet játszó szabadság kérdése is – mert a perszonalizmus végső soron ezeknek az egzisztencializmusoknak a körébe sorolja magát – amennyiben az igazi szabadság e kettős elkötelezettségünk tudatos vállalása és megvalósítása: „Igazában csak abban a mértékben vagyunk szabadok, amennyiben nem vagyunk teljességgel szabadok” – mondja Mounier.³⁶

A perszonalizmus „általános eszméjét” Mounier szerint kétféleképpen lehet kifejezni. „Ki lehet indulni az objektív mindenség tanulmányozásából, kimutatni, hogy a személyes létezés mód a létezés legmagasabb formája, és az ember előtti természet fejlődése arra a teremtmő pillanatra összpontosul, amelyben a mindenségnek ez a betetőzése megjelenik. Akkor azt mondjuk, a mindenség központi ténye bizonyos perszonalizációs mozgás, és a személytelen valóságok, vagy a többé-kevésbé elszemélytelenedettek csupán sebesség-veszteségek, vagy a természet ernyedései a perszonalizálódás útján.” A perszo-

nalizmusnak ez az inkább biológiai-evolucionista formája lesz, *mutatis mutandis*, Theilhard de Chardin szemlélete, amellyel egyébként Mounier-nak megvannak a maga érintkezési pontjai.

A perszonalista eszme másik, inkább történetinek nevezhető módja: „Nyilvánosan élni a személyi élet élményét, abban a reményben, hogy ezzel magunkkal vonjuk azt a többséget, mely úgy él, mint a fák, az állatok vagy a gépek. Bergson a hős és a szent vonzására hivatkozott. E szavak azonban ne vezessenek félre: a személyes vonzás a lehető legalázatosabb életből születik.”

Mindebből, mondja Mounier, nyilván látni „a személyi lét központi paradoxonát. Ez a lét sajátosan emberi formája. S ugyanakkor állandón újra és újra meg kell hódítani; tudata is csak lassan bontakozik ki a ránk súlyosbódó ásványiból, növényiből, állatiból. A személy története ilyesformán párhuzamos a perszonalizmus történetével. Nem pusztán a tudat síkján folyik, hanem teljes szélességében az emberiség humanizálására irányuló emberi erőfeszítés síkján.”³⁷

Mindebből nyilvánvalóan kitetszik, hogy a perszonalizmus, noha tanult egyet-mást a tomizmus fegyelmű iskolájában – (Maritain ott állt az *Esprit* bölcsőjénél is) – igazában közelebb van a blondeli immanentista módszerhez, társadalmi-gazdasági szemléletében pedig Marxhoz. Meggyőződése szerint „az úgynevezett szellemi forradalom első lépése a gazdasági és politikai, mely utat tör azokig az egyelőre még homályban tengődő sorsokig is, akiket a létfontartás elemi gondjai sokkal jobban nyomasztanak, semhogy szellemi forradalomra gondolhatnának”.³⁸

A perszonalizmus mounier-i formája mellett, mely egy egész nemzedék keresztény gondolkodására döntő befolyást gyakorolt, a másik nagyhatású új keresztény gondolat és világkép Teilhard de Chardiné. Az ő igazi, széles körű „sugárzása” is, akárcsak Blondelé, és némileg hasonló okok folytán, valójában csak halála után kezdődött, akkor, amikor írásai már nem pusztán gépiratokban, mintegy „suba alatt” terjedtek, hanem nyomtatásban is megjelenhettek. Ez alatt az 1955-től eltelt tíz esztendő alatt aztán Teilhard, minden tilalmazás és bizalmatlanság ellenére, egyszerűen elsöpörte az ellenkezést, s igen valószínű,

hogy „néhány század múlva, mikor szóhasználati bizonytalanságai és az irányzatok közötti iskolás viták megfelelő helyükre – a második helyre – kerültek, ugyanolyan mintaképként fog állni az akkori kereszténység előtt, mint a mai előtt egy Avilai Szent Teréz vagy egy Keresztes Szent János”.³⁹

Bizonyos értelemben róla is elmondhatni, hogy a „talpára állította” a keresztény világlátást; mert mint természettudós, szakítva a keresztény gondolkodás reneszánsz óta hagyományos bizalmatlanságával, sőt ellenségességével a természettudomány iránt, nem az evolúció apologetikus-skolasztikus elutasításával, hanem tényleges elfogadásával, a transzformizmus alapján alakította ki világképét és világértelmezését. Ennek megfelelőleg az embert is a világfejlődés menetében látja, nem pedig, hagyományos skolasztikus módon, „külön világként”, és nem metafizikai szempontból, hanem „a tények, a tapintható és fényképezhető tények területén maradva” „fenomenológiailag”, szigorúan ragaszkodva a jelenségek vizsgálatához és rendezéséhez; így keresi „az ember helyét a mindenségben”. A következőkben, rövidség és világosság kedvéért, ha erős leegyszerűsítéssel jár is, egyetlen tanulmányának az alapján próbálunk sommás képet adni „*vision du monde*”-járól.⁴⁰

A mindenségnek – mondja – két, tapasztalásunk elől elenyésző végtete van, a végtelenül kicsiny és a végtelenül nagy. Amannak jellemzője a kvantitás, emezé a relativitás. Az evolúció azonban föltár egy harmadik végtelent is, azt, amelyik az elemien egyszerűtől a végtelenül komplex felé halad, víruson, sejten, sejtek szervezetén át a természetben jelenleg észlelhető legmagasabb formájáig, az emberi agyig. A puszta molekula-halmozódás ugyanis még nem fejlődés: a testét alkotó részecskék tömegével az elefánt vagy a bálna jóval fölülmúlja az embert, viszont „kétségtől az emberben, agyának millió és millió sejtjében jutott el egyelőre az Anyag a szervezett komplexitás, s az ezzel együtt járó központosított szervezet maximumáig”.

E harmadik, komplexitási végtelennek a jellemzője a tudat és a szabadság. A komplexifikálódás-központosulás fejlődésvonalának egy adott pillanatában megjelenik a tudat, a gondolkodás képessége, s ezzel megtörténik a fejlődés döntő ténye, az evolúció minőségváltása. „Az emberrel nemcsak új faj jelent meg a lények tömegében . . . ha-

nem az élet új minőségi állapota is létrejött a természetben”, a bioszférára következőleg kialakul a gondolkodás nooszféra. Az emberrel és az emberben az élet „átlépett egy küszöböt”; s az öntudatlan evolúció után elkövetkezett a tudatos, az auto-evolúció korszaka.

Ebben aztán Teilhard, aki a gondolatot is úgy fogja föl, mint a kozmikus és fejlődő természet tényét, megint csak a fejlődés általános, ismétlődő törvényét véli fölfedezni, de magasabb síkon. Ez az általános törvény a komplexé válás-egységesülés. Ennek világánál szemléli az immár emberi síkon folyó evolúció irányát és kilátásait. Mi felé haladunk? Növekvő komplexitásban (az emberi személy fokozatos emelkedésével, az ipari-technikai civilizáció fokozatos tökéletesedésével, a kultúra fokozatos színesedésével, gazdagodásával, a Föld hírközlési fejlődés révén való „szűkebbre zárulásával”, stb.) megvalósuló szintézis, valamiféle „sejtett egység ragyogó megszületése”, a társadalmi egység és „a Földgolyó emberi egysége” felé.

Mint természettudós és mint fenomenológus, így elemzi ki Teilhard az evolúció folyamatából azokat az ismétlődő törvényszerűségeket, „melyeknek fényében az egész teremtett világ úgy jelenik meg, hogy lényegileg a személyé válás és a tudat felé irányul”. Végeredményben egy Omega pont felé, ahol létrejön az egység teljessége, melynek teológiai-krisztológiai „megnevezését” azonban Teilhard rábízta a metafizikára, illetve hittudományra, mint ami illetékes egyrészt e „megnevezésre”, másrészt a teilhardi fejlődés-képnek a hit tételeivel való szembesítésére, mégpedig mind a kozmosz múltjának eseményeit, mind a jövő távlatait illetően.

Mindez természetesen csak ösztövért vázlat, de talán ennyi is érzékeltetheti e világlátás keresztény szempontból való gyökeres újdonságát, legalábbis több mint egy évezred nézeteihez képest (mert hiszen a korai keresztény gondolkodás egyes képviselőivel való rokonságát már többen is kellőképpen hangsúlyozták). S érzékeltetheti azt is, hogy ebben a szemléletben nemcsak az evolúció emberszinten való irányíthatóságáról van szó, hanem egyáltalán kezdettől fogva való „informáltságáról” is. Fölmerül tehát nemcsak az evolúció „értelmének” kérdése, amire a válasz az Omega pont fölvétele a fejlődés céljaként és betetőzéseként, hanem az emberi történelemé is, melytől végeredményben az evolúció sikere függ, hiszen az embernek immár

módjában van a fejlődés megakasztása, visszavetése, sőt megszüntetése is.⁴¹ Ennek az emberi történelemnek s az ember társadalmi mozgásának reális erőit Teilhard mintha kissé túlságosan a biológiai fejlődés prolongációinak látta volna, a történelmi-társadalmi valóság kellően konkrét elemzése híján. A perszonalizációnak azonban, mint Mounier hangsúlyozta, a konkrét társadalomban-történelemben kell megvalósulnia; így tehát a mai keresztény szemléletben a kétféle perszonalizmus, a teilhard-i meg a mounier-i, mintegy kiegészíti egymást: az egyik a kozmikus, a másik a történelmi felé tágítja – voltaképpen ugyanabból a központból – a perspektívát.

TEILHARD DE CHARDIN

Teilhard de Chardin neve korunk szellemi életében egyike azoknak a tulajdonneveknek, amelyek már-már köznévvé lettek. Szerte a világon vannak „teilhardisták”, van „teilhardizmus”, vannak Teilhard társaságok, Teilhard sorozatok, Teilhard tanácskozások; a franciaországi Vézelayben évről évre minden szeptember elején összejönnek a nemrég még „tilalmazott jezsuita” műveinek kutatói, tisztelői, egykori barátai, tanítványai, hagyatékának őrzői, gondozói, elemzői és népszerűsítői; Teilhard de Chardin „tiltott áruból” divat lett.

A divat néha háttérbe szorítja tanításának és egyéniségének legigazibb értékeit. Egy-egy túlságosan lelkes híve a föl-fölvetődő kérdésekre és kételyekre válaszul már-már úgy üti föl Teilhard műveit, mint valami modern evangéliumot, és úgy idézi egyik-másik, éppen alkalmazható mondatát, mint megföllebbezhetetlen, és tovább nem vitatható szent szöveget: Teilhard *dixit*.

Mindez kétségkívül a szeretet és hódolat túlbuzgalmából fakad, amitől legnyomatékosabban éppen Teilhard szellemi hagyatékának leghitelesebb őrei óvnak. „Az evolúció filozófusának gondolkodása mindvégig maga is fejlődött” – hangsúlyozza egyik tanulmányában Etienne Borne; éppen ezt a lelkiismeretes és becsületes evolucionizmust hazudtolnánk meg, ha most, utólag, a halála után, amikor már nem tiltakozhat ellene, a maga tanaira vonatkozólag „fixistát” csinálnánk belőle. Teilhard nem dogma, nem „szentírás”, ilyen igényei nem is voltak soha; éppen az ellenkezője volt és akart lenni: „egyszerű rezonátor, fölerősítve azt, amit körülöttem gondolnak” – mondta.

Nem pályáztok „mesteri” babérokra. „Nem vagyok, nem lehetek, nem is akarok ‚mester’ lenni. Vegyétek belőlem azt, ami megfelel nektek, és építsétek belőle a *sajat* épületeketek.” És ez nem a kezdő szerénykedése, hanem egy már leélt élet és végbevitt munka vallomása, alig több, mint egy esztendővel a halála előtt, egy 1954. január 1-én keltezett leveléből. Igaza van tehát életírójának, egyik legavatottabb ismerőjének, műve egyik legalaposabb bűvárának. Claude Cuénot-nak, amikor azt mondja: nem akkor vagyunk igazán hívek Teilhardhoz, ha térdet-fejet hajtunk előtte, hanem akkor, ha gondolkodásának *irányát*, műve *szellemét* követjük.

Az a gondolat, amely ma már, Teilhard halála után másfél évtizeddel, miután munkái a világ legtöbb kultúrnyelvén sokezer példányban forognak közkezen, részben az ő (de nemcsak az ő) hatására többékevésbé közhely lett – az a gondolat, hogy a kozmikus evolúció tengelyében a tudat megjelenése óta az ember áll, a szellemi síkra tért evolúció benne folytatódik és tart tovább, mind tudatosabb, mind szervezettebb és mind egységesebb, „egylelkűbb” formák felé (és végül egy végső, az egész evolúciót beteljesítő Forma felé): – ez a gondolat a maga idejében részint serkentő, részint megdöbbentő újdonságot jelentett a hagyományai szerint mindaddig jórészt teljesen más kategóriákban mozgó keresztény gondolkodás számára. Maga Teilhard ezt az eszmét tartotta egész műve egyik legfontosabb mozzanatának; úgy vélte, „forradalmi lépés ez az emberi eszmélődés és tevékenység szempontjából”, újabb „kopernikuszi fordulat”, amely az ember konvergenciájának tudatosításával nem kisebb szemléletváltozást jelent, „mint egykor annak tudatosítása volt, hogy a föld forog, vagy hogy van biológiai evolúció”.

Ezt a „kopernikuszi fordulatot” sokan épp oly heves ellenkezéssel fogadták, ahogyan az ilyen fordulatokat, a hagyományos szemlélet megváltoztatását kívánó megállapításokat szokták. Teilhard de Chardin századok megcsontosodott hagyományával találta szemközt magát. Ez a – sommásan skolasztikusnak nevezhető – hagyomány már nemigen volt alkalmas arra, hogy a társadalom és tudomány haladása következtében megváltozott világ tényeit úgy ragadja meg és úgy értelmezze, hogy az általa adott magyarázatokat és feleleteket a megváltozott világ embere, a „modern ember” akárcsak vitaalpnak is

elfogadhasa; sőt egyáltalán megértse; a modern világban élő keresztény hívőnek a természettudományos világképből következő modern problémáira is egyre kevésbé tudott megfelelően megnyugtató választ adni.

Köztudomású, hogy az egyház és a modern világ közt a reneszánsz – tehát a természettudományok föllendülése és az ember autonómiájának hangsúlyozódása – óta mind jobban és jobban elmélyült a szakadék. De ugyanakkor létrejött és fokról fokra mélyült egy másik, burkolt szakadék is az Egyházon belül „moderneknak” és „antimoderneknek” közt: azok közt, akik bele kívánták integrálni, szervezni, élni a modern világot, saját világukat az Egyházba (vagy az Egyházat a modern világba), és azok közt, akik erre a modern világra, sőt egyáltalán a Világra csak elutasító bizalmatlansággal tudtak tekinteni.

Teilhard de Chardin mint, pap, mint hívő, mint tudós, mint gondolkodó ezt a sokak szemében „botrányos”, mindenesetre aggasztó, a jövő távlataiban egyenesen végzetesnek tetsző állapotot és szellemiséget akarta tőle telhetőleg fölszámolni. Akikre a legfölvillanyozóbb hatással volt, elsősorban ezt a törekvést érezték meg benne. Arra a legsúlyosabb, legegyszisztenciálisabb problémájukra kaptak tőle javalló választ, lehet-e valaki szívvel-lélekkel a modern világ embere úgy, hogy ugyanakkor szívvel-lélekkel hívő keresztény legyen és maradjon.

Teilhard habozás nélkül igennel felelt a kérdésre. Azt mutatta meg – tudományos műveiben is, „misztikájában” is, és mint „jelenség” is – hogy Krisztus és Világ nem kibékíthetetlen ellentétek, hanem egyenesen „föltételezik” egymást. Krisztushoz, aki leszállt a Világba, a Világon át vezet az út, a Világnak Feléje való fölemelésével; és a Teremtő kívánsága nem az, hogy megtagadjuk, hanem hogy megszenteljük teremtését.

A Világ útja a szétszórta Sokszorosból fokozatosan a mind nagyobb Egység felé tart: így vallja a tudós a „komplexitástudat” paraméterének világánál; amihez a hívő és teológus hozzáteszi: ebben az Egységben való beteljesedéséig, és beteljesedésünkig. A konvergenciának ezt az útkévéjét, mely végül a széles alaphól indulva, a kúp csúcsának egyetlen szintétikus („Omega”) pontjába fut egybe, úgy hívják, hogy Evolúció. A tudományos transzformizmus gondolatát, ha tetszik, hipotézisét, melyet azonban a leletek tényei, úgy látszik, megerősítenek –

(és amely mindenképpen uralkodó gondolata és szemléleti kategóriája a modern kornak) – Teilhard annyi keresztény oldalról történt félreértés, vagy éppen félremagyarázás után egyszerűen „megkeresztelte”: Isten teremtő gondolatának vette, és magát az Evolúciót úgy tekintette, úgy tisztelte és „szerette”, mint Isten folyamatos (és „áttételes”) teremtő tevékenységét.

Nem meglepő, hogy ez a bátor és nagylelkű „igen” azokra, akik meghallották, és egyáltalán meghallhatták, a fölszabadítás erejével hatott. Sokan voltak, akik ugyanazt érezték és mondták magukban, amit *Az emberi jelenség* olvastakor egy kanadai francia író, Jean Simard: „Szinte faltam ezt a megrendítő könyvet. Nem győztem betelni vele; olyan volt számomra, mint egy reveláció: mintha hatalmas légáramlat fújna el a port és söpörné el az anakronizmusokat; mintha egy unottan szunnyadozó templom hajóját hirtelen nagy világosság öntené el.”

1925-ben Teilhard értelmiségi fiataloknak tartott húsvéti lelki gyakorlatot Párizsban; lényegében *Az isteni miliő* – (vagy Rezek Román Brazíliában megjelent magyar fordításának címe szerint a *Benne élünk*) – gondolatait adta elő. A hatás itt is hasonló volt. Egyik akkori hallgatója, Jacques Perret, ma a Sorbonne tanára így tudósít róla: „A vallásos világnézet olyan típusával találkoztunk benne, amely különlegesen megfelelt az olyan keresztényeknek, akiknek az a hivatásuk, hogy a világban éljenek és dolgozzanak. A világban való munka, az emberi síkon való tevékenység itt egyáltalán nem úgy tűnt föl, mint a keresztény élet periferikus területe; egyáltalán nem úgy kapott igazolást, mint engedmény, amit az Egyház ad gyöngeségünknek; hanem úgy nyert bemutatást, mint Isten e világra vonatkozó akaratának prolongációja, legközvetlenebb megvalósítása. Mindennek kapcsolata a lehető legigényesebb lelki étellel, a Jézus iránti legszemélyesebb szeretettel sokunk számára, az én számomra is döntő megvilágosodást jelentett.”

Végül még egy tanúság, H. J. Marrou visszaemlékezése 1955-ben, közvetlenül Teilhard halála után. A „szent történet”, a keresztény üdvösség kozmikus jellege és jelentősége – írta – a nyugati teológiában fokozatosan elhalt, alighanem Szent Ágoston hatására, akinek „lélektani mélysége és gazdagsága a világ iránt való érdeklődésének rovására

bontakozott ki . . . Ez az elsorvadás, paradox módon, csak fokozódott, miközben a modern civilizáció mindinkább a természeti erők megismerése és leigázása körül szerveződött. Ebből támadt az egyre táguló szakadás modern civilizáció és keresztény küldetés közt; az utóbbi látszólag érdektelenné vált az előbbi iránt, nem tudott mit mondani, és adni sem igen tudott neki, holott a modern művelődésnek nagy szüksége lett volna rá, hogy átlelkesítsék, törődjenek vele, exorcizálják, megkereszteljék, megbérmálják . . . Ezért nyomban megéreztük és évről évre jobban megértettük a Teilhard de Chardin tanításából sugárzó új szemlélet rendkívüli jelentőségét.”

Ma már azt mondhatjuk: mindebben végül is a „zsinati szellem” egyik legfontosabb előkészítéséről, a korszerűsítés, az *aggiornamento* egyik első alapvetéséről volt szó, harminc-egyven évvel a zsinat és XXIII. János pápa előtt. Arról is többek között, hogy – mint Cuenot mondja – „Teilhard óta nem lehet többé a vallásról úgy beszélni, mint a nép ópiumáról”. Arról, hogy „kibékítsük a kereszténységet a modern világgal, vagyis az evolucionista tudománnyal”. Arról, hogy megteremtődjék a kereszténységnek az az új világgépe, amely nem megtagadása, hanem modernebb „tudományos” fokon és modernebb érvényességgel való újrafogalmazása, új szintézisbe öntése annak, ami a régi-ben változhatatlan, mivel lényegi, és éppen lényegi mivoltánál fogva megköveteli, hogy mindenkor a méltóságának, értékének és érvényességének megfelelő új, „modern” köntösbe öltöztessék. Arról, amit Mauriac, aki pedig eleinte idegenkedett Teilhard-tól, így fogalmazott meg egy Claude Rivière-hez írt levelében: „Művét gondviselésszerűnek vélem, és úgy látom, feleletet ad arra a kérdésre, amelyet a modern világ tesz föl.”

Fél évvel később, 1961 novemberében szép és nemes Teilhard-reviziójában (úgy is mondhatnánk, Teilhard-hoz való konverziójában) egy cikkében bővebben is kifejtette ezt. Mi a hősiesség, és mi a gyávaság? – teszi föl a kérdést. Teilhard módjára Verdunnél optimistának maradni a világ jövőjét illetőleg: ez hősiesség volt. „A gyöngeség, ha ugyan nem gyávaság inkább a lappangó janzenizmus manicheizmusában nyilatkozik meg, annak a hitnek a föladásában, hogy a Világ *in Christo* fejlődik, emelkedik, és végül beteljesül . . . Teilhard gondolatvilága arra késztet, hogy megvizsgáljam hitemet a Gondviselés-

ben; mert abban nem elég úgy hinni, mintha csak külön-külön az egyes lelkek benső életében tevékenykednék; meg kell tanulnunk, hogy megállassuk és tiszteljük az anyag evolúciójában és az élet fejlődésében is.”

Érthető, ha nem is örvendetes, hogy ez ellen a „forradalmian új” szemléletmód és világkép ellen egyszerre emelt vétőt a makacs maradiság, meg a bástyák védelmére berendezkedett írástudók minden részében újban lappangó eretnekséget gyanító ébersége. Teilhard nyilván támadások pergőtüzébe, a franciáknál a tizenkilencedik század óta oly szomorúan divatos följelentések sodrába, és így előbb-utóbb még indexre is került volna, ha „veszélyes” tanainak elfojtására, vagy legalábbis a lehető legszűkebb keretek közé szorítására nem lettek volna más – az ő mindig példás szerzetesi engedelmessége következtében bizvást alkalmazható – eszközök és módszerek: publikálási tilalmak mindarra, ami nem szigorúan vett „szakszerű” természettudomány, hanem már „világnézet”, filozófia, teológia; kéziratoktól – (többek között a modern vallásosság „alapkönyvéül” szolgáló *Benne élünk*-től) – az egyházi emberre, a szerzetesre kötelező, és a kinyomtatást egyáltalán lehetővé tevő *imprimatur* megtagadása; végül a száműzetés, enyhébben szólva a Párizsból való eltávolítás áthelyezésekbe, tudományos megbízatásokba, burkolt, diszkrét formái: előbb hosszú évekre Kínába, majd a második világháború után Amerikába, 1955 húsvétján, hetvennégy esztendőskorában bekövetkezett haláláig.

Teilhardnak ezt a lehetőségig való, óvatos „kiküszöbölését” korának szellemi életéből kivált akkor érezzük ma sajnálatosnak, ha elolvassuk egy-egy olyan alapvetően okos és igaz „önigazoló írását”, amilyen például *A probléma lényege* című, valóban a kérdés lényegére tapintó előterjesztése. Ha meggondoljuk, mit nyomott volna a latban *Az emberi jelenség*, ha idejében megjelenhet (1938–40-ben írta, 1947–48-ban dolgozta át és egészítette ki); vagy mennyivel szélesebb körben hathatott volna a *Benne élünk* gyökeresen új, „korszerű” aszketikája és misztikája, ha idejekorán napvilágot láthat (1926–27-ben vetette papírra); vagy mit jelentett volna egy modern keresztény elit kialakulásában, és milyen haszonnal járt volna magára Teilhard-ra nézve is,

ha a kor döntő kérdéseivel foglalkozó tanulmányai nem kéziratban maradnak, vagy gépiratokban „suba alatt” terjednek, hanem kellő nyilvánosságra, és ugyanakkor kellő vitákba kerülnek: – ha mindezt meggondoljuk, úgy érezhetjük, az esetleges „haszon” nem állt arányban a kárral, ami a valóban modern keresztény gondolkodás kifejlődése terén abból származott, hogy Teilhard-nak éppen „legizgalmasabb” eszméit kárhoztatták keletkezésük idején viszonylagos némaságra.

Bár igazán jelentős és igazán korszerű eszméket végül mégsem lehet némaságra kárhoztatni. Így Teilhard is „volt” már, mielőtt egyáltalán „lehetett volna”, vagyis mielőtt – halála után – művei nagy visszhanggal és sikerrel megjelentek. Amellett méltányosságra kell törekednünk azok iránt is, akiknek intézkedései – olykor talán azért, mert rugóikat nem ismerjük – kevésbé rokonszenves színben tűnnek föl előttünk. Teilhard természettudományokban – geológiában, biológiában, antropológiában, paleontológiában – való illetékességét rendjében soha senki sem vitatta; e téren való munkásságát nemhogy akadályozták volna, hanem inkább messzemenően támogatták. A nehézségek akkor kezdődtek, amikor Teilhard – eredendő hajlamainak megfelelően, és a húszas évek derekától fogva egyre határozottabban – a múltból a jövő, és szaktudományai felől a „világnézet” felé fordult; amikor – mondhatnánk – a tudományos transzformizmust gondolkodásában az Evolúció filozófiájává (bizonyos értelemben vallásfilozófiájává, sőt teológiájává) alakította. Itt mindenestül beleütközött a hagyományba.

Sokszor elmondták már, hogy nem volt a szó igazi értelmében „szakteológus”, nem ismerte kellőképpen a „zsargont”; teljesen szokatlan módon vetette föl és közelítette meg a problémákat; terminológiája nem mindig elég érthető és világos, neológizmusait néha nehéz megfejtetni (úgyhogy külön értelmező és szófejtő szótárakat készítettek műveihez); egyszóval olyan, szabályos fegyverzet nélküli „partizán” volt ezen a téren, akire a teológia szabályos kiképzésű „reguláris osztagai” általában gyanakvással, ha ugyan nem ellenséges indulattal szoktak nézni. A legegyszerűbb megoldás még mindig az volt, hogy portyázásai területét igyekeztek szűkebbre szorítani. De azért minden méltányos megértésre való törekvésünk mellett sem lehet észre nem vennünk, hogy az, akit így a keresztény szellemi élet központjaitól

minél távolabbra rekesztettek, hogy „minél kevesebb vizet zavarjon”, általában viszonylagos izoláltságában is jobban látta „a problémák lényegét”, mint a legtöbben azok közül, akiknél erre vonatkozó szerény és mértéktartó, de állhatatos sürgetései és aggodalmai jobbra süket fülekre találtak.

Mert életében meglehetősen kevesen voltak, akik úgy vélekedtek felőle, munkásságáról és jelentőségéről, mint Bruno de Solages püspök, aki 1947-ben ezt írta róla: „Teilhard nem szakteológus, és nem kell azt kívánni tőle, hogy ő egymaga azonnal megoldjon minden teológiai problémát. Ezen dolgozzanak a teológusok. Ő viszont megtette a teológusoknak azt az óriási szolgálatot, hogy föltárta előttük a természettudományok hatalmas világát, amelynek atmoszférájában ezután gondolkodniuk kell, ha a huszadik században úgy akarnak eleget tenni föladataknak, ahogyan arra a tizenharmadik században Szent Tamás adott példát. Megtette azonfelül azt a szolgálatot, hogy olyan, belülről korrigált evolucionizmust adott a kezükbe, amely természetszerűen megnyílik a világ keresztény szemlélete előtt, ahelyett, hogy mereven materialista és mechanikus jellege folytán szögesen ellenkezne vele.”

Teilhard nem oldott meg mindent; nem is akart egymaga egyszerre mindent megoldani. Mindenesetre fölhúzta egy új épület vázát; ezt az utána jövőknek kell részben kitölteniük, részben, ahol erre esetleg szükség van, korrigálniuk.

Lehet, hogy természettudományos hipotézisei fölmerülő új tények világánál majd bizonyos módosításokra fognak szorulni. Lehet, hogy egyes megállapításai vitára ösztönöznek, mert bizonyos dolgokat talán egyoldalúan látott, másokat túlságosan hevenyészve fogalmazott meg, olykor úgy, mintha megfeledkezett volna róla, hogy a biológiai evolúció léptéke nem azonos az emberi történelemével, és hogy az emberi küszöb, a tudat megjelenésének küszöbe egyben léptékváltást is jelent: más minőségű és kiterjedésű időt és tartamot. Lehet, hogy néha elragadja túlságos hajlama a szintézisre, és ilyenkor szintézisei rögtönzöttek hatnak. Nem egyszer kaphatni rajta bizonyos fogalom-, illetve szint-csúsztatáson: amikor a tények megállapításának „van” kategóriájából szinte észrevétlenül átsiklik a föltételezések és tervezések

„kell” kategóriájába. Mint *Étienne Borne* mondja: „Egyszerre írja le a világot úgy, amilyen, meg amilyennek lennie kellene; hite vagy látomása erejével azonosítja a kettőt, annyira biztos benne, hogy aminek lennie kellene, az abszolúte van is; csakhogy a kettő közt különbség van, és ezt nem mindig veszi észre.” S az is megesik, hogy egy-egy ilyen fordulata: *mi sem nyilvánvalóbb, mi sem egyszerűbb*, a gondolkodó olvasó a legszívesebben közbevetné, hogy a dolgok az ő tapasztalata szerint sokkal kevésbé egyszerűek, mint amilyenek Teilhard látja, vagy amilyené okfejtése kedvéért egyszerűsíti őket.

Így például, ebből a „személyi” szempontból valóban kissé túlságosan „elvont” válasz, mint *Émile Rideau* mondja, a Rossz, a Bűn és a Szenvedés fájdalmas tapasztalati tényére az, hogy mindez a Sokszoros időnkinti felülkerekedése a „teremtő Egyesülés” legfőbb Egység felé haladó evolúciós útján; mint ahogy a Rossz konkrét hatásai miatt szenvedő ember számára az sem megnyugtató felelet, hogy a Rossz végül is nem más, mint az Evolúció entrópiája, szükségszerű „selejtje”; mivel „minden Evolúcióban számolni kell sikertelenséggel, elfajzásokkal, hulladékokkal – a Rosszal; az Egyesülésre hivatott tömeg nem engedelmeskedik teljes egészében az őt serkentő áramlásnak; az életető, szellemivé alakító egyesületek mellett ott vannak (akárcsak a kristályok esetében) bizonyos bénító, gátló, elanyagiasító egyesületek is”. Egy-egy ilyen mondata, kivált ha nem szembesítjük más, „érezőbb” nyilatkozataival, akár azt a benyomást is keltheti, hogy Teilhard, miközben minden figyelmét a Világ „egylelkűsödésének” és „személyessé válásának” föltételezett folyamatára irányította, némileg elfeledkezett a külön-külön, személyes lelkek sorsáról, és azokról a valóságos emberi személyekről, akik a folyamat szükségszerű hordozói. Holott, írja *Émile Rideau*, „Teilhard-ban mindig is megvolt az a képesség, hogy érdeklődjék a lények egyénisége iránt: egész élete baráti készségéről, határozott odaadásáról, tényleges vonzalmáról tanúskodik; tudott szeretni és őt is szerették. Kétségtelen viszont az is – folytatja –, hogy az intellektuális és bizonyos értelemben misztikus szenvedély, mint maga Teilhard is elismerte, gátolta mások iránt való érzékenységének kifejlődését és megnyilatkozását. Óhatatlanul az ‚egyetemeshez’ és az ‚általánoshoz’ vonzódott; ‚fölfalta’ a természettudomány és a filozófia.”

Így aztán az emberi személy reális történelmi szerepéről sem szól olyan kellő tapasztalati anyagon nyugvó konkrétsággal, ami a társadalomban *de facto* mozgó személyre nézve *hic et nunc* eligazító lenne. Történelmi és társadalmi látása sokszor hézagos; ítélezései gyakran túl sommásak; nagy vonásokkal rajzolt képeiből többnyire „hiányzik az ember gazdasági, társadalmi, politikai elidegenedésének pontosabb elemzése”, ahogyan a maga más-más szemszögéből és álláspontjáról, de szinte szó szerinti egyezéssel Émile Rideau is, Garaudy is megállapítja. Vannak túlságosan félreérthető tételei, melyek a műveiben kevésbé jártasakat meghökkenhetnek. Ilyen esetekben a zavart, melynek alapoka alighanem a történelmi-társadalmi jelenségek egyoldalúan biológiai-evolúciós szemlélete, még csak tetézi a terminológia homályossága. „A munkanélküliségről” szóló részleteiből például végül sem derül ki egyértelműleg, és a szükséges világossággal, hogy itt lényegében – ráadásul túl elvontan – arról a fizikai munka alól való föl-szabadulásról van szó, amely a szellemi lehetőségek növekedésével kapcsolatos (gondoljunk például az automatizálásra). Megfelelő „el-lenszövegek” bevonása nélkül a tájékozatlanabb olvasó esetleg arra is gondolhatna, hogy Teilhard a munkanélküliségben, függetlenül annak gazdasági gyökereitől és személyi vonatkozásaitól, az evolúció legújabb fázisának pozitív tünetét látja; holott erről nincs szó.

Mindenesetre, és Teilhard apológétáinak minden tiltakozása ellenére, van bizonyos igazság azoknak a nézetében, akik szerint Teilhard sem a történelem reális erőit, sem azoknak társadalmi és gazdasági forrásait, sem az ember reális történelmi helyzetét nem gondolta át kellő valóságossággal, részletességgel és következetességgel, illetve nem abból a szempontból gondolta át, amely mivoltuknál fogva természet-szerűen illik rájuk. Mint Garaudy mondja a *Perspectives de l'homme* Teilhard-tanulmányában: „Hasonlóan a mechanista gondolkodókhoz, akik minden tudományt, még a lélektant is a mechaikára akarták visszavezetni, Teilhard az egyes tudományok sajátosságait figyelembevevő tudományos szintézist az egyetlen tudomány törvényeit egyetemessé kiterjesztő panbiológizmussal helyettesíti.”

„Prehistorikus vagyok – mondta Teilhard 1942-ben. – Megfigyelési regiszterem évmilliókra terjed. Atröpülöm a jelent, és a jövőben élek.” A történelmi-társadalmi szemlélet viszont ehhez képest *par excellence*

a „jelenben” él, az évmilliókkal nem tud mit kezdeni. A jelen társadalmi és személyi problémáit – szenvedéseit, küzdelmeit, „sorsát”, sőt „üdvösségét” – igazán hitelesen és valóságosan csak ebben a viszonylagos jelenben élve lehet érzékelni, megragadni, orvosolni, vagy legalábbis bajaira hatékony orvosszert készíteni. „Évmillió távlatban” például mindenféle (fogalmilag különben nem eléggé tisztázott) „totalizációt” lehet egyszerűen evolúciós tényként fölfogni; úgy mint a végső Egység felé tartó Fejlődés sikeres, vagy tévesen tapogató mozdulatát; történelmileg-társadalmilag szemlélve viszont minden „totalizációval” – ha tetszik, minden kollektivizálódással – kapcsolatban az a döntő, mennyiben szolgálja a benne résztvevő emberi személy, illetve emberi közösség érdekeit. Egy-egy történelmi folyamat értékét nem „evolúciós” volta adja meg, hanem elsősorban és alapvetően morális, illetve humánus tartalma; maga az evolúció, *mint* evolúció, és *mert* evolúció, önmagában még nem érték, legalábbis azóta, hogy a Fejlődés emberi, tehát tudatos sikon folyik. Hogy ezt Teilhard nagyon jól tudta és határozottan vallotta, azt idézetek kifogyhatatlan seregével lehetne bizonyítani. Néha mégis úgy tűnik, mintha Érték és Evolúció a kettőnél valamivel egyszerűbben fedné egymást talán nem is annyira gondolkodásában, mint inkább „látomásában”.

Van egy kedvelt kifejezése: *émerger pour voir*; vagyis ahhoz, hogy *lássunk*, tisztán lássunk, ki kell emelkednünk, fölül kell emelkednünk a dolgok, jelenségek, kor és jelen zűrzavarán, és kellően magas, „évmillió regisztrű” nézőpontot kell találnunk. „Számomra csak egyféleképpen lehet élni – mondta – magasba lépni, elég magasra emelkedni ahhoz, hogy a részletek fölszíni rendetlensége fölött, bármilyen fájdalmasak is ezek a részletek, kirajzolódjék valami nagy emberi sors jelentőségteljes szabályossága. Kiemelkedni, hogy lássunk: én magam mindig erre törekedtem.” Csakhogy nem kevésbé fontos ennek a fordítottja sem: a Mounier-ra jellemző *immerger pour voir*, azaz belemerülni, hogy lássunk, belemerülni a vajúdo, küzdő, szenvedő emberi „masszába”, mert a dolgok és személyek valóban reális valóságát csak így érzékelhetjük igazán. Kétségtelen, hogy az evolúció roppant útvonala csak „fölülről” bontakozhat ki igazi arányaiban, teljességében és múltból kikövetkeztethető jövő távlataiban. Az út azonban önmagában még nem minden: az utat igazán úttá csak a rajta vonulók

teszik; az útnak igazán értelme csak utasával együtt van; és nem az utas van az útért, hanem az út az utasért: azért, hogy az utas érjen rajta célba, még akkor is, ha az utasok egyetemének célba érése egyben az Út célba torkollását is jelenti.

Tudjuk, a tények fölé emelkedésnek, a nagy szintéziseknek ez a hajlama kezdettől fogva megvolt Teilhard-ban; mindig is elsősorban „próféta és látnok volt – mint Émile Rideau jellemzi – a történelem költője, óriási együttesek építész, utak fölvázolója, széles távlatú programok teremtője”. De vajon, kérdezhetjük, és nem alaptalanul, veleszületett hajlandósága ennyire megmaradt volna, és mindig ilyen kevés érzékkel rendelkezett volna, legalábbis elméleteiben és látomásaiban, az olyan égető társadalmi és személyi problémák iránt, mint a kizsákmányolás, elidegenedés, elszemélytelenedés, szociális nyomorúság, vagy háborús kiszolgáltatottság, ha azt, ami „bolygónkon a jelen pillanatban történik”, nem a messi Kínából, szinte bolygóközi messzeségből, majdnem teljes elszigeteltségben kell szemlélnie, hanem közvetlenül meg is tapinthatja, és teljes, véres-megalázó valóságában a többiekkel együtt át is éli? Kérdés, melyre kivált Teilhard melegszívű egyéniségének ismeretében senki nem merhet fönntartás nélkül igennel felelni.

De ha túl minden esetleges ellenvetésen, kérdésen és szükségyszerű hiányon, magát a „Teilhard jelenséget” nézzük: jelentősége és hatása fölmérhetetlen; hogy mekkora, azt ma már, amikor eszméi a keresztény világban a jobbak közvéleményévé lettek, szinte meg sem lehet már állapítani. Mert többé-kevésbé minden keresztény, aki „modernül”, az *aggiornamento* és a *dialogus* szellemében gondolkodik, „teilhard-ul” gondolkodik, akár tudja, akár nem, s akár olvasott valaha Teilhard-t, akár nem. Újdonságáról csak akkor lehet némi fogalmat nyerni, ha műveit, írásait, „tanítását” nem mai távlatban, hanem a maguk korának környezetében és légkörében próbáljuk szemlélni. Ha például valaki ma, a zsinat után azt mondja, hogy Isten országa nem az eddig közkeletűnek tartott utakon és módokon fog megvalósulni, hanem valami megújulás, nagy „reneszánsz” és „kinyilatkoztatás” útján, az félig-meddig *post festa* beszél, az „ünnep” nyilvánvaló meg-

kezdése után, és akkor prófétál, amikor próféciája a már beteljesedésben van. De 1926-ban, amikor Teilhard egy Leontine Zantához szóló levelében ezt a mondatot leírta, a prófécia még prófécianak is merész volt, kivált paptól. Hasonlóképpen ha valaki ma foglal állást az integrizmus ellen, ezzel voltaképpen csak azt teszi, amivel legalább elvileg és verbálisan még a józanabb „fontolva haladók” is egyetértenek, mert a zsinat után nyíltan integristának lenni a közvélemény szerint annyi, mint az Egyház kerékkötőjének lenni. Más volt azonban föllépni az integrizmus ellen XXIII. János pápa és a zsinat előtt három évtizeddel; ami ma már szinte közhely, az 1927-ben kivételes éleslátás és bátorság volt. Ekkor írta Teilhard, ugyancsak Léontine Zantának: „A keresztény hithűséget egynek akarják venni valamiféle integrizmussal, vagyis egy századokkal ezelőtt épült mikrokozmosz minden parányi kerekcskéjének babonás tiszteletével. A valódi keresztény eszmény azonban az *integralizmus*: a keresztény igazságok kiterjesztése azoknak az erőforrásoknak az összességére, amelyekkel a világ egyáltalán rendelkezik. Integralizmus vagy integrizmus, a dogma mint keret, vagy a dogma mint hamu: ez az a küzdelem, amely már egy százada folyik az Egyházban. Az integrizmus egyszerű és kényelmes a hívőnek is, a fölötteseknek is. De óhatatlanul kirekeszti, esetleg ki is tagadja Isten országából azokat a mérhetetlen lehetőségeket, amelyek körülöttünk mindenütt, társadalomban, erkölcsben, filozófiában, természettudományban egyaránt érlelődnek. Ezért üzentem hadat olyan eltökélten az integrizmusnak . . .”

Azzal a nézettel szemben, hogy a vallás kolonc, az ember autonómiájának legfőbb akadálya és a világ haladásának legkonokabb gátja, Teilhard azt állítja és bizonyítja, nemcsak mint gondolkodó, hanem legalább olyan nyomósan, *mint jelenség*, hogy a „vallás az egyetemes Evolúció egy lényeges és mindegyre növekvő funkciójának felel meg”. És az állításnál és bizonyításnál végül is hatékonyabb a jelenség személyes dokumentáló ereje. Ő az, aki a kereszténység szívesen múltba révedő tekintetét erőteljesen a jövőre irányítja. Ő az, aki mint vallásos ember, mint keresztény, és *mert* vallásos, *mert* keresztény, fönn tartás nélkül igent mond az Isten terveként fölismerett Fejlődésre, és az Evolúció értelmes továbbvitelében való, Isten kívánta elkötelezettségünkre. Ő az, aki mindenféle bezárkózással, gettómentalitással, szűkös

bizalmatlansággal szakítva az igazi, és igazán modern keresztény magatartás lényegét a nyitottságban, a határtalan bizalomban és a rendíthetetlen optimizmusban látja. Álláspontja, ha kritikus is, sosem a merev elzárkózás és *a priori* elutasítás, hanem mindig a megértésre törekvés, minden érték befogadása és asszimilálása. „Az Egyházon kívül – írta egy levelében 1926-ban – óriási tömeg jóság és szépség van, ami beteljesülni nyilván csak Krisztusban fog; de addig is: *van*, és nekünk rokonszenveznünk kell vele, ha egészen keresztények akarunk lenni, és ha mindezt asszimilálni akarjuk Istenben.”

„Újra átgondolva a kereszténységet a Mindenség ama méreteiben és fokán, ahogy egyre jobban fölfedeződik előttünk”, mint 1947 októberében írja egy levelében, a keresztény ember számára nemcsak új világképet dolgozott ki, nemcsak új magatartás „prototípusát” teremtette meg, nemcsak új kapcsolatra ösztönözte a Világgal és az emberekkel, akik ugyanannak az evolúciós munkának a közösségében dolgoznak, hanem hitének is új távlatokat nyitott; illetve föltárta azokat az elfelejtett távlatokat, amelyek a nyugati kereszténység tudatából többé-kevésbé vagy kiestek, vagy elfakultak benne.

Végeredményben tehát, mint minden nagy kezdeményezőnél, nála sem az az elsődlegesen fontos, mennyiben állnak helyt és mennyiben állják az időt – akár teológiai, akár természettudományos szempontból – egyes részletmegállapításai, hanem *az egésznek* az iránya, sodra, „látomása”.

Az irány pedig, ma már nyilván látjuk, helyes volt és hasznos.

TEILHARD A SZOCIALIZMUSBAN

Olyan rendszerben élünk, amelynek elmélete szerint a vallás mívoltánál fogva elkerülhetetlen megsemmisülésre van ítélve; és tökéletesen érthető ennek a rendszernek a részéről, ha semmi vágyat sem nyilvánít a folyamat meglassítására. A mi föladatunk, keresztényeké, magatartásunkkal, s az általa létrehozott tagadhatatlan társadalmi ténnyel bebizonyítani neki, hogy a vallás szocializmusban való szükségyszerű elhalásának elmélete (ez a polgári típusú kereszténységből levont elmélet) épp úgy egy általunk keltett hamis látszaton alapszik, mint a kereszténység lényegi reakciós voltáról szóló marxista tétel.

És itt jön segítségünkre Teilhard de Chardin gondolatrendszere.

Más fogalmazásban: újra kell építenünk egy részint romladozó, részint idejétmúlt egyházat; modern stílusban kell újjáépítenünk, és úgy, hogy „látogathatóbb”, lakhatóbb legyen a mai nemzedékeknek, amelyek megmaradt íveit és oszlopait anakronisztikusaknak találják, és már nem értik a falaira festett jelképek jelentését. Új épületet kell tehát emelnünk a régi és változhatatlan szentély köré; s ennek az új épületnek a terveit kínálja nekünk Teilhard de Chardin.

Gondolatvilága – filozófiája, mely nem is annyira filozófia, mint inkább világkép, és tanítás – sokkal ismertebb, semhogy itt ismertetni kellene. Ehelyett elég utalni azokra az írásaira, amelyek „emberi energetikájának” különböző problémáit és mozzanatait tárgyalják: az ember jövőjének, az emberi energiának és aktiválásának kérdéseit (a Seuil kiadásának ötödik, hatodik és hetedik kötetében). Ebből a gazdag anyagból ezúttal csak azt a döntő fontosságú tíz lapot emel-

ném ki, ami lényegében nem más, mint „egy olyan embernek a kiáltása, aki úgy véli, hogy *lát*”; nem más, mint végleges megfogalmazása „credójának”, azok számára, akiknek földadata „az Egyház közvetett és közvetlen irányítása”. A tanulmány címe, kellő jelentőséggel, *A probléma lényege*. A „probléma” az egész mai kereszténységé, de mindenekelőtt a miénk, szocialista országokban élő keresztényeké; a miénk, akik valóban a probléma kellős közepén élünk; s így a kiút is, amit Teilhard a zsákutcából mutat, elsősorban a mi problémánk lehetséges megoldása.

Azt mondja: valami rossz hangulat, valami félreértés van azok közt, akik Istenben, és azok közt, akik az Emberben hisznek. Mi ennek az oka? Hogyan lehet ezen túllépni? – Az ember – pszichológiailag – még teljes növekedésben van; evolúciója, minden valószínűség szerint „a társadalmosodás útján”, valamilyen „ultra-emberi” felé tart, „egy Jövő felé, amely előttünk épül”. Megalkotni az Embert, fölépíteni a Társadalmat, megépíteni a Földet, meghódítani a Természetet, teljesen úrrá lenni rajta, immár nem elszenvedni, hanem irányítani a Történelmet: mik ezek a kifejezések, ha nem marxista formulái ugyanannak az „ultra-emberi” felé való törekvésnek, amit ők nagyobb jólétnek és nagyobb emberi boldogságnak neveznek? „Olyan látomás ez, amelyet az Ember csak napjainkban ízlelt meg, de nem fog elfelejteni soha többé.”

Akár növekedés, akár nem, akár evolúció, akár nem: ezúttal is a remények számítanak, és azok tagadhatatlanok: több élet igénye, jobb élet igénye. Természetesen földi méretekben: anyagilag és értelmileg; amit démoni becsvágynak, vagy legalábbis alapvetően pogány kívánságnak tarthat a hagyományos keresztény, bár – kivált szélsőséges formáiban – némi manicheizmussal színezett lelkiség. Mert mindeddig, „ha egyáltalán nyílt út az Ember számára több Élet felé, ezt – hangsúlyozzuk, hogy általában – nem tudták másként elképzelni, mint merőleges fölemelkedésnek, *ki* a Világ anyagi zónáiból.” Mostantól fogva azonban, amióta az ember elkötelezetten vállalta az „ultra-emberi” útját, és amióta ennek következtében „forradalmi erő” jelent meg „a Hit területén is”, „egyszeriben föltárul a 'kitörésnek' egy egészen más útja, és ezt a 'kitörés' szót csak jobb híján használjuk. A szuper-élet, az egységesülés, a vágyva-vágyott kiút a Magasba, valami Transz-

cendens felé nem inkább Előre van-e, vagyis nem inkább az Evolúció immanens erőinek meghosszabbított folytatásaként vár-e ránk?”

A dilemma tehát ez lenne: fölfelé-e, vagy előre? A könnyebben érthetőség kedvéért egyszerűsítve a dolgot: az *előre* a kommunista irányzat, a *fölfelé* a keresztény irányzat. De ki tilthatja meg azoknak a keresztényeknek, akik ugyanakkor egy marxista alapokra épített szocialista államnak a polgárai is, hogy miközben épp oly erőteljesen mennek *előre*, mint nemhívó polgártársaik, ne menjenek ugyanakkor, és ugyanazzal a meneteléssel, egyúttal fölfelé is? Ez a belső szintézis, egy ilyen kettősen nyílt magatartás: ez számukra a dilemma megoldása.

Teilhard sugallta magatartás, teilhard-i alapokon; és mindez kezdete lehet egy szerencsés fordulatnak. Mert ha a hagyományos marxista tétel szerint a vallás megbénítja az emberi tevékenység erőit, és a megfoghatatlan túlvilág felé irányítja az embert, érdektelenné téve őt evilági, történelmi föladatai iránt: íme egy újfajta vallásosság, amely erőteljesen visszahelyezi az embert a világba, természetes miliőjébe, ami azonban számára egyben „isteni milió” is. És ha a marxizmus szerint a vallás az elidegenedésnek talán legveszedelmesebb formája: íme egy olyan vallásosság, amely éppen ellenkezőleg, az embernek a világba való integrálása, belehelyezése.

Magatartás, tehát tevékenység, és mint tevékenység, mint részvétel a közös munkában, egyúttal tagadhatatlan „jelenlét”: olyan társadalmi tény, olyan élő és tagadhatatlan tény, amelyet előbb-utóbb méltányolni kell ebben a történelmi és ideológiai perben. Mégpedig a sikernek annál nagyobb reményével, minél inkább megerősítik „koegzisztenciánk” tapasztalatai – anélkül, hogy el akarnánk hallgatni a nehézségeket – nagyjában és egészében Teilhard de Chardin-nek azt a (szintén személyes érintkezéseken alapuló) „formális impresszióját”, amely szerint „a marxista ateizmus nem abszolút, és Istennek csak egy bizonyos ’külsődleges’ formáját utasítja el, azt az *ex machina* Istent, akinek léte sértené a Mindenség méltóságát és meglazítaná az emberi erőfeszítések rugóját: tehát végülis egy ál-Istent, akiből ma már senki sem kér, nem a keresztények sem”.

Nagy vonásokban így látom Teilhard de Chardin eszméinek szerepét és jelentőségét a szocializmusban élő keresztények számára. Nyilván nem kell külön hangsúlyoznom, hogy amikor történelmi helyzetünk kényszere folytán keresnünk kell a Teilhard által jelzett dilemma megoldását és ki kell munkálnunk a szintézis lehetőségét (egy szintézist, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy éljünk és fönmaradjunk), olyan kísérletet hajtunk végre, amely az egész kereszténységet alapvetően érdekli, hiszen a jövőjéről van szó benne. S ebbe a kísérletbe végülis a Gondviselés vetett bele minket; a Gondviselés, mely a Claudelnek oly kedves magyar és portugál közmondás szerint görbe vonalakkal bár, de mindig egyenesen ír; s talán éppen erre a történelmi föladatra hívtak minket: hogy – kétségkívül sok nehézség és szenvedés árán – létrehozzunk egy új típusú kereszténységet, és végrehajtsuk azt az „újrászabást”, aminek eredménye talán „az Emberiség vallási fejlődésének teljes megújrodása” lesz.

De akármilyen fölbecsülhetetlen jelentősége van is Teilhard gondolatvilágának a ránk háruló munka szempontjából, ez semmiképp sem jelenti azt, mintha tévedhetetlen prófétának akarnánk megtenni, vagy olyan sérthetetlen bálványnak, ahogyan egyik-másik túlbuzgó híve szeretné (kétségkívül annak a gondolkodónak a szándékai ellenére, aki semmitől sem irtózott úgy, mint az értelmi dogmatizmustól). Semmiképp sem vagyok illetékes arra, hogy némely teológiai hiányosságairól beszéljek; ilyenek nyilván vannak, esetleg súlyosak is; ezen a téren azonban a leghelyesebb a szakember C. D'Armagnac véleményéhez igazodnunk. „Módszerbeli tévedés – mondja – Teilhard vallási nézeteit a dogmák és a Szentírás egészével szembesíteni, s aztán rámutatni hiányosságaira, figyelmen kívül hagyva műve sajátos műfaját, irányát, s a korlátokat, melyeket ő maga vett kifejezetten magára; nyilvánvaló, hogy nem akart teljes Teológiát adni.”

Fenomenológiát akart adni, s éppen ezen a fenomenológiai téren lehetne fölhozni néhány ellenvetést, vagy legalábbis föltenni neki néhány kérdést a mi sajátos helyzetünkben és szempontunkból. Nem akarok kitérni a Rossz, vagy a szenvedés problémájára; ezeknek a szerepéről általában inkább mond szép metaforákat és ad mély elmélkedéseket, mintsem konkrét és kielégítő választ. Egyetlen problémát szeretnék csupán hangsúlyozni (de ez nem teljesen független az imént

említettektől): a viszonyét személy és kollektívum, illetve amaz „ultra-emberi” közt, amely felé az evolúció „a társadalmasodás útján” szemlátomást halad. Ismerem a megoldásokat, melyeket Teilhard megkísérelt, így *A személyes mindenség vázlatában*; tudom, hogy fölfogása szerint ez az ultra-perszonalizáció szükségképp beteljesedése magának a személynek is (beteljesedésnek *kell* lennie), mint molekulának, amely az Egészben nyeri el a maga teljességét; meg kell azonban vallanom, hogy számomra ez az egész (egyébként mélységesen keresztény) elképzelés kissé utopisztikus jellegű, s mintha nem annak a síkján fogalmazódott volna, ami *van*, hanem azért, aminek lennie *kell*, vagy *kellene* (és ez a posztulátumokba való átsiklás mint gondolkodási módszer éppen *fenomenológiai* szempontból erősen vitatható); mintha ez a természettudományban olyan feddhetetlenül egzakt szellem „energetikájában” olykor el-elfeledkezett volna a saját jeligéjéről, amely szerint „nem jó, ha több az eszménk, mint a tényünk”.

Itt erre a problémára éppen csak utalhatok; elsősorban azt a következtetést vonhatjuk le belőle, hogy ezen a téren jelentős teendőink vannak: át kell ültetnünk a konkrét társadalmi valóságba azt, ami Teilhard-nál néha túlságosan „ideológikus”; szembesítenünk kell eszméit a tapasztalható tényekkel, s úgy kell őket igazolnunk, kiegészítenünk, szükség esetén helyesbíteniünk; vagy csak húsba-vérbe öltöztetniünk olykor kissé légüres térben lebegő eszméit – illetve eszméit, melyek nem is annyira a légben, vagy légürességben lebegnek, hanem inkább egy nagylelkű és nagyszerű látomás hipotétikus jövőjében.

Sajátos helyzetüknél fogva ennek a munkának az oroszlanrésze is elsősorban a szocializmusban élő keresztényekre vár.

TEILHARD ÉS A TÖRTÉNELEM

Teilhard de Chardin a húszas évek derekától fogva, anélkül, hogy szaktudományaival, az őslénytantal, geológiával, és a többivel szakítana, figyelmét mindinkább afelé fordítja, amit „a Geológia emberi meghosszabbodásának” nevez: az ember jelene és jövője felé. Erre a legnyilvánvalóbb és legismertebb bizonyosság egy 1926. december 31-én kelt levelének sokat idézett részlete, melyben ő maga utal érdeklődésének fordulatra: „. . . két éve az az érzésem, hogy fokról fokra mind jobban vonzódok az Emberiség, mégpedig nem a történelemelőtti, hanem a jelen Emberiség tanulmányozásához.”¹ Ettől fogva elsősorban az köti le, ami véleménye szerint a világban alakul, vagy vajúdik. A második világháborútól, és főként utána „a gondolkodás különböző síkjain”, mint Abel Jannières mondja,² szellemi tevékenységének uralkodó problémája a Világ, illetve pontosabban az Ember, az Emberiség jövője (más szóval az Evolúció sikere és jövője; az Evolúcióé, melynek – reflexív képessége, tudata folytán – az Ember egyszerre élenjáró hulláma is, és felelős ura is); ez lesz legfőbb témája, legfőbb törekvése pedig az, hogy érvényes választ adjon, vagy legalábbis keresen kortársai szorongásaira. Elég végigfutni azoknak a tanulmányoknak a címeit, amelyeket élete utolsó két évtizedében írt: szellemének ez a „futurista” irányulása mindenki előtt világosan kirajzolódik, aki műveinek ötödik, hatodik és hetedik kötetét akár csak fölültesen is átlapozza.

„A múlt látomása” után tehát a jövő látomása; a megépült Világ után a megépítendő Világ. De hol fedezhetjük föl, hol találhatjuk meg

ennek az építésnek a lényeges vonalait? Hogyan tapinthatjuk ki elveit, irányát és természetéből fakadó törvényeit? Hogyan irányíthatjuk az Evolúciót, melynek ugyanakkor a részesei vagyunk? Konkrétabban – mivel az Evolúció a tudat megjelenése óta az emberi történelemben, és *mint* emberi történelem folyik: – hogyan irányíthatjuk a történelem menetét, ha egyszer benne vagyunk, nemcsak belémerítve hullámaiba, hanem szinte el is merülve bennük?

Döntő kérdés, kétségkívül; és alapvető kérdés mindenkinek, aki – mint Teilhard de Chardin – szenvedélyesen keresi az események „föltehető értelmét”, megpróbálja „megérteni világegyetemünk struktúráját”, és mindent megtesz annak érdekében, hogy „tisztán lásson”. Íme, milyen választ talált, milyen magatartásra helyezkedett, hogy szintetikus képet – vagy látomást – nyerjen. Mert szavai, melyeket Claude Cuénot idéz a *Synthésis* 1957. októberi számából,³ lényegében csak patetikus összefoglalását jelentik egy állandó törekvésnek és szellemiségnek, amelynek jegyei világosan fölismerhetők már a fiatal Teilhardnál is, annál, aki kilép az első világháború lövészárkából, és kutatni kezdi, egyelőre még többé-kevésbé ösztönösen, e négy esztendő vérengzés energetikai, evolutív és egységesítő szerepét. „Én csak egyféleképpen tudok élni – mondja: – kellő magasságba helyezkedni és eléggé föl-emelkedni ahhoz, hogy a részletek fölszíni zürzavara fölött, bármilyen fájdalmasak is, kirajzolódjék valami nagy emberi sors jelentős szabályszerűsége. Kiemelkedni, hogy tisztán lássunk: ez az, amire én személy szerint mindig törekedtem.”

Ennek a törekvésnek a tisztessége vitathatatlan, és azt sem lehet tagadni, hogy minden tiszteletet megérdemel. Vitatható viszont, hogy úgy mondjuk, a „tudományos” értéke, különösen ami a *történelmet* illeti. Teilhard szerint az emberi történelem, a múlt is, a jelen is, *maga az evolúció*, attól fogva, hogy a hominizáció döntő lépése megtörtént. Kétségtelen, hogy ennek a történelemnek a megértéséhez bizonyos magasságba kell emelkedni; bizonyos távolságba kell helyezkedni, vagy inkább bizonyos távlat kell hozzá, hogy fölfedezhessük „az emberek földjén” végbemenő események gazdasági, társadalmi és szellemi okait; ennek a magasságnak azonban nem szabad túl magasnak lennie: olyannak, ahonnet „a fölszíni zürzavart” történetileg és

közvetlenül tapasztalható bonyolult kapcsolataiban és konkrét interferenciáiban már nem látni elég tisztán.

Mi is valójában „a részleteknek az a fölszíni zürzavara”, amelynek Teilhard de Chardin fölébe akar emelkedni, miközben elég magas nézőpontot keres ahhoz, hogy sorsunk általános vonalait megfigyelhesse? Miközben választ keresünk a kérdésre, maradjunk szigorúan a teilhard-i perspektívákban.

Az átmenet „az ösztönös életből a reflexióba” mindenestül „forradalmi” esemény; a Reflexió lépésével minőségi változás történt az Evolúcióban. Nem kell következésképp megfelelően változnia a megfigyelő távlatának és módszereinek is? Az ember megjelenése előtt az evolutív idő évezredei és évmilliói halmozódnak a maguk lassúságával és mérhetetlen kiterjedésével; az ember megjelenésével viszont elkezdődik a történelmi idő, mely a tudat-komplexitás paraméterének irányában egyre gyorsul: párhuzamosan a tudat gyarapodásával és mind komplexebbé válásával a Földön – párhuzamosan a centrálódással, a Nooszféra, pontosabban a Társadalom s benne az emberi társadalmak önmagukra göngyölődésével. Az a két idő, az evolutív meg a történelmi, más és más minőségűek; mindegyik csak a maga rendjében érvényes: az egyik a prehistóriában, a másik a históriában. Azonfölül az idő, akár evolutív, akár történelmi, sosem „abszolút” valami: mindig relatív, viszonylagos ahhoz a folyamathoz, amelyet tagol, vagy amelynek egyik tulajdonsága, természetszerűen változva „hordozójának” változása szerint. Nyilvánvaló, hogy a mind gyorsabb centrálódás „nooszferikus” korával, amelyben élünk, sokkal erősebben ritmizált idő jár együtt, mint amilyen például a középkoré volt; nyilvánvaló, hogy egy-egy „mai” hetünk olykor – és talán általában – sokkal gazdagabb, súlyosabb, jelentőségteljesebb, mint volt az antikvitásban tiz, vagy húsz esztendő, vagy akár egy félszázad is. És ez nem optikai csalódás. Azt lehetne mondani – változatlanul a teilhard-i fölfogás keretei között – hogy egyrészt az idő egy-egy darabkájának súlya – vagy értéke – annak arányában növekszik, amennyi tudatot magában foglal, másrészt az idő lassúsága fordítva arányos a Föld centráltsági állapotával: több földi centráltsággal kevésbé lassú, vagyis gyorsultabb idő jár együtt. Ebből viszont nem az következik-e, hogy ami ma a Földön századunk néhány éve vagy hónapja alatt tör-

ténik, legalábbis éppen olyan fontos, mégpedig evolutív szempontból is, mint ami a történelem előtti kor egy-egy végtelenül hosszabb időszakában történt? S mindezt annak föltételezésében, hogy elfogadjuk (és Teilhard-t követve el kell fogadnunk) „azt a meglepő zoológiai tényt, hogy a harmadkor végétől a Föld legfőbb evolutív erőfeszítése szemlátomást az Emberben összpontosul”⁴ (más szóval: az evolúció emberi történelem formájában, és az emberi történelemben folytatódik).

Csakhogy minősíthetők-e akkor ezek a történelmi események „a részletek fölszíni zürzavarának”? Ellenkezőleg, ez a „zürzavar” és ezek a „részletek” nem a lényegében pszichikaivá vált Evolúció⁵ jelenlegi fázisának (sokkal sűrítettebb, az idő sokkal gyorsabb lüktetésében lélegző) nagy etapjai-e? S ha azok: hogyan lehet „kielégítően értelmezni az Élet jelen állapotát a Földön” anélkül, hogy ez az értelmezés elsőrendűen *történeti* lenne? Mondhatjuk-e akkor például, hogy „a fajtság és nacionalizmus sajnálatos újjáéledései . . . bármilyen végzetesek és megdöbbenőek is háború utáni személyes életünk számára, szerintem az egész folyamatban semmilyen tudományos jelentőséggel nem bírnak”⁶ Kétségtől lehetséges olyan „tudományos szempont”, ahonnet egy-egy olyan történelmi jelenség, mint a nacionalizmus, raszszizmus és fasizmus újjáéledése, „a folyamat egészében” teljesen jelentéktelennek tűnik; akkor azonban óhatatlanul fölmerül a kérdés: vajon ez az „egész folyamat” valóban az emberiség mai történeti-pszichikai fejlődésének *reális* folyamata-e? és ez a tudományos szempont alkalmas-e annak észlelésére és értékelésére, ami a történelemben történik? Ami a paleontológia prehisztorikus korszakait illeti, végtelenül lassú, évezredekben és milliókban mérhető idejűnkkel: ott valóban „ki kell emelkedni ahhoz, hogy lássunk” és mégiscsak észleljünk valami mozgást; de a történelemben, a történelem sűrűbb, a centrálódás következtében meggyorsult idejében, éppen ellenkezőleg, sokkal közelebbről kell szemlélnünk azt, amit vizsgálni akarunk; nem annyira a kozmikus magasságok felé kell fölemelkednünk, mint inkább a történelemben kell alászállnunk, és mint egy folyóba, belémerülnünk, hogy kellő hitelességgel tapasztalhassuk meg azokat a mélyáramokat, amelyek a fölszint fodrozzák és a víz tömegeit – előre – mozgatják.

A biológus minden bizonnyal, és anélkül, hogy „talaját vesztené

az álomban”, többé-kevésbé szilárd következtetéseket vonhat le az Élet jövőjére vonatkozólag, „a Mindenség általános története alapján, úgy, amint a maga háromszáz millió éves szakaszában a Paleontológia megismerteti velünk”.⁷ Az *ember* jövőjére vonatkozólag azonban, amely csak az *emberi történelemben* valósulhat meg, a paleontológia évezredei nem sokat mondanak. Senki sem akarja vitatni ennek a szempontnak a *természettudományos* érvényét, sem hatékonyságát a – valóságos vagy hipotétikus – természettudományos megismerésben; éppen csak az emberi jövőre, a *történelemre* – múltéra, jelenére, jövőre – a társadalmasodásra, az általános történelmi folyamatra való alkalmazhatóságában kételkedünk; mert ezt az alkalmazást Teilhard de Chardin vagy nem tudta, vagy nem is akarta elkerülni. Van benne valami természetes hajlam, de tudatos törekvés is arra, hogy az alkalmazásnak ezt a két különböző síkját összevegyítse, ami aztán nemegyszer tévedésnek lesz a forrása, legalábbis egynémely vitatható értelmezésében. Szívesen hangsúlyozza „tapasztalati és fenomenológiai szempontját”; csakhogy a biológiai jelenség egyáltalán nem azonosítható mindencstül a történetivel, még akkor sem, ha ezt az utóbbit az evolúció perspektívájában szemléljük, különös tekintettel az evolúciós folyamatnak arra a minőségváltására, amelyet maga Teilhard világított meg és tartott döntőnek, s amelyre már kezdetben utaltunk. A két terület analógikus közelítései is, amik pedig oly gyakoriak Teilhardnál, inkább látszanak vitathatóknak, mint meggyőzőknek. A történelem tapasztalati megértésére ugyanis semmi más módunk nincs, mint a *történelmi tapasztalás*; ahhoz, hogy megragadjuk, a történelmi jelenséget úgy kell vennünk, amilyen, a maga élő, konkrét és emberi valóságában; valóságát kell megragadni, nem biológiába travesztált formáját, nem kozmikus tükrözését vagy folytatódását, nem természetes környezetéből „extrapolált” képét, vagy vázát.

És itt vissza kell térnünk arra az iménti idézetünkre, melyben Teilhard de Chardin arról beszélt, mily kevés a jelentősége „a folyamat egésze szempontjából” a nacionalizmus és fajiság háború utáni újjászületésének. Nos, nyilvánvaló, hogy ami az evolúció – lehet, hogy ráadásul prekoncepiált – ívének nagyléptékű mértékrendszerében jelentéktelennek tűnik, az az emberi fejlődés történeti-pszichikai valóságában súlyos veszély, és egy minden eddiginél súlyosabb katasztrófa

lehetőségét rejt magában; ebből a szempontból tehát nemhogy jelentéktelen, hanem ellenkezőleg, döntő jelentőségű. És ez nem egyetlen példa és szöveg, nem holmi véletlen fogalmazás; hasonlókat bőven előhozhat mindenki, aki Teilhard-t olvasta: szövegeket, ahol egy történelmi és társadalmi jelenség biológiailag áttételessé válik, átalakul és kiüresedik – épp az áttétel következtében – valódi érteleméből, történeti és emberi tartalmából (elveszti, mondhatnám, immanens morális töltését, ha ez nem kívánna hosszadalmas fejtegetéseket, és nem adna alkalmat káros félreértésekre). Ilyenek például azok a részletek, ahol – *történetileg* téves és elfogadhatatlan – „evolútív” értelmezését adja bizonyos modern történelmi eseményeknek és társadalmi tényeknek: a munkanélküliségnek (mint emberi energia-főszabadulásnak),⁸ a totális államoknak (mint egységesülési kísérleteknek),⁹ vagy a totális háborúnak (mint a magát szervező Világ hőmérséklet-emelkedésének).¹⁰ Hogyan minősíthetnénk a munkanélküliséget (ezt a nagyon bonyolult gazdasági okokból eredő jelenséget), vagy a hitleri nemzeti szocializmust (imperialista igényeivel), vagy a világháborút, az agresszív neonacionalizmust (amely esetleg nukleáris fegyverekkel is rendelkezik) „jótékonynak”, „pozitívnak”, vagy csupán „jelentéktelennek” akár pusztán csak „természettudományos” vagy evolútív szempontból is, ha egyszer elismertük, hogy ez az evolúció immáron pszichikai jellegű, és a történelemben folytatódik? Mindez közelebről nézve inkább akadály, megannyi súlyos seb magának az evolúciónak a testén, betegség, amit fölül kell múltnia, le kell győznie magában ahhoz, hogy útját folytathassa, s hogy az maradjon, ami, vagyis evolúció (nem regresszió, hanem progresszió); fölül kell múltnia még annak a növekedési válságnak az árán is, amit forradalomnak nevezünk. Miért ne vennénk tudomásul ezeknek a jelenségeknek a tagadhatatlan és alapvetően negatív jellegét? Negatív jelenségek ezek, megannyi tagadás, amit egy-egy erősebb állítással kell legyőzni; az ellentmondás megannyi jele ez, beletűzve a történelembé, hogy a történelem ledöntse, és éppen azzal haladjon előre, hogy ledönti. Az emberi evolúciónak épp ez a rugója, a történeti-pszichikai fejlődésnek épp ez a hajtóenergiája; más kifejezéssel: ez a történelem dialektikája.

Súlyos igazságtalanság lenne azt mondanunk, hogy Teilhard mind-ebből semmit sem látott. A tényt kétségkívül észrevette, de nem vizs-

gálta meg elég közletről, elég aprólékosan, s főként nem vette szemügyre eléggé szociális kontextusában, természetes környezetében. Észrevette a jelenség *jelenlétét*, de nem észlelte elég konkrétan a *szerepét*. A vázolt folyamat negatív mozzanata egybeesik a szenvedés, a bűn és a Rossz problémájával – és jelenségével – tehát nyilván a róluk szóló, velük foglalkozó teilhard-i szövegek mondanak a legtöbbet a kérdéstről. Meg kell azonban vallanunk, hogy sem *Az isteni millió*nek a „passzivitásainkról” szóló nagyon szép és nagyon mély részletei, sem „a szenvedés konstruktív értékéről és jelentőségéről” szóló meditáció¹¹ (a hagyományos keresztény aszkétika és misztika „transzformista” transzpozíciója), sem „a szenvedés szellemi energiájáról” írt tanulmány¹² nem kielégítő, legalábbis a mi szempontunkból. Metafizikai és vallási értékük vitathatatlanul nagy, de nem világosítanak meg (és a szerzőnek nyilván célja sem volt, hogy megvilágítson) a Rossz *mint történelmi és társadalmi tény* felől, sem szerepe, sem konkrét történelmi gyökerei felől. – De talán jobban tájékoztatnak, éppen témájuknál fogva, a Nooszféra kialakulásáról és az ember jövőjéről szóló nagy tanulmányok (meg a Világegyetem szövetének struktúráját megértetni akaró írások) sajnos túl rövid és túl sietősen fogalmazott fejezetei?

Ezekben kétségkívül megtalálhatók a Rossz dialektikus fölfogásának nyomai. A szellem atomizmusáról szóló tanulmányban például, a föltehető „omegalizáció” távlatában, Teilhard úgy beszél a – fizikai vagy erkölcsi – Rosszról, mint korántsem esetleges és véletlen, hanem mint „a Szellem szintéziséhez energetikailag szükséges” jelenségről; „a szenvedés és a bűn – mondja – annyiban válik érthetővé és elfogadhatóvá, amennyiben úgy jelenik meg, mint az Evolúció ára és föltétele”.¹³ Ne akadjunk fönn az „elfogadható” szó kétértelműségén; elfogadható, igen, a szellem számára elméletileg, a vallásos lélek számára is mint „kegyelem”, de gyakorlatilag elfogadhatatlan a történelmi ember számára, és az erkölcsi ember számára is (noha ugyanakkor föltétele mind a kollektív társadalmi haladásnak, mind a személyes erkölcsiségnek). És ne akadjunk fönn azon a másik kétértelműségen sem, amit a „jelenik meg” kifejezés képvisel; mert a döntő kérdés nem az, hogy a Rossz *hogyan* „jelenik meg” számunkra (vagyis hogy mi *hogyan* látjuk), hanem az, hogy *mi* a Rossz (mint élő és tapintható tény). Folytassuk inkább az idézetet. „Ha egyszer létezik csúc, és

„megéri a fáradságot”, ugyan milyen hegymászó csodálkozik rajta, vagy panaszkodik miatta, hogy közben meg is kell sebeznie magát, sőt fölfelé kapaszkodtában a nagy lezuhanás kockázatát is vállalnia kell?”

Vitathatatlanul szép hasonlat *ad usum Delphini*, és mint ilyen, egyben jellemző is. Megerősíti azt a meggyőződésünket, hogy az el-elszórt, kötelező helyreigazítások ellenére is, a Világegyetem teilhard-i „látomásában”, Teilhard világnézetében a (legtágabb értelemben vett) Rossz sokkal inkább esetleges járuléka, mintsem szerves tartozéka a történelmi folyamatnak. Se struktúrája, se törvénye; inkább baleset és véletlen; lehetséges kockázat, és nem legyőzendő szükségyszerűség. (Innét származnak egyébként a „teilhardizmus” hiányai és nehézségei az eredeti bűnt illetőleg, melyeket aztán nemegyszer meglehetősen rosszindulatúan és rosszhiszeműen rónak föl neki.) A Rossz, mint történelmi valóság, nem seb, amit az „előre és fölfelé” kapaszkodás közben kaptunk, hanem magának ennek a kapaszkodásnak egy, kikiktathatatlan és – legalábbis emberi világunkban szükséges – mozzanata. Ez az, amit Teilhard mintha kissé elhanyagolna, egyrészt optimizmus (egy talán kissé túl is hajtott optimizmus) iránt való természetes hajlandóságából, másrészt inkább biológiai, mint történelmi jellegű történetpszichológiai következtében.

Ebből adódnak bizonyos tévedései, nem ugyan általános következtetéseiben, melyek, hála nagyszerű intuíciójának, nemcsak helyeseknek látszanak, de civilizációnk fejlődése már részben igazolta is őket; hanem egyes tények interpretálásában, mint ahogyan jeleztem, és egyes társadalmi folyamatok értékelésében, ahogyan az alábbiakban megpróbálom röviden illusztrálni, közelebbről megvizsgálva a teilhard-i „perszonalizmus” egy jellemző vonását.

Teilhard alapvető megállapításai közé tartozik, hogy „az egyesülés megkülönböztet”, és hogy a Mindenség „omegalizációja” természeténél fogva a személyesülés beteljesedése, mert „a nagy Minden” nem elnyeli és nem megsemmisíti az emberi személyt, hanem kivirágoztatja és teljes tökéletességre juttatja. Ez a transzformista eszkatológia nem annyira alapjaiban, mint inkább tálalásában új; itt ugyanis lényegében a Mindenség finalitásáról van szó, és a Világ végéről mint parúziáról, ami számomra, mint hívő számára, hitemnek egyik lényeges tétele, míg viszont az ateista materialista számára teljes képtelenség. De akár

véges a Világ, akár végtelen, akár parúzia lesz, vagyis a személy transzcendentális megdicsőülése, akár „földi paradicsom”, az ember evilági boldogságának teljességével: a személynek, hogy egyáltalán legyen valami „jövője”, fönn kell maradnia, „túl kell élnie”; s éppen itt tesszük föl, hívók és nemhívók egyaránt, a sürgető kérdést: *hogyan?* Van a személynek garanciája erre a „túlélésre” – nem elméleti vagy metafizikai, hanem gyakorlati, mondhatni tapasztalatilag tapintható és közvetlenül igazolható garanciája? megvan-e benne a kellő (természetes és immanens) erő ahhoz, hogy ellent bírjon állni modern életünk egyre fenyegetőbb személyellenes nyomásának?

Elérkeztünk földi történetünk „centrációs” korszakába; az emberi ség „magára göngyölődésének” és a Nooszféra kialakulásának minden valószínűség szerint döntő korszakát éljük; s ennek a fejlődésnek a menete, hacsak valami katasztrófa (esetleg nukleáris) meg nem szakítja, visszafordíthatatlannak látszik: ezeket a tényeket tényként kell elfogadnunk, teljesen függetlenül attól, hogyan mutatják be és hogyan értelmezik őket. Másként: a kollektivizálódás mind gazdaságilag, mind – következésképp – társadalmilag elkerülhetetlenné vált; csak-hogy nem tiporja-e el ugyanilyen elkerülhetetlenül és ugyanilyen szükségszerűen ugyanakkor az emberi személyt is?

Egyáltalán nem! – mondja erre a teilhard-i optimizmus, annak az analógiának az alapján, amelyet az élet minden formájára egyaránt érvényesnek tart. Az elemek szerveződésre törekzenek; ami szervezettebb, abban egyúttal és szükségképpen több a tudat, tehát a szabadság is; minthogy Teilhard szerint minden magasabb, azaz szervezettebb, „centráltabb” forma egyben fölsőbbrendű is. Ami kétségkívül igaz biológiailag, de fölöttébb kétséges történelmileg. Az emberi társadalmak síkján ugyanis (ahol egyébként a nagyobb komplexitás még nem jelent föltétlenül több tudatot) a komplexitás-tudat paraméterét ki kell egészítenünk az erkölcsi elemmel. Ami társadalmilag szervezettebb, az *a történeti fejlődésben* még lehet alacsonyabbrendű annál, ami kevésbé szervezett (de több morális tartalommal rendelkezik): a fasizmus totalitárius egységesítése, „centrálása” nyilvánvaló példa rá. Mint ahogy alapvetően regresszív természetének figyelmen kívül hagyása meg arra példa, mily kevésbé használhatóak a történelemben a biológiai analógiák.

De hagyjuk ezt a vitát, és térjünk vissza az emberi személyhez. Teilhard szerint a veszély, amely fenyegeti, inkább képzelt, mint valóságos. Egyéb sem kell ugyanis, mint megváltoztatni szempontunkat, hogy – ebből az új nézőpontból – egyszeriben eloszoljanak a felhők (vagyis nem kell egyéb, mint a történelmi szempontot fölcserélni biológiaiakra). Mihelyt letettünk „naiv szorongásainkról”, minden megvilágosodik. Hiszen „mindegyikünkben minden strukturálisan elemi, szabadságunkat is beleértve. Így hát lehetetlen jobban fölszabadulnunk anélkül, hogy ne csatlakoznánk és ne társulnánk megfelelően. Veszélyes művelet, elismerem . . . de gyógyító is, mert központtal központot közelítve (vagyis valami közös látomásban és szenvedélyben) tagadhatatlanul gazdagítják egymást.”¹⁴ Nos, a kérdés, magának Teilhard-nak a szavaival, ez volt: „Mi marad a szabadságunkból?” – amire a felelet *a tény* elemzése helyett egy tanáccsal kezdődik arra vonatkozólag, hogy mit *kell* tennünk; ami jellegzetes eljárása Teilhard-nak, és jellemzően mutatja gondolkodásának nyilvánvaló voluntarista és molinista hajlandóságát. Nemesgyszer kaphatni rajta, hogy a *van* síkjáról átcsúszik a *kell* síkjára, vagy a követelményére, hogy *mit kell tennünk*; és ilyenkor analízis helyett exhortációt kapunk. S így aztán ami a valóságban ellentmondásos, ebben a többé-kevésbé észrevehetetlen sík-váltásban lineárisra válik; noha közben kötelezően, de inkább csak epizódikusan és sietősen, szó esik „a növekedés nehézségeiről” is. Az eredmény: túl könnyű szintézisek, kellő előzetes analízisek híján. „Az egységesülés nem korlátoz, hanem fölfokozza a lét lehetőségeit”, igen, „ha a rokonszenv jegyében történik”. De *hogyan* történik a rokonszenv jegyében? „Egyszerűen intenzitás kérdése a polarizálás és vonzás mezőnyében.” Nos, lehet, hogy mint pusztán *gondolati* művelet egyszerű, de a konkrét valóságban nagyon is nehéz. „Nyugodjunk meg – fejezi be Teilhard. – A roppant ipari és társadalmi rendszer, amely körülburkol bennünket, nem törekszik megsemmisítésünkre, nem akarja elrabolni a lelkünket.” Én azonban, aki ebben a valóban óriási (és kiküszöbölhetetlen) ipari rendszerben élek, egyáltalán nem vagyok megnyugodva, mert napról napra észlelem, és a lehető legszemélyesebben tapasztalom, hogy igenis a megsemmisítésre tör; arra tör, hogy megfosszon attól, ami a legszemélyesebb bennem; arra tör, hogy uniformizáljon. Mégis . . .

Mert ez az elnyomás csak első lépése egy élő dialektikának. Ha közelről – és közvetlen emberi, gazdasági és társadalmi valóságában – vizsgálom meg a közös munka folyamatát a munkaközösségekben, brigádokban, lehetetlen nem látnom, amint a modern ipari munka elszemélytelenítő természetével szemben kicsírázik, fölemelkedik, lassan, szinte féltékeny habozással, és mégis ellenállhatatlan erővel (mely az elnyomás arányában növekszik), valami bajtársiasság, testvériség, szeretet és kölcsönös felelősség érzése, ami ezeknek az esetleges, a munka névtelen szükségletei által létrehozott csoportosulásoknak emberi és erkölcsi töltést ad. Teilhard-i terminológiával szólva: *amorizálja* őket.

Folytathatnánk a múlt és jelen példák, a gazdasági, társadalmi és politikai életből vett argumentumok sorolását annak a ténynek az illusztrálására, hogy mindenütt, ahol a személyt elnyomják, ahol az elszemélytelenítés névtelen törekvése érvényesül, vagyis ahol – marxista kifejezéssel – *elidegenedésről* van szó, ott a személy ellenáll, összeszedi magát, „amorizálódik”, s végülis kiköveteli és visszahódítja jogait, vagy egyszerűbben, az életét. S ez az, ami megnyugtat, sokkal inkább, mint a biológiai analógiák és a történelem negatív erőinek pozitív előjellel való fölruházása: az, hogy a tagadások multhatatlanul létrehívják az állításokat, mégpedig nem spekulatívan, hanem immanens (a hívő számára teremtett) természetünk veleszületett erejénél fogva.

Végülis, ha valamilyen történelmi kérdésre érvényes választ akarunk adni: ezt a választ minden „extrapolálás” nélkül magának a történelemnek a „szövetében”, gazdasági-társadalmi összefüggéseiben kell megadnunk. Főként ha nem spekulatív, vagy „metafizikus” választ akarunk, hanem „aktívát”, mint Teilhard is, akinek a szemében a tett és tevékenység problémája nemcsak hogy fölmerült, hanem elsődlegessé (olykor már-már „obszesszionálissá”) is vált, ahogyan Mme Barthélemy-Madaule oly találóan megállapítja: „Az egész 1935 utána Teilhard – mondja – nem más, mint nyomatékos buzdítás a cselekvésre, energetika.”¹⁵

Olykor talán kissé „levegőben lógó” energetika, a folyamatok és a történelmi valóság megfelelően konkrét elemzése híján? Azért, mert Teilhard végülis magányos, sőt igazában száműzött volt? Ennek a

kérdésnek a vizsgálata túl messze vezetne. Mindenesetre úgy gondolom, ahhoz, hogy eszméi valódi hatékonysággal legyenek használhatók a cselekvés síkján, *történelemben* kell újragondolnunk őket, bele kell gyökereztetnünk őket a történelembe, szembesítenünk kell őket a történelemmel, magának Teilhard-nak a – műveiben elszórt, de keletlenül ki nem dolgozott – jelzéseit követve.

Meggyőződésem, hogy éppen így vagyunk igazán hívek Teilhard-hoz. Szelleme, ha jól értettem meg, nem arra kötelez, hogy untig ismételtessük még a munkáiban elhintett részleges megjegyzéseket is, hanem arra, hogy tovább menjünk az általa kezdeményezett irányban, „fölfelé és előre”, újragondolva, folytatva, és ha kell, kiegészítve a gondolatait.

SÍK SÁNDOR LELKISÉGE

A „lelkiség” szó nem a legszerencésebb; de a „spiritualitás”-ra sajnos nincs jobb magyar szavunk. Szokták – és maga Sík Sándor is próbálta – használni a „jámberság”-ot. Ehhez viszont a mai értelmezésben óhatatlanul valami pejoratív mellékíz tapad. Maradjunk hát jobb híján a „lelkiség”-nél. Mégpedig ebben a kettős értelemben: valakinek a személyes lelki élete, vallásosságának minősége, lelki, vallási magatartása, szemlélete; és ugyanakkor egyáltalán a lelki életnek, vallásosságának, vallási magatartásnak, szemléletnek az az iránya, amely – ebből a személyes élményből fakadva – mások számára adódik. Nagyjában abban az értelemben tehát, ahogy Brémond abbé a „sentiment religieux” kifejezést használja.

Ennek a lelkiségnek, spiritualitásnak, „sentiment religieux-nek” a vizsgálata – ugyancsak sajnos – nemhogy „gyerekcipőben járna nálunk”, de voltaképpen még a gyerekcipőig sem igen jutott. Talán mert nekünk nem volt Brémond abbénk? Éppen Sík Sándor lehetett volna az (gondoljunk a magyar költők istenélményéről írt, folytatókra máig sem talált akadémiai székfoglaló dolgozatára), ha sokféle, sok hiányt és sok embert pótló munkássága egy-egy ilyen „egyetlen” föladatatól szükségképpen el nem tereli; mint annyi mindenben, ebben is csak a megszívlelendő és követendő jelzés, útmutatás, mintegy az alapkőletétel gesztusával kellett beérnie. És a magyar „sentiment religieux” történetének kutatása helyett valami végülis sokkal nagyobb és lényegesebbel foglalkoznia: egy új magyar „lelkiségnek” a meg-

alapozásával, útnak indításával, személyében pedig példás, paradigmászerű kiteljesítésével.

Ennek a lelkiségnek ma talán éppen az újsága a legkevésbé szembeötlő. De ez nemcsak Sík Sándorral van így; így van ma már például Teilhard de Chardin-nel is: spiritualitásának számos „forradalmi” (s a maga idején már-már tilalmazott) gondolata mára közhellyé vált. Közben ugyanis történt valami: a Zsinat; legfontosabb eszméiket magáévá tette, és ezzel mintegy az Egyház tanításának, vagy legalábbis ajánlásának anonimitásába emelte; ezek ma már nem sajátosan Teilhard, vagy mások, hanem egyszerűen és általánosan az Egyház gondolatai. Dehát ez szokott lenni az úttörők és útkészítők „tragédiája”, vagy ha tetszik, dicsősége; Sík Sándor nyilván inkább dicsőségének érezné ma, ha az efajta dicsőséget és érdemet eleve el nem háritotta volna magától.

A Zsinatnak, tudjuk, semmiféle hivatalos előkészítésében nem vett részt. De volt világszerte egy „nemhivatalos” előkészítés, lelkekben, igényekben, szemléletben, magatartásban, és ebből ő is derekasan kivette a részét. A maga helyén és módján ő is egy olyan lelkiség kialakításán dolgozott, amelyből – egyetemes méretekben – végülis a Zsinat fakadt, és amelyre végülis a Zsinat nyomta rá a javalló és igazoló pecsétet.

Keresztény világkép című tanulmányában írta: „Aki látja az Isten gondolata szerint való embert, megsejti az Istent”.¹ Annak, aki közelebbről ismerte őt, aki „szerencsés volt az ő földi tartózkodásának atmoszférájában élni” (mint ő mondta egyszer Prohászkaról), lehetetlen az idézett mondatról nem őrá magára gondolni, és az idézetet nem őrá magára visszafordítani (ugyanúgy, ahogyan az *Élő vizek forrása* szavait szellemesen ő is visszafordította szerzőjükre). De a főnti mellé kívánczok nyomban egy másik szakasz is, Newman-tanulmányából: „Magatartása az első perctől az utolsóig, ha nem is küzdelmek és elsötétülések nélkül, de mindvégig egyenesen és töretlenül a szenté: teljes, alázatos belenyugvás és engedelmesség, de ugyanakkor belső szabadságának teljes és félreérthetetlen megőrzése”.² Vegyük a „szent” szót az ő állandó értelmezésében (úgy, ahogyan az apostolok

is használják leveleikben): a fenti soroknak félig-meddig vallomásértéket tulajdoníthatunk. Magatartása valóban kezdettől mindvégig töretlenül a teljes belenyugvással és engedelmisséggel párosított teljes és félreérthetetlen belső szabadságé volt, de „nem küzdelmek és első-tétülések nélkül”.

Nem tartozott a „valló” természetek közé; akik ismerték, tudják, hogy egyéniségének egyik legjellemzőbb vonása bizonyos szemérmesség volt. Mégis van egy pontja, jobban mondva szakasza pályájának, ahol a figyelő fülnek, úgy hiszem, mindenképpen meg kell hallania egy „első-tétülésnek” a vallomását. Nem a misztikusok módján valaminő „lelki sötét éjszakáét”, valaminő kételyét, magárahagyatottságét, valamiféle „sivatagét”. Inkább csalódásnak lehetne nevezni. Addig többé-kevésbé „diadalmas” útja egyszerre, és akaratlanul, belefut egy rajta kívülről származó, történelmi méretű kudarcba. Ezt is, mint annyit mindent, amiről egyébként hallgatott, a költő fogalmazta meg. Annak, aki figyelemmel olvassa, félreérthetetlen világossággal.

Az *Összes versek* 1941-es keltezésű „új versei” közt van egy *Ó, milyen szabaddá* című és kezdetű;³ egyike azoknak a legfontosabbaknak, amelyeket általában nemigen emlegetnek; később ő maga sem vette be az *Őszi fecske* válogatásába, föltehetőleg azért, mert túl személyesnek és vallomásosnak érezte. Így kezdődik: „Ó, milyen szabaddá oldottál engemet, Isten, – Ebben az esztendőben, – Melyet átadtál a sötétség hatalmainak, – Hogy az ő órájuk is üssön, – És próbára vessék az igazakat”; majd elmondva mindazt, amit „látott”: borzalmat árulást, tagadást, így folytatja; vagyis ennek a – történelmi – élménynek a belső, személyes, lelkiéleti konklúziója a következő: „Én mindezt láttam és megéltem: – Élek, élek, de már nem én, – Nem az az én, aki voltam. – Belül, belül – Valamik elszakadtak észrevétlenül, – Amikről nem is tudtam. – Hála, hála. – Hogy ettől a beste világtól, – Parázna pompájától, – Haramja-ígéreteitől – Megszabadítottál!”

Ami a vers „életrajzi háttérét” illeti: a közismert tényekre aligha kell bővebben kitérni; de mindenesetre utalni kell Kardos Klára szép és alapos, az anyag legapróbb részleteit is ismerő tanulmányára, s annak is kivált arra a *Fázó csillag* című fejezetére, amely ezekkel a nehézzévekkkel foglalkozik⁴. Olvashatjuk ott Sík Sándornak azt a program-

följegyzését is, amelyet mintegy válaszul fogalmazott meg a történelem nyomására: „Kifelé – mindent folytatni . . . kötelességeim nem változtak, lelkem nem változott, küldetésem nem változott . . . Én nem szorulok vigasztalásra, és nem is vagyok magamban. Istennel és enyéimmel . . .” A vers tanúsága szerint azonban valami mégis változott, illetve éppen most változik. Bizonyos értelemben a „lelke”: úgy, hogy azért ugyanaz marad a változásban. Csak most már másként ugyanaz.

Sík Sándor a „diadalmas világnézet” jegyében indult; dinamikus egyéniségének jórészt meg is felelt ez a tevékeny, mozgalmas, a szó nem-imperialista értelmében vett hódító lendület és magatartás. Hogy a viszony közte és a – sommásan és pontatlanul szólva – Mozgalom közt nem volt mindig teljességgel zavartalan, arra nem egy jel mutat (többek között a *Fekete kenyér* egyik-másik versében); általánoságban azonban ténynek láthatjuk, hogy – minden esetleges belső fönntartás mellett – elfogadta azt, vagy inkább talán csak beleilleszkedett abba, amit – ugyancsak sommásan és pontatlanul, de a kifejezés akkor közkeletű politikai értelme szerint – „keresztény Magyarország” nevezhetnénk. Nehezen is képzelhető el, hogy az adott időben és társadalomban egy hozzá hasonló munkát végző, és hasonló jelentőségű pap hogyan lehetett volna mindezen kívül, vagy éppen mindezzel szemben, nyílt ellenzékben; hiszen ennek a társadalomnak bőven megvoltak rá a módjai és eszközei, hogy egy ilyen különállást vagy szembefordulást azonnal és hathatósan „sterilizáljon”. Az egyetlen járható és hasznos út (amelyen egyáltalán el lehetett érní valamit) csak a belülről való reformálás kísérlete és törekvése lehetett. Ennek – a reformálás szükségének – mind világosabban a tudatára ébredt, és érdekében tőle telhetőleg mind erőteljesebben meg is tett mindent. Hogy hogyan és mennyire: tanúk rá többek között azok, akik Szegeden a tanítványai voltak, és egész – kellő jelentőségében még mindig nem méltányolt és földérett – kapcsolata a Szegedi Fiatalok mozgalmával.

Hogy ő maga mennyire ebben a belülről reformáló munkában érik meg igazán, és mennyire itt és ekkor talál vissza igazán az egyéniségéhez leginkább illő magyar hagyományhoz, egyrészt a Vörösmarty–Kölcsey–Széchenyi-féle magyar romantikához, másrészt Aranyhoz:

erről is világos tanúságaink vannak, egyrészt verseiben, másrészt irodalmi tanulmányaiban. Ám ugyanakkor történik az is, hogy az addigi „keresztény Magyarország” báránybőréből mind észrevehetőbben és mind tevékenyebben kibúvik valamiféle kártékony, álkeresztény, fasiszta természetre kapó farkas-Magyarország. Pontosan akkor, amikor Sik Sándor hagyományokból táplálkozó és hagyományokat élő, hiteles keresztény magyarsága kiteljesül; és éppen ez az a pillanat, amikor, ha talán nem is ténylegesen őrá mutatva, de mindenesetre őrá is vonatkozólag ezt a humanista keresztény magyarságot, ennek hitelét, magyarságát, egyáltalán ezt a magyar keresztény humanizmust a politikai-jobboldali „kereszténység” jegyében tagadásba veszik, megbélyegzik, nemzetietlennek minősítik.

Érthető, ha most, mint valami számadásban, minden elmélyült, és minden mérlegre kerül benne. „Átadtál a sötétség hatalmainak”, mondja a vers. Az igazakat próbára vetik; és az igazak elsősorban magukat vetik próbára. Sik Sándort eddig „vitte” a Mozgalom; most ugyanez a Mozgalom – esetleg csak hallgatólagosan, esetleg elnézőleg és mentesítőleg, de esetleg nyíltabban is – lényegében megtagadta. Mintha egy hullám, melyen eddig egy folyam élén haladt, most egyszerre kivetette volna egy szigetre, a Tömegből, mely eddig tapsolt neki, a nagyon kevesek és hozzá hasonlóan többé-kevésbé szintén kirekesztettek, vagy legalábbis „gyanúsak” közé, akik szeretik. Itt történik benne valami váltás, azonosnak-maradás mellett is valami lelki „váltás”. Azonosság, hiszen „élek, élek”: de változás ebben az azonosságban: „Már nem én, nem az az én, aki voltam.” Valami – talán valami tudattalan tapadás a „világhoz”, dinamikus mozgalomhoz, tömegmozgató tevékenységhez – „elszakadt”; és elkezdődik ebben az „éjszakában” (s jellemző: megszapornodnak éjszakai környezetű versei) valami „más”. Rögtön az ő sajátos és jellegzetes dialektikája szerint kivíva a szenvedéssel és kétséggel szemben a belső szabadságot és függetlenséget; „elfogadta”, ami adódott; a nyilván Gondviselés akarta helyzetet, de máris kereste abban, és abból ki és föl az utat, nyilván ismét csak a Gondviselés akarata szerint. Olyasféle fordulat, vagy inkább fejlődés ez, mint aminőt – természetesen *mutatis mutandis*, de ezekből a benső élményeitől aligha függetlenül – jóval később, a huszadik század konvertitáiról tartott konferencia-

sorozatának utolsó – 1960-ban közreadott – elmélkedésében Foucauld atya pályájában tapintott ki. A két pálya íve lényegében hasonló, csak éppen a fogalmakat kell behelyettesítenünk: Sík Sándornál az első szakasz nem a túlzott aszkézis, mint Foucauld-nál, hanem a „mozgalmi” munkái, a szervező tevékenysége, bizonyos kifelé (vagy kifelé is) irányulása; a második pedig, Foucauld-hoz hasonlóan, az elmélyedő, sikerrel nem törődő, többé-kevésbé magányos, és mindenképpen „hinterland nélküli” szolgálaté, „teljes egyszerűségben és alázatban”, „diadalmas” külsőségek nélkül, de ugyanakkor teljes benső szabadságban.

Hogy ennek megvannak a maga szerves előzményei, az természetes, hiszen a személy akkor is ugyanaz maradt, ha már „nem az, aki volt”. Elég ezzel kapcsolatban utalni arra az 1917 nyaráról való lelkigyakorlatos följegyzésére, arra a lelkiéleti programra, amelyet Kardos Klára idéz említett tanulmányában⁵. A beállott légüres, legalábbis légritka térben Sík Sándor mindenesetre keserű személyes élményként is tapasztalhatta, milyen veszélyes és megtévesztő a vallás területén mindenfajta tömegben való gondolkodás, s mennyire nem a Mozgalom a lényeg, hanem a Személy. Az *Ó, milyen szabaddá* verses záró hálaadás nyilván nem pusztán retorikus fordulat; a „hála” nem absztrakt, hanem nagyon is konkrét „veszedelmektől” való megszabadulásra utal, s a „világ”, amelyről szó van, nagyon is konkrét szituációra és társadalomra vonatkozik.

Utólag nézve ez a megpróbáltatás, magány, sivatag, éjszaka voltaképpen előkészítés volt egy következő, új helyzetre és föladatra. A közismert tényeket bizonyára ezúttal sem kell részletezni. Tudjuk, hogy a két háború közti magyarországi kereszténység általánosságban, kivált közéleti arculatában – miért, miért nem: nem ide tartozik – a kellenél jobban odakötődött a „beste világhoz”, és a kellenél több hitelt adott „haramja-ígéreteinek”; sokkal jobban és sokkal többet, semhogy a társadalmi rendnek, melyhez idomult, teljes összeomlása, és az ígéreteknek, melyekkel áltatták, tökéletes kudarcra után tanácstalanná ne vált és talaját ne veszítette volna. És mert a jövő perspektíváira nem készült föl, szükségképpen a múlt felé fordult; mert a lesz nem volt inyére, elkötelezte magát a volt mellett. Ez a lényegében ismét csak „haramja-ígéretekre” építő, koncepciótlan kon-

cepció aztán rövidesen csődbe jutott; az elsőre következett a második, még súlyosabb, még nagyobb megrázkódtatással járó összeomlás. A magyarországi kereszténység, és elsősorban a katolicizmus, egy percig a teljes tanácstalanságban vesztegelt, olyan útját vesztetten, mint egy vakvágányra futott vonat.

Ebben a második, teljesnek és jóvátehetetlennek látszó úttalanságban látott neki Sík Sándor egy szigorúan lelki – vagyis nem egyházpolitikai – jellegű úttörésnek, útépítésnek: egy a korábbihoz képest gyökeresen új, személyesen elkötelezett, Isten iránt is, társadalom iránt is felelős, a természetet és a „mai világot” nem megtagadó, hanem megszentelni törekvő, tőle nem elforduló, hanem bizalommal és munkásan beleálló „lelkiségnek”, egy modern fogalmazású keresztény humanizmusnak a kialakítását kezdte el. Ha lehet szó modern, mai, a mához szabott, *hic et nunc* „possibilis” és „pozitív” keresztény spiritualitásról Magyarországon: cz a vetés jórészt az ő magvetéséből sarjadt, az ő évről évre tartott ádventi és nagybőjti konferenciáinak az eredménye.

A „keresztény humanizmus” kifejezés az imént nem véletlen volt, és nem is csak úgy általánosságban értendő. Sík Sándor nagyon tudatosan, és nagyon alapos ismeretek alapján építette lelkiségét – mégpedig mind a maga, mind mások számára – arra az irányra és a keresztény „jámborságnak” arra a formájára, válfajára, amit a spiritualitás története „keresztény humanizmus” néven tart számon, és aminek legnagyobb alakja Szalézi Szent Ferenc, klasszikus vezérkönyvei pedig a *Filotea* és – magasabb fokon – a *Teotimus*. „Ha az ember jól áttanulmányozza Szalézi Szent Ferenc gondolatvilágát, látja, milyen nagyszerű életfölfogás és életforma épül arra, ha valaki ebből indul ki” – mondta a szeretetről tartott konferenciák második elmélkedésében, 1952 nagybőjtjén⁶, mintegy maga is utalva spiritualitásának egyik, alighanem legfontosabb forrására.

Mik ennek a lelkiségnek a legjellemzőbb vonásai? „Először is – mondta – az egész élet, vallási és profán élet mindenestül az istenszeretetre koncentrálódva helyezkedik el. Másodsor pedig – és ezt nem tudjuk eléggé megbecsülni – ebből teljes lelki szabadság és nyílt-

ság következik a világ értékeivel szemben. Ez a világ Isten szeretetének tárgya; azért született, azért jött létre, mert Isten szeretett, és hogy Isten szerettesék. Ezt a látható, érzékelhető világot avatta fel magasan istenivé, isteniessé az Úr. Itt le van győzve egyszer s mindenkorra a gnózis, manicheizmus és platonizmus, minden világmegvető fölfogás. Optimista és aktív álláspontot követel a profán világ értékeivel szemben is.”

Mindennek a maga korában való újsága és jelentősége csak akkor domborodik ki igazán, ha szemügyre vesszük „a maga korát”. Vallási és profán élet együttes és egységes Istenre koncentráltága eléggé újnak, egyesek fülében egyenesen botránkoztatónak hatott abban a szituációban, amelyben – a nagyon is közeli összeütközések és verebéségek hatására – a két terület, vallási és profán tudathasadással (vagy tudathasítással) fölértékelődött; és amikor sokan a válásit csak mint a profán merev ellentétét, tagadását, vagy mint érte való kárpótlást, esetleg előle való menekülést tudták elképzelni. Sik Sándor ezzel szemben, félig-meddig öntudatlan, de nagyon határozott „perszonalistaként” erőteljesen hangsúlyozta az emberi személy bont-hatatlan egységét. Nincs külön állampolgár, és külön katolikus hívő egyugyanazon emberben; az egészséges lelki élet ott kezdődik, hogy a kettő közt megteremttem magamban a személyes egyensúlyt és összhangot, fölismerve, hogy az egész életnek a központja Isten, nemcsak a vallásié. S ha ezt fölismerem, illetve kidolgozom magamban, megszűnnek a különféle „gátlások” és görcsök, s eljutok a világgal szemben a „teljes lelki szabadságra és nyíltságra”. Vonatkozik ez anyagra, természetre, társadalomra egyaránt. Mégpedig szemben mindazokkal a „gnosztikus” és „manicheus” kísértésekkel, amelyek – az imént említett okokból következőleg – ott lappangtak, s többé-kevésbé érvényesültek is az akkori idők magyar kereszténységében. S ebben a történelmi „kontextusban” különösen súlyt nyertek a szeretet-sorozat harmadik konferenciájának azok a mondatai, amelyek arról szóltak, hogy a Szeresd a te Uradat, Istenedet parancsából kifolyólag nemcsak a sztoikusok módjára „elfogadni”, hanem szeretni is kell Isten akaratát (ismét a keresztény humanizmus, Szalézi Szent Ferenc és Páli Szent Vince egyik kedves gondolata), mégpedig Isten akaratát a fejlődésben is. „Minden, ami halad, ami előre megy, egy

jó gondolatot kifejlődni segít: mind az Isten akarata. A keresztény ember nem lehet közönyös azzal szemben, ami a történelem fejlődése és haladása: Isten akaratát látja benne. Közönyös sem lehet, hát még ellene hogy szegülhetne! Nem keresztény, aki visszafelé akar nézni, és vissza akarja fordítani a fejlődés, a haladás menetét.” Az antizimusz fénykorában, 1952-ben nemcsak bátor szó volt ez, hanem „kemény szó” is; és volt, aki azzal utasította el, hogy „ki hallgatja!” De akik „hallgatták” és meghallgatták, azokban sok dilemmát megoldott; és akik elindultak az általa jelzett úton, csakhamar ráeszméltek, hogy nemcsak egyéni, illetve személyes egyensúlyukat találták meg, hanem ugyanakkor dolgoznak a kereszténység „társadalmi életképességének” történelmi dokumentálásán is.

Aki ismeri Teilhard de Chardin-t, annak nyomban föltűnik e gondolatok rokonsága az ő „*en haut et en avant*” elvével, vagyis azzal, hogy a kereszténynek egyszerre kell, és egyazon munkában kell „fölfelé”, azaz üdvösségéért, és „előre” vagyis a világ és társadalom javáért dolgoznia⁷. Kettejük közt azonban nem ez az egyetlen rokonság, anélkül, hogy hatásról szó lehetne. Egy-egy olyan mondatnak, mint az 1952 nagybőjtjén tartott második konferenciában annak, hogy „mint valami kozmikus sugárzásban, úgy járunk a kegyelemben”, megtévesztően teilhard-i rezonanciája van. Sík Sándor azonban, noha később tudott róla, alaposabban nem ismerte Teilhard de Chardin-t; legföljebb az *Études* egyik-másik számában olvashatta, vagy azokat a gépelt írásait forgathatta, amelyek az akkor még dupla – egyházi és világi – záron keresztül is eljutottak hozzá egy barátja jóvoltából. De „teilhard-i” gondolatai, élményei, eszméi már az előtt is voltak, mielőtt bármiféle érintkezésbe juthatott volna a „tilalmazott jezsuitával”; rokonságaiknak rokon jellegű világlélményük a magyarázata. Rokon módon látják (minden különbségük mellett) az ember, illetve a hívő világban való helyzetét és hivatását, kettős – „isten” és társadalmi – elkötelezettségét, és a kettő dialektikus egységét; rokon módon becsülik és értékelik a természetet, és szűkebben az emberi természetet, rokon módon emelve szót mindenféle manicheista–janzenista hajlandóság ellen; mindebből következőleg rokon az „aszketikájuk” is. Ha az iménti idézet a kegyelem „kozmos sugárzásáról” óhatatlanul Teilhard „isten” miliójé-

nek” gondolatát társítja bennünk: ugyanolyan rokon frekvenciával visszhangzik egymásnak Teilhard *Isteri miliője* egyfelől, másfelől mindaz, amit Sík Sándor ebben az „aszketikus” vonatkozásban mond.

Nyoma sincs nála annak a sokáig szinte kizárólagos, és máig szívesen tovább élő aszkétikai hagyománynak, amely a „két lélek” bennünk való küzdelmét valamiféle tragikus pesszimizmus színébe bunkolja. A két lélek küzdelme ugyan nyilvánvaló tény; de – mondja Szalézi Szent Ferenc hivatkozva – ebben a küzdelemben „én vagyok az erősebb”, vagyis a szellemi lény. „Első tétele ennek a fölfogásnak: a kettő közül én a lelki ember vagyok. Második: a testi ember azért nem ellenségem, a testi embert nem elpusztítani akarom, nem megfojtani . . . hanem átjárni szellemmel, átjárni a természetfölötti erővel, fölemelni és megnemesíteni, és így helyreállítani az egyensúlyt. És ehhez – ez a harmadik tétel – nem vagyok magamra hagyatva, hanem Isten kegyelme segít.”

Ez is egyik sarktétele, épp úgy, mint Teilhard-nak (de Teilhard-tól nyilván függetlenül): természet és kegyelem alapvető (bűn-előtti) harmóniája, és föladatként harmonizálása. „Így kell elindulnunk Isten felé: a természetre építeni. Szívünk természetes ösztönével kell keresni a jót”⁸. És: „Ahhoz, hogy Istenhez eljuthassak, először a természethez kell fordulnom, lelkem természetén keresztül kell eljutnom Hozzá. Majd azután az Úristen tovább segít.” Tehát – mint Teilhard – valósággal megfordítja az általában hagyományos (de aligha minden „manicheus” beütés nélküli) utat: Istent nem a természet *ellenére*, hanem a természetén át, *annak alapján*, annak segítségével keresi és keresteti; nem a természet *megtagadásának*, hanem a természet kiegészítésének, *beteljesítésének* útja ez. Mint egy versében mondja, vallomásul is, tanácsul is: „Nem erőlködni befelé sem”⁹.

Nem erőlködni; és nem komplikálni a dolgokat, élményeket, törekvéseket. Sík Sándort lelkisége teljes érettségében és letisztultságában a „lelki gyermekség” egyszerűsége jellemzi. Lisieux-i Szent Terézre hivatkozva írja: „Ne is törekedjünk a lelkiéletben, hacsak Isten különös indítását nem érezzük, nagy dolgokra, hagyjuk azokat a nagyokra, hanem éljük a legnagyobbat: az Isten és az emberek

szeretetét, a szeretetnek mindennapi apró tetteiben és apró áldozataiban”¹⁰.

Ebben már lényegében benne van a misztikáról való fölfogása is. *A magyar költők istenélménye* elvi részében Spranger *Lebensformen*-jának „immanens misztika” fogalmát ismerteti, ami „értékbölcseleti álláspontokról kiindulva” az élet értékirányzatainak a föltétlenül és legmagasabbig való fokozásában áll. Amit aztán ehhez fűzve mond, az megintcsak személyes vallomásul fogható föl. „Realizmus és misztika közt nemcsak hogy ellentét nincs, hanem – legalább a vallás körében – egyenesen belső összefüggés van köztük. A realista lélek, ha egyáltalán vallásos, akkor föltétlenül, legalább bizonyos fokig, misztikus lesz, az előbb említett értelemben, az immanens misztika formájában. Realizmusa ugyanis éppen abban jelentkezik, hogy idegen számára minden, ami elvont, vértelen, »nem e világból való«. Így a vallást is csak »foghatóan«, a világ értékeiben képes megélni, ha másként nem, »ezeknek az értékeknek a föltétlenül, a legmagasabbig való fokozásában«.”

Az ő vallásosságát is ez jellemzi: hogy „szerves, eget-földet átölelő, és életalakításban egyaránt érvényesülő, harmonikus”; ami azonban nem azt jelenti, hogy problémátlan, és mentes a lelki harctól, „a lelki élet bárminő drámai és tragikus dilemmájától. De ezek a harcok az istenélmény világán belül folynak le; nem vallásos élményért kell küzdenie, hanem csak a magától értetődő vallásos élménynek és a külső-belső élet ez ellen támadó hatalmainak dialektikájával, a bűnnel, a szenvedéssel, a mysterium iniquitatis-szal... De Istennel nem harcolnak”¹¹.

Ilyen – gyermeki és „immanens” (már amennyiben az iménti értelemben vesszük) – az imádsága is. Ugyancsak a keresztény humanizmus vidékére utal: „A legtöbb mai világi ember valószínűleg annak az imának a »zenéjét« fogja magáénak érezni, amely a Néri Szent Fülöp és Szalézi Szent Ferenc szelleméből táplálkozik, és melyet Newman tiszta bensősége és egyszerűsége ad elénk a legmaibb hangszerelésben” – írja egyik tanulmányában¹², és Newmanról adott jellemzése ezúttal is teljes egészében alkalmazható rá, az ő imádságára. „Imádságát is, mint pályáját, mint az egész embert a legteltesebb becsületesség jellemzi; az a csendes, mérsékelt, de

tiszta és zengő evangéliumi hang, amely a nagy mintát, a Miatyánkot. Semmi egzaltáció, semmi érzelmi kitörés, »elragadtatás«, semmi ékesszólás, »szép szavak«, semmi túlzás, erőlködés, semmi »átvett«, nem-belülről-fakadó, nem-szerves hang; mindenütt az a nehezen meghatározható, de ma nekünk talán a legfontosabb valami, amit hitelességnek szeretünk nevezni.” Fönnmaradt imádságai ennek a cicomátlan, közvetlen „hitelességnek” az iskolapéldái¹³.

Ezek Sík Sándor spiritualitásának, modern keresztény humanizmusának leglényegesebb vonásai. Ez az, amit ő maga hol keresztény realizmusnak, hol pozitív kereszténységnek nevez, és aminck meghatározó jegyeit, a „keresztény világkép” alapelemeit a folytonos továbbmenésben, a nyitottságban és a tágulásban látja¹⁴.

Folytonos továbbmenés: „A keresztény gondolat nem ismeri a nyárspolgári önmegelégedést. A keresztény ember soha nincs »késsen«: amíg él, fejlődnie kell, nőnie, tágulnia.”

Nyitottság: „Ezért nyílt, lezáratlan, táguló a keresztény ember világképe is – nyitva áll minden igazság számára. Nyitva áll minden filozófia, minden rendszer, minden világot építő gondolat igazság-tartalma számára, nyitva a tudomány minden fejlődése számára; mert minden igazság a miénk, mind a mi régi, nagy igazságunkat világítja meg. Nyitva áll mindennel szemben, ami tény, valóság.”

Táguló kereszténység: „Aki a kereszténységet kötöttnek véli, annak sejtelmé sincs róla, mi a kereszténység . . . A keresztény világkép szüntelen tágul, minden új igazság, minden új találmány, az emberélet minden színe belé tartozik, tágítja, mélyíti.”

Ez a „keresztény ember” egyszerre jelent elvet is, követelményt is. Jelenti a Sík Sándor kívánta embert: azt, akivé ő magát kidolgozta, és azt, akivé lelkeségével másokat segíteni igyekszik. Azt az „Isten gondolata szerint való” mai keresztény embert, aki a maga környezetével és társadalmával épp úgy megsejteti – és megbecsülteti – Istent, ahogyan ő megérezte mindenkivel, akinek megadatott a szerencse, hogy „földi tartózkodásának atmoszférájában élhetett”.

A VIGILIA HARMINC ÉVE

A *Vigilia* 1935-ben indult meg, gyertyaszentelő ünnepére jelent meg első száma; 1965-ben fennállása harmincadik évfordulóját ünnepeltük.

Mit jelent harminc év egy folyóirat életében? Néha semmi többet, mint harminc, többé-kevésbé érdektelen évet, hol jobb, hol rosszabb elbeszélésekkel, versekkel, tanulmányokkal; de néha még időben is sokkal többet harminc esztendőnél. Hiszen az évek, tudjuk, csak napra mérve egyformák, tartamra nézve különböznek, és háromszázhatvanöt nap olykor többet nyomhat a latban öt, vagy akár tíz esztendőnél is. A VIGILIA harminc éves, de ha ezt a harminc esztendőt történelmileg szituáljuk, 1935 és 1965 közé, nyilván nem kell bővebben bizonygatni, hogy legalább hatvannal fölér.

Miért indult meg egyáltalán? Mi szükség volt rá? És akik alapították, miért gondolták, miért gondolhatták, hogy múlhatatlanul szükség van rá? Miért volt meggyőződésük, hogy új fórumot kell teremteni a már meglévők mellé annak, amit kényelmesség okából katolikus, és megkülönböztetésül neokatolikus irodalomnak szoktak hívni, bár talán helyesebb lenne egyszerűen keresztény, vagy katolikus ihletésű irodalomnak nevezni? De hagyjuk a terminológiát, úgymint tudja mindenki, miről van szó: egy, a közvetlen előzményekhez képest újfajta, mélyebb, drámaibb, divatos szóval egzisztenciálisabb keresztény szemlélet és életélmény irodalmi kifejezéséről.

Előzményeket említettem; ejtsünk először néhány szót ezekről. Alighanem mind közt a legjelentősebb, és sorsában a legpéldasze-

rűbb, az *Élet* című folyóirat volt. 1909-ben indult meg, és vele egy új, dinamikus világlátású nemzedék, áttörve az erkölcsnevelő és ájtatossági irodalom dilettantizmusának korlátaikat, végre modern, nemcsak szándékában tisztos, de művészileg is értékes irodalmat próbált teremteni. Ha meggondoljuk, hogy ez volt a bölcsője egy Sík Sándor, egy Harsányi Lajos, vagy egy Szalay Máttyás lírájának – hogy csak az immár halottakat említsem – ha tudjuk, hogy a lap hasábjait Kosztolányi is szívesen fölkereste, Harsányi Kálmán pedig állandó munkatársai közé tartozott: – azt mondhatnánk, az *Élet* fontos hivatást töltött be. A lap pályájának egészét tekintve mégis inkább beszélhetnénk elmulasztott hivatásról. Hogy végülis nem teljesítette, amit első évtizedében ígért és megkezdett, az nem annyira a szerkesztőin múlott, mint inkább a körülményeken, melyeknek elemzése túlságosan messzire vezetne; – lényegében arról van szó, hogy ez a földi világban nagyon is jól berendezkedett, nyílt és hallgatólagos kiváltságaival nagyon is jól körülbástyázott középosztályi-polgári kereszténység az irodalomban is eleve igyekezett elhárítani magától mindent, ami nyugalját föl kavarná, kényelmét megbolygatná, *bien-pensant* igazságát kétségbe vonná, nézeteinek revíziójára, magatartásának átformálására kényszerítené. Szórakoztató, erkölcsnevelő, problémátlan irodalmat akart, családiasan kispolgári szelleműt, hagyományos, szavalni vagy megkönyyezni való verseket, és olyan, harmonikus megoldású elbeszéléseket, melyek semmiképp sem zavarják az ártatlan lánylelkek hamvas békéjét. Végülis az *Élet* előtt, ha egyáltalán létezni akart, nem állt más lehetőség, mint átformálódni katolikus képes családi hetilappá, mely – kivált utolsó szakaszában – otthont adott ugyan az új törekvésű katolikus íróknak és írásoknak, de márcsak természeténél, típusánál fogva sem lehetett az új irodalom képviselője.

Nem lehetett az a másik nagymúltú fórum, a *Katolikus Szemle* sem. Tudományos folyóirat volt, nem irodalmi, és szemléletét illetőleg amúgyis sokáig mereven konzervatív; mikor a harmincas évek derekán megújódott, elsősorban társadalmi, szociológiai érdeklődése tárgult ki és frissült föl jelentős mértékben, az irodalomnak azonban legfőbb figyelemje volt, nem pedig otthona.

Pedig már ott állt egy új nemzedék, amely mást akart, mert más-

ként érzett, és nem érthette be a régi keretekkel. Komolyan vette a kereszténység szociális tanítását, tehát gyakorlati változásokat akart, a feudális magyar egyház helyett szociálisat, földreformmal; komolyan vette a bűn és kegyelem teológiáját, tehát hamisnak érezte azt az irodalmat, amely a formális erkölcsőhöz való igazodást jóval többre tartotta, mint a kegyelmi dráma kockázatait és esélyeit. Új eszméinek otthont, új szemléletének fórumot akart teremteni – ezért alapította meg 1935-ben Aradi Zsolt, Balla Borisz és Possonyi László a *Vigiliát*. Először negyedévente jelent meg, majd átalakult havi folyóirattá, és 1938-tól Possonyi László egymaga szerkesztette 1944 márciusáig, a németek bejövételéig, amikor a lap átmenetileg megszűnt.

Az a kék címnyomású, testes füzet, amely 1935 februárjában tűnt föl a kirakatok polcain, nemcsak formában hozott újat, hanem igényben és tájékozódásban is. Mintha egyszerre megindította volna a vérkeringést az európai katolikus gondolkodás, elsősorban a francia, meg a miénk közt; mintha gyors ütemben elkezdte volna fölszámolni azt a provincializmust, amelybe katolikus szellemiségünk, részint elpolgárosodottsága, részint feudális struktúrája miatt minduntalan bele-belecsúszott; saját problémáinkat is egyetemes európai összefüggésekben láttatta, s az egyetemes európai eredményeket és törekvéseket is saját problémáinkkal hozta vonatkozásba. A *Vigiliával* jelent meg katolikus szellemi életünkben, sőt élményünkben Mauriac és Maritain, Bernanos és Gertrud von Le Fort, Siegrid Undset és Claudel, természetesen nem viták és ellenkezések nélkül, és nem anélkül, hogy konzervatív oldalról ne vádolták volna őket erkölcstelenséggel, a *Vigiliát* pedig nyugatossággal és erkölcsi lazasággal. Végeredményben nálunk is meg kellett vívni a keresztény irodalmon belül ugyanazt a szabadságharcot, melyet a modern keresztény szemléletnek másutt, franciáknál, németeknél már előzőleg meg kellett harcolnia – a különbség legfőkébb az volt, hogy mi valamivel később vívtuk meg, és már az ő segítségükkel. Mi az úgynevezett katolikus irodalom? Miért fogyatékos katolikus szempontból is az, ami művészi szempontból fogyatékos? Miért nem mentheti a legjobb katolikus szándék sem esztétikailag azt, ami a maga rendjében, az irodalmiban, művésziiben, rossz, vagy hiányos? Ugyanazokat a kér-

déseket, melyeket annak idején Maritain vett vizsgálóra a tomizmus fényénél az *Art et Scolastique* metszően világos lapjain, most a *Vigilia* második számában Sík Sándor tisztázta, nem kevesebb meggyőző erővel, és az okfejtés nem kevesebb világosságával.

De nemcsak irodalmi kérdések tisztázásáról, és nemcsak irodalmi tájékozódásról volt szó. A *Vigilia* kereste a misztika frissítő forrásait, a vallási élmény modern formáit; de kereste a kapcsolatot az itthoni gyakorlati valósággal is, a szociográfia fölvetette kérdésekkel, a népi vallásossággal, valamint – talán első kísérletül, mindenestre az elsők egyikéül – azoknak a szomszéd népeknek az irodalmával, amelyekről az irredenta nacionalizmus, és a dunavölgyi magyar kultúrfölény politikája jóformán tudomást sem vett.

Nem akarom itt még csak vázlatosan sem elsorolni az 1938/39-es esztendő közismert politikai, s ma már történelmi eseményeit, Ausztria megszállásától a cenzúra bevezetésén és az első zsidótörvényeken át a müncheni egyezményig, a bécsi döntésig, majd Lengyelország megrohanásáig. Megváltozott fokozatosan a légkör, megváltoztak a körülmények, és megváltoztak a föladatok is. A *Vigilia* – melyet, mint mondtam, 1938-tól fogva Possonyi László maga szerkesztett – megértette a rá váró föladatot: hogy egyike legyen a haladó irodalom szekértáborainak, és otthona a fasizmus előtt be nem hódoló szellemnek. Megértette, és teljesítette; s ez a néhány néhány esztendő, amikor hasábjain a legkülönfélébb világnézetű írók találkoznak ugyanannak a humanizmusnak a zászlaja alatt, anélkül, hogy a lap alapvetően katolikus jellege emiatt csorbult volna, (mintegy bizonyosságul annak, hogy ami igazán katolikus, az egyben, lényegéből következőleg, nyitott és egyetemes) – ez a néhány esztendő a *Vigilia* harmincéves történetének egyik „hőskora”.

1944-ben, a németek bejövetelével, annyi más haladó magyar lappal együtt átmenetileg a *Vigilia* is megszűnt, és csak két és fél év után, 1946 decemberében indult meg újból, új körülmények közt, egy minden ízében megváltozott társadalomban. Először Juhász Vilmos és Sík Sándor szerkesztette, majd Juhász Vilmos külföldre távozásától, 1949 elejétől Sík Sándor, egészen haláláig, 1963 októberéig; az ő örökébe aztán Mihelics Vid lépett.

Hogyan foglalhatnánk össze a lehető legtömörebben a lap életé-

nek e második, húszéves periódusát? Pusztán a fölületet nézve így is föl lehetne tenni a kérdést: hogyan próbálja biztosítani fönnmaradását egy régi alapítású és hagyományú folyóirat egy új társadalom új szellemi és politikai viszonyai közt? Valójában azonban sokkal többről volt szó: a katolikus léleknek ebben az új világban való megtestesítési lehetőségéről. Elvontan tekintve talán egyszerű, a valóságban azonban bonyolult és nehéz föladról, melynek megoldási kísérleteiben nemcsak a bizalmatlansággal kellett számolni, hanem sértődésekkel, érzékenységekkel és félreértésekkel is. Ugyanazzal a kérdéssel állt szemben a lap, amelyet egyik írásában ugyanez idő tájt, 1949-ben a nálunk akkor még alig-alig ismert Teilhard de Chardin „a probléma lényegének” nevezett: azzal, össze lehet-e egyeztetni, és hogyan lehet összeegyeztetni élő, személyes, nem pusztán elméleti, hanem egzisztenciális szintézisben „a világban való hitet és az Istenben való hitet”, a társadalmi evolúció *en avant* előre történő mozgását a hívő lélek fölfelé irányuló, *en haut* mozgásával, a lélek üdvösségének igényét az emberiség földi boldogságának igényével. Vagy, más fogalmazásban, ugyanazzal a kérdéssel, melyet Suhard kardinális 1947-i nagybőjti pásztorlevele, mint „az Egyház növekedésének vagy hanyatlásának” tényét vett vizsgálat alá. A mi speciális helyzetünkben mindezt még tetézte egy bizonyos tanúságtételnek, mondhatni történelmi bizonyításnak a föladata. Fölösleges lenne itt részletesebben kitérni a marxizmus vallást érintő klasszikus tételeire; mindnyájan ismerjük őket. Nos, a *Vigilia* számára az említett történelmi bizonyítás föladata a következő volt: – tanúsítani, hogy a vallás, pontosabban a keresztény, a katolikus vallás, megszabadulva azoktól a feudális vagy polgári tapadmányoktól, melyek elsősorban vonták magukra Marx kritikáját és elsősorban tüntették föl szemében a vallást a kizsákmányolás fegyvereként, nem elidegeníti az embert önmagától és társadalmi föladataitól, hanem inkább mélyebben integrálja emberségébe és a szeretet törvényével egzisztenciálisabban kapcsolja társadalmába; – nem szembeállítja a haladással, hanem a haladásban – akár biológiai evolúciónak vesszük, akár technikai és társadalmi-gazdasági fejlődésnek – Isten teremtő tervét látja, és saját magát is úgy tekinti, mint e „kozmogenezis” Isten-rendelte munkását, aki a maga keretei között fele-

lős is e fejlődés sikeréért; – nem bezárja az értékek előtt, hanem inkább fogékonyra, nyíltta, befogadóképessé teszi. És tegyük hozzá: kétoldalú bizonyításról és tanúságtételről volt szó: egyfelől reális, társadalmilag tapintható, mert élő és személyes erejű bizonytságot képviselni a vallás emberi értékének tagadói felé; másfelől meggyőzően képviselni ugyanezeket az elveket azok felé, akik bizonyos merev és makacsul konzervatív vallásos szemlélet álláspontjáról eleve szembefordultak mind azzal, amit „modern világnak”, mind azzal, amit bármiféle *aggiornamentónak* neveznek.

Voltak ezekben az időkben, és eleinte talán nem is kevesen, akik a *Vigiliát* ebben az új, marxista–leninista elmélet alapjain épülő szocialista világban úgy tekintették, mint egy pillanatnyilag többé-kevésbé reménytelen visszavonulás utóvédjét, melynek főadata bizonyos, pontosabban nem is tisztázott keresztény értékek, érdekek és hagyományok védelme – meddig? azok szerint, akik mindig lelkes hívei a mások mártíriumának, „mindhalálig”; azok szerint, akik eleve mindent illuzionista politikai elképzeléseik torzító szemüvegén át néztek, egy előbb-utóbb bekövetkezni vélt, mitikus „fordulatig”. A *Vigilia* ezzel szemben az elmúlt húsz évnek még legnehezebb szakaszaiban sem helyezkedett a meddő állag-örzés reménytelenül defenzív álláspontjára. Nem tartotta magát világnézeti, vagy éppen burkolt politikai utóvédnek; ellenkezőleg, mind határozottabban és mind vigasztalóbban ismerte föl a maga pionír-helyzetét: azt, hogy mint katolikus folyóiratnak, mint a katolikus élmény és gondolat tűzhelyének a marxista világban, elsőrendű hivatása egy, a marxista szocializmusban nemcsak életképes, de szociálisan aktív katolikus magatartásnak, gondolkodásnak, szellemiségnek a kialakítása, vagy mint Suhard kardinális mondaná, az örök Igének *ebben az új történelmi testben* való megtestesítése. Más távlatokban szemlélve a dolgot; Isten nem azért helyezett minket *ebbe* a konkrét történelmi valóságba, hogy *egy másikban* kívánjuk szolgálni ügyét a mi saját elképzeléseinknek megfelelő körülmények közt, hanem azért, hogy *ebben* az adott valóságban legyünk a képviselői és munkásai, s *ebben* tegyünk meg minden tőlünk telhetőt egyszerre és együtt az ő szolgálatára és ennek az adott valóságnak a javára.

Hogy ennek a magatartásnak, ennek a „történelembe ágyazottság-

nak”, a konkrét történelmi helyzet és föladat vállalásának, a személy és a társadalom, – és az immanensben a transzcendens – iránt való hűség a „drámai optimizmusának” – optimizmusának minden pillanatnyi kudarc vagy értetlenség ellenére – milyen, többé-kevésbé szükségszerű rokonságai vannak Mounier perszonalizmusával; hogy mit köszönhet neki, mit Suhard bíboros írásainak, mit Maritainnek, majd Teilhard de Chardinnek és másoknak; hogy mit köszönhet ugyanakkor a környező marxista gondolkodásnak is, mely nemcsak a dolgok dialektikus szemléletére ösztönözte, hanem a saját lényegében rejlő dialektika kibontására is serkentette: – izgalmas, de túl messze ágazó kérdések, melyekre ezúttal e fölszines utalásnál bővebben aligha lehetne kitérni. Hiszen itt nem akartam, nem is akarthattam egyebet, mint néhány gyors, de lehetőleg a lényegyet kiemelő vonással jellemezni a *Vigiliának* azt a jó másfél évtizedét, amely alatt Sík Sándor volt a szerkesztője és vezetője, s egyben azt a legújabb korszakát is, amelyben, Sík Sándor halála óta, Mihelics Vid szerkeszti.

De ez már a jelen, s mint jelen, félig a jövő; erről beszélni nem az én föladatom. Én, visszatekintve, a megtett utat szemlélve, befejezésül legföljebb csak azt kérdezhetem: – vajon hogyan állta meg a helyét a *Vigilia* és hogyan teljesítette föladatát ezekben a problémátlannak éppenséggel nem nevezhető időkben? S erre a kérdésre már maga a lap léte, fönnmaradása is javalló válasz lehetne. Fönnállni, megmaradni azonban nem elég. A *Vigilia* nemcsak van, hanem hat is; másként: nemcsak megtúrt jelenség, a lassú elsorvadásra ítéltettség állapotában, hanem partner is egy örvendetesen kibontakozó párbeszédben.

A *Vigilia* első száma gyertyaszentelő ünnepére jelent meg, emblémája a világító gyertya volt, a fény, a „*lumen ad revelationem gentium*” szimbóluma. Most, harminc év után, harminc év tanulságai-val gazdagodva, és viszontagságaiban edződve, de eredményeivel is gyarapodva, talán nem hat önteltségnek, ha magát e gyertyaszentelői születést is jelképesnek vesszük; jelképesnek, de egyúttal tartalmában a jövőre is irányt adónak, kötelezőnek. A *Vigilia*, amikor megindult, „lumen” akart lenni, világító világosság, a maga szerény

módján, a szó egyszerű, nem-szagrális értelmében, de szagrális forrásokból táplálkozva, „*lumen ad revelationem*”.

Világító világosság, „*lumen*” kíván lenni ma is, és a szó imént jelzett szerény értelmében fölvilágosító és megvilágosító világosság is, „*lumen ad revelationem*”. De talán ma a végső szót is hozzátehetjük: a maga keretei közt ma már talán „*lumen ad revelationem gentium*” is lehet – mert a nemzetközi beszélgetésekben és párbeszédekben, tapasztalatai alapján, és Gondviselés adta sajátos helyzetéből, bizonyára vannak olyan mondandói, amelyek „revelációjára”, fölvilágosítására és tanulságára szolgálhatnak más országok és társadalmak keresztény népének is.

ISTENT KÉPVISELNI

Olyan országból jöttem, amely távolságát tekintve messze esik Franciaországtól, lélekben azonban közelebb van hozzá, mintsem gondolnák. Már-már rokonság ez – legalábbis nekünk, magyaroknak – gyökerei a középkorba nyúlnak, és mozgalmas története van, melyet itt természetesen csak vázlatosan sem ismertethetek. De van ennek a történetnek egy olyan közelmúlt mozzanata, melyet mégsem hagyhatok említés nélkül, kivált mivel többször volt alkalmam tapasztalni, hogy a franciák általában nem ismerik eléggé, ha egyáltalán ismerik. Arra a jelentős szerepre gondolok, amit a mi úgynevezett *renouveau catholique*-unkban vittek; s ez a szerepük egyébként ma sem szűnt meg: ma szempontjainknak és magatartásunknak a történelem által követelt, nemegyszer nehéz és fájdalmas revíziójában.

Ami nálunk a harmincas évek közepe táján kezdődött, legalábbis a fiatal katolikus értelmiség elitjében, hitünknek és vallási élményünknek az az elmélyítése; az a hitünk mély és termékenyítő, misztikus és intellektuális (főként tomista, pontosabban neotomista) forrásai felé való tájékozódás, részben tudatos szembefordulásként egy – érzésünk szerint – túl mereven tradicionalista, és a fél-feudális, félpolgári politikai nacionalizmussal túlságosan egybevegyült katolicizmussal; végül keresztény ihletésű irodalmunknak az az újjászületése, amely – túlhaladva az úgynevezett „fehér” irodalom korlátain, ember és társadalom mélységében a kegyelem útjait igyekezett követni, s annak a lelki harcnak a fordulatait igyekezett megragadni, amely-

nek tétje a lélek üdvössége: – mindez elsősorban francia példákra tekintett és azokból táplálkozott, Claudeltól Bernanosig, Bremond-tól Maritainig. Ezek a példák számunkra Isten képviselőjének új módjait jelentették; Isten képviselőjét egy keresztény, és többségében katolikus társadalomban, amelynek katolicizmusa azonban néha nagyon is láthatólag, és nagyon is kínosan egybeesett világi érdekeivel, s amelyeket sokan csak osztályérdekeik és társadalmi kiváltságaiak hatékony oltalmának tekintettek; amivel – tegyük hozzá – fölöttébb használható és nagyon könnyen forgatható fegyvert kovácsoltak a későbbi marxisták számára.

Azoknak az adóssága a francia szellem iránt, akiket marxista honfitársaik szívesen neveznek neokatolikusoknak, csak nőtt a háború alatt, az Ellenállás hősi idejében, amely – *mutatis mutandis* – a mi ellenállásunk is volt. Ez a hitelesen francia és keresztény szellemiség nagy segítség volt számunkra abban, hogy állhatatosan nem mondjunk minden fasiszta csábításra, akkor is, ha egy új kereszteshadjáratnak és a Nyugat barbár inváziótól való védelmének szép szólamaival leplezte magát. S éppen ennek az akkori határozott állásfoglalásunknak, ennek a részben francia példákon edzett keresztény humanizmusnak köszönhetjük a háború után azt a megbecsülést, majd a hatalom igényei szerint többé vagy kevésbé széles türelmet, ma pedig azt az ellenségesség nélkül való, sőt nemegyszer baráti méltánylást, amit sok marxista barátunk részéről tapasztalhatunk.

A háború végeztével a mi helyzetünk is teljességgel megváltozott. A magyar katolicizmus számára szinte élet vagy halál kérdése volt, sikerül-e új utakat találnia, tevékenységére új, hathatós módszereket kidolgoznia, és életképes új struktúrákat kialakítania a meglehetősen elmeszesedett, s az új helyzethez semmiképp sem illő régiek helyett; tud-e olyan új gondolatvilágot és nyelvet teremteni, amely megfelel a véglegesen elmúlt világ romjain születő új társadalomnak, és amelyet ez a társadalom meg is ért.

Akkori viszontagságaink sokkal keserveesebbek voltak, s egyébként sokkal ismertebbek is, semhogy történetük elmondását szükségesnek tartanám. Annak kell tulajdonítanunk őket, hogy a magyar katolikus egyház, túlnyomó többségében, és meglehetősen szerencsétlen struccpolitikával, egyáltalán nem látta előre a háborút nyil-

ván követő teljes fordulat következményeit, s még kevésbé készült föl a föladatakra, amelyek az új helyzetben hárulnak majd rá, mikor is – minden hivatalos támogatás nélkül, sőt talán ellenséges légkörben – egyedül a maga erejére lesz utalva? Annyira hipnotizálta az egyházat a fenyegetés, melyet a tudatlanság mítoszivá növesztett, hogy egészen megbénult tőle? Formáiban és struktúráiban annyira hozzánőtt a múlthoz, hogy képtelen volt az új felé tájékozódni, és Lót kövé vált feleségeként meredt a tűzvészre, mely hajdani városát és országát fölemésztette? Akár így, akár úgy: mindenképpen talaját vesztette, s ebben a zűrzavarban egybekeveredett sok politikai *ressentiment* és őszinte vallási buzgalom, egybevegültek a bukott osztályok érdekei, meg a vallás érdekei; nem különböztették meg kellően a hiteles népi hagyományt sem a barokk vallásosság formális *survivance*-aitól.

Hogy mégis sikerült, bár korántsem az elkeseredett tradicionalisták és attentisták kárhoztatása nélkül, némi világosságot derítenünk a nehézségek között és meghatároznunk, hogy ebben a nehéz és zavaros helyzetben milyen álláspontot kell elfoglalnunk, azt elsősorban Suhard kardinális 1947. évi nagybőjti pásztorlevelének köszönhetjük. Nem tudom, milyen hatása volt ennek Franciaországban; csak azt tudom, hogy nálunk, azoknak a katolikus értelmiségieknek, akik a hitükhöz és egyházukhoz való hűség szellemében keresték a kiutat a zsákutcából, anélkül azonban, hogy a múltnak és veszendő hagyatékának védelmező szerepét vállalták volna – ezeknek az értelmiségieknek fölbecsülhetetlen, s épp a kellő időben jött eligazítást jelentett ez a pásztorlevél; egyike lett a legszilárdabb alapköveknek, amelyekre lassan, és nem tétovázások nélkül, új katolikus gondolkodásunk, magatartásunk, világszemléletünk, *vision du monde*-ünk épült.

S végülis mi ez, ha nem azoknak az eszközöknek és módoknak a keresése, hogyan lehet Istent képviselni, Istenről tanúskodni egy olyan, nemcsak hogy közönyös, de aktívan ateista világban, amely az egyházzal és megújulása lehetőségével szemben kategorikusan tagadó álláspontot foglal el? Mi ez, ha nem nehéz és kockázatos, de fontos és talán egyházunk történetében páratlan kísérlet? Nekünk, magyar katolikusoknak meggyőződésünk, hogy valami új dolog alakul nálunk, és nyugati barátaink, osztrákok és franciák például, akik

ellátogatnak hozzánk, megerősítenek ebben a meggyőződésünkben. Valami új alakul, kétségkívül, de a francia katolicizmus sugallta szándékok és törekvések irányában. Mert társadalmilag progresszív katolikus hagyományok hiányában, s az *aggiornamento* olyan kísérletei nélkül, melyek több mint száz éve jellemzik a francia egyházat, mi mintegy magunkévá fogadtuk és magunkba testesítettük mindazt az ösztönzést, amit a francia kereszténység számunkra nyújthatott: ihletéseiket, sikereiket, sőt kudarcaikat is, Lamennais-t és Lacordaire-t, akik egyébként a maguk idejében nagy visszhangot keltettek a magyar értelmiség javában, továbbá Ozanamot és az *Avenirt*, a szociális kereszténység legsikeresebb kísérleteit és a *Sillon* megrendítő kalandját, Bloyt és Péguyt, az *Esprit*-t és a perszonalizmust, Teilhárd-t és Mounier-t.

Így amikor az a szerencse ér, hogy röviden elmondhatom nézeteimet arról, hogyan lehet Istent az ateista marxizmus világában képviselni, némileg úgy érzem magam, mint a tanítvány, aki visszatér messzi országából és beszámol régi mestereinek arról, hogyan használta föl és hogyan valósította meg a tanítást, amit tőlük kapott. Amit mondani fogok, nem elmélet, nem ideológia; szigorúan személyes tanúság, egy szocialista-marxista világban végigélt mintegy húsz csztendő tapasztalatainak credménye. Személyes tanúság, és nem valamiféle mozgalom ideológiája; ez azonban nem azt jelenti, hogy én vagyok az egyetlen, aki így gondolkodik. Az én fölfogásom többé-kevésbé egyezik azoknak a katolikus íróknak és újságíróknak a nézeteivel, akik hetilapunk, az *Új ember*, és havi folyóiratunk, a *Vigilia* körül csoportosultak. Ezek az eszmék fokozatosan terjednek; s ha a magyar kereszténységben új érlelődésről beszélhetünk, akkor ennek az érlelődésnek az ösztönzői elsősorban épp ezek az eszmék.

A magyar katolikus egyház mérhetetlenül gazdag volt abban az *ancien régime*-ben, amely 1945-ben teljességgel összeomlott. A háború előtt egyike volt az ország legnagyobb birtokosainak, s általában attól is idegenkedett, hogy földjeit bérbe adja a nincstelen parasztoknak. A háború végeztével a földreform megfosztotta birtokaitól, úgyhogy egyik napról a másikra szegény lett. A háború előtt

a püspökök, főurakként, tagjai voltak a főrendiháznak, és többnyire megszavazták azokat a törvényeket, amelyeknek célja az ország feudális struktúrájának fönntartása volt. A háború végeztével elvesztették politikai hatalmukat és főúri méltóságukat. A háború előtt egy falusi plébános kétszeresen is a legbefolyásosabb tekintélye lehetett a falujának: úgy is, mint birtokos, és úgy is, mint pap. A háború végeztével lassankint elszigetelődött, ha ugyan megvetés tárgya nem lett, s az antiklerikális propaganda beállításában a reakció és az obskurantizmus jelképévé vált.

Az új rendszer megszilárdulásával fokozatosan elvesztettük intézményeinket, s egykori szervezeteink először megbénultak, majd jórészt a betiltás és a föloszlatás sorsára jutottak, mint az antidemokratikus elemek – lehetséges, vagy valóságos – menedékhelyei. Aki ismeri a marxizmus és a kommunizmus vallási téren ismételten alkalmazott stratégiáját és taktikáját, joggal föltételezheti, hogy ezt a folyamatot csak meggyorsította az az egyházi politika, melyről a legkevesebb, amit mondhatunk, hogy rosszul, vagy hamisan volt informálva, és nem volt benne elég politikai bölcsesség.

Így működött együtt a két erő a magyar katolikus egyház régi struktúráinak fölszámolásában, úgyhogy 1950 körül ott álltunk mindentől, vagy majdnem mindentől megfosztva; templomaink azonban nyitva maradtak, a kultusz folytonosságát komolyan sosem zavarták meg, a papoknak megvolt a szabadságuk arra, hogy misézzenek és prédikáljanak, s a híveknek a lehetőségük, hogy az istentiszteleten részt vegyenek; azonfölül maradt sajtónk is, igen szűk keretek közt ugyan, erősen korlátozott példányszámmal: de mégiscsak létezett. Mindez vajmi kevés volt, ahhoz hasonlítva, amivel azelőtt rendelkezünk; de a semminél mégis több volt. Ebből és innét indultunk el, hogy megtaláljuk a helyünket a teljesen megváltozott új, meglehetősen komor, s inkább ellenséges, mint közönyös égbolt alatt.

S miért ne vallanánk be, most, amikor szerencsére már mindezen túl vagyunk, mennyiszor kellett ráadásul azzal a csüggesztő érzéssel küzdenünk, hogy teljesen egyedül vagyunk, és teljesen magunkra hagyva, végérvényesen vértanúságra szánva azok által, akiket semmiféle mártírium nem fenyegetett; azzal az érzéssel, hogy amolyan elhanyagolható mennyiség vagyunk, *quantité négligeable*, melynek leg-

följebb az antikommunista propaganda mérlegén van valamelyes érteke, s melynek valóságos szenvedései és igazi sebei valahogyan bizonyítékokká – olykor politikai érvekké – alakulnak át, ahelyett, hogy testvérien átéreznék és hatékonyan enyhítenék őket, ahogyan XXIII. János pápa és a szeretet uralmának kezdetei óta történik, a szocialista világban élő keresztények nagy megkönnyebbülésére.

Ezek a nehéz évek, majd utána a remény éve: ez az idő volt szemléletünk csírázási, majd érlelődési ideje. Számunkra, katolikusok számára először is ez a kérdés vetődött föl: – Hogyan lehet élnünk és fönmaradnunk olyan társadalomban, amelynek elmélete kinyilvánította, gyakorlata pedig igyekszik befejezett tényé tenni Isten halálát és a vallás megsemmisülését? Utána pedig, azután a kemény és nehéz periódus után, amelyet a kommunista szóhasználat a dogmatizmus és a személyi kultusz korszakának, a köznyelv egyszerűen sztalinizmusnak nevez, a kérdés így alakult: – Hogyan lehet élni és hogyan lehet vállalni a közös munkát, vagyis a szocializmus építését gyakorlatilag is ateista marxista társainkkal olyan rendszerben, amely ha türelmes is, azért egyáltalán nem mond le a marxizmus–leninizmusból szükségképp következő ideológiai – és vallás elleni – harcról? Más szavakkal: – Hogyan képviselhetni Istent a marxisták előtt, sőt, a marxizmus kellős közepén, azaz egy marxista államban?

Hogy elébe vágjak minden esetleges csalódásnak, sietve kijelentem: erre vonatkozólag semmiféle elméletünk nincs. Válaszunk tisztán gyakorlati, mindenféle elméleti vita nélkül, s anélkül, hogy szándékunkban volna az Isten nemlétére vonatkozó marxista tételeket Isten szükségszerű létének klasszikus, vagy új bizonyítékaival cáfolni; s ha a lehetőség határáig elkerüljük a filozófiai és teológiai okoskodásokat: nem lustaságból, nem gyávaságból, nem meghátrálásból, s nem tudatlanságból tesszük, hanem abból a szilárd meggyőződésünkben következőleg, hogy az effajta hitvitáknak végülis semmi eredményük, tehát semmi hasznuk sincs.

Sajátos viszonyaink között, ahol egy-egy túlságosan heves anti-marxista kirohanást úgy is tekinthetnek, mint az állam biztonságának megzavarási kísérletét, vagy cinkosságot azzal a polgári ideológiával, amely iránt, őszintén szólva, meglehetősen gyér rokonszenvet

érzünk – e viszonyok közt, melyek természetesen erősen különböznek egy kapitalista, vagy neokapitalista állam viszonyaitól, viták és cáfolgatások helyett *bizonyítanunk* kell, mégpedig a gyakorlati élet síkján, a Történelem síkján, a konkrét társadalmi valóságban. Észérvek helyett, amelyek mindig egy kicsit a levegőben lógnak, az egész élő embernek kell érvnek lennie a maga tagadhatatlan valóságában, és társadalmi evidenciájában. Az érvnek nekünk magunknak kell lennünk.

A marxizmus elmélete és elemzése a vallásra, mint tényre, mint jelenségre vonatkozólag közismert. Végtelen leegyszerűsítésben így lehet összefoglalni: – Isten nem létezik. Isten eszméje nem más, mint a természet ismeretlen erőitől való félelmeink megszemélyesített kivetítése, tehát végső soron tudatlanságunk extrapolációja; amilyen mértékben a tudomány előrehalad, olyan mértékben fakul el az isteneszme, míg végérvényesen ki nem alszik. Istennek és a túlvilági kárpótlásnak ezt az eszméjét az uralkodó osztályok arra használják, hogy leigázzák és kizsákmányolják segítségével a dolgozókat. A vallás fönntartása tehát ezeknek az osztályoknak az elsőrendű érdeke, megszüntetése pedig elengedhetetlenül szükséges a proletariátus, és általában az ember fölszabadításához. Az osztály nélküli társadalomban a vallásnak nincs többé létalapja, minthogy nem egyéb, mint egy bizonyos gazdasági és társadalmi alapnak a felépítménye; ha az alap gyökeresen megváltozik, ez egyben a vallásnak is halálos ítélete.

Elméletileg tehát mi, magyar katolikusok, várományos halottak vagyunk, haldokló őrei egy bukott zsarnok ravatalának. Így szól az elméleti döntés, melynek érvényét elvitatni még akkor is fölösleges, ha megvan rá a jog és a lehetőség; sokkal célravezetőbb letenni vele szemben életünk dokumentumát, és a végső szót ráhagyni a Történelemre, mint az ügy legfőbb bírójára.

Másként: – A vallás marxista elmélete a vallás tényének olyan elemzésén alapszik, amely lényegében a vallási jelenségnek csak egy sajátos történelmi formájára érvényes; mint ilyen, inkább egy külső valóságnak, mint egy belső realitásnak az elemzése. Marx és a marxizmus tekintete előtt a vallási jelenség lényege rejtve maradt. Mint a kérdésnek egy francia vizsgálója mondta: a marxista valláskritiká-

ban van egy *petitio principii*, amennyiben a tényt pusztán szociológiai oldaláról szemléli, hogy aztán jobban igazolhassa konklúzióit. És teljes, bonyolult valóságában sem veszi figyelembe; figyelmen kívül hagyja megjelenési formáinak sokszerűségét. Mert ami áll a Restauráció politikai katolicizmusára, vagy a polgári korszakéra, legalábbis erősen vitatható a középkor egyházára, vagy az ősegyházra vonatkoztatva, és teljességgel alkalmazhatatlan a személyes vallási élményre.

Ezt tudnunk kell, s egyébként napról napra érezzük is; de ezt viták tárgyává tenni nemcsak haszon nélkül való, hanem oktalanság is lenne, még ha lehetőség van is rá. Ha valóban van ilyen *petitio principii*, ha valóban van rés az elmélet és a konkrét valóság közt, nem szavakat kell vesztegetnünk rá, hanem inkább meg kell vetni benne a lábunkat, meg kell állnunk benne, élni és növekedni kell benne. Nem világgá kiabálni a marxizmus esetleges hiányosságait a vallási jelenség értelmezésében; nem panaszkodni amiatt, hogy olyan hamis képet rajzol rólunk, amiben sehogyan sem ismerünk magunkra: hanem *tudni*, hogy mások vagyunk, és másnak *lenni* – ez a föladatunk, és ez a leghathatósabb módunk arra, hogy Istent hirdessük és képviseljük. Van-e például jobb cáfolata annak a tételnek, amely szerint a vallás lényegénél fogva reakciós, mint hívőnek lenni, és ugyanakkor *nem* lenni reakciónak? Vagy lehet-e jobb érv az ellen a vád ellen, hogy a kereszténység tipikus polgári ideológia, tehát a társadalmi elnyomás ideológiája, mint kereszténynek lenni és *ugyanakkor* teljes jóhiszeműséggel vállalni a szocializmus építésének munkájában mindazt, aminek célja az ember sorsának javítása, a nép nagyobb jóléte, több műveltsége, s a több és nagyobb egyenlőség és testvériség az emberek közt? Egy készülő művet nem lehet másként módosítani, mint úgy, ha részt veszünk benne, mégpedig tisztességgel, hátsó gondolatok nélkül, állampolgári hűséggel, de *ugyanakkor* rendíthetetlen hűséggel a hitünk iránt is; mert hosszú lejáratra mindig a tisztesség és a szilárdság érvényesül, és mindig a gyávaság lesz a vesztes. Nem szavakkal kell hangoztatni, hanem tetteinkkel és magatartásunkkal kell megmutatni, hogy hitünknek semmilyen lényegi kapcsolata sincs ezzel vagy amazzal a gazdasági és társadalmi formával, és hogy minden rárakódott járulék ellenére (mert hiszen az

emberi történelemben van beletestésítve), lelke, lényege alapján független, vagy dialektikusabban mondva: romolhatatlan állandó a saját romlékony változóban.

Mint hogy a marxizmus szerint a vallás az ember legsúlyosabb elidegenedése, nekünk azt kell bizonyítanunk, nem érvelésekkel, hanem *azzal, ami vagyunk*, gondolkodás- és érzésmódunkkal, életformánkkal, hogy éppen ellenkezőleg, az embert a maga lényegéhez Isten és az Isten szeretetén – nem pedig a tőle való rettegésen – alapuló vallás közelíti a legjobban, s az segíti a legjobban arra, hogy föl szabaduljon és egész emberségében kiteljesedjék.

Nyugaton sokat beszélnek a modern ember vallási nyugtalanságáról, és senki nem vonja kétségbe ennek a nyugtalanságnak a fájdalmas valóságát és őszinteségét; a vallás szempontjából nézve végülis biztató jelenség ez. De ha egy marxista nézi, messziről, marxista környezetben, és anélkül, hogy akár csak sejtelve is lenne róla, mi lehet egy „lelki harc”, a léleknek az a sötét éjszakája, melyet egy Kereszt Szent János élt meg, vagy halála óráján egy Lisieux-i Szent Teréz – egy ilyen marxista nem lát, nem is láthat egyebet ezekben a nyugtalanságokban, mint a kapitalizmus és a polgárság hanyatlására jellemző pszichikai jelenséget, egyszóval bomlásterméket. Mi, akik a szocializmus sajátos keretei és távlatai között élünk, inkább beszélünk nem kvietizmusról ugyan, hanem bizonyos nyugalomról, vallási alapú összhangról, szellemi egészségről, nagykorú vallásosságról.

Ha a marxisták úgy vélik, hogy a vallás, ez a népnek való „ópium” elvonja az ember figyelmét földi kötelességeiről és jövőjéről: miért ne példáznánk nekik, hogy a hiteles hit és vallásosság éppen ellenkezőleg, iránytű számunkra a világ dolgai közt, melyek szenvedélyesen érdekelnek minket; s ha nagyra becsüljük, a nemhívóknél semmivel sem kevésbé, noha némileg másként, a földi, emberi, sőt anyagi értékeket, s kivált azokat, melyek a haladást szolgálják: nem hitünk elárulása árán becsüljük nagyra őket, hanem ezért, mert teljesebben éljük a hitünket.

A halott Isten ravatalának haldokló óreit említettem az imént. Ez a marxizmus elméleti és hagyományos képe a vallásról és a hívókról a modern világban, különösképpen pedig a szocializmusban. Nos,

amíg „ellenkező testvéreink” – néha elég türelmetlenül – azt várják, hogy ennek a temetési szertartásnak a fényei végre kihunyjanak és a haldoklók végre meghaljanak (s néha bizony rá is fújtak a gyertyákra, hogy lángjuk mielőbb kialudjék): bizvást átengedhetjük nekik e százalmas viaszfigurák látványát, és tovább mehetünk. A társadalmi alap megváltozott, a magántulajdont fölszámolták, a javakat kollektivizálták, az ember ember által való kizsákmányolását elvileg megszüntették: a vallás mégis él, fokozatosan megszabadul tapadmányaitól, s mindinkább lényegére megy vissza: Isten és ember szeretet-kapcsolatára. A nehézségek, amelyekkel találkozunk, csak segítik ebben a tisztulásban és elmélyülésben. Vallásosnak lenni már nem jelent „karriert”, hanem olykor inkább akadálya a karriernek: így, megszabadulva minden opportunizmustól, a vallás önkéntes és személyes elkötelezettséggé és döntéssé válik. Viszonylagos szegénységében találja meg a gazdagságát: nem emelhet ugyan pompás templomokat, viszont régi templomai vasárnap tele vannak és hétköznap sohasem üresek. A vallás tehát, és a vallásos érzés él. Él egy tudatos, szilárd és nagykorú kereszténység, nem a szocializmus *ellen* (ellene, mint mondják, lényegénél fogva), hanem *a szocializmusban*, az osztály nélküli társadalomban, mint *ennek a társadalomnak* élő és elhanyagolhatatlan része. Olyan jelenségről van szó ezzel, ami még nem fordult elő a marxizmus történetében, nem egyáltalán a Történelemben sem: olyan tagadhatatlan tényről, amely elgondolkoztató, és egy napon talán újból való megvizsgálását fogja eredményezni a marxizmus vallásra vonatkozó tételeinek, vagy e tételek némelyikének.

Olyan gyakorlati és értelmi magatartással hirdetni és képviselni Istent, amely a marxisták számára nyilvánvaló *társadalmi létében* szinte tapintható érvet jelent annak a klasszikus tételüknek a vitathatósága mellett, amely szerint a vallás nem más, mint kiküszöbölhető felépítmény: nagyjából ez a szocializmusban élő keresztények történelmi föladata. Kétségtől nehéz föladat; sok türelmet kíván, sok okosságot, sok önfegyelmet, és kivált sok szeretetet. Mert arról nem is beszélve, milyen szegényesek például a mi eszközeink azokhoz képest, amelyekkel a francia katolikusok rendelkeznek, marxista barátaink semmivel sem kímélik jobban a mi intellektuális érzékeny-

ségünket, mint amennyire mi az övéket kíméltük akkor, amikor a helyzet mintegy a mainak a fordítottja volt, és Magyarországon egy úgynevezett (elég kevésbé szerencsés) „keresztény politika” uralkodott. Milyen kínos élmény például egy mai katolikus értelmiségi számára a tegnapi apologetikák többségének lapozgatása: a fölszines okoskodások, a hatalmi érvek, és főként a polgári katolikus önteltség! Amikor ma el kell tőrünk egy-egy marxista szarkazmust, mely a vallást már-már értelmi hibbanásnak minősíti, nem kell-e arra gondolnunk, hogy csak azt aratjuk le, amit mi magunk vetettünk, s a mai marxista fölény csak egykori katolikus fölényeskedésünk erélyes rendreutasítása? S ha az embert néha megkönyékezi a méltatlankodás kísértése, nem kell-e fölvetnie, mielőtt méltatlanokodnék, a *felelőség* kérdését? Ki a felelős végső soron azért, hogy a marxisták, s előttük Marx olyan képet alkottak a vallásról, amely szerintünk téves és torzít? Marx, aki azt fogalmazta meg, amit látott, még ha a jelenségnek csak egyik oldalát látta is, vagy pedig mi, akik ilyen oldalról mutatkoztunk? Ha egy marxista barátom úgy beszél Istenről, mint aki ostorozza a szegényeket és kedvez a gazdagoknak, mert mikor mint kis parasztgyerek az útfélen játszott, a misére hajtható uraság kocsisa nagyot húzott rá az ostorával: hogyan róhatom föl neki, hogy Isten kezét összetéveszti földi helytartói szolgájának a kezével? Ki a felelős ennek a kommunistának, ennek a megostorozott gyermeknek a gyűlöletéért? Az, aki gyűlöl, mert nem ismeri a dolgot, vagy azok, akik eltakarták előle Isten szeretetét?

Kínos, de tanulságos tapasztalat: a legtűskéőbb akadályokat, amelyeken át kell hatolnunk, mi magunk állítottuk föl, és a legmaka-csabb elutasítás azoké a lelkeké, akiket megsértettünk vagy meg-aláztunk.

Akik jobban kedvelik az acsarkodó polémiákat, vagy egyszerűen csak más országok keresztényei, föltehetik nekünk a kérdést: mennyiben hatékony egy ilyen magatartás. Egy Isten-képviselet, amely ily kevésbé extenzív, ily kevésbé harcos, ennyire szerény, ennyire megértő azok iránt, akik hallani sem akarnak Istenről, s ennyire befelé tájékozódik? Mit értenek meg belőle, akik eltökélten kívül állnak, és ráadásul még be is tömik a fülüket? Erre túlságosan könnyű azt válaszolni, hogy ha valaki semmiképp sem akar meghallani egy

igazságot, meg kell próbálni ezt az igazságot odaállítani *a szemé elé*. De talán meggyőzőbb, hogy vannak fogható bizonyságaink is, tapasztalható eredményeink, melyek kezeskedni látszanak magatartásunk helyességéről, és megerősíteni látszanak azt a meggyőződésünket, hogy mind föladatunkat, mind történelmi lehetőségeinket helyesen ismertük föl.

Itt azonban már olyan részletekről van szó, amelyekbe nem kívánnék belemenni, egyrészt mert lényegükben ismertek, másrészt mert túl nagy kitérőket kellene tennem; mindezt ugyanis könnyebb közvetlen tapasztalással észlelni, mint szavak megközelítésével meghatározni. Nagyjában és egészében a légkör megváltozásáról van szó, a katolikus gondolkodás hitelének, sőt tekintélyének bizonyos helyreállításáról, a keresztény humanizmus csöndes, de határozott sugárzásáról, lelki, szellemi és értelmi nyitottságunk vonzásáról, szelíd hatásról, melyet ellenzői kétségbevonnak, mégis valóságos és érezhető.

Így kezd kialakulni egy pillanatnyilag még párbeszéd nélküli dialógus. Dialógus monológokból, kivált részünkről, de monológjainkat úgy írjuk, hogy szemünk előtt tartjuk a *másikat*; tehát hermetizmus nélküli nyelven, hozzáférhető gondolatfűzéssel kell írunk, úgy, hogy a másik megértse. Ez készítetett arra, hogy igazságainkat kissé dialektikusabban gondoljuk újra: jobban belegyökereztessük a természetfölöttit a természetesbe, és az istenit valamivel otthonosabbá tegyük az emberiben. S ez egyike azoknak a fölbecsülhetetlen ösztönzéseknek, amelyeket akarva-akaratlanul marxista környezetünktől kaptunk.

Francia barátainkat, akik hozzánk látogatnak, meglepi néha optimizmusunk és reménységünk. Ennek okait próbáltam vázolni az iméntiekben. De nem beszéltem arról a legfőbb reményről, ami a kegyelem.

Tudom, hogy mindabban, amit mondtam, nem nehéz bizonyos, francia forrásokból eredő ihletéseket fölfedezni: Suhard bíborosét, Maritainét, Mounier-ét, Teilhard-ét, másokét. Ezt nem is rejtjük véka alá; sőt büszkék vagyunk rá és hálásak vagyunk érte, és legfőbb törekvéseink közé tartozik, hogy ne legyünk méltatlanok a mesztereinhez.

KERESZTÉNY SZELLEM ÉS ÉLETÉRZÉS A MAI MAGYAR IRODALOMBAN

I.

„Keresztény szellem és életérzés a mai magyar irodalomban”: – így kaptam a témát és a kérdést; így szeretném megvizsgálni, és így próbálok felelni rá.

Dehát van-e egyáltalán „keresztény szellem és életérzés” a mai magyar irodalomban, kivéve annak a néhány írónak a művét, akiket a köztudat és a kritika úgy tart számon, mint keresztény, pontosabban katolikus írókat? Nem róluk, az úgynevezett katolikus írókról lesz itt szó, hanem a többiekéről: van-e, él-e, fuvall-e az ő műveikben valami ösztönös és természetes, valami szinte *malgré lui* kereszténység? Egyáltalán, nem eleve reménytelen-e a mai magyar irodalomban minden e fajta tájékozódási szándék? Van-e több nyomra kilátásunk, mint amit a *nil humani a me alienum* kétes értékű biztatása kínál?

A kérdés bonyolult; ne hamarkodjunk el a választ. És főként ne essünk áldozatául vizsgálódásunkban annak a diadalmas fölismerő kedvnek, amelynek mi keresztények, és azt hiszem, mi katolikusok kiváltképpen szeretünk áldozatául esni; talán mert ebben a sajátos *fausse reconnaissance*-ban tévesen olyasmire vélünk ráismerhetni, ami úgy bizonyítaná univerzális igazunkat, hogy abban a mi munkánknak és tudatunknak voltaképpen semmi részt sem kellett vállalnia – a téves ráismerés egyetlen aktusán kívül. Ki tagadná, hogy minden érték, mint érték, egyben keresztény érték; és hogy aki katolikus, azaz egyetemes, az semmilyen valódi értékről nem mondhat le. Ez természetes; ezúttal azonban nem erről van szó. Hanem

arról, hogy a mű *alkotás*, tehát még a legösztönösebb, legspontánabb jellegű teremtés esetében is valami döntésre, a tudat valamilyen állásfoglalására, vagy legalábbis irányulására megy vissza – ha pedig marxista csengésű fogalommal tükrözésről beszélnék, azt mondhatnám, hogy a tükröt végülis tartja valaki, és nem mindegy, hogyan tartja, milyen szögben, milyen mozdulattal – teszem azt: eltökélten úgy, hogy csak a látható valóságot tükrözze, vagy pedig úgy, hogy tükrözze a láthatóban benne munkáló, benne tükröződő láthatatlant is – egyszerűen van egy többé vagy kevésbé tisztán jelentkező tudatos mozzanat, van egy alapmozdulat, és végső soron alighanem ez dönti el a műalkotásoknál, hogy ami mondhatnám *de jure* keresztény, az valóban, *de facto* is keresztény-e.

Tartózkodni fogok tehát a fölszínes ráismerésektől: attól, hogy egy-egy túlbuzgó „lám!” fölkiáltással lecsapjak meggyőződésből ateista, vagy csak kényelemből nemhívó írók műveiben szavakra, sorokra, mondatokra és szakaszokra, melyeket ugyanúgy leírhatott volna hívő író is; az effajta egyezések, párhuzamok és találkozások az esetek többségében nem jelentenek semmit. És még inkább tartózkodni fogok attól a triumfalizmusunk remélhetőleg egyszer s mindenkorra lejárt idején kialakult rossz szokástól, hogy a magunk igazának hamis piedesztáljáról fejükre olvassam a más világnézetűeknek vívódásaikat és töprengéseiket, tévedéseiket és bizonytalanságaikat, megingásaikat és önrevízióikat, útkereséseiket vagy időleges útvesztéseiket akár önmagukban, akár a világban; mert az ilyen „bezzeg mi” mentalitás mindig sokkal többet ártott, mint használt, azonfölül pedig, mint – ráadásul célját tévesztő – megszégyenítési kísérlet, nemcsak méltatlan a keresztényekhez, hanem kiválóan alkalmas is rá, hogy berekessze azokat az utakat, melyeken egy-egy nyugtalan lélek talán már el is indult a kereszténység felé.

Nem ítélni akarok tehát, hanem csupán tényeket rögzíteni. Egy-egy jelzést adni arról, vagy inkább talán csak egy-egy nyomot kitapintani arra vonatkozólag, hogy abban az említett, tudatos, vagy sokszor csak félig tudatos alapmozzanatban, ebben a tükröt emelő alapmozdulatban hogyan viszonylik egy-egy írónk, költőnk ahhoz, amit jobb híján és némi homályossággal metafizikumnak, valamivel pontosabban transzcendenciának, claudeli fogalmazásban

pedig a láthatóhoz hitünk által hozzácsatolt, és számunkra nem kevésbé valóságos (és ha másként is, de nem kevésbé valóságosan meg tapasztalható) láthatatlan dolgok világának nevezünk.

Volt idő, nem is olyan régen, amikor azoknak a magatartása, akikben ez a kérdés egyáltalán fölmerült, vagy akiknek ezt a kérdést föltették, a lehető legmerevebben elutasító volt. Ebben az időben, mely nagyjában egybeesik azzal, amit a marxista bíráló a személyi kultusz koraként tart nyilván, minden vallás és vallásosság jóformán minden árnyalás nélkül klerikális reakciónak minősült, és minden olyan irodalom, amelyben bármi kis rés nyílt a transzcendenciának, a legjobb esetben is fogyatékosnak és kártékonynak számított. Ma már erről az egész akkori irodalompolitikáról magának a marxista kritikának van meg a leghatározottabb, és a közvetlen gyakorlatig levont véleménye; ezt ismételni, vagy ehhez hozzászólni nem az én dolgom. Az azonban nem irodalompolitikai kérdés, miért volt számos írónkban, főként az úgynevezett népiek többségében annyi bizalmatlanság, indulat és ingerültség nemcsak az egyház, hanem egyáltalán a vallás minden formája és élménye ellen; és volt nemcsak az említett ötvenes években, hanem a mozgalom legkorábbi kezdeteitől fogva a legkülönbözőbb árnyalatokban és változatokban, egy Féja Géza máig füstölgő kuruc dühétől egy Németh László igényességéig, melynek mérlegén minden, aminek katolikus jellege volt, nevezzék Szekfű Gyulának, Babitsnak, vagy Sigrid Undsetnek, cleve könnyűnek találtatott.

Számos válasz kínálkozik erre a miertre; jórészüket már mi magunk is megfogalmaztuk abban a történelmi önvizsgálatban, amely elengedhetetlen föltétele volt annak, hogy nemcsak az időleges fönnmaradás kompromisszumát találjuk meg, hanem holnapi és holnaputáni létünk lehetőségének eszmei alapjait is tőlünk telhetőleg kidolgozzuk és lerakjuk. Nem akarom elismételni itt ezeket a jórészt amúgyis közismert válaszokat „trón és oltár”, világi és egyházi hatalom fölöttébb káros érdekközösségéről, a két háború közti magyar katolikus egyház lényegében még mindig feudális evilági struktúrájáról, vagy arról a konzervatív keresztény társadalmi közszellemről, amely egyáltalán nem volt független bizonyos, osztály-kötöttségeiben jól kitapintható politikai konzervativizmustól, és amellyel nemcsak

a népiesek radikális szocializmusa találta magát szemben, hanem azok a kereszténységen belüli mozgalmak is, amelyek vagy a javak igazságosabb elosztását próbálták sürgetni, vagy a konformista irodalom kéréget akarták áttörni egy új, és hitelesebbnek érzett katolikus élmény és esztétika nevében.

Folytathatnám; de nem erről szeretnék beszélni, hanem arról, hogy ezeknek a túlnyomórészt a parasztságból jött népi íróknak a sokat emlegetett hagyományos magyar népi vallásosság szinte semmi útravalót nem adott. Gyermekkoruk, ifjúságuk idején ezek a barokk formák még éltek, de annyi vitalitás, úgy látszik, már nem volt bennük, hogy életre szóló töltést adjanak a bomló falusi közösségből kitörő új nemzedéknek, vagy legalább a később előhívható jó emlékek bélyegét nyomják a lelkükbe. Ezek a tápai Krisztusok, ezek a Boldogasszony búcsúi, ezek a haviboldogasszony napi sereglések Juhász Gyulában csiholták föl utoljára a nagy líra lángját, és Móricz Zsigmondban lobbantottak még egy utolsó, elkésett nosztalgiát; de akik utánuk jöttek, azoknak – talán az egy Tamási Áront leszámítva – már alig mondtak valamit, és már alig jelentettek többet a maradiság szervezett formájánál, vagy egyszerűen babonánál.

Jellemző minderre, hogyan idézte föl ilyenfajta emlékeit egy írásában Illyés Gyula. „Öregasszonyok gyűltek össze nagyanyám sötét konyhájában, hogy megtakarítsák a petrólcumot. . . . Kukoricát morzsoltak: azt ülve sötétben is lehet végezni. Mivel templom igen messze nem volt és ezek a hitre szomjas öregasszonyok éppen templomba nem tudtak elmenni, hát ott maguk között mondták el a litániát. Épp nemrég egy ismerősömmel, akinek szintén volt hasonló élménye, versenyezve elevenítettük föl, mik is voltak ezek a régi litániák. Az ő segítségével majdnem hogy szürrealista versekhez hasonló zsolozsmákat kapartam ki az agyamból. Ültek sorban az öregasszonyok, és az egyik hajlongva, úgy, mint a Kalevalának az énekmondója, ilyeneket kántált: *Tükös értelmű rózsá! Dávidnak tornya!* . . . És minden mondat után a többiek szintén hajlongva karban ezt jajongták: *Könyörögj érettünk!*”

Ez a „mint a Kalevala énekmondója”: ez az, amit Juhász Gyula is meglátott, megérezett – valamit a keresztény alatt az ősi pogányból, Emese álmát a Fekete Mária palástja alatt, és hogy a kettő közt,

„az ősi templom füvellő tövében”, rejtelmes csatornákat nyit az álom. De Juhász Gyula *azonosult* ezzel a magánál ősbibb népi áhítattal, ezzel a titkos hajszályököreit a pogány rétegekig lebecsajtó népi kereszténységgel, melynek még álomban mormolt „bűvös” (és talán besenyő) igéi is a hit és az Istenhez rebegett imádság igéi voltak, nem pedig „szürrealista versekhez hasonló zsolozsmák”. Mert Illyés Gyulának, ahogy a vénasszonyok ajkán visszaidézi őket, már azok; mert ő már beletartozva és vérségileg hozzá forrva is kilépett abból a közösségből, illetve annak egy formájából és élményéből, amibe Juhász Gyula fájón rokontalan lelke egész sóvárgásával beletapadt. Ami Juhász Gyulánál még vallási, az Illyés Gyulánál már profán és esztétikai, „a ritmus és versírás ösztöntörvényeivel” és személyes genézisével kapcsolódik: számára ez a hajdani litániázás pusztai ritmusemlék, amely – mondja – „még a sokkal később írt verseimben is fölmerül”.

De persze ki a megmondhatója annak, hogy egy ilyen, litániából kiszakadt régi ritmusemlék csakugyan egyszer s mindenkorra és véglegesen csupán egy-egy későbbi verset is sugalló ritmusemlék? Ki tudja, nem fog-e egyszer a szív ritmusába is belejátszani? És ki tudja, nem telik-e meg egyszer majd mégis azzal a tartalommal, amely már talán a kukoricamorzsoló öregasszonyok mormolásában félig-meddig kivészett belőle; azzal, vagy inkább annak valamilyen személyes változatával: mint egy kehely, ha nem is az ég harmatával, de az emberi szenvedés verejtékével . . . Nem, eszemben sincs olyasmit keresni Illyés lírájában, ami nincs meg benne, és ami ha a szívében netán meglenne, egész líráját arra használná, hogy ezt a meglévőt, vagy csak fölkiértőt elleplezze. Nem keresek benne semmiféle vallást, vagy éppenséggel előjelet holmi konverzióra akkor sem, ha egy-egy olyan, áhítatot és ironiát egybejátszató versét olvasom, mint a *Dólt vitorla* kötetben a *Hiány a kéziratban* címűt, ezt a naív és pusztai bájú apokrif legendát. És nem hinném, hogy célszerű, vagy akár csak ildomos is lenne valamilyen sekrestyeajtó árnyékába lapulva lesni, hátha mégiscsak betéved egyszer, aki már azt is megtapasztalta, hogy „a torokfogó fájdalomtól – nem is volt rossz összeomolni”. Csak azt tudom, mert ha verseit olvasom, nem lehet nem tudnom, hogy nyugtalan „ezen a csupa színjátszás vilá-

gon”, és nyugtalan önmagában: „A növény őrtörténetként vesz körül. – Vakulok, fádom. Szűkül a szívem – egykor oly lélek-tágító magányom...” De akkor is: ha valaki, hát ő védeni fogja magát a végsőkig, és egy tapodtat se hátrál. Mert az ő szemében az Isten „gyávaság”; „és gyöngeség: eszünkbe venni, – hogy ami vár, a pusztaság semmi, – s a legsemmibb a túlvilág!” – és ő nem akar se gyáva lenni, se gyönges; nem akar „összeesni és pityeregni”; ő az, aki megtörtén is töretlenül:

*Mert csak azért, hogy földre vert,
nekem még nem bírám a törvény.
Igy várok, hitem senki-földjén,
bármily fényhozót – lucifert!*

De aki már a senkiföldjén van, az nincs a fedezékben. Akit a Törvény földre vert, az már érezte karján a Törvény kezét, ha a Törvény kezének melegét még nem is vette észre. És aki azt kérdezi: mi *lett* az Isten (azokban, akik tévesen élik az Istent), egyszer azt a kérdést is fölteheti: mi és ki *igazában* az Isten. Az az Isten: akivel nem egy ellene-tusakvó találkozott már „a hite senkiföldjén”. Úgy, hogy esetleg maga sem tudta erről a senkiföldjéről, hogy már a *bite* senkiföldje.

II.

Azokban a bizonyos nehéz években, amelyekre már céloztam, a hívő joggal érezhette úgy, mégpedig teljesen függetlenül minden egyházpolitikai konstellációtól, hogy többé-kevésbé másodrendű embernek minősítik, csökkent és torzult tudatú lénynek, aki amolyan fejlődésben visszamaradt gyerek, megrekedt valahol az emberiség naiv, tudománytalan gyermekkorában; ha észretér és fölvilágosul, még hasznavehető tagjává nevelődhet egy tudományos alapokon épülő társadalomnak; ha azonban ragaszkodik „hamis tudatához”, ment-

hetetlenül és kérlelhetetlenül utoléri a csenevész sarjak sorsa: az elhalás. Ennek megfelelően írásban, irodalomban, kritikában is szívesen értésünkre adták, hogy téves illúziók balekjai vagyunk, és „idealista nézeteink” legföljebb annyit érdemelnek bizonyos elnéző türelem jóvoltából, hogy egy szűk rezervátumon belül egy kiháló emberpéldány és szellemiség illusztrációi legyenek.

Mindez már a múlté; és nem is azért elevenítem föl, mintha visszamenőleg panaszkodni akarnék miatta, és valami szerencsétlen gravaminális politika kísértésének engednék. Ellenkezőleg. Azokban az években ugyanis a gondolkodó és önvizsgálatra hajlamos keresztények jobbra azzal az – egyre világosabb – tudattal rágták az eléjük tált megrovások, szemrehányások és elmarasztalások keserű fűrészporát, hogy voltaképpen azt a kölcsön kenyeret kapják vissza, amivel tehetősebb esztendeikben ők traktálták az ellenfeleiket. Aki az akkortájt dívó vulgáris antiklerikalizmus, illetve antireligionizmus megnyilatkozásait olvasta, óhatatlanul föltette magában a kérdést: végülis mennyivel rosszabb ez, akár súlyban, akár modorban, annál a vulgáris keresztény apologetikánál, amely korábbi, biztosítottabb időkben nem kevésbé dívott, és nem kevésbé sértette azoknak az emberi önéretét, nem kevésbé vonta kétségbe azoknak a tisztességét és jóhízműségét, akik ellen irányult? Egyre mindenképpen jó volt ez a lecke, ez a – pázmányi szóval – „megorcáztatásunk”: arra, hogy revízió alá vegyük, remélhetőleg egyszer s mindenkorra, vitamód-szereinket, és a jövőben törhetetlenül ragaszkodjunk vitáinkban egyrészt bizonyos „játékszabályokhoz”, másrészt a keresztény szeretet parancsához. A fölényesség sosem meggyőző érv, és ha pillanatnyi sikereket el is lehet érni vele, kivált a hatalom árnyékában: hosszú lejáratra mindig károsnak bizonyul. Itt pedig, ma már egyetlen gondolkodó ember előtt sem kétséges, hosszú lejáratú dolgokról van szó.

A vallás súlyát egy elvileg vallás nélküli társadalomban sosem az érvek adják, hanem mindig a tények szerzik meg, vagy szerzik vissza. A vallás antihumánus voltáról való nézetek egyetlen igazán hathatós cáfolata a vallásos emberek magasrendű humanizmus. Vallás és obskurantizmus közt a szívesen alkalmazott egyenlőségi jelet semmi nem törülheti le erélyesebben és megföllebbezhetetlenebbül, mint a vallásos emberek és a vallásos gondolkodás humanista nyílt-

sága, nagylelkűsége, bátorsága és tisztasága. Annak a hitnek, vagy tévhitnek, hogy aki vallásos, az *eo ipso* ostoba, egyetlen olyan ellenérve van, amellyel nem lehet vitába szállni: az, hogy vallásos ember legalább olyan kevésbé legyen ostoba, sőt, ha lehet, valamivel képzetebb és tágabb szellemű legyen, mint aki azt állította róla, hogy ostoba.

Ez az, amit mi a gyakorlat nem mindig könnyű iskolájában megtanultunk; és annak, hogy megtanultuk és tőlünk telhetőleg gyakoroljuk is, most kezdjük látni a hasznát és az eredményét. Persze ezekhez az eredményekhez sok minden más is kellett: kellett legelső sorban a Zsinat, bizonyosságául a kívülálló, elsősorban a marxisták számára annak, hogy egy végleg szklerotikusnak vélt test önmagából megújulva újra megvalósíthatja magában a hivatásául is benne rejlő örök fiatalságot; kellett azután annak az igénynek és annak a szellemnek a fölülkerekedése, amit sommásan „dialógusnak” nevezhetünk; végül, de semmiképp sem utolsó sorban kellett a marxizmus saját, benső tapasztalatai. Ma már nemcsak nemzetközi párbeszéd-találkozók falai között hangzik el, és legföljebb, ha nyitva felejtett ablakain szűrődik ki, hogy elsősorban nem *vitáznunk* kell egymással, hanem kölcsönösen és hitelesen *megismernünk* kell egymást, sutba dobva végre azokat a torzképeket, amelyek eltakarták egymás elől kinek-kinek a valódi mivoltát, hasznára csetleg holmi sommás propagandáknak, de kárára magának „az ügynek”. Ma már ez leírt igény és igazság, mely egyre inkább kezd gyakorlattá is válni; és nem alaptalan remény, hogy holnapra közvélemény lesz. Egyetlen konkrét példát szeretnék fölhozni rá.

Veres Pétert idézem. Hogy az ő gondolkodása, legalábbis bizonyos mozzanataiban, mennyire „keresztény” – akár akarja, akár nem: – ez épp olyan sajátos kérdés, mint amilyen sajátos jelenség maga Veres Péter. Újabban ő maga is szereti hangoztatni, hol csak tényként, hol némi iróniával, hogy „autodidakta”; ez egyben annyit is jelent, hogy semmi fáradságtól, semmi kitérőtől és semmi tévedéstől sem kímélte és kíméli meg magát. Viszont a sajátjain kívül más elfogultságai nem is igen vannak; nem ismeri azt a dogmatikus merevséget, amely bizonyos dolgokat eleve elutasít, anélkül, hogy egyenkint fontolóra venné őket, mert értékelésüket erre a dogmára

bizza, amelynek hívéül szegődött. Nem így Veres Péter; ezért volt és van annyi különvéleménye, többek között a kereszténység dolgában is, melynek sommás elmarasztalásában akkor sem osztozott, amikor ez nemcsak divat volt, hanem már-már szinte „értelmességi próba” is. Erkölcsi normái mindig is közel álltak bizonyos keresztény normákhoz, nemegyszer némi konzervativizmussal azokhoz, amelyeket egy ma már fölbomlóban lévő paraszti-falusi közösség őrzött és hagyományozott tovább nemzedékek beláthatatlan során keresztül.

De ezen túlmenőleg, és híven a saját szellemi életének elvéhez, hogy „akárhova, akárméddig, de tovább önmagától”, Veres Péter újra és újra végiggondolja magában a kereszténységet, mint történelmi és társadalmi jelenséget, a kereszténységet mondhatnám transzcendenciája nélkül (mert ehhez, úgy látszik, nincsen kellő kulcsa, noha általában fegyvert sem hajlandó emelni ellene). Nem lehet figyelem nélkül elmenni azok mellett a naplójegyzetei mellett, amelyeket 1967 júniusában az *Alföld* című folyóirat közölt; mutatják egyrészt azt, meddig jutott Veres Péter „a keresztény jelenség” értelmezésében és megértésében, vagy inkább magyarázatában; másrészt tanúskodnak arról a megváltozott légkörről és magatartásról, amiről főntebb szoltam. De halljuk, minden további kommentár helyett, magát Veres Pétert.

„En nem tudom – írja – hogy élt-e Jézus, vagy nem élt, de azt tudom, hogy az antiklerikális mozgalmaknak . . . semmi sem ártott annyit, mint azok az erősködések, hogy élt-e Jézus egyáltalán? – S ha van itt valami csodálatos, hát az az, hogy ezek az igen okos és művelt racionalisták és vulgáris materialisták nem gondoltak rá, hogy akkor még nagyobb a történelmi csoda. Mert ha nem élt egy ilyen nevű vallásalapító, és mégis megszületett a kereszténység, akkor az olyan történelmi és szociológiai realitás, amely csakugyan az idők méhében született, tehát a valóság volt az apja és a társadalom (az emberi nem) az anyja. Akkor mint a római világimperializmus és a római rend tagadásának, meg kellett születnie. Tehát a maga nemében, helyében és idejében forradalom volt, mint ahogy ezt minden szociológus-történész mondja is.”

„De nem is erről van szó – folytatja, miután a túlvilági boldogságot ő is az eviláginak az adott körülmények közötti képtelenségé-

vel magyarázta – hanem arról, hogy célszerű-e és fontos-e ma arról vitázni, hogy élt-e Jézus vagy nem. Tudniillik ennek a mai – tehát nem tegnapi – klerikalizmus elleni hadjáratnak van egy kellemetlen mellékzöreje. Az, hogy ti, Jézus-hívők mindnyájan bolondok, sőt buta emberek vagytok, mert olyasvalakiben hisztek, aki soha nem élt. Erre gondolva nehéz leküzdeni azt az érzést, hogy az egyházakat, de talán a vallásokat is már tulajdonképpen a nem eléggé okos ellenfeleik tartják életben, az egyhitűek, a lenézettek és megalázottak zárt közösségekké verődésének törvénye szerint.”

Ne szálljunk vitába az utolsó mondattal; végtére is egy naplójegyzet hevenyészett fogalmazásával van dolgunk, és ha jobban megfontolja a dolgot, nyilván maga Veres Péter is látni fogja, sőt minden bizonnyal már látja is, hogy „az egyházakat és vallásokat” azért nem csak nem eléggé okos ellenfeleik rossz taktikája tartja életben, ráadásul „már”, azaz ma: egy nagy megújhódás és *aggiornamento* idején. Inkább figyeljünk arra, hogy Veres Péter itt tulajdonképpen egyfajta – mind kevésbé észlelhető – ateista triumfalizmus ellen emel szót, és lényegében ezt mondja: ne a hívőket minősítsük cleve ostobáknak, hanem a történelmi és társadalmi tényeket vegyük tudomásul és fogadjuk el valóban olyan realitásoknak, amilyenek. Ez pedig az ötvenes évek „hideg napjaihoz” viszonyítva a légkör jelentős változására vall. Mint ahogy arra vall a naplójegyzetek következő pár sora is, azoknak a címére, akik szerint a vallás nem egyéb, mint költészet: „Ó, milyen jó volna, ha mi is ilyen költői művet teremthetnénk, amely ennyire történelemmé lenne és ennyire behatolna és meggyökerezne az emberek, legalábbis a jobb emberek . . . gondolkodásába és magatartásába. Sőt, ami talán még nagyobb dolog, ennyire rá tudná kényszeríteni a többieket, még a farkasembereket is a jóban való képmutatásra. Micsoda erő az, amelyik annyi Antikrisztust tudott szülni!”

III.

Csalás? Illúzió? Költészet? Veres Péter kimond egy fontos szót: *erő*. Ugyanezt mondja a maga gondolatrendszerében Németh László is. „Aki munkásságomat ismeri – nyilatkozta nemrégiben – tudja, hogy történeti drámáimban mily szívesen választottam vallásos hősöket, s az azonosulás nem volt velük nehéz, hisz hitem szerint a magam korában én is azt a közösség s ember formáló erőt védtem, amelynek az ő életükben a vallás volt a páncélzata.” De minden bizonynal többről van szó, mint pusztán „páncélzatról”.

Amikor a *Mai témák* kötetben először jelent meg Németh László két estére szóló darabja, a *Nagy család*, egy hozzá mellékelte levélrészlet szerint a lektor aggályosan „a mű neuralgikus pontjának” tartotta „a szélnek eresztett apáca s a kommunista gondnok békés együttélését”. Ma ezt a darabot a híres „veszprémi példa” után Budapesten is adják, Gobbi Hildával a „szélnek eresztett apáca” szerepében. A mű, amely a nagy töprengő és gondolkodó két kardinális problémáját vetette föl: egyrészt a „kis” családét, a család meghasonlását, az össze nem illő, mert fajsúlyban különböző emberek sorsát, másrészt a „nagy” családot, ezt a kis család helyett kiharcolt, áldozatra épített nagyobb közösséget, a Németh Lászlót egész pályáján végigkísérő „kitűnök iskolája” változatát – a mű időközben, 1963-tól máig, fővárosi sikeréig mintha némileg átértelmeződött volna, mintha egy időközben kigyúlt reflektortól új megvilágítást kapott volna: valóságos dialógus-drámává érett. Különös súlyt kapott benne a gondnok és az apáca alakja, és kettejükben az, amit jelentenek. Persze a kép némileg idilli, de végtére „a szereplők – mondja Németh László – nemcsak a társadalomból elcsett vagy abban elhelyezhető figurák; valami princípiumfélék is, az élet élésének egy-egy húsba öltözött receptje”. És nem kis jelentőségű dolog, hogy Németh László az élet élésének *ezt* a receptjét is nyújtja, és *így* nyújtja: ennyi megértésével a dolog lényegének. Annak a szabadságnak, amely Klára nővér szavaival ezt jelenti: „Hogy Istenen kívül ne ragaszkodjam semmihez, azaz csak annyira, amennyire ő rendel.” S amikor a nővér „kegyelemnek” nevezi azt, hogy a szerzet védő

keretei közül kikerült a világba, hogy ott személyében, a személyisége erejével, súlyával, áldozatával és szolgálatával álljon helyt és „tanúskodjék”: Németh László alighanem olyan közel került a valódi kereszténységhez, mint eddig még soha, ki tudja, nem egy kicsit a szándékán túl is: úgy, hogy alakja, ez a névtelen, egyszerű, darabos szent megfogta a kezét; elébe állt és fölszólította, hogy mélyessze ujjait a sebébe, amelyet végülis hiába ütöttek: nincs mérge, csak melege, hogy másokat is melegítsen.

De Klára nővér végülis csak a vallás nyelvén fogalmazza meg, szóban és életben azt, amit Németh László mindig is keresett és akart. „Azt, hogy én a vallás magvát milyen fontosnak tartom – mondta – semmi sem bizonyítja jobban, mint hogy milyen előszere-ttel ábrázoltam Boda Zoltántól Kertész Ágnesig olyan embereket, akiket akár szenteknek is lehet tekinteni. De ezek a szentek nem vették át a vallás nyelvét, terminológiáját, egyházi felfogás szerint hitetlenek voltak. Amit azzal kell magyaráznom, hogy életgyőzel-mükben és a kor követelményeinek megfelelően a vallás lényegét, áldását nem a hívő, hanem a vallástalan emberek számára akartam átmenteni, vagy legalábbis egy invariáns nyelvet teremteni, amelyik-nek a szövegezésében vallásos és vallástalan emberek egyaránt rá-ismerhetnek a maguk vallásos élményeire.”

A *Nagy család* második részében a harmadik fölvonás elején fo-lylik a következő dialógus a kommunista gondnok, Gara, a szanszkrit nyelvészből lett szerelő segédmunkás, Karcsi, meg a szélnek bocsátott apáca, pillanatnyilag segédházfőügyelő és bejárónő, Klára nővér között:

Gara: . . . Ez a mi forradalmunk olyan, mint egy több részes rakéta, amelynek a kultúrforradalom a második része. Helyes-nek érzi ezt a hasonlatot?

Karcsi: Marxista szempontból is kifogástalannak. S a rakéta harmadik része? Az mi lesz, Klára néni? Az erkölcsi?

Klára: Azt majd meglátják. Ha egyszer ott kell keringeniük a nap fénye körül.

Az embernek óhatatlanul eszébe jut e szavak hallatán Teilhard de Chardin *konvergens* világképe. Mintha Klára nővér a maga egyszerű és igénytelen módján végülis ezt mondaná: a világ a természettudomány és történelem dialektikájának törvényei szerint, keserves vajúdásokban megszült, mind magasabb és magasabb szintéziseken át, mégiscsak – ha tetszik: minden ellenkező látszat ellenére is – egy nagy és végső Szintézis felé halad; egy Szintézis felé, amelynek legvégső motorja, létesítője, kovásza, energiája a Szeretet, amit profán nyelven úgy neveznek, hogy az emberek testvérisége. Minden, ami közöny, önzés, egykedvűség, a közös nagy célok iránt való érdektelenség, az ennek a munkának a semmibe enyésző entrópiája; minden, ami hit, mégha egymással ellenkezésben is, ennek a létesítő energiája, akár tud róla, akár nem. Mert valahol, a dolgok legmélyén, személyisége végső magvában az igazi hitetlen valószínűleg nem más, mint hívő – negatív előjellel. Ahogyan Klára nővér mondja Katával, a „kis család” csalódottjával, és a „nagy család” apostolával való vitájában: „Maguk hitetlenek persze . . . vagyis nem hitetlenek, legalábbis maga, csak nem tudják, hogy hisznek.” Kata azt mondja: „Az én fogadalmam, az valahol mélyebben van.” Klára azt feleli rá: „Ott, ahol a mienk.” Hogy hol?

Kata: A rostjaimba kötözött érdekükben. Hogy én tudom, mi jó nekik. Rám bízták őket.

Klára: Ki, kedveském? Azt mondja meg, ki? Látja, maga sincs meg Önélküle.

Kata: Igaz, babona.

Klára: Ez épp az Isten csodája . . . hogy aki a szent formát elveti, a dolog abban is fészket ver.

Végülis mi hát a különbség? Valami olyasmi, hogy a hívő, Klára nővér azzal kötődik Istenhez, hogy hisz benne (és él benne, az „Isten miliójében” él akármilyen Isten nélküli környezetben is); a nemhívő pedig azzal, hogy tagadja: mert azzal, hogy tagadja, legalább negatív mégiscsak létezik a számára, mert ha nem léteznék, akkor nem is tagadná.

Ez mindkét fél se-hideg-se-melegjeinek a szemében persze bot-

rány és paradoxon. De a langyosok szemében minden igazság botrány; a paradoxont pedig a valóság pecsétje hitelesíti: igazi marxista és igazi keresztény közt mindig könnyebben létrejön a végső elvek kölcsönös és emberi tisztelőben tartásával bizonyos megértés, mint akár keresztények és közönyösek, akár marxisták és közönyösek közt.

Megértés elsősorban a szolgálatban. Az pedig, hogy az emberiségnek az az organizációja, amely felé fejlődésünk szemlátomást tart, valódi, élő – teilhardi kifejezéssel „amorizált” – organizmus lesz-e, vagy csak falanszter: az elsősorban ezen a szolgálaton, ennek a szolgálatnak, a benne hozott áldozatnak a minőségén és tudatosságán múlik. Ahogy az öreg tanár, Szilasi – *mutatis mutandis* a mai Németh László képviselője – mondja a darabban: „Az erkölcs tartalma változhat, s lehet, hogy a gyötrelmeken, amelyek fölé mi az önuralom páncélját öltöttük, egy más nemzedék csak mosolyogni fog. De az bizonyos, hogy ha nem lesznek emberek, akik úgy tudnak, a méltánylás reménye nélkül, a kötelességtudat görcsébe szorult szívvel s a többiek érdekére függesztett szemmel járni, ahogy maga végezte ingalengéseit család, egyetem s a bolt közt, akkor az emberiség minden vívmánya ellenére sem lehet több magas organizációjú természetek bolyánál.”

Más szavakban, és még mélyebb fekvésben ugyanerről van szó Kata és Klára nővér végső párbeszédében, ami úgy is fölfogható, mint a darab útravalója. Kata ott áll megrendülten és kételkedve a rászakadt föladat és felelősség előtt, amelyhez gyöngének érzi magát; látja a feléje forduló igényeket, várakozást; de, mondja, „képmutatás lenne azt mondanom, hogy magamban ott érzem azt a valamit, ami felé ők fordulnak”.

Szilasi: Ahol hatás van, ott energia is van.

Kata: De a rögeszme, a divat, a járványszerűen ránk csapó remény... az is energia. Hisz én tulajdonképpen csak egy bukott életű ember vagyok, amellet olyan tapasztalatlan: hogy irányíthatnék másokat?

Klára: Nem a tapasztalat, a tudás, ami számít, angyalom.

Kata: S a tudás nem tapasztalat? Sokszor úgy érzem, egyre jobban belegabalyodom azzal, hogy ezeket a reménységeket elfogadom, egy sajtóságos szélhámosságba.

És erre mondja ki aztán a profán fülekben istenkáromlásként ható mondatot Klára nővér, aki már tudja, hogy amibe Kata belebalyodott, az voltaképpen Isten hálója, ha a hálót tartó kezét nem is látja; erre mondja ki ezt a Németh László egész művére fényt vető nagy mondatot: „Így ijednek meg attól, amit tenniük adatott, a szentek is.”

Mert Klára nővér a maga bölcs egyszerűségében is tudja, és nyilván minden gondolkodó hívő is tudja, hogy minden szentnek szükségképpen megvolt a maga „éjszakája”, és mindegyiknek megvolt az a döntő pillanata, amikor „bukott életű embernek” érezte magát, és úgy indult el új élete felé. S ezzel a keresztény „tudással” vagy „tapasztalattal” nem nehéz Kata sorsában valóban ráismernünk arra, amire Klára nővér ismer rá benne: a szentek útjának profán változatára.

S itt megintcsak utalnom kell Németh László korábban már idézett nyilatkozatára a maga „egyházi felfogás szerint hitetlen” szentjeiről, akiknek az „életgyőzelmében – mint mondta – a vallás lényegét, áldását nem a hívő, hanem a vallástalan emberek számára akarta átmenteni, vagy legalábbis egy invariáns nyelvet teremteni, amelyiknek a szövegezésében vallásos és vallástalan emberek egyaránt ráismerhetnek a maguk vallásos élményeire.”

IV.

Valóban ez a legfontosabb kérdések egyike: egy olyan, Németh László kifejezésével „invariáns nyelvnek” a megtalálása, amelyet mindenki egyformán megérthet. Mert végülis nem a terminológia dönti el a dolgokat, hanem annak az élménynek a minősége, amely a műben kifejezését keresi. És természetesen annak a világnak a minősége, töltése, dimenziói, amely a műben megvalósult.

Korunk egyik nagy, ma már méltán világhírűnek mondható regényére utalhatok itt, Ottlik Géza *Iskola a batáron-jára*. Túl azon, hogy ez az „iskola” végső soron minden fasizmus kicsinyített modell-

je, a regény legmélyén arról van szó, hogyan sikerül, és sikerül-e egyáltalán az embernek az elszemélytelenítés – ha tetszik: elidegenítés – brutális erővel és gátlástalanul ostoba hatalmi manővereivel szemben, azok ellenére kiharcolnia, kiformalnia a saját személyiségét. Aki ragaszkodik emberségéhez, emberi személyiségéhez, annak számára nincsenek előregyártott megoldások. Nincsenek kész öntőformák: mindenkinek magának kell megvalósítania önmagát: Gide szavaival *devenir ce que l'on est*, azzá lennünk, aki vagyunk, vagy akinek rendeltettünk, akinek a létünket teremtő akarat elgondolt. De Ottlik Géza szerint azzá, akik vagyunk, és akiké lennünk kell, nem lehetünk a saját többletünk nélkül. Ahogy a főhős, Medve Gábor utolsó följegyzéseiben (és féligmeddig az író „filozófiájának” foglalatában) olvashatjuk: „Az idő visszafordíthatatlan koordinátája mentén virtuális lehetőségeinkből mindig csak egy tud megvalósulni. A fogható valóság színén élünk, elszakadva. Az érzékelésen túli, időn kívüli, nagyobb valóság terében azonban folytonosan összefüggünk egymással valahol. Indáink metszik a világot, aztán továbbnyúlnak, ki, egy ismeretlen dimenzióba, mint elszakíthatatlan köldökzsinór, s ott vagyunk egybekapcsolva, egyetlen egészként, abban a teljesebb kontinuumban.”

És: „... gyarló látszatokból, a létezés felületében, reménytelenül nyújtózva egymás felé, és halott formák segítségével, élő valóságot tudunk létrehozni, ha a fölületre merőleges irányú, ismeretlen dimenzió felé ható erőkre szakadatlanul figyelünk. Mert konvergens, egy metszópontból kiinduló sugárnyaláb tagjainak is tekinthetjük magunkat, hiszen annál jobban közeledünk egymáshoz, minél beljebb haladunk önmagunkban, magányunk közös centruma felé – noha a szűkebb, vagy tágabb gömbfelületken, melyekből diszkrét pályákat, elszigetelt ponthalmazokat ütünk ki, esetleg egyáltalán nem érintkezhetünk.”

A maguk szuverén módján – anélkül, hogy Teilhard a legkevésbé is sugalmazta volna őket (nem is sugalmazhatta: az *Iskola a határon* megjelenésekor Teilhard-t még nem is igen ismerték Magyarországon) – lényegük és „irányuk” szerint ezek is „teilhard-i” gondolatok.

Beszélhetünk-e egyáltalán keresztény szellemről és életérzésről a mai magyar irodalomban? Ezzel a kérdéssel kezdtük; néhány kiragadott példán válaszul azt próbáltam érzékeltetni, hogy végülis, úgy látszik, van; és hogy ha egyáltalán van, akkor milyen.

Hozzátehetném: aki irodalmunkat figyelemmel kíséri, talán nem csalódik, ha úgy látja, egyre több érdeklődés mutatkozik benne – Ottlik Géza szavával szólva – „a felületre merőleges irányú, ismeretlen dimenziók felé ható erőkre”. Föl-fölbukkan a kérdés, amit a legszebben és legtömörebben talán Zelk Zoltán fogalmazott meg kétsoros versében: „Szélfúttá levél a világ. – De hol az ág? De Ki az ág?” Vagy amit, egészen más szellemi tájakon Nemes Nagy Ágnes fejez ki Ekhnaton személyessé élt mítoszában, annak az intellektusnak a drámai küzdelmét ábrázolva, aki a maga benső hiányát próbálja valamilyen „külső Istenné” objektíválni: „Valamit mégis kéne tennem, – valamit a gyötrellem ellen – Egy istent kellene csinálnom, – ki üljön fent és látva lásson.” De idézhetném az évszázados és erdélyi protestáns istenélmény öröklött tapasztalatával szóló Jékely Zoltánt is, egyik *Középkori fametszetéből* például ezt a múlt századokba transzponált mai vallomást: „Mert a Megváltó vérző lába mellett, – karja alatt lehet csak oltalom: – szájakból sóhaj száll, fehér lehellet – minden új s régi bűnért: Irgalom!” – Vagy idézhetném Hajnal Annát, tanúságul arra, hogy a kellő mélységben élt élet előbb-utóbb szembekerül az életen túli lét – vagy nemlét – kérdésével: „Hideg széllel huzatos – kapubolt itt életem, – mint a pókot fonalán, – függve tart a félelem, – reszkettet a fuvalom . . . – sírás himbál ideát, – néha kinyílik egy ajtó, – s idesüt a túlvilág.” – Idézhetném a nálunk fiatalabb nemzedékből Juhász Ferencet, aki-ben olykor mintha Ady Istennel való viaskodása találna folytatást; ebben a drámai, testközel küzdelemben, ebben a birkózásban az értelemért, miután kiderült az előre gyártott válaszok és készen kínált megoldások emberi vitathatósága és költői használhatatlansága. Ez a küzdelem, a Paradicsomból való kiűzetés, vagy inkább a túl egyszerűnek képzelt Paradicsom összeomlása után Juhász Ferenc számára – egyik versének címe szerint – valóságos örletés „Isten szájában”: „Szívem piros horgát kivettem, – s ráharapott falánkul az Isten” . . . „Isten hal-szájába nőtt magányom” . . . – és „össze-

tartozásunk sem üdvösség”, de ugyanakkor „foglya vagyok, s ő nekem rabom már”.

De nem folytatom, hiszen nem seregszmlét kívántam adni; és hasznosabbnak véltem elidőzni egy-egy jellemzőnek érzett jelenség-nél, mintsem minél több nevet emlegetni, olyan fölsorolással, amely végülis nem mond semmit. Nem szóltam például, hogy csak egy-két kiemelkedő hiányt említsek, Déry Tiborról, akinek a föltett szempontból legalább Thomas Mann-i iróniájú *Kiközösítője*, és a regény egyik problémája, hit és hatalom viszonya, megérné az elmélyedőbb vizsgálatot. Nem beszéltem *Az atléta halála* írójáról, a szellemi világ jelzéseire különös éberséggel figyelő Mészöly Miklósról, és kitűnő Szent Pál regényéről; és nem szóltam Weöres Sándorról sem, akinek proteuszi költészetében a vallásos élmény néha megrendítően mély hangjaival találkozunk. De ismétlem – és ez szolgáljon hiányaim mentségéül: – néhány jellemző jelenség kedvéért cleve lemondtam az úgysis eleve reménytelen teljességről.

JEGYZETEK

SZALÉZI SZENT FERENC. Megjelent: *Vigilia*, 1950. szeptember.

PÁLI SZENT VINCE. Megjelent „Az irgalmas szeretet szentje” címmel: *Vigilia*, 1950. január.

MARILLAC SZENT LUJZA. 1950/51; itt jelenik meg először.

CHESTERTON, A BOLDOG EMBER. Megjelent: *Vigilia*, 1954. június.

PAUL CLAUDEL, VAGY A LÍRA MINT LITURGIA. Megjelent *Vigilia*, 1968. augusztus.

A RETTENETES LELKIPÁSZTOR. Megjelent: *Vigilia*, 1953. május.

AZ ISTENKERESŐ ADY. Elhangzott a Magyar Irodalomtörténeti Társaság 1967. október végén Veszprémben, Ady születésének kilencvenedik évfordulója alkalmából rendezett vándorgyűlésén, hozzászólásként Király István előadásához, amely – egy készülő Ady-monográfia részeként – Ady istenkeresésének problémáját vizsgálta meg marxista szempontból. Király István hangsúlyozta, hogy tanulmánya, mint egy nagyobb műből kiragadott részlet, „nem tartalmazza teljes egészében az istenes versek problémáit”; természetes, hogy ez a tanulmányához való hozzászólás sem a problémák egészére, hanem csak az előadásban érintett kérdésekre vonatkozik. Király István tanulmánya a *Kortárs* 1968. januári számában olvasható. – Megjelent: *Vigilia*, 1968. február.

BABITS HITE. 1969; itt jelenik meg először.

- 1 *Introduction à un poème sur Dante*. Postitions et propositions, I. 1928. 165.
- 2 J. Maritain: *Science et sagesse*, 1935. 25–46.
- 3 *Toi qui est tu?* 1936. 45–52. Ugyanazt az anti-manicheus és tomista alapú claudeli fölfogást hangsúlyozza 1914-ben a *Lettre au Figaro* következő részlete: „Az igazi katolikus, azaz egyetemes szellem szerint az ember, ahogy az Alkotó kezéből kikerült, jó; egyetlen tulajdonsága, se a képzelet, se az érzelem önmagában nem rossz. A rossz: a zavar és rendetlenség, ami az eredeti bűn következtében került e tulajdonságokba. A heretikus mindig valahogyan az emberi természet integritása ellen indít támadást, hol a szabadságot tagadja, hol a kegyelmet, hol a tisztaságot, hol a házasságot, hol a jogot, hol a tekintélyt – s mindig szegényebbé tesz valamivel.” *Positions et propositions*, I. 247.
- 4 A. Vachon: *Le temps et l'espace dans l'oeuvre de Paul Claudel*, 1965. Bevezetés.
- 5 *Paul Claudel, poète chrétien*. Études, 1936. 68.
- 6 Hangoztatta egyfelől a kegyelem föltétlen szükségességét, másfelől azt, hogy az emberi természet még büntől szbzetten is képes bizonyos természetes jóra. „A bűn nem rontotta le teljesen az ember természetét, úgyhogy a romlottság állapotában is képes egy-egy jócselekedetet végbevinni . . . de nem tudja megtenni a természettől előírt jót egész terjedelmében . . . mint ahogy a beteg ember is tud ugyan valahogyan mozogni a saját erejéből, de nem mindenben úgy, mint az egészséges ember, hacsak orvosság nem gyógyítja.” Schütz Antal: *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*, 1934. 216–18.
- 7 *Mauriac par lui-même*, 1953. 78.
- 8 *Mauriac romancier chrétien*, 1945. 73.
- 9 Éppen ez a katolikus regényíró legnagyobb csztétikai problémája: a természetfölötti kegyelem működésének követése a természetesben, vagyis a jelenben, anélkül, hogy a kegyelem a *deus ex machina* szerepét játszaná. Mauriac világosan látta a veszélyt és a nehézséget. „Valahányszor újra ki akartuk találni – írta – egy regényes fikcióban a kegyelem útjait, küzdelmeit, győzelmeit, mindig az erőszakoltság és a trükk benyomását éreztük. Semmi sem megfoghatatlanabb, mint Isten uja egy sors folyamában.” *Dieu et Mammon*, 1929. 161.
- 10 *Dieu et Mammon*, 130–31.
- 11 Sötér István: A fordító jegyzetei, G. Greenc: Hatalom és dicsőség. *Világ-tájak*, 1957. 441–47.
- 12 „Maga jó ember” – mondja a pap a rendőrtisztnek; a rendőrtiszt pedig: „Nem rossz ember maga . . . Ha tehetek valamit az érdekében . . .” – és ő gondoskodik róla, hogy a pap kivégeztetése előtt gyónhassék. Vö. Doromby Károly: *Grabam Greene*. Vigilia 1958. december.
- 13 *Réponse à Jean Cocteau*. 1926. 55.
- 14 *Science et sagesse*, 45–46.

¹⁵ Blondel–Laberthonnière: *Correspondance philosophique*, présenté par Cl. Tresmontant, 1961. 94.

¹⁶ *Correspondance philosophique*, Tresmontant bevezetése, 36. – A világban, teremtésben működő isteni tevékenység bizonyos immanenciájának gondolata, valamint az „informáltság” *mutatis mutandis* és mintegy „evolúciós változatban” megtalálható Teilhard-nál függetlenül Blondeltől. Kettejük kapcsolatára, Valensin révén, aki Teilhard-nak teológus- és szerzetestársa, Blondelnek pedig tanítványa volt, közös pontjaikra és eltéréseikre vonatkozólag I. Barthélemy-Madaule: *Bergson et Teilhard de Chardin*, 1963. 452–59.

¹⁷ *Essais de philosophie religieuse*, 1903, 156–73. L. *Correspondance philosophique*, passim, és Tresmontant bevezetését, 35–36.

¹⁸ „Valensin páter és Blondel levelezése 1899 és 1912 közt sok mindent elárul azokról a félreértésekről és lelki üldöztetésekről, amelyek folytán Blondel orthodoxia tekintetében iszonyatosan aggályos gondolkodó lett.” Barthélemy-Madaule i. m. 454.

¹⁹ P. Archambault: *L'oeuvre philosophique de Blondel*, 1928, 121–36.

²⁰ F. Copleston: *Histoire de la philosophie*, II. 1964. 329–31.

²¹ R. I. Bruckberger: *Ligne de faite*, 1942. 45–46.

²² *Art et scolastique*, 1920; J. et R. Maritain: *Situation de la poésie*, 1939.

²³ *Art et scolastique*, 2. és 3. fejezet.

²⁴ *Magie, poésie, mystique*, a *Situation de la poésie*-ban.

²⁵ L. erről Rónay: *Új francia költők*, 1947. Bevezetés, 19–25.

²⁶ Szinte a kor egész művészetére kisugárzó személyi hatásokról R. Maritain: *Les grandes amitiés*, 1943.

²⁷ *La vie recluse en poésie*, 1938, 119.

²⁸ *La face humaine*, 1963. 164. és 280.

²⁹ Például Tordai-Varga: *Teljes humanizmus vagy kijinomultabb bitvédelem?* Világosság, 1964. június.

³⁰ *Responsabilité de la pensée chrétienne*, 1930–40. Oeuvres de Mounier, III. 1962. 573–74.

³¹ *Le personalisme*, 1949. Oeuvres, III. 429.

³² P. Ricoeur: *Histoire et vérité*, 1964. 136.

³³ Mounier: *Qu'est ce que le personalisme?* 1947. Oeuvres, III. 181.

³⁴ Ricoeur i. m. 142.

³⁵ *Qu'est-ce que le personalisme?* Oeuvres, III. 182.

³⁶ Uo. 192.

³⁷ *Le Personalisme*, Oeuvres, III. 431–32.

³⁸ Oeuvres, III. 184.

³⁹ Cl. Tresmontant: *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, 1965. 109.

⁴⁰ *La place de l'homme dans l'univers*, 1942. A *Vision du passé* kötetben (Oeuvres de Teilhard de Chardin, III.) 305–26.

⁴¹ *Quelques réflexions sur le retentissement de la bombe atomique*. Az *Avenir de l'homme* kötetben (Oeuvres, V. 179.)

TEILHARD DE CHARDIN. Megjelent: Vigilia, 1969. április.

TEILHARD A SZOCIALIZMUSBAN. Megjelent franciául az Esprit második Teilhard-számában, 1964. március.

TEILHARD ÉS A TÖRTÉNELEM. Megjelent franciául az *Europe* Teilhard de Chardin halálának tizedik évfordulójára kiadott Teilhard-számában.

¹ Claude Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin*, 1958, 95–96.

² *Approches christologiques*. Recherches et Débats, 1962. X. 79.

³ Id. művében, 473.

⁴ *La place de l'homme dans la nature*, 104.

⁵ „A Világegyetem a pszichikai evolúció állapotában van.” Oeuvres, V. 236.
La foi en l'homme.

⁶ Oeuvres, V. 255. *Le rebondissement humaine de l'évolution*.

⁷ Oeuvres, V. 95. *Réflexions sur le progrès*.

⁸ Oeuvres, VI. 155. *L'énergie humaine*. „Evolutív szempontból nézve a munkanéküliség úgy határozódik meg, mint emberi energiatömeg, mely a Nooszféra belső rendeződése folyamán felszabadulva hirtelen jelenik meg. A jelenség veszélyeket teremt. Orvoslást is követel. De éppoly kikerülhetetlen (és jótékony), mint a Világmindenség haladása, s mint ilyen, különleges világossággal mutatja annak, aki látni képes, magának ennek a haladásnak a valóságát.”

⁹ Oeuvres, V. 66–67. *La grande option*. „Hogy beteljesedjék és üdvözüljön, minden egyénnek azon kell dolgoznia, hogy a lények egyesülését akadályozó mindenféle sorompók ledőljenek. Immár nem az egoista autonómia, hanem a másokkal való közösség mámore! Ebből a szempontból a modern totalitárius mozgalmak (bármilyenek legyenek is első kísérleteik fogyatékoságai) se nem eretnkségek, se nem biológiai regressziók. A „kozmosz” mozgás lényegi irányában munkálkodnak . . .”

¹⁰ Oeuvres, VII. 97–98. *Universalisation et union*. „Az egészet tekintve a mostani háború jelensége (éppen mert egyetemes és totális) pozitív jel. Bármit mondjanak hát nekem – bármi lássék is – bármi történjék – egy minden tényeket meghaladó tény szerint csak ezt felelhetem: ötszáz millió évnyi Élet és ötszázézer évnyi Emberi Léte után a Föld tovább szerveződik; pszichikai hőmérséklete emelkedik. Tehát előre megy. Eppur si muove!” – A jelzett témához csak egy-egy jellegzetes szöveget idézek; lehetne hozni továbbiakat is.

¹¹ Oeuvres, VI. 59–60. *La signification et la valeur constructrice de la souffrance*.

¹² Oeuvres, VII. 253–257. *L'énergie spirituelle de la souffrance*.

¹³ Oeuvres, VII. 57. *L'atomisme de l'esprit*.

¹⁴ Oeuvres, 230. *La formation de la Noosphère*.

¹⁵ *Bergon et Teilhard de Chardin*, 1963, 365.

SÍK SÁNDOR LELKISÉGE. Megjelent: Teológia, 1969. 1. sz.

¹ *A kettős végtelen.* Sik Sándor válogatott munkái, 1969. II. 17.

² Uo. 227.

³ *A kettős végtelen.* I. 63.

⁴ *Sík Sándor belső fejlődése.* Vigilia, 1968. szeptember.

⁵ Uo. 586.

⁶ *Le coeur du problème*, művei ötödik (*L'avenir de l'homme*) kötetében, 337–349. – Sik Sándor és Teilhard *párhuzamai* egyébként megérnének egy tanulmányt (anélkül – ismétlem –, hogy szó lehetne Teilhard „hatásáról” Sík Sándorra). Jellegetesen „teilhard-i” például a népek különféleségükben való egyenlőségükről vallott nézete: az uniformizálással szemben a sokszerűségben, és e sokszerűség Isten akarta küldetésében való egyenlőségük. A közösségi szeretetről szólva mondta az 1952. nagybójtai konferencia hatodik elmélkedésében: „Minden haza, minden nép Isten külön gondolata . . . Nem véletlen, hogy annyi nyelv, annyi nép, annyi haza van; mindegyik akar valamit, és mindegyikkel valami mást az Isten, akinek a sokfélesége a gondolata.”

⁷ *A kettős végtelen.* II. 160.

⁸ *Mint a Mátra.* *A kettős végtelen*, I. 102.

⁹ *A kettős végtelen*, II. 59.

¹⁰ *A kettős végtelen*, I. 237.

¹¹ *Newman, az ember és az imádkozó.* *A kettős végtelen*, II. 234.

¹² Legtalálébban talán *Jézusnak* lehetne nevezni Sik Sándor imádságát. Így jellemzi ugyanis Jézusét: „Józan, logikus, természetes, közvetlen jellegű. Ez magyarázza meg, miért nincs szüksége arra, amit misztikusnak mondanak.” *A kettős végtelen*, II. 35.

¹³ Uo. 7–16.

A VIGILIA HARMINC ÉVE. Elhangzott a Vigilia harmincéves főnnállására rendezett nemzetközi találkozón, 1966 májusában. Megjelent olaszul: *Il Regno*, 1966. július 1.

ISTENT KÉPVISELNI. Elhangzott 1965 márciusában Párizsban a Centre catholique des intellectuels français tanulmányi hetén. Megjelent franciául: *Recherches et Débats*, 1965. szeptember. – Az előadás francia – tehát a magyar viszonyokat nem, vagy alig ismerő közönség – számára készült; innét a történeti fejlődés ismeretében a szükségszerű vázlatosság. A viszonyok rajzában (közvetlenül az egyház és állam közti első megegyezés után), és a „dialógus” állásának érzékeltetésében az akkori, 1964-es állapotok tükröződnek. Noha ezeken már jócskán túl vagyunk, és a párbeszéd tekintetében is lényegesen szélesedtek a lehetőségek, és szaporodtak a tények (csak a jelen kötetben szereplő Ady-tanulmányra és körülményeire, vagy a *Helikon* irányokat és bölcselleteket ismertető számában megjelent *Katolikus irodalom – katolikus filozófiák* című írástra utalok; de utalhatnak más

mozzanatokra is, például nemzetközi „dialógus-konferenciákon” való részvételekre stb.) – mégsem gondolom fölöslegesnek ez immár fél évtizedes előadás megjelentetését, mégpedig nem pusztán csak mint történelmi dokumentumét egy új egyik állomásáról, hanem bizonyos elvi megjegyzései miatt is, melyeket változatlanul érvényeseknek érzek. – A cím a tanulmányi hét záró ülésének *Annoncer Dieu* címére és tematikájára utal.

KERESZTÉNY SZELLEM ÉS ÉLETÉRZÉS A MAI MAGYAR IRODALOMBAN. Elhangzott három egymást követő adásban a Vatikáni Rádióban 1968 nyarán. – Itt jelenik meg először.

TARTALOM

Sz e n t e k

Szalézi Szent Ferenc - - - - -	7
Páli Szent Vince - - - - -	25
Marillac Szent Lujza - - - - -	43

I r ó k

Chesterton, a boldog ember - - - - -	81
Paul Claudel, vagy a líra mint liturgia - - - - -	93
A rettenetes lelkipásztor - - - - -	109
Az istenkereső Ady - - - - -	124
Babits hite - - - - -	135

I r á n y o k

Katolikus irodalom - katolikus filozófiák - - - - -	163
Teilhard de Chardin - - - - -	186
Teilhard a szocializmusban - - - - -	200
Teilhard és a történelem - - - - -	205
Sík Sándor lelkiisége - - - - -	217
A Vigília harminc éve - - - - -	229
Istent képviselni - - - - -	237
Keresztény szellem és életérzés a mai magyar irodalomban	249

<i>J e g y z e t e k</i> - - - - -	267
------------------------------------	-----

