Távlatok

Irodalmi és világnézeti tanulmányok



Szabó Ferenc

Az itt közzétett irodalmi és világnézeti tanulmányok *távlatokat* akarnak nyitni.

A szerző elsősorban keresztényeknek szánja írásait. A hivő embernek elsőrendű kötelessége az, hogy tisztán lásson önmagában és maga körül.

A Zsinattal elkezdődött megújulás válságokkal terhes. Az Isten népe is az idő sodrában él, a hivő embereket is eléri a mutáción áteső emberiség válsága. De a keresztények tudják, mert hiszik, hogy a megtestesült Ige irányt és jelentést adott a történelmnek.

A hit fényében kell tehát tájékozódnunk és keresnünk küldetésünket itt és most.

A modern költők látomását és életérzését vizsgálva, a keresztény egzisztencialisták világnézetét vagy a Teilhard de Chardin víziójától új távlatokat kapott keresztény lelkiséget tanulmányozva erre a teljesebb látásra szeretnénk segíteni olvasóinkat. A strukturalizmussal foglalkozó utolsó tanulmányunk az egyik legújabb — « divatos » ideológiába hajló — szellemirányzatot mutatja be és megjelöli a strukturalista módszer alkalmazásának lehetőségeit a keresztény hit értelmezésében.

TÁVLATOK

SZABÓ FERENC S.J.

TÁVLATOK

IRODALMI ÉS VILÁGNÉZETI TANULMÁNYOK

A szerző kiadása
RÓMA
1970

Cum licentia ecclesiastica

TÁVLATOK

(Bevezető)

Az itt összefűzött irodalmi és világnézeti tanulmányok az elmúlt tíz év során különböző folyóiratokban jelentek meg. A látszólag heterogén írásokat nem volt nehéz « összekapcsolni », hiszen — amint ezt a figyelmes olvasó maga is észreveszi — szerzőjüket mindig ugyanaz az alapvető szándék mozgatta: látni és láttatni! Esszékötetünk tehát — keresve a modern szellemi válság okait és kutatva az emberiség jövő útjait — *távlatokat* akar nyitni.

A szerző elsősorban a kereszténveknek szánja írásait. A hivő embernek elsőrendű kötelessége az, hogy tisztán lásson önmagában és maga körül. A Zsinattal elkezdődött megújulás válságokkal terhes. Az Isten népe is az idő sodrában él, a hivő embereket is eléri a mutáción áteső emberiség válsága. De a keresztények tudják, mert hiszik, hogy a megtestesült Ige irányt és jelentést adott a történelemnek. A hit fényében kell tehát tájékozódniok és keresniök küldetésüket itt és most.

A modern költők látomását és életérzését vizsgálva, a keresztény « egzisztencialisták » világnézetét vagy a Teilhard de Chardin víziójától új távlatokat kapott keresztény lelkiséget tanulmányozva a teljesebb látásra szeretnénk segíteni olvasóinkat. A strukturalizmussal és a keresztény hit értelmezésével foglalkozó utolsó tanulmány is azt jelzi, milyen újabb módszerekkel próbálnak a szellem emberei « távlatokat » nyitni az « emberi jelenség » különböző területein és hogy mennyiben használhatók az új értelmezési módszerek a teológiában.

LÁTNI! — A költők és a misztikusok, sőt a tudósok és a filozófusok is, mindig erre törekedtek. A művészi intuíció azt a pillanatot akarja « rajtakapni », midőn a szellem felébred és látni kezd, amikor mintegy belülről megvilágosodik a lét. Ez a közvetlen látás «kimondhatatlan», nem foglalható fogalmakba. Csak a képek, jelek segítségével lehet valamiképp kifejezni: a kimondhatatlan kifejezé-

sére való törekvés szüli a műalkotásokat (a szimbolikus kifejezés különböző formáit), miként a mítoszokat is. A lét misztériuma tárul fel a művészi látomásban és teremtésben.

Első tanulmányunkban az « esztétikai élmény » kvintesszenciáját próbáltuk megragadni. Az « esztétikai » jelzőt egészen tág értelemben használtuk: tehát nem kizárólag a « szép », a « művészi » kategóriáira utalunk vele, hanem az eszme (az értelem, jelentés) érzékletes megnyilatkozására (« *das sinnliche Schein der Idee* », Hegel).

A modern költészetben és festészetben számos példát találunk arra, hogy a művészi intuíció a látható valóságon keresztül megragadja (és kifejezi) a láthatatlan Értelmet, a jelenségben meglátja a Jelentést, az itt és mostban megsejti az Abszolútumot. « Egyetlen alázizzenő levélben benne zúg az őszi erdő teljessége », mondja valahol Rilke. S ugyancsak Rilke énekli a *Kilencedik duinói elégiában*:

> « ... *Miért vagyunk itt? Kimondani tán: hogy ház, híd, kút, kapu, korsó, almafa, ablak, — legfeljebb: torony, oszlop... de mondani, értsd meg, ó, mondani úgy, ahogyan mélyükben a dolgok sem gondolták még...* ».
>
> (Vajda Endre fordítása)

A költők « teremtik » (Heidegger szavaival « alapítják ») a létet, amikor kimondják az ősszavakat, szimbolumokba foglalják a titokzatos Valóság előtt érzett megindultságukat, elragadtatásukat. Az ősszavak az embert felbonthatatlan egységében tükrözik: szellem és test, transzcendencia és intuíció, metafizika és történelem összefonódnak ezekben a szavakban, mivel gyökerük a megmérhetetlen lét mélységébe nyúlik le és bennük rezeg a létezés teljessége [1]. Nem okvetlenül szükséges az, hogy a költők, művészek kifejezetten megvallják a Léttelljességet, Istent; törekvésükkel és alkotásaikkal önkéntelenül is az ősi és mindig új Szépségre utal-

---

[1] Vö. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* III (Benziger, 1956), 354. lap. (« Priester und Dichter », előszó J. Blajot SJ « La hora sin tiempo » c. verseskötetéhez).

nak és tevékenységükkel felvillantják a Teremtő arcát.

Amikor a művészek ezt mondják: mindaz, amit látnak a teljesség jegyét viseli magán és kimeríthetetlen értékkel bír; vagy amennyire csak lehetséges, a láthatót a láthatatlan szolgálatába akarták állítani; vagy: « a művész...lát; vagyis szemét mintegy szívébe helyezve kiolvassa a természet titkait » (Rodin); vagy: a dolgokat szeretni kell és a rokonszenv által mintegy azonosulni kell velük stb. — lényegében azt élik meg és azt próbálják kifejezni, amiről Bergson is beszélt az intuíció kapcsán, és amelyet első tanulmányunkban mi magunk is leírtunk [2]. S mivel a művész alkotása által a végtelen Szépségre, a Létre nyit rá, mivel a remekműben valamiképp az Abszolútum revelálódik, ezért érzünk áhítatot bizonyos műalkotások élvezésénél. Gyergyai Albert írja Van Goghról:

> « Van Gogh több mint egy mégoly izzó színsor, több mint egy magát felemésztő s idő előtt kettétört művészpálya, több mint harcias úttörő, s több mint érzelmes példaadó. Az ő képei nem utánozzák, nem is jelképezik a természetet, egy tájat, egy emberarcot, egy virágot vagy egy házat — hanem valami sajátos panteizmus segítségével ő maga lesz természet, ő maga árad egyre széjjel házzá, heggyé, virággá, olajligetté vagy vízmosássá, s oly erős és ellenállhatatlan ez a teremtő hevülete, hogy ha bűvkörébe érünk, minket is magával ragad, átömlik belénk, átömlünk belé, s mi magunk válunk irisszé, napraforgóvá, természetté. Vannak könnyen körüljárható, hamar kimeríthető remekművek (...). Van Gogh viszont kimeríthetetlen, s bár színeinek izzása a szakértők szerint már csökkent, egy-egy nagy képe tizedszer is, másolatban is szíven üt. Talán mert nincs festő Rembrandt óta, aki több, aki teljesebb együttérzést kérne nézőjétől, aki a kép, a rajz csodáját oly közel hozza a művészet forrásához, az alkotó és az alkotás, az élvező és az élvezet mintegy paradicsomi egységéhez, a tiszta lét ősi és kibírhatatlan élményéhez » [3].

---

[2] Erről bővebben: J. Maritain, *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966, 98. skk (IV. fejezet).

[3] Gyergyai Albert, *Kortársak*, Szépirodalmi, Bp., 1965, 24-25. lapok.

A művészi intuícióban az objektív valóság és a szubjektivitás, a világ és a lélek egésze együtt-léteznek. Claudel szójátéka szerint ez az eggyéválás megismerés (*connaissance*) és együttszületés (*co-naissance*). Az érzéklés és az érzelem mintegy a szívben összpontosul, a vér a szellem arany-tüzévé izzik, a szenvedély intuícióba szublimálódik és a látomás teremtésbe lendül. Ebben az extázisban (« *Je est un autre* », Rimbaud) születik a műalkotás. A műélvezőnek is valamiképp erre az extázisra van szüksége.

Jellemzőbb példát talán nem is találhatnánk a költői látásra, mint RIMBAUD művét. Második tanulmányunk tulajdonképpen az előző illusztrációja. Rimbaud — már egészen fiatalon — nemcsak tudatában van a költői látomásnak, hanem ezt mintegy öncélnak tekinti. Világosan mutatja ezt sokat idézett, híres Levele (*Lettre du Voyant*): « Ha valaki költő akar lenni, mindenekelőtt önmagát kell tanulmányoznia, az embernek saját megát kell megismernie teljesen; keresi lelkét, megvizsgálja, kipróbálja, megismeri. Miután így felfedezte önmagát, művelni kezdi lelkét. Ez egyszerűnek látszik... De arról van szó, hogy a lelkünket monstruózussá alakítsuk... Azt mondom: látnokká kell lennünk, látnokká kell tennünk önmagunkat. A Költő hosszú, végtelen és ésszerű gyakorlat, minden érzékének felszabadítása által lesz látnokká... Nagy beteg, nagy bűnöző, nagy átkozott — és a legfőbb Tudós! — lesz így. — Mert elérkezik az ismeretlenhez!... ».

A látás (« tudás ») eme monstruózus művelője levonta a következtetéseket programjából: egészen fiatalon abbahagyta az írást. Rimbaud költői tapasztalata a modern művészek élményét tükrözi — ambivalenciája által is. Mert ez a tapasztalat « kétértelmű ». Beszédes bizonyítéka ennek az, hogy az « *Illuminations* » költője egyszerre inspirálta Claudelt és André Bretont. A « vad misztikus » a fiatal Claudel számára a szellemi világ szépségeit villantotta fel a századvégi materializmus sivatagában; ugyanakkor ez a kamasz-zseni a szürrealizmus « módszerének » és mágikus « tudás-vágyának » is szülője lett. A szürrealisták pél-

dája mutatja, hogy önpusztító erővé lesz a féktelen tudásvágy, a látásra való törekvés, ha nem követi természetes irányát, vagyis ha a szépségihlette teremtést az öncélú « mindent-tudással » helyettesítik. A szürrealista művészeket nem érdekli már a Szépség, hanem csakis az abszolút tudás. («...l'absurde distinction du beau et du laid », írja A. Breton a Második Kiáltványban). Nem véletlen az, hogy a szürrealizmus a mágia, a varázslat, a jóslások, — egyszóval az okkultizmus különböző jelenségei felé fordult; igyekezett felszabadítani a tudattalan rejtett energiáit és az automatikus írással az « objektív véletlen », vagyis a Zűrzavar « üzenetét » igyekezett kifejezni. A teljes szabadság tapasztalata a szubjektivitás éjszakájába torkollott.

Rimbaud maga így rögzítette élményeit a *Szó Alkimiájá*ban:

« ... Mindenféle varázslatban hittem. Kitaláltam a magánhangzók színeit! A: fekete, E: fehér, I: vörös, O: kék, U: zöld. Szabályoztam minden mássalhangzó formáját és mozgását, és ösztönös ritmusérzékkel büszkén feltaláltam olyan költői igét, amelynek egyik napról a másikra más-más értelme van. Csak én tudtam lefordítani e szavakat. Először csak tanulmányoztam a lehetőségeket. Aztán leírtam a csendet, az éjszakákat; kifejeztem a kifejezhetetlent. Lerögzítettem a szédületeket... A költészet ócskaságai közül sok átkerült nálam a Szó Alkimiájába. Hozzászoktam az egyszerű hallucinációkhoz: egészen könnyen mecsetet láttam egy gyár helyett; angyalok által létesített zeneiskolákat, hintókat az ég útjain, szalont a tó fenekén; szörnyetegeket, misztériumokat; egy bohózat címe retteneteket rajzolt elém. Aztán mágikus szofizmáimat a szavak hallucinációival magyaráztam. Végülis szentnek találtam a szellem zűrzavarát. Tétlenül, izzó láztól gyötörve, írígyeltem az állatok boldogságát, — a hernyókat, amelyek a másvilági ártatlanságot képviselik, a vakondokokat, a szűzesség álmát! ... Szerettem a sivatagot, az égett gyümölcsöskerteket, az ócska bódékat, a langyos italokat. Bűzlő utcákon vánszorogtam és csukott szemmel felajánlottam magam a napnak, a tűzistennek... S végre, ó boldogság, ó értelem, lekapartam az égről az azúrt, amely fekete, és megéltem a természetes fény ragyogó aranyát. Egészen furcsa, bohóckodó és téveteg kifejezést adtam örömömnek: "Örökkévalóság / megtaláltalak! Egymásba vegyültek / a tenger és a nap..." ».

A szürrealisták tehát *ezt* a Rimbaud-t fogadták el ősatyjuknak. Más modern költők, mint Claudel, Péguy, Hopkins vagy Eliot viszont a költői élményen keresztül eljutnak az Abszolútumhoz, — a szépségen keresztül felfedik annak Ősforrását, Istent. Találkozunk továbbá egy harmadik magatartással is és ennek prototípusát BAUDELAIRE életművében látjuk.

Baudelaire tudatában volt a szépség transzcendenciájának. De végülis a Szépséget elválasztotta annak Forrásától és bálvánnyá tette meg. Aquinói Szent Tamás még ezt mondotta: « Minden létező léte az Isten szépségéből forrásozik elő ». Baudelaire viszont: « Akár az égből jössz, akár a pokolból (Szépség), mindegy nekem »[4].

A költészet öncélúságáról tanúskodnak ezek a sorok is: « ... A Költészetnek önmagán kívül nincs más célja; erre a következtetésre jutunk, ha kutatva leszállunk lelkünk mélyére és emlékezetünkbe idézzük az ihlet óráit... Hacsak nem akar elpusztulni vagy elzülleni, a Költészet nem hasonulhat a tudományhoz vagy az erkölcstanhoz; a Költészet célja nem az Igazság, hanem önnönmaga... »[5].

Baudelaire tehát kizárja a költészetből az Igazat és a Jót; csak a Szépségnek hódol, azt bálványozza. Isten nevével gyakran találkozunk verseiben, de « Istene » legtöbbször bizonyos *szerepeket játszik*, ahogy Pierre Emmanuel éleslátó esszéjében megfigyelte[6]. Ez nem jelenti azt, hogy Baudelaire Istene csupán a költői alkotás szimbolikus projekciója, hanem csak azt, hogy a költő pszichológiai konfliktusai vallásosságában is tükröződnek; vallásossága inkább pszichológiai, mint spirituális.

A modern költészetet nem értjük meg teljesen a klasszikus esztétika távlataiban, nem tekinthetjük kizárólag úgy, mint csak-irodalmat. Baudelaire, Mallarmé, Valéry költészetében olyan lelki

---

[4] Vö. Maritain, *i.m.*, 165-168. lapok.

[5] Baudelaire, « Notes nouvelles sur Edgar Po », idézi: Pascal Pia, *Baudlaire par lui-même*, Seuil, 1959, 118-119. lapok.

[6] Pierre Emmanuel, *Baudelaire*, Desclée de Br., 1967, 113. és 120-121. lapok.

élmény, egzisztenciális magatartás is tükröződik, amely « illusztrálja » a modern ember nyugtalanságát, Istennel (Isten ellen) folytatott küzdelmét. Sartre megfigyelése szerint Mallarmé Nietzschenél is jobban megélte az « Isten halálát és jóval Camus előtt megérezte, hogy a legalapvetőbb emberi kérdés az öngyilkosság [7].

Az újabb költészet egyik alapvető törekvésére A. Béguin mutatott rá Péguy *Évá*-ja kapcsán: « A romantikától és Baudelaire-től kezdve az egész modern költészet törekvése ellentétes a 'megtestesüléssel', és ez a szándék egyeseknél tudatos, módszeres. Mallarmé éppúgy mint Rimbaud — bár különböző utakon —, valóságos aszkézist gyakorolnak, hogy elszakadjanak a földi számkivetés világából és befeszítsék az időbeliség tökéletlenségeitől mentes paradicsom kapuit. Péguy szellemétől teljesen idegen ez a prometeuszi magatartás... Péguy a megtestesülés költője... Természet és kegyelem nála mindig szorosan összetartozik ».

Péguy és Claudel nyomán halad ma pl. Pierre Emmanuel, aki rokonszenvezik Baudelaire-rel és aki átment a nietzsche-i nihilizmuson is. Érdemes idézni egy szakaszt nemrég megjelent önéletrajzi írásából, *Az emberi arc* c. esszékötetéből, ahol a maga keresztény ihletésű költészetét jellemezve hitvallást tesz:

> « Ennek a könyvnek a témája: megmutatni, milv dicsőség hinni. Nagyritkán egy sugár reánk esik e fényből. Bármennyire szürke is vagyok rendszerint, arcomon tükröződik e tűz emléke, valami mély átalakulás megsejtése. Biztos vagyok abban, hogy a hit a világ tavaszát jelenti, amint az ateizmus a telet. Ám a tél méhében hordozza mindig a tavaszt; januárban már rügyeznek a mandulafák. Csaknem egy fél évszázadon át télben éltem,

---

7 S. Mallarmé, *Poésies*, Gallimard, 1952, 14. lap (Préface). Vö. még: H. Mondor, *Propos* (de Mallarmé) *sur la poésie*, Paris, Éd. du Rocher, 1946, 77-78. lapok. Mallarmé levele H. Cazalishoz 1867. május 14-én: « (Végetért) rettenetes harcom ezzel a vén, gonosz tollazattal, Istennel, akit szerencsére letepertem! Győztem! Most már személytelen vagyok, most már nem vagyok az a Stéphane, akit te ismertél — hanem nyitott a lelki Univerzum számára, készen arra, hogy benne átalakulva és továbbfejlődve megtaláljam régi önmagamat... ».

de mindig éreztem, hogy mozgolódik a tavasz és egyre fokozódott bennem a vágy, hogy hirdethessem a tavasz jöttét. Mert a tavasz hirdetése is hivatás; részvételünk az egyetemes teremtő Aktusban. Ez a könyv életem értelméről tanúskodik: törekvésem nem más, mint újrakezdeni, most a hitetlenség korában, a visszatérést, az éltető felemelkedést a transzcendenshez... Ez a könyv nem más, mint egy hosszú párbeszéd különböző szinteken, avagy inkább olyan izzás, amely heves harc: a tőzeg és a tűz csatája, az emberi szónak és az Isten Szavának, a szónak és az Igének a viaskodása »[8].

Baudelaire egyik magyar tanítványa, BABITS Mihály is a nietzsche-i nihilizmustól érkezett el a katolikus hithez. Hite küzdelmes volt, — a pogány humanizmustól hosszú út vezetett a keresztény humanizmushoz[9].

Kosztolányival és Juhász Gyulával folytatott fiatalkori levelezését olvasva megfigyelhetjük világnézeti nyugtalanságát. Nemcsak Baudelaire-t bújja és Nietzsche-t tanulmányozza, hanem Pascalt és Ágostont is olvasgatja. 1905. október 31-én ezt írja Bajáról Kosztolányinak: « Képzeletköröm új mezejének illusztrálására felhozom, hogy sokat gondolkozom (és beszélek papokkal úgy mint civilekkel) a keresztény vallásosság kérdéseiről — most olvasom Pascal Pensées-it (megjegyzem: nem térített meg senki)... » 1906. február 21-én pedig ugyancsak Kosztolányinak: « Osvastam több művészettörténi dolgot; több latin könyvet is... Augustinus Confessiones című könyve végtelen zseniális, nyugtalan lélek alkotása. A latin nyelvben nagy gyönyörűségem tellik... Egy latin verset is írtam... Baudelaire-rel a lehető legjobb viszonyban vagyok, nincs nap, hogy ne olvasnám, jórészt kívülről tudom, nem tudnék élni nélküle. Nietzschével most szeretném megújítani az ismeretséget »[10].

---

[8] Pierre Emmanuel, *La Face humaine*, Paris, Seuil, 1965, 16. és 21. lapok.

[9] Lásd: Szabó F., *Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1965, 79. lap skk.

[10] *Babits - Juhász - Kosztolányi levelezése*, Akadémiai Kiadó, Bp., 1959, 104. és 115-16. lapok.

Meglepő a fiatal Babits filozófiai érdeklődése. Nietzsché-n kívül Kantot, Schopenhauert, majd Bergsont tanulmányozza. Bergson ekkor kezd ismertté válni Európában. Babits tanulmányt is ír a francia filozófusról a *Nyugatba* [11]. *Hadjárat a Semmibe* c. filozófiai költeménye nemcsak a determinizmust és nihilizmust tükrözi, hanem már Bergson hatását is.

Babits útja « Irisz koszorújától » (a pogány klaszszicizmustól) a « Béke és háború közt » (az első világháború megrázó élménye), a « Nyugtalanság völgyén » keresztül vezet az emberi testvériségben és a szerelemben feloldódó harmóniáig. Élete delelőjén, a *Sziget és tenger* ismert bevezetőjében katolicizmusáról és optimizmusáról tesz vallomást. Most már nem Nietzsché-re és Schopenhauerre hivatkozik, hanem a keresztény ihletésű Tolsztojra: « A hit az élet ereje: az ember, ha egyszer él, akkor valamiben hisz. ...Ha nem hinné, hogy valamiért élnie kell, akkor nem élne... ».

De a *Sziget és tenger* csak út-megszakítás. Babitsnak tovább kellett mennie; « szelek sodrában » kellett élnie és behatolni a szörnyű, sötét, süket éjbe, a hosszú betegség és halálfélelem ijesztő cetgyomrába. Felhasználva Basch Lóránt visszaemlékezéseit, harmadik tanulmányomban azt mutattam meg, miként tükröződik a költő halál-előtti szorongása és keresztény reménysége a « halál pitvarában » írt versekben. Babits 1938-ból való önéletrajz-szerű feljegyzése csak megerősíti értelmezésünket. A « jó halálról » elmélkedve írja:

> « Valamikor semmi volt nekem a halál: csak most döbbenek rá, mennyire pogány voltam. Aki a halálban csak az élet végét látja, annak számára a halál minden réme voltaképp ideát van az életben. Nem is a haláltól fél, inkább csak a halál félelmétől fél. A borzadály a Semmi közelségén, a kétségbeesés, hogy mindent itt kell hagyni, a halálküzdelem gyötrelmei, igazában mind az élőt gyötrik, a halott mindezt már nem érzi... ». Pár

[11] « Bergson filozófiája », *Nyugat*, 1910, II, 945-961. Ezt a tanulmányt Geiger Valéria (Dienes Pál felesége, a neves Bergson-fordító), aki akkoriban Párizsban Bergsont hallgatta, lefordította franciára. Bergson e cikket rendszere legsikerültebb összefoglalásának mondotta. (Vö. Éder Zoltán, *Babits a katedrán*, Szépirodalmi, 1966, 135-136.).

lappal alább: « Nálunk újabban a szellemiség újjáéledéséről beszélnek, a materializmus bukásáról; a vallási nemtörődöm mintha alábbhagyott volna. De hánynak jut eszébe ezek közül a vallásosak közül, hogy a vallás túlvilágot is jelent, s aki nem készül a halálra, az nem is keresztény? Menynyi minden válnék itt értelmetlenné, ha csak egy halvány lehetőségét is megengednők, hogy a halál nem pusztán negatív valami, és befolyásolja életünket... Ha erre gondolnánk, legalább akik keresztény hivőknek vallják magukat, másképp látnák a földi dolgokat, s alighanem másképp is viselkednének. Dehát, ismétlem, pogányok vagyunk... [12].

Mintha csak Pascalt és a mai keresztény egzisztencialistákat olvasnánk. Babits-Jónás a Hal gyomrában, a « sarak aljában » és « sötétségben » kezdte látni Istent

« Éber figyelmem erős lett a hitben:
akárhogy elrejtőzöl, látlak, Isten! »

* * *

Babitsról szóló tanulmányunkban már érintettünk egy olyan kérdést, amely az egzisztencializmusok központi tematikájához tartozik: a szorongást. Kötetünk második részének első esszéje éppen ezt a fogalmat világítja meg, éspedig Pascal és Kierkegaard életművén keresztül. PASCALTÓL KIERKEGAARDIG egyenes út vezet. E. Mounier ismert « egzisztencialista fáján » [13] Pascal és Kierkegaard képezik a törzset. Tulajdonképpen Pascallal kezdődik a modern értelemben vett « egzisztencialista » irányzat, legalábbis őt kell az egzisztencializmusok ősatyjának tekintenünk; Kierkegaard pedig vitathatatlanul az új áramlat atyja.

Az egzisztencializmusok általános jellemzője — Mounier megfigyelése szerint — egy bizonyos ellenhatás az eszmékkel és a dolgokkal foglalkozó

---

[12] Babits Mihály, *Keresztülkasul az életemen*, Bp., Nyugat kiad., 1939, 51-52, 57-58. l.

[13] Emmanul Mounier, « Introduction aux existentialismes », in: *Oeuvres de E. Mounier* III, Seuil, Paris, 1962, 71. lap. Mounier helyesen egzisztencializmusokról beszél, hiszen a közös szándék és a részben közös tematika ellenére is igen eltér egymástól az egyes filozófusok eszmerendszere (főleg a keresztény szellemű és az ateista-nihilista szárny).

(idealista és absztrakt, esszencialista) gondolkodásra: az új filozófia határozottan az emberi drámát állítja érdeklődése középpontjába (az emberi « egzisztenciát ») és általában a konkrétet akarja megragadni. A fenomenológia új módszere ebben segítségére van.

Pascalnál csaknem az összes « egzisztencialista » témával találkozunk az ember vilába-dobottsága, kontingenciája, a halál előtti szorongás, az ember nyomorúsága és nagysága, az emberi megismerés (pontosabban: a racionalista megismerés) korlátai és a « szív » (vagyis egy bizonyos intuíció) fontos szerepe személyes síkon, főleg az Isten-megismerésben, a választás (pari) stb. Hasonlóképpen Kierkegaardnál: az autentikus létezés, a benső élet (vagyis a « szubjektivitás ») fontossága, az ember elhagyatottsága, a szorongás, a választás, a (hegeli) racionalizmus bírálata és az « ugrásszerű » (hitből fakadó) megismerés hangsúlyozása stb.

Tanulmányunkban csak egy témát vizsgáltunk meg: a szorongás élményét és fogalmát. Ez egyrészt kapcsolatban van a Pascalnál oly erősen orkesztrált kontingencia-élménnyel: miért létezik *egyáltalán* az ember (miért létezik egyáltalán valami? — kérdezi Heidegger), miért létezik éppen *ez* az ember itt és most. És a keresztény szellemű egzisztencializmus Pascal nyomán a teremtő aktushoz, illetve a Megtestesüléshez és a Megváltáshoz emelkedik fel ebből az élményből, amikor felismeri, hogy minden Isten igyenes szeretetének ajándéka (ez a Szeretet nyilatkozott meg félreérthetetlenül Krisztusban). Az istentelen (nihilista) egzisztencializmus viszont csak a kontingenciát látja: a létezők, a dolgok és az emberek egyszerűen ott vannak a világban, értelem nélkül (Heidegger és Sartre ezt nevezi « facticité »-nek); ezeknek az adottságoknak nincs magyarázatuk. Az abszurd lét értelmetlenül burjánzik és ez az embert csömörrel tölti el (Vö. Sartre, *La Nausée*). Abszurd az, hogy születünk és abszurd az, hogy meghalunk.

Másrészt a szorongás forrása (természetesen ez összefügg az előbbivel: az ember világba-dobottságával és elhagyatottságával) a szabadság, a választás lehetősége. A szellem nagysága (vö. a « gondolkodó nádszál » Pascalnál) éppen abban

van, hogy felismerheti törékenységét, hogy szabad elhatározásával mintegy újrateremtheti önmagát, illetve befejezheti saját teremtését. De amikor az ember felismeri, hogy halálra-szánt-lény, amikor a bizonytalanul biztos halállal szemben áll, vagy általában, amikor a meghatározatlan jövő előtt döntenie kell, szorongás fogja el. A szorongás a szabadság szédülete. Pascalnál a « sentiment du vide » (légüres tér érzése) szüli a szédületet; Kierkegaard-nál kifejezetten a « bűnbeesés » fogalmával kapcsolatos a szorongás. Az ártatlanság állapotában (amikor az ember még nem ismeri a jót és a rosszat), nyugalom van szellemében. (A ráció csak álmodik az emberben). De már egyfajta szorongást kelt a semmi mint olyan, amely megfoghatatlanul jelen van. Ez a szorongás nem félelem, hiszen a félelemnek mindig meghatározott tárgya van. Tehát amikor a ráció ébredezni kezd, megjelenik a semmitől való szorongás, majd pedig ugrásszerűen betör az egzisztenciába a bűn (Kierkegaard Ádám bűnbeesését veszi példának). Amikor az ember felismeri a szabadság lehetőségeit, a szorongás új színezetet ölt. A felébredt szellem beleszédül lehetőségeibe. Most már tehát nem a semmitől szorong, hanem attól a felismeréstől, hogy mi mindenre képes! [14].

Pascal és Kierkegaard egyaránt hangsúlyozza a választás fontosságát. Az ember csakis a szabad döntésben lesz igazán ember (a dilettáns, aki nem akar választani, önmaga felszínén él és sohasem lesz igazán személy, *valaki*, hanem csak névtelen tömegember marad). Ez a téma szinte minden egzisztencialistánál visszatér; de az « option » Maurice Blondel vagy Teilhard de Chardin filozófiájának is sarkpontja. (Blondel Pascal befolyása alatt állt, Teilhard-ra pedig Blondel hatott). Egyébként az elkötelezettség gondolata a perszonalizmusnak és általában az újabb keresztény lelkiségnek (apostolságnak) is egyik vezéreszméje.

A hivő Pascal és Kierkegaard a keresztény reménységben oldotta fel szorongását. Alkatuknál fogva és sajátos drámájuk következtében ez a

---

[14] Vö. *Sören Kierkegaard írásaiból* (Gondolat, 1969), 321. lap skk.

a hitből fakadó reménység folytonos küzdelem volt. A kétely és a kétségbeesés éjén kellett áthaladniok. Talán életük derűsebb lett volna, ha jobban hinni tudtak volna a Szeretet jelenlétében. Erre utal találóan François Mauriac egyik pünkösdi jegyzete « Új Emlékiratai »-ban: « Kierkegaard különös hivatása az volt, hogy minél több hivőt kiragadjon a hamis keresztény élet illúziójából: ezzel Port-Royalhoz csatlakozik, ahol megtalálta volna igazi rokonságát... 'Aki szeret engem, azt Atyám is szeretni fogja és én is szeretem és kinyilatkoztatom neki magamat'. Aki így beszél nem hasonlít Kierkegaardhoz. Ő (Jézus) nem tesz különbséget a személyek között. Elnéz az igazi és hamis keresztények fölött és csak a szegény szíveket tekinti, a földkerekség minden országának minden emberét, akiket megtisztít bűneiktől... » [15].

Említettük, hogy Mounier BLONDELT is az « egzisztencialisták » közé sorolja, és ezt joggal teheti. Maurice Blondel Ágoston, Bernát és Pascal gondolatain nevelődött és a századfordulón megérezte — miként Bergson is — hogy lejárt egy bizonyos racionalizmus ideje: a cselekvést, a tettet és az elkötelezettséget hangsúlyozza, ugyanakkor megőrzi a keresztény filozófia « intellektualizmusát » (Bergson, vagy a nyomán járó Le Roy, aki a modernista válságban is fontos szerepet játszott, sokkal inkább a irracionalizmus felé hajlanak). Az emberi tevékenység (akarás) mélyenfekvő dinamizmusát tárja fel és kidolgozza az immanencia módszerét.

Blondelt nem érthetjük meg teljesen, ha nem helyezzük művét az un. modernista válság légkörébe. Az utóbbi években közzétett dokumentumok, — nevezetesen Blondel széleskörű levelezése és pár monográfia [16] — megmutatták az Aix-i filozófus

---

[15] F. Mauriac, *Nouveaux mémoires intérieurs*, Flammarion, Paris, 1965, 102-103. lapok.

[16] Maurice Blondel - Auguste Valensin, *Correspondance* I-II. köt.: 1899-1912, 1957, III. köt.: 1912-1947, 1965, mindhárom Aubier-kiadó, Paris; *Blondel et Teilhard de Chardin*, Correspondance commentée par H. de Lubac, Beauchesne, Paris, 1965; R. Marlé, *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, Paris, 1960.

fontos szerepét a katolikus gondolkodás megújításában és ugyanakkor teljes fénybe állították ortodoxiáját is.

A modernizmus főleg Franciaországban bontakozott ki, mozgósítva a papság és az értelmiség szélesebb rétegeit. A lappangó válságot A. Loisy két könyve robbantotta ki. 1902 novemberében jelent meg az *Evangélium-tanulmányok* (Études évangéliques) és « *Az evangélium és az egyház* » c. könyve (ez az utóbbi, a legenda szerint kis piros könyv volt). « Az evangélium és az egyház » lett az ellentmondás jele. Loisy tulajdonképpen Adolf Harnacknak, a neves német protestáns történésznek akart válaszolni vele. Harnack a *Kereszténység lényegét* fejtegető egyetemi előadásaiban úgy mutatta be a római katolikus egyházat, mint jogi és hatalmi szervezetet, amelynek semmi köze sincs az Evangéliumhoz, sőt annak éppen a meghamisítása; és úgy állította be a liberális protestantizmust, mint Krisztus szellemének egyedüli képviselőjét. Loisy ellentámadást intézett Harnack ellen, éspedig az ő módszerét követve. Az evangélium történeti-kritikai elemzésével ki akarta mutatni, hogy a katolicizmus intézménye, dogmatikai és kulturális fejlődése folytonosságban van az őskereszténységgel. (Kis könyve 5 fejezetre oszlik: az Isten országa, Isten Fia, az egyház, a keresztény dogma és a katolikus istentisztelet képezik az egyes fejezetek tárgyát).

Ám Loisy kísérlete annyira újnak tűnt a katolikusok szemében, hogy írása csakhamar a támadások pergőtűzébe került. 1907. július 17-én megjelent a *Lamentabili* k. pápai dekrétum (a 65 elítélt tévedés kétharmada Loisy könyvéből van véve); szeptemberben pedig a *Pascendi* kezdetű körlevél. X. Piusz szigorúan elítéli a « modernista » tanokat (a « modernizmus » ekkor került a köztudatba mint heterodox irányzat). A teológiai viták csakhamar egész Franciaországot megmozgatták. Könyvek, brosurák, cikkek jelentek meg. Mindenki gyanús lett. A katolikus teológusok és exegéták két táborra oszlottak. A legvitatottabb kérdések: az evangéliumok értelmezése (a történelem-kritikai módszer alkalmazása), a csodák és az új apologetika módszere, Jézus istenemberi tudata és a kenó-

zis, a dogmafejlődés kérdése és az egyház mivolta... Alapvető filozófiai problémák is felmerültek (pl. Laberthonnière tomista-ellenes tételei, Le Roy bergsonista filozófus irracionalizmusa a dogmaértelmezésben). Csakhamar az *Action* filozófiája és módszere (immanencia) is gyanús lett: Blondelt is támadások érték. Szemére vetették, hogy félreismeri (lebecsüli) az ész értékét, hogy « naturalizálja » a természetfelettit, illetve hogy nem tartja tiszteletben annak ingyenességét; egyesek hite őszinteségét is kétségbe vonták és egyszerűen a « modernisták » táborába sorolták be. Blondel levelezése feltárja a filozófus őszinte hitét, szenvedéseit és ugyanakkor mélységben is megvilágítja az egész modernista válságot.

Blondel hatása felmérhetetlen (Teilhard, de Montcheuil, de Lubac, Bouillard, Fessard, Dumery, perszonalisták stb.); a megújult katolikus gondolkodás az ő műve nélkül érthetetlen. P. Marlé megítélése szerint a *Histoire et dogme* a modern katolikus hermeneutika úttörő műve. Az immanencia módszere pedig (Maréchal transzcendentális módszerével egyetemben) a katolikus filozófusok és teológusok leginkább bevált « útja » [17].

PROHÁSZKÁT is az « egzisztencialisták csoportjába soroltuk. Tanulmányunk rámutat arra, hogy milyen mély hatást gyakorolt a magyar gondolkodóra Nietzsche és Bergson. Ezenkívül nála is figyelembe kell vennünk a modernista eszméket, hiszen az európai szellemi áramlatokat éberen figyelő Prohászka életművében lépten-nyomon találkozunk a modernizmus által felvetett problémákkal (tudjuk, hogy ő is gyanús lett, sőt indexre is került « modernizmusáért »).

Több, mint egy évtizeddel ezelőtt Belon Gellért azt hangsúlyozta a *Vigiliában*, hogy az ünnepi megemlékezések szuperlativuszai helyett, a Prohászkát méltató nagy kortársak megállapításainak ismételgetése helyett végre fel kellene mérni a nagy püspök szellemi hagyatékát. « Ahogy a feltor-

---

[17] Lásd: *Mérleg* 1969/1, 63-82: transzcendentális módszer; *Mérleg* 1970/2, 165-178: Blondel és az immanencia módszere.

lódó villamos áram rendkívüli fényességre lobbantja lámpánkat, de rövidesen ki is égeti, úgy vagyunk Prohászka dícséretével is: a rendkívüli nagyság hangoztatása a saruszíjat megoldani nem merők kicsiségének és méltatlanságának érzetét neveli bennünk. És ha van panasz, hogy Prohászkát nem sokan olvassák — és sajnos jogosult panasz —, akkor ennek okát itt kell keresnünk. És amíg egy jól megírt és teljes Prohászka életrajz el nem készül, e babonás tiszteletből származó bénultság aligha fog eltűnni »[18].

Szerény véleményünk szerint elsősorban nem is annyira egy jó életrajzra van szükség (erre is!), hanem Prohászka eszmevilágának rendszeres feldolgozására. (Igaza van Belon Gellértnek: meg kell szabadulnunk egy bizonyos « babonás tisztelettől »). Bele kell állítanunk Prohászkát, a gondolkodót, a századforduló táján jelentkező európai eszmeáramlatokba: a szociális mozgolódás (marxizmus), a fejlődéselmélet (darwinizmus), az új filozófia (bergsonizmus, egzisztencializmus születése), általában a katolikus megújulás (neotomizmus, szentíráskritika, modernizmus...) hátterén élesebben kirajzolódik műve. Egyik tanulmányomban már amolyan « sondage »-t végeztem: Prohászka műveit átolvasva feljegyeztem azokat a főbb gondolatokat, amelyek szerzőjük meglepő időszerűségéről tanúskodnak[19]. Az itt közölt kis tanulmány pedig jobban elmélyíti Prohászka « egzisztencializmusát ».

Prohászka éles szeme kivette azt, ami maradandó érték volt a százforduló táján születő új eszmékben. A nem-keresztény gondolkodóktól (pl. Niezschétől vagy Bergsontól) is elfogadta a helyeset; a csíraszerűen kapott eszméket továbbfejlesztette, az igazságtöredékeket beépítette keresztény világnézetének szintézisébe. Ő is Ágoston, Bernát és Pascal nyomán halad: az « internum aeternum »-ot akarja felfedezni és élni, a « szív zsenialitására », a « scientia saporosa »-ra törekszik. Célja a « szép egyéniség » kialakítása és a szeretetben gyümöl-

---

[18] *Vigilia*, 1959. január, 14. lap.

[19] Lásd: Szabó, « Prohászka időszerűsége », *Ahogy Lehet*, 147. szám (1965. júl.-aug.).

csöző szent élet. Élete vége felé misztikája középpontjában az Eucharisztia titka áll: a *Soliloquia* és az *Elet kenyere* c. töredékes munka a jézusi jelenlét megélt titkáról tanúskodik. Prohászka Ottokár Jézus igazi tanúja volt a hitetlenségbe hajló XX. század elején. Róla is elmondhatjuk, amit ő maga írt Pázmányról: « Benne a religió valóság, küzdő s hódító hatalom volt. Tűz volt, mely égetett s gyújtott... ».

* * *

Esszékötetünk harmadik részében abból az új keresztény lelkiségből adunk ízelítőt, amelynek egyik ihletője TEILHARD DE CHARDIN volt, és amely részben a II. Vatikáni Zsinat tanításában is érvényre jutott. Ha manapság bizonyos teilhard-i eszmék már szinte « banálisaknak » tűnnek, ez éppen onnan van, hogy — idestova egy fél évszázad óta — Teilhard eszméi átjárták a katolikus gondolkodást, lelkiséget.

Amikor az un. 13. szkémát vitatták (ez lett a *Gaudium et Spes* k. konstitúció), Teilhard neve többször szóbakerült a zsinati aulában. Spülbeck keletnémet püspök hangsúlyozta, hogy az egyháznak minden fenntartás nélkül el kell fogadnia a modern tudomány eredményeit, ha párbeszédet kíván folytatni korunk embereivel. Megmagyarázta, hogy Teilhard de Chardin művének sikere jórészt tudományos jellegével magyarázható. 'Teilhard pap — mondják a tudomány emberei — de a mi nyelvünkön beszél'. A jezsuita tudós megoldja a tudomány és a hit konfliktusát, amelyet az ateisták az egyház ellen használnak ki. Mayer bíboros, Chicago érseke Szent Pál tanítására hivatkozott és kiemelte, hogy az emberi munkát Isten megváltó tervébe kell beállítanunk. S bár nem említette Teilhard nevét, az ő kozmikus vízióját vázolta fel: « Szent Pál tanítása szerint a Fiúnak kozmikus küldetése van: az emberi erőfeszítés és a világ tőle kapja szilárdságát. Úgy tetszett az Atyának, hogy Fiában engeszteljen ki mindeneket (vö. Kol. 1 és Ef. 1). Ez a mű csak a világ végén fejeződik be a test feltámadásával és a világegyetem titokzatos átalakulásával... De már megkezdődött a világ átalakulása az emberi erőfeszítés révén. Az emberi

munka tehát nem teljesen profán dolog; Isten örök tervében helye van. Hasonlóképpen a világ sorsa sincs a véletlenre bízva: Isten megváltó tervének kell beteljesedni rajta... ». Két nappal később Hurley délafrikai érsek Meyer bíboros gondolatát vitte tovább. Hangoztatta, hogy a Zsinatnak mindenekelőtt egy alapvető problémát kell tisztáznia: a természetes rend és a természetfeletti viszonyát. És nagy elismeréssel szólt « az Egyház kiváló fiáról », Teilhard de Chardin-ről. « Teilhard eszméi — mondotta — összhangban vannak Szent Pál és Szent Tamás tanításával, olyan értelemben, ahogy ezt Meyer bíboros kifejtette... ».

Ez a néhány utalás is jelzi, hogy Teilhard eszméi hatottak a Zsinatra; Teilhard « jelen » volt, amikor « Az Egyház a modern világban » c. konstitúciót vitatták.

Teilhard de Chardin már a két háború között hangoztatta, hogy valami « nincs rendjén » az ember és az Isten között. A növekvő ateizmus és az egyre terjedő evilágiság (elkereszténytelenedés) okait kutatva olyan dinamikus keresztény világnézetet vázolt fel, amely teljes humanizmusával (ezt sürgette annakidején J. Maritain is!) és krisztocentrikus beállítottságával (ebben egyetértett Blondellel) *új látásra* segítheti a kereszténye ket.

1936 októberében Pekingben a *világ megtéréséről* elmélkedik [20]. Miután sorravette a modern hitetlenség okait és rámutatott a helytelen keresztény magatartásra, hármas feladatot jelöl meg a teljes vízió kidolgozásához:

a) Ki kell fejteni (a « Philosophia perennis » vonalában maradva) az Evolúció helyes fizikáját és metafizikáját. A helyesen értelmezett fejlődéselmélet nem vezet a materializmushoz; ellenkezőleg: új spiritualizmus forrása lehet, ha megmutatjuk, hogy a szellem felé összpontosuló fejlődésnek a mozgatója csak egy személyes Központ lehet.

---

[20] Teilhard ezt a « beszámolót » a kínai apostoli delegáció egyik tagjának kérésére készítette és Rómának szánta. Eredeti címe ez volt: « A l'usage d'un Prince de l'Église ». Vö. Teilhard de Chardin, *Oeuvres 9: Science et Christ*, 155. lap és kk.

b) A dogmatika feladata az lenne, hogy olyan Krisztológiát dolgozzon ki, amely figyelembe veszi a modern természettudományokat és megmutatja Krisztus szerepét az anyagi világ megszentelésében és átalakításában, kibontva Szent Pál és az egyházatyák tanítását Krisztus és a teremtés viszonyával kapcsolatban [21].

c) A misztika (lelki élet teológiája) és a morális pedig, az előbbiekre támaszkodva, — tehát a teljes, krisztocentrikus látás távlataiban —, kidolgozná az emberi erőfeszítés evangéliumi teológiáját. Meg kell mutatni, hogy az emberi tevékenységnek isteni értéke van együttműködés a Teremtővel és a világot megszentelő Krisztussal.

Amit Teilhard a *c*) pontban feladatként jelölt meg, azt a maga részéről már meg is valósította. A háború alatti első írásaiban [22], majd pedig 1926-27-ben írt *Le Milieu divin* c. könyvében [23] felvázolta ennek az új lelkiségnek főbb vonásait. A 40-es évek elején pedig — összegezve előbbi eszéit — megírta *Le Phénomène humain* c. főművét [24], amelyben az *a*) pontban megjelölt feladatnak akart eleget tenni. Ebben a munkájában szaktudománya eredményeire épít, de túlmegy a pozitivista értelemben vett « tudomány » keretein. A fejlődéselméletet általánosítva olyan sajátos « fenomenológiát » dolgoz ki, amelyet ő « hüperfizikának » nevez és amely (a fogalmak — « tudat », « szeretet » stb. — kitágításával) a filozófiába hajlik át. Tudományos-filozófiai vízióját pedig keresztény hite tetőzi be, illetve ez adja rendszere « tartását », ez « választásának » (option) legmélyebb mozgatója.

---

[21] F. Szabó, *Le Christ créateur chez S. Ambroise*, Rome, 1968, IV. fejezet.

[22] Teilhard, *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919), Grasset, 1965 (P. de Lubac jegyzeteivel, « Imprimatur »-ral jelent meg.).

[23] Magyarra fordította P. Rezek Román « *Benne élünk* » címmel (Ahogy Lehet, Párizs-Bécs, 1965). Ehhez a könyvhöz bevezetésül kis füzetben kiadtam azt a tanulmányomat, amelyet most felvettem esszékötetembe: « Teilhard vallásos eszmevilága » címmel először az *Ahogy Lehet*-ben jelent meg.

[24] Magyarul: *Az emberi jelenség* (ford. Rezek R.), Washington, 1968.

Az « emberi jelenséget » tanulmányozva hangsúlyozza, hogy az « Ember a legnagyobb 'geológiai' és biológiai jelenség bolygónkon ». A kozmogenezis az emberre összpontosul; az antropogenezis tovább folytatódik a társadalmi és kulturális « összpontosulással ». A planétizáció és a fokozódó társadalmiasulás tehát a biológiai fejlődéshez kapcsolódik, de új szintet képvisel az egyetemes fejlődésben. A fejlődés a Nooszférában minőségileg « ugrik », « küszöbön » jut át.

Teilhard élete vége felé a múlttól egyre inkább a jövő felé fordult, az emberi jövő kutatta, erről írt. Gaston Berger jegyzi meg Teilhard prospektív filozófiájával kapcsolatban: « Abban a pillanatban élünk, amikor az emberiség szintet, magatartást, rendszert változtat... A kollektív emberiség nem csupán intézményesített emberiség lesz, hanem egyetlen organizmus, egyetlen test, egyetlen élőlény ». Teilhard egyik eredetisége éppen abban van, hogy már egy fél évszázaddal ezelőtt észrevette az egyetemes fejlődés eme új mozzanatát.

A MAI LELKISÉG IRÁNYZATAIRÓL szóló tanulmányunkból is kitűnik, mennyire hatottak Teilhard eszméi az új spiritualitásra. Természetesen, másokat sem szabad figyelmen kívül hagynunk. Franciaországban a teológiai megújulás főleg az un. « ressourcement »-nak köszönhető: a Szentírás és az egyházatyák forrásaiból új inspirációt merítettek a teológusok. A liberális szentíráskritika a századfordulón előbb a német katolikusokat rendítette meg, majd a modernista válság idején a francia értelmiségieket osztotta meg. A válság lecsillapodása után a pozitív kutatáshoz fogtak a teológusok. De Lubac, Daniélou, Chenu, Congar — hogy csak a legismertebb franciákat említsem —, az egyház hagyományának tanulmányozásával, a történelmi távlatok megnyitásával adtak új irányt a katolikus teológiának. Filozófiai síkon Maurice Blondel, Jacques Maritain és Emmanuel Mounier (meg az *Esprit* c. folyóirat köré csoportosult perszonalisták) gyakoroltak mély hatást a két hábarú közötti katolicizmusra. Németországban elindult a liturgikus mozgalom és igen nagy

népszerűségnek örvendett a Krisztus Titokzatos Testéről szóló tan. XII. Piusz 1943-ban megjelent « Mystici Corporis » k. körlevelének fel kellett hívni a figyelmet bizonyos elhajlásokra. A lelki élet írói közül kiemelhetjük a liturgikus Pius Parsch-ot P. Lippertet és főleg Romano Guardinit.

A negyvenes években kibontakozó új teológia a háború után többeknél ellenhatást váltott ki. Főleg H. de Lubac « Surnaturel » c. műve körül alakult ki heves vita (K. Rahner, Bouillard, Malevez, H. U. von Balthasar stb. — a legjobb teológusok bekapcsolódtak a vitába). Teilhard ekkoriban már elterjedt evolúciós nézetei is gyanúsak lettek. Congarék ökumenikus törekvése és Chenu tológia-fogalma (történetiség!) szintén támadókra találtak. Az eucharisztia (« transfinalisation »), az ekkléziológia (ki tartozik az egyházhoz? stb.) és az eszkatológia terén is « elhajló » nézetek mutatkoztak. XII. Piusz 1950-ben kiadott « Humani generis » k. körlevele sorraveszi ezeket az « elhajlásokat », anélkül persze, hogy magnevezné a kifogásolt szerzőket.

A körlevél utáni évek fojtott és feszült légköre csak akkor kezdett felengedni, amikor XXIII. János pápa meghirdette a Zsinatot. Ha valaki figyelmesen áttanulmányozza a zsinati dokumentumokat, láthatja, hogy igen sokat köszönhetnek az új teológiának. XXIII. János mintegy hivatalosan is « rehabilitálta » a gyanúsított de Lubacot, Congar-t és Chenu-t, amikor zsinati szakértőknek hívta meg őket.

HIT ÉS TANÚSÁGTÉTEL c. tanulmányunk az újabb lelkiségben annyit hangoztatott elkötelezettség és tanúságtétel — vagyis a szeretetben gyümölcsöző élő hit — tematikáját világítja meg.

J. Lagneau, a neves francia filozófus — jóllehet nem volt gyakorló keresztény — egyik töredékében felhívta a figyelmet arra, hogy a « szerepjátszás » hibájába könnyen beleeshetnek azok, akik mindenáron jónak akarnak látszani és jót akarnak tenni az emberekkel. Elsősorban *lennünk* kell, igaznak (autentikusnak) kell lennünk, akkor tanúskod-

hatunk az igazságról. S ha valóban szeretünk, akkor Isten szeretetét nyilatkoztatjuk ki a világnak.

Semmi sincs oly messze a tanúságtételtől, mint a propaganda. Dehát akkor ne igyekezzünk másokat felvilágosítani, másokat meggyőzni az igazságról és a jó útra terelni? De igen, csak a *hogyanra* ügyelnünk kell. A legbuzgóbb és legőszintébbnek látszó apostoli tevékenységbe is belopakodhat a hatásvadászat, a « hódítás-vágy » és a hatalomvágy. Tisztelnünk kell mások véleményét — relativizmus nélkül. Ne keverjük össze az Igazságot a mi igazunkkal! És ha konfrontálom véleményemet a másikéval, az ő másságában vegyem észre a komplementárisat, a gazdagítót. Ha véleményünk eltér, gondoljak arra, hogy hátha nekem nincs igazam és keressem azt, ami egyesít. Hátha én nem vagyok igaz?! Mindezek az igazi párbeszéd, a mások felé való nyitottság ismertető-jegyei. És mindennek forrása a rokonszenv, — a jézusi szeretet. Ha igaz vagyok, ha igazán szeretek, tanúskodom az igazságról és a szeretetről.

De erre képtelen vagyok Jézus nélkül, aki az Igazság; képtelen vagyok a Szeretet Lelke nélkül. Csak ha Jézus Lelke által új teremtmények leszünk, csak akkor újíthatjuk meg a föld színét és csak akkor segítjük elő a Zsinat által sürgetett aggiornamentot.

Az igazi keresztény a mai válságban észreveszi a hívást — a megtérésre és a teljes elkötelezettségre.

* * *

A STRUKTURALIZMUSRÓL ÉS A KERESZTÉNY HIT ÉRTELMEZÉSÉRŐL szóló utolsó tanulmányunk részben visszanyúl e kötet első esszéjéhez: a beszéd (általában a jelek) értelmezéséből kiindulva a mai gondolkodás egyik « divatos » módszerét alkalmazza a keresztény Kinyilatkoztatás értelmezésében. Első szempillantásra talán furcsának tűnik, ha a költői alkotást és a teológiát összekapcsoljuk. Valójában azonban igen sok közük van egymáshoz. A szimbolikus nyelvezet ugyanis nemcsak a költészet (általában: művészet) területéhez tartozik, hanem a Kinyilatkoztatás lénye-

gi kifejezése. A protestáns von Rad helyesen hangsúlyozza, hogy a szimbolikus nyelvezet nem valamilyen kulturális « accidens » a Kinyilatkoztatás történetében. Isten Igéje lényegénél fogva szimbolikus, a hit szimbolumok révén fejeződik ki; ezért a teológiában mindenfajta kifejezést a szimbolikus kifejezésnek kell alárendelni [25].

Nem véletlen, hogy manapság már a « hit poétikájáról » [26] kezdenek beszélni a teológusok és új utakat keresnek — éppen a strukturalizmus pozitív elemeinek felhasználásával — a szimbolumok misztériumának tanulmányozásához. « A kép, vagy a kultúra úgy viszonylik a teológiához, mint a test a lélekhez », írta P. Duployé OP Péguy-ről szóló könyvében [27]. Egy bizonyos naív szemlélethez kell visszatérnünk (ahogy a gyermekek és a költők szemlélik a valóságot), hogy felfedjük a szavakban, a képekben és szimbolumokban az eredeti frisseséget, az elfelejtett szándékot és a mélyen fekvő jelentést. Magukban a szavak*ban*, a jelek*ben* kell megtalálnunk a jelentést, nem « mögöttük » vagy általuk. A tiszta tekintet előtt átlátszók lesznek a dolgok; miként az emberi arc közvetlenül tükrözi a szubjektivitást; miként a gyermeke fölé hajló anya mosolya maga a gyengédség... Miként az emberi test is a « jelentés bölcsője » (« berceau de sens », Merleau-Ponty kifejezése szerint), hasonlóképpen a szimbolumok, a képek, a szavak « testét » is úgy tekinthetjük, mint a jelentés hordozóját.

Michel Foucault ezt írja *A Szavak és a dolgok* c. nagy munkájában: « Értelmezni és formalizálni: ez korunk elemzéseinek két nagy formája; az igazat megvallva, nincs is más ezeken kívül » (28). Nos, a keresztény teológiának is központi kérdése lett az értelmezés problémája. Tulajdonképpen mindig is lényeges volt a hermeneutika. P. Henri de Lubac

---

[25] G. von Rad, *Théologie de l'Ancient Testament*, I (trad. française: Peyer), p. 100.

[26] Vö. J.P. Manigne OP, *Pour une poétique de la foi.* Essai sur le mystère symbolique, Cerf, Paris, 1969.

[27] P. Duployé, *La Religion de Péguy*, Ed. Klincksieck, 1965, p. XI; idézi: Manigne (Avant-Propos).

[28] M. Foucault, *Les Mots et les Choscs*, N.R.F., 1966, p. 311.

monográfiái Origenészről és a középkori exegézisről arról tanúskodnak, hogy a keresztény teológia (vagy általában a gondolkodás) lényegében nem volt más a századok során, mint az írások értelmezése.

Felhasználva a fenomenológia (és részben a freudi pszichoanalizis) eredményeit, Paul Ricoeur úttörő munkát végzett a szimbolumok modern (keresztény szellemű) értelmezésében (főleg a Rossz — az eredeti bűn stb. — szimbolikáját dolgozta ki). Ricoeurnek szembesítenie kellett módszerét az utóbbi tíz év során igen divatossá lett strukturalizmussal is. *Az értelmezések konfliktusa* c. nagy munkájában — erre gyakran hivatkozunk tanulmányunkban — azokat az újabb írásait tette közzé, amelyek a fenomenológia, a pszichoanalizis és a strukturalista módszer értelmezési problémáival foglalkoznak.

Tanulmányunk tájékoztató jellegű: csupán szituálni akarja a keresztény hermeneutika mai problémáját és megjelölni azokat az új távlatokat, amelyek a közeljövő teológiai kutatásai előtt nyílnak. Roppant munka vár a teológusokra. Ma már egy teológus nem is alkothat « summát », mint a középkorban, hiszen a tudományok igen szétágaznak és következésképp az egyes ember kompetenciája igen korlátozott. « Équipe »-munkára van szükség: együttműködésre és egymás eredményeinek beépítésére, továbbfejlesztésére. Ez a helyzetkép főleg szerénységre int bennünket; egyúttal a szerző mentségére is szolgálhat.

* * *

Bármennyire is szűkkörűek, talán egyoldalúak is a most közzétett « távlatok », talán valamicskét hozzásegítik az olvasót ahhoz, hogy tisztábban lásson önmagában és az őt körülvevő szellemi világban.

Róma, 1970. június.

I.

MODERN KÖLTŐK LÁTOMÁSA ÉS ÉLETÉRZÉSE

LÁTNI! AZ ESZTÉTIKAI ÉLMÉNY KÉRDÉSÉHEZ

« Aller frapper aux portes de la création »
(Nadeau)

Bergson óta gyakran hallunk a « tudat közvetlen adottságai »-ról (*les données immédiates de la conscience*). Bár a mai fenomenológusok Husserl nyomán inkább a fenoménekhez, a dolgokhoz, a megélthez való visszatérésről beszélnek, mégis, amikor ezt a *retour*-t leírják, gyakran olyan kifejezéseket használnak, amelyek Bergsonra emlékeztetnek. Így pl. M. Merleau-Ponty « Visszatérni magukhoz a dolgokhoz annyit jelent, mint visszatérni ahhoz az ismeret előtti világhoz, amelyről a megismerés állandóan beszél, és amelyhez viszonyítva minden tudományos meghatározás elvont, közvetett és másodlagos, miként a földrajz ahhoz a tájhoz viszonyítva, amely már előzőleg megtanított bennünket arra, mit jelent forrás, rét, erdő » [1].

Amit Merleau-Ponty és a jelenkori filozófusok hirdetnek, azt a költők ősidők óta követelik. Visszamenni egészen a megismerő tevékenység forrásáig, egészen az életig, a valóságig, amelynek a megismerés csak folyománya, vissza az ember és a világ őseredeti viszonyához: ezt hirdették minden idők költői. Csak Rimbaud példáját idézzük, aki megtapasztalta, jobban mint bárki más, a dolgokat « úgy, amint vannak »: ő látta a virágokat « létezni » [2]. A költők és a művészek minden korban arra az « eredeti látásra » törekedtek, amelyet még nem torzított el az okoskodás: a tiszta szemlélődés érdektelenségére. Túl az akoskodó értelem kategóriáin és a logikai apparátusra támaszkodó nyelven, a képek világát akarják felszabadítani, be

---

[1] Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. III; cf. p. 69.
[2] Lásd következő tanulmányunkat Rimbaud-ról.

akarnak hatolni a lét és a tudatalatti világ mélységeibe, egyszóval: « *aller frapper aux portes de la création* », a teremtés ajtaján akarnak kopogtatni [3].

Jelen tanulmányunkban megpróbáljuk leírni az esztétikai [4] élményt, amely a dolgok észrevevése (*conscience des choses*) és az öntudat (*conscience de soi*) határán helyezkedik el. A szellem *ráébred* arra, hogy a világ (ott) van, hogy ő maga e világban létezik. Ezen élő és egzisztenciális ráébredés által az ember jelen van a teremtésnél: a világ és az emberek most születnek meg számára és ő maga is « együtt-születik » velük a tudatos létezésre [5].

A művészet

A művészet általános igénye Hegel szerint nem más, mint annak a szellemi igénynek a megnyilatkozása, mely az embert az öntudatosodásra ösztönzi és arra, hogy olyan tárgyakat formáljon, amelyekben « rátalálhat önmagára ». A művészeti alkotásokban kifejeződik, objektiválódik a szellem. Az értelmes létező átalakítja a külső világot, a természeti tárgyakra szellemiségének bélyegét nyomja rá. Így az ember elveszi a kölső világnak vadidegenségét; az átszellemiesített, « humanizált » világban most már otthonosan érzi magát (« Beisich-sein »).

Az esztétikai tevékenység (műalkotás, műélvezés) lényegesen különbözik az ember gyakorlati magatartásától és a tudományos megismeréstől. A mindennapi életben a dolgokat a hasznosság szempontjából tekintjük, szükségleteinkhez való viszonyukban ismerjük meg. Magatartásunkat az érdek szabja meg. Ezzel szemben az esztétikai megismerés a valóság *érdektelen szemlélése*. Igaz, egy bizonyos « érdek » az esztétikai élményben is sze-

---

[3] M. Nadeau, *Histoire du Surréalisme*, 1945, p. 64.

[4] Az « esztétikai » jelző tágabb fogalmat jelöl, mint a « szép ». Az *aestheticum*-ot így határozhatnánk meg Hegellel: « *das sinnliche Schein der Idee* », az eszme érzékletes megnyilatkozása.

[5] Ismeretes Claudel zseniális meglátása: a megismerés (*connaissance*) = együttszületés (*co-naissance*).

repet játszik: a felfedezni-akarás, a várakozó figyelem a születő új felé. Ez az érdek-lődés azonban lényegesen különbözik az ember « közönséges » érdekeltségétől. A közönséges vágy *birtokolni* akar (*avoir*) elsajátítani, felhasználni, asszimilálni; ezzel szemben a művész, vagy a műélvező hagyja *létezni* (*être*) a létezőket. A művészet nagy törvénye: « *das Sein lassen!* » (Heidegger). — Az esztétikai szemlélet különbözik a tudományos megismeréstől is. A tudomány a dolgok *egyetemes* törvényszerűségét igyekszik felfedni, az *universale*-t keresi; a művészet viszont az *egyedit*, a *concretum*-ot célozza. A művész ambiciója: ábrázolni az egyedi valóságot a maga konkrét gazdagságában, kifejezni a kifejezhetetlent, elérni az *individuum ineffabile*-t!

Minden egyedi létező kimondhatatlan misztérium, mert minden összefügg mindennel, mivel minden véges létező végső soron a Teljességből, Istenből részesedik s Benne bírja érthetőségének forrását. A művészet végső célja nem kevesebb, mint a létezés titkának leleplezése (*dévoilement du mystère de l'être*): látni hogyan forrásozik a lét a Létteljességből. Szemlélni, reprodukálni, folytatni a *Teremtést* [6].

A művészet sajátos céljából az következik, hogy « az érzékletesnek (*sensibile*) jelen kell lennie a műalkotásban; de azzal a megszorítással, hogy csupán egy felületi szempontról van szó, az érzékletes látszatáról. A szellem nem keresi benne sem a konkrét anyagiságot (nem keresi a szerves tárgyban azt a tartalmat és teljességet, amit a mindennapi vágy kíván); sem a pusztán ideális fogalmak egytemességét (mint ezt a tudomány teszi). Amit a művész akar, az nem más, mint az érzékelhető jelenlét; e jelenlétnek érzékelhetőnek kell lennie, de meg kell szabadulnia az anyagiasság állványzatától. Így tehát az érzékletes (*sensibile*) a művészetben a tiszta látszat állapotára magasztosul,

---

[6] Heidegger, szerint a költő, aki « megnevezi » a dolgokat (Seiende), « megalapítja », teremti a lélet, és ezen teremtő tevékenység által önmagát teremti. — « *Dichtung ist worthafte Stiftung des Seins* ». « *Dasen (ist) im Grunde dichterisch* ». — Cf. De Waelhens, *La Philosophie de M. Heidegger*, 1942, pp. 283-284.

ellentétben a természeti tárgyak közvetlen valóságával. A művészi alkotás a középúton helyezkedik el a közvetlenül érzékelhető valóság és a tiszta gondolat között: *még nem* tiszta gondolat, de érzéki mivolta ellenére *már nem* tisztán anyagi valóság, mint amilyenek a kövek, a növények és a szerves élet »[7].

Az ember átalakítja a föld színét: a művészet (a munka, a technika) által a szellem formát ad az anyagnak. Így folytaja és befejezi a teremtést; a Teremtővel együttműködve önmaga teremtésén is dolgozik, amikor « humanizálja », átszellemiesíti az értelem nélküli valóságot.

Az esztétikai intuíció

A következőkben az esztétikai élmény két összetevőjét, az intuíciót és az érzelmet elemezzük, — a műélvezés szempontjából tekintve a problémát.

Az esztétikai tevékenység mindenekelőtt megismerés, pontosabban annak egy sajátos formája: *intuíció*. Anélkül hogy nehéz pszichológiai és ismeretelméleti fejtegetésekbe bocsátkoznánk, lássuk egy kissé közelebbről ennek az intuíciónak a természetét.

Minden nagy filozófus megkülönböztet egy bizonyos intuitív, *közvetlen*[8] megismerést és egy diszkurzív, közvetett, okoskodó megismerést. Bergson szerint akkor beszélünk intuícióról, ha a megismerő aktus egybeesik a valóságot nemző aktussal. Az intuíció az a különös *rokonszenv* (*sympathie intellectuelle*) amely által az ember behatol szemléleti tárgyának bensejébe, hogy azonosuljon azzal,

---

[7] Hegel, *Esthétique*, Textes choisis par C. Khodoss, P.U.F. 1954, pp. 14-15.

[8] *Közvetlen* megismeréssel azt akarjuk mondani, hogy a naiv tudat számára nemcsak hogy megismert közvetítő nincsen (skolasztikus nyelvhasználat szerint: semmiféle *medium quod*), de semmiféle fel nem ismert közvetítő sincs (*medium quo*). Minthogy az intuíció egy bizonyos « látás », vegyük példának a látás jelenségét. A naiv tudat egyszerűen nem vesz tudomást a fénysugarakról, a retina módosulásairól stb., melyek a látás jelenségében szerepet játszanak.

ami abban egyedülvaló és következésképp kifejezhetetlen [9].

Az esztétikai intuíció a közvetlen megismerésnek egészen sajátságos formája [10]. Ez a « látás » olyan jegyeket visel, amely megkülönbözteti az érzéléstől és a puszta értelmi megismeréstől egyaránt. Tiszta, egyszerű látás. De « egyszerűen látni » nem annyit jelent, mint az állatokhoz hasonlóan látni! Minden emberi érzéklésben, észrevevésben van valami, ami valamiképpen az ember szellemi mivoltára enged következtetni. Pesze, az is igaz, hogy az ember nem függetlenítheti magát teljesen az érzéki megismeréstől, nincsenek « tiszta » fogalmai. Az esztétikai intuíció az a szenzitivo-racionális tudatállapot, amely a gyermek értelmének nyiladozásához, az öntudatra ébredéshez áll közel: az ember tapasztal, de még nem tud. A kép és a fogalom még nem különült el; a szellem a dolgok felfogásának határától az öntudat birodalma felé tart. Egészen közel van már a reflexió, az öntudat küszöbén áll a szellem.

Ha egy remekművet szemlélek, tanulmányozok, valami hatalmába kerít. « Extázis »-ba esem, kilépek önmagamból és pszichikailag átlépek a műbe, az alkotó világába. Az esztétikai tárgy [11] megelevenedik a műélvező szemében: kinyilatkoztatja rejtett értelmét. A jelentés, amely eddig a műben szunnyadt, most megvilágosodik: a műalkotás beteljesül a tanulékony szemlélő tudatában. Az érzéki valóság (fenomén) belülről megvilágosodik, értelmessé válik, mert a szemlélő az esztétikai intuíció-

---

[9] Bergson, *L'Évolution créatrice*, Alcan, 1923, p. 132. — Bergson itt éppen az esztétikai tapasztalatról beszél. — Természetesen, az emberi intuíció esetében nem lehetséges az alany és a tárgy tökéletes és teljesen közvetlen egybeesése.

[10] A közvetlen megismerésnek (= intuíciónak) egy egész skálája lehetséges, kezdve a szoros értelemben vett (fiziológiai) látástól (sőt, az állati intuíciótól, az *insight*-tól) egészen a boldogok Isten-látásáig!

[11] Esztétikai tárgy lehet a természet, vagy egy műalkotás. Mi tanulmányunkban ez utóbbira gondolunk, amikor esztétikai tárgyról beszélünk. Egy esztétikai tárgyat természetesen lehet szemlélni nem « esztétikailag » is, vagyis úgy, mint egy közönséges dolgot, pl. a takarítónő úgy tekinti a Rembrandt-képet, mint egy bútordarabot...

ban egy bizonyos értelmi rokonszenv (*sympathie intellectuelle*) által behatol az esztétikai tárgy bensejébe és megragadja annak mozgását. Az esztétikai « látás » lényegében *újra-alkotás*, egybe-esés a teremtő « mozdulattal ».

Az esztétikai tárgy sürgeti a reflexiót, mert másokért lett, valakiért lett: jel, amely által az alkotó valamit mondani akar másoknak [12]. Kétféle módon nézhetjük e jelet: tekinthetjük az esztétikai tárgy struktúráját, vagy pedig kereshetjük az ábrázolt tárgy jelentését [13].

Az első esetben a szemlélő *kritikai vizsgálatnak* veti alá az esztétikai tárgyat. Önmagától elkülönítve, kívülről szemléli a művet. Ez a kritikai reflexió is segíthet már a jelentés kibogozásában. Így pl. a reflexió irányulhat az értelem (jelentés) genezisére, még pedig vagy *logikai* szempontból: ebben az esetben azt keressük, hogy az értelem miként bomlik ki bizonyos állításokból vagy evidenciákból következve (pl. hogyan bontakozik ki Mallarmé költészete a « *sentiment du néant* »-ból, vagy Bosch festészete az alkimiától befolyásolt kozmológiájából); vagy *kronológiai* szempontból: ebben az esetben az értelmet a történelmi eseményekhez kapcsoljuk, akár a szerző életrajzi adataiból, akár az őt befolyásoló kultúreseményekből próbáljuk megérteni művét.

De ezen a kritikai vizsgálaton túl van egy másik reflexió is, amelyet Dufrenne-nel « *reflexion sympathique* »-nak nevezhetünk. E második reflexió sokkal mélyebbre hatol. Itt már nem úgy tekintem a műalkotást, mint egy dolgot, amelyet a jelenségen *keresztül* kell megismernem (ez a kritikus

---

12 Dufrenne meghatározása szerint: *L'objet esthétique est un « ensoi-pour-moi »; « d'une part il y a un être de l'objet esthétique qui interdit de la réduire à l'être d'une représentation; d'autre part, cet être est suspendu à la perception et s'achève en elle: cet être est un apparaître ».* — M. Dufrenne; *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, P.U.F. 1953, p. 287; cf. p. 47. — Semmi sem létezik az esztétikai tárgy *mögött*, mert az nem jelez valami *mást*; a jelentés elválaszthatatlan a jeltől. Az eredeti egységet csak utólagos reflexió bonthatja elemeire.

13 Dufrenne megkülönböztetése: *réflexion critique — réflexion sympathique*, cf. o.c. pp. 486 sq.

magatartás), hanem mint egy jelet, amelyen átragyog az értelem, amely spontánul és közvetlenül jelentést hordoz. Ha genezisre gondolok, akkor ez auto-genezis: igyekszem felfedezni a mű belső törvényszerűségét, « mozgását »; azt nézem, hogyan bomlik ki a mű jelentése önmagától és nem azt keresem, ami a műalkotást létrehozta. Ennek az auto-genezisnek a megragadása a részesedés (*participation*) által lehetséges, azon szimpátia által, amellyel belülről ragadjuk meg az esztétikai tárgyat és azonosulunk az *őt* létrehozó teremtő lendülettel. (Azért írtam: « őt », mert az esztétikai tárgy *quasi subiectum*; úgy kell tekintenünk, mint valami személyiséget!).

A « *réflexion sympatique* » nem más, mint « egy hűséges és szenvedélyes figyelem, amely által a tárgy belém-nyomódik és így mintegy azonos lényegű (*consubstantiel*) leszek vele; ennek következtében a tárgy megvilágosodik, mert « rokonivá » válik, és ismeretem elmélyül, mert még teljesebben testet ölt bennem » [14].

Az esztétikai érzelem

Az esztétikai tárgy kimeríthetetlen, mert nem úgy létezik, mint egy dolog, hanem a tudat módjára, amelynek mélyére le nem hatolhatunk. *Quasi-subjectum*, mely tele van jelentéssel; és átalakulásra kötelez bennünket, ha meg akarjuk ismerni. Az esztétikai tárgy *mély*, de mélysége a szemlélő mélységének korrelatívja: mélységének mértéke azon létezés mélysége, amelyre a szemlélőt ösztönzi. Ez a korrelativitás a forrása az esztétikai *érzelemnek*, amelyben az esztétikai élmény beteljesedik.

« Mélynek lenni annyit tesz, mint olyan síkra helyezkedni, ahol az ember egész lénye által érzékeny lesz, ahol a személy összeszedi és elkötelezi magát... Mélynek lenni annyi, mint visszautasítani a tudattalan létet, a dolgok módjára való létezést, amelyek mindig kívül vannak önmagukon, szétszórtak és mintegy elporlanak a lepergő pillanatokban. Mély az, aki képes belső életre, képes az

---

[14] Dufrenne, o.c. p. 490.

összeszedettségre és bizonyos intimitásra tesz szert; ezt jól jelzi maga az öntudat szó is, ahogy azt Pradines megjegyezte: az öntudat egy önmagának való kibontakozása, nem tagadó-képesség, hanem állító-képesség » [15].

A mélység, mely az átélés következménye, legjobban az esztétikai érzelemben fejeződik ki.

Az esztétikai *érzelem* jegyeit a következőkben látja Dufrenne: [16]

1. *Teljes jelenlét* (*présence totale*). Az esztétikai tárgy csak úgy van jelen számomra, ha én is jelen vagyok, ha hagyom, hogy lényem legmélyéhez szóljon. Egész múltam továbbél bennem (tapasztalataim emléke stb); múltamnak jelen kell lennie, mert ez ad egy bizonyos sűrűséget lényemnek, ez teszi áthatóvá tekintetemet. Hogy valóban jelen legyünk Shakespeare vagy Balzac világában, ahhoz az szükséges, hogy egy bizonyos élettapasztalattal rendelkezzünk. Nem arról van szó, hogy összehasonlítom a művet ezzel vagy azzal az élményemmel, mintha nekem is gyilkosnak kellene lennem, hogy megértsem Macbeth-et avagy szerencsétlen apának, hogy megértsem Lear-t vagy Goriot-t. Ellenkezőleg! Maga a mű tanít meg arra, hogy mit jelent a perverz akarat a gyilkosnál avagy a szaggató fájdalom az apánál; de csak úgy, ha én is « részesedem » a műben. Ez pedig azt követeli, hogy legyen bennem valami « sebezhető », hogy meglegyen lelkemben a lényegi, a szellemi mélység. Minél inkább « rá vagyok hangolva » a műre, annál inkább « érzem » azt.

2. *Nyitottság*. Az esztétikai érzelem mély azért is, mert megnyit bennünket. A belső élet a nyitottság és a készség által nyilvánul meg. Azáltal, hogy kitárulok egy művész világának, egyszersmind megnyitom ezt a világot ez a kölcsönösség törvénye, mely minden személyes, intencionális viszonyt szabályoz; ez a feltétele minden közösségnek (*communion*) és érintkezésnek (*communication*). Hagynom kell, hogy megihlessen, elvarázsoljon Hamlet világa (s nem csupán kívülről szemlélem azt és valósnak *képzelem*), ha valóban be akarok hatolni

[15] Ibid. p. 500.
[16] O.c. p. 502 sqq.

annak rejtélyeibe. Végső soron szeretetről van itt szó, szeretetről, amely mindig odafordulás (*conversion*), rokonszenv, bizalom, figyelem, nagylelkűség a másikkal szemben; itt a művésszel szemben, aki valamit közölni akar velem. (A « *reflexion sympatique* » már sejtette ezt a szeretetet.).

3. *Értelmesség.* Az érzelem teszi lehetővé számunkra azt, hogy olvasni tudjuk, megérteni azt, amit a másik mond. A « szív » zsenialitásáról van szó, amelyről már Pascal beszélt (*Le coeur a ses raisons...*). Az esztétikai tárgy átlátszóvá válik abban az intimitásban, amelyet a « beleélés » és a rokonszenv teremt. A jelen átragyog a jelentés; a kettő szoros egységben van. Ilyen az anya mosolya, mely maga a gyengédség, vagy egy motetta.

* * *

Minél teljesebb jelenlétünk, annál gazdagabb esztétikai érzelmünk, és következésképp annál teljesebb lesz az esztétikai kifejezés megértése is. Az esztétikai tárgy « látása » függ a szemlélő alany természetétől, tapasztalataitól, motivációitól, egyszóval diszpozíciójától; másrészt az esztétikai tárgy autonómiája által sürgeti objektív létének megismerését. Az ismeret, a megértés elősegíti az érzelmet (csak a megértés által van érezhető jelenlét). A mű megértését előkészíti a kritikus szemlélet, elmélyíti a rokonszenves reflexió, melyet a szeretet inspirál. A « rokonszenv » által belülről ragadjuk meg a műalkotást és újra-alkotjuk a művet. Másrészt a reflexió jóváhagyja, ellenőrzi az érzelmet (mely könnyen beleveszhet tárgyába, megállhat a jelenlét közvetlenségénél), aprópénzre váltja azt, ami az érzelemben globálisan adva van.

Tehát a reflexió előbb utat készít az érzelemnek, majd megvilágítja azt; másrészt az érzelem előbb igényli a reflexiót, azután irányítja azt.

Az esztétikai élmény az intuíció és az érzelem szerves egysége. Maga az érzelem egy dialektikus fejlődés, reflexió és érzés váltakozásának gyümölcse. Így jutunk el az eszétikai tárgy egyre teljesebb megértésére és elvezésére, így nyitunk rá a teremtés misztériumára.

(1961)

RIMBAUD, A « VAD MISZTIKUS

I.

« ... Mostanában éjjel dolgozgatok. Éjféltől reggel öt óráig... Reggel három órakor a gyertya sápadozik; minden madár egyszerre rázendít a fákon: vége. Nincs tovább munka. A fákat kellett néznem, az eget, lenyűgözött ez a kimondhatatlan óra, a reggel első órája... ».

Ez a levélrészlet (1872-ből) Arthur Rimbaud alapvető élményét rögzíti: ez a kimondhatatlan óra (*heure indicible*) a kezdődés, a születés, az ébredés és a megvilágosodás órája. A hajnali három óra az éj tűntét és a nappal érkezését jelzi. Az éj csendjébe belehasít a hirtelen madárfütty: robbanásszerűen itt az új kezdet, a madarak füttykoncertje az élet túlcsordulása. S amint az éjt hamarosan eltörli a felkelő nap, ugyanúgy a költő is ébred és « megvilágosodik ».

Arthur Rimbaud 75 éve halt meg Marseille-ben (szül. 1854-ben, Charleville-ben). Kalandos élete ismerős. 17 éves korában Párizsba menekül az unalmas vidéki városból, ahol már elviselhetetlen volt számára a családi légkör. 1871-től a fiatal költő Verlaine « barátja »: együtt élnek Londonban, majd Belgiumban. 1873-ban hirtelen megszakad a barátság. Verlaine fejét vesztve ráló fiatal társára. Még ebben az évben megjelenik Rimbaud *Une saison en Enfer* (Egy évad a Pokolban) c. műve. Egy rövid Charleville-i látogatás után Rimbaud bekalandozza Európát, majd Egyiptomba, Ciprusba, Afrikába kerül. Rimbaud-t Verlaine mutatja be a közönségnek 1884-ben « Elátkozott költők » c. tanulmányában; majd pedig 1886-ban Rimbaud *Költeményei* elé írt bevezetőjében. (E kötetben jelent meg a híres « Magánhangzók szonettje » és egy másik ismert verse: « A részeg hajó ». A *Megvilágosodások* c. prózaverseit valószínűleg 1872-ben kezdi írni. (Az Illuminations »-t mások « színes metszetek »-kel, « színvázlatok »-kal, « villanások »-kal fordították). Az egyes versek keletkezési idejéről még vitatkoznak. Nincs kizárva, hogy Rimbaud még 1873 után is írt; tehát irodalmi tevé-

Természetesen, ez az « ébredés » szellemi: az új élmény lényegében a gondolat születése. Amikor papírra rögzíti a « kimodhatatlan órát » (kimondhatatlan, mert minden konkrét és egyszeri valóság, megfoghatatlan titok!), valamiképpen érzi önmagában is az új születését: megéli a teremtést, a genezis benne is megvalósul és ugyanakkor megvilágosodik. « Jelen vagyok gondolatom kibontakozásánál: szemlélem, hallgatom; meghúzom a vonót: a szimfónia felkavarja a mélységeket... ».

Ugyanezt az élményt rögzíti, de jobban kibontja az *Illuminations* (*Megvilágosodások*) egyik legkönnyebben « érthető » prózaverse:

Hajnal

Megcsókoltam a nyári hajnalt.

Még semmi se mozdult a paloták homlokzatán. A víz még halott. Az árnyak mezőnye még nem hagyta el az erdei utat. Gyalogoltam, felverve az élő és langyos leheleteket, és a kövek felnéztek, és a szárnyak zaj nélkül fellebbentek.

Az első esemény az ösvényen, amelyet már elözönlöttek a friss és fakó fények: egy virág megmondta a nevét.

Ránevettem a szőke vízesésre, amely a fenyők között rohant eszeveszetten: az ezüstös facsúcson felismertem az istennőt.

Akkor egymásután fellibbentettem a fátylakat.

---

kenysége nem szakadt meg hirtelen, mint ahogy azt régebben gondolták az irodalomtörténészek. 1887-ben Abesszíniában, Hararban él. Itteni életéről 1899-ben kiadott leveleiből tudunk meg egyet-mást (fegyverrel és elefántcsonttal kereskedik stb.). 1891-ben elmérgesedett seb miatt le kell amputálni jobb lábát. Ekkor már egy Marseille-i kórházban találjuk. Egy rövid hazai látogatás után visszatér a kórházba, mert állapota súlyosbodik. Nővére, Izabella van mellette: az ő sürgetésére a költő beleegyezik, hogy papot hívjanak. Izabella tanúsága szerint a lelkész látogatása végén megjegyezte: « Gyermekem, a maga testvére hisz; miért kételkedett ebben? Hisz, és én nem igen láttam ilyen mély hitet ». 1891. nov. 10-én halt meg, harminchét éves korában. Rimbaud vallásosságával és vitatott « megtérésével » foglalkozik Stanislas Fumet most megjelent, igen jelentős könyve: *Rimbaud, mystique contrarié*, Plon 1966. A szerző szerint Rimbaud egész élete lelki küzdelem volt, kétségbeesett kísérlet, hogy radikálisan megváltoztassa életét. Ezért Izabella nővére tanúságát hitelesnek fogadhatjuk el.

A fasorban, karomat lengetve. A lapályon, ahol elárultam őt a kakasnak. A nagyvárosban, menekült a harangtornyok és a dómok között, és én, szaladva mint egy koldus a márványparton, kergettem őt.

Az út végére felérve, egy babérbokor közelében, körültekertem összefogott fátylaival és enyhén éreztem mérhetetlen testét. A hajnal és a gyermek a bokor tövébe zuhantak.

Mire felébredtem, dél volt.

Még minden mozdulatlan; csend. A költő nyomán születnek a neszek és a fények. Az első nagy esemény: az egyik virág elárulja nevét a költőnek. Kezdődik a « kommunikáció » a dolgokkal. S egyszerre a fenyők ezüstös csúcsán megpillantja Hajnalistennőt. A titok fátylai fellibbennek: a költő sűrűbbre szövi « kapcsolatait » a dolgokkal, lényekkel (« jelzéseket » ad le) és elkezdődik a hajsza. Rohan az istennő nyomában. Útja felfelé vezet: fenn az út csúcsán, a babérbokor tövében találkoznak. Amikor összeölelkeznek, « enyhén érzi mérhetetlen testét ».

A vágy megszült és előre-vetített egy valóságot, ezt kergeti és megtalálja; a tündéri látomás aztán testet ölt, testté válik, de ezzel ki is alszik a vágy. A gyermek reggeli « ébredése », « látomása » és magasba szökkenő lendülete eléri zenitjét: a csúcson, az istennővel való találkozás apoteózis, de a beteljesülés pillanatában a lendület lehanyatlik (az istennő és a gyermek a bokor tövébe zuhannak). A tündéri varázslatnak vége.

Tehát itt is « ébredés », « megvilágosodás »: genezis, amely belülről átlátszóvá válik[1]. Az *én* elkülönül a mindenségtől, a dolgok nevet kapnak (vö. Heidegger: a létet a költők « alkotják » azzal, hogy megnevezik a dolgokat), és kapcsolat, közlés és « beszéd » kezdődik az egyedi arcvonásokat öltő lényekkel.

---

[1] Lásd előző tanulmányomat az *esztétikai élményről*. Rimbaud költészetével kapcsolatban: Jean-Pierre Richard, *Rimbaud ou la poésie du devenir*, Esprit, 1954-12 és 1955-1; Louis Barjon, Le monde du Voyant: Arthur Rimbaud, in: *De Baudelaire à Mauriac, l'inquiétude moderne*, Casterman, 1962.

Jean-Pierre Richard szerint itt rejlik a *Megvilágosodások* kulcsa. Rimbaud kisérlete talán a legteljesebb modern kísérlet arra, hogy a költő megélje és rögzítse a *genezist*, azt a teremtő mozzanatot, amikor a semmiből létrejön valami, az éj megvilágosodik és az *én* felismeri maga körül *mások* létezését. A teremtés leírása és « rekonstruálása » ez. S hogy Claudel kifejezését, remek szójátékát idézzük: *Connaissance = co-naissance*, együtt-születés a dolgokkal (vagyis egybeesés azzal, ami kimondhatatlanul egyedi bennük), és innen fakad a « megvilágosodás ». (Egyébként Bergson meghatározása az esztétikai intuicióról egészen közel áll ehhez a gondolathoz).

A költő újraalkotja a valóságot. A hamis világok, a csalások és csalódások helyébe a maga « igazi » világát építi meg. Varázslat ez, amely felszabadítja a költőt a mindennapi valóság kényszerítő és megkötő törvényei alól.

Rimbaud, aki varázsló és látnok, úgy jelenik meg sokszor előttünk, mintha tényleg megszabadult volna a profán világ akadályaitól, törvényeitől:

> « Köteleket feszítettem ki egyik harangtoronytól a másikig; virágfűzéreket egyik ablaktól a másikig; arany-láncokat egyik csillagtól a másikig, és járom a táncot! »

De a varázslat legtöbbször hirtelen végetér; a szemfényvesztést a hirtelen kijózanodás követi és a felemelkedő lendületet a zuhanás. Rimbaud költészetében lépten-nyomon tanúi lehetünk ennek a jelenségnek, állapítja meg J.-P. Richard: a vertikális felemelkedést lerontja az ellentétes irányú mozgás, a zuhanás. Ahogy a Hajnal és a gyermek is a bokor tövébe zuhannak. Az apoteózis után a katasztrófa. Az azúr-égből a pokolba zuhan a bukott angyal.

Mindenekelőtt tehát a vágy létezik, vágy az azúr-ég után; a gyermeki ártatlanság, az elveszett paradiscom nosztalgiája. De a *Megvilágosodások*-ban ez az ég csupán hiú vágyak szüleménye, kivetített emberi vágyak alacsony baldachinja. Nem a végtelen titokra nyit rá, nem a teremtett dolgokat a Léthez kapcsoló transzcendens vonatkozás szim-

boluma [2]. Ezért ez az ég legtöbbször alászáll, lesüllyed és örvénylő szakadék lesz. Nem a fejünk felett, hanem a lábunknál tátong az örvénylő, veszélyes birodalom. Tenger ez, mely elnyel. Vagy még radikálisabban: « meszelt sír », amelybe a költő betemetve érzi magát; (*Gyermekkor*, II). Nem a napfényes, kéklő magasság, hanem föld-alatti üreg, amelyet valamiféle mesterséges fényforrás világít meg.

Rimbaud, ez az « elátkozott » költő, aki egy « évadot » töltött a « Pokolban », tulajdonképpen a szürrealisták őse. A rettenetes ellentmondások költője. A tudatalatti, az álmok kaotikus birodalma kerül napfényre művében igen gyakran; a « szellemi » földrengés napirenden van nála. A tündéri *Gyermekkor* vége pl. az apokalipszist idézi és a világ-végi katasztrófát: « a rétek felemelkednek a kakasszó nélküli tanyákig... Egy katedrális lesüllyed és egy tó felemelkedik... Egy kis kocsi elhagyatva a bozótban, és vágtatva leszalad, felszalagozva, az ösvényen... ». Az egész táj egyensúlyát vesztette, minden felfordult. S végül ezt olvassuk: « Ez nem lehet más, mint a közeledő világ vége ».

De most nem az árnyakról, nem Rimbaud művének « pokoli », « alvilági » birodalmáról akarunk szólni, hanem az elragadtatásokról, a teremtés és az együtt-teremtés extázisáról. Az igaz, hogy a « luciferi élmény », a « szellem zavartsága », a hallucinációba hanyatló « megvilágosodás » és a « rossz álom » e fiatal « kárhozott » művének lényeges része. De most — anélkül, hogy ezt tagadnák — inkább azt keressük, miért láthatott Claudel e különös « látnokban » amolyan « vad misztikust » (*un mystique à l'état sauvage*) és miért volt a *Megvilágosodások* első közleménye (1886-ban a *Vogue*-ban) Claudel számára, még a Notre-Dame-i megtérés előtt, az első « megvilágosodás ».

---

[2] Az azúr Mallarménál is a transzcendencia szimboluma. Amikor végleges lesz istentagadása, « gyűlölni kezdi a szép azúrt ». Erről vall *Heródiás*-ában:

... Eridj, és megbocsásd e szív kemény jegét,
De még zárj ablakot: kinn szeráfi kék
Mosolyog és a mély fal-aknán beszivárog
S én gyűlölöm a szép kékséget, én!

(Weöres S. ford.)

II.

A költő-látnok « rajtaéri » a hajnalt, amely éppen most hasad, a virágot, amely éppen most nyílik ki. Látja a dolgok *keletkezését*, rögzíti a teremtő pillanatot. És észreveszi a létezők titokzatos összefüggéseit. Mint Baudelaire, Rimbaud is a *correspondances* költője. Vegyünk ismét egy példát!

Virágok

Egy aranyterraszról látom, — selyemövek között, szürke fátylak, zöld bársonyok és kristálylemezek között, amelyek feketednek, mint a bronz a napban, — látom, hogy a gyűszűvirág kinyílik egy ezüstsodrony-, szem- és hajszőnyegen.

Sárga aranyérmek szétszórva agáton, ébenoszlopok tartanak egy smaragdból rakott dómot, fehér selyembokréták és rubinvörös vékony veszszők öveznek egy vízirózsát.

Mint egy isten, óriás kék szemmel és hótömbtesttel, a tenger és az ég odavonzza a márványterraszra a fiatal és erős rózsák tömegét.

(*Illuminations, XXIII*)

Miss Enid Starkie, egyike Rimbaud legtudósabb angol értelmezőinek, úgy véli, hogy e darab titkos értelmét csak az alkimia fejthetné meg. A virág az anyag lényegét jelentené stb. Vele szemben Etiemble, a Sorbonne neves professzora, aki általában igyekszik « demitizálni » Rimbaud-t (sokszor túlzottan is!), azt állítja, hogy itt egyszerűen virágokról van szó; egész egyszerűen, de költőien. Richard értelmezése, amelyet mi is követünk, valahol a két szélsőséges nézet között foglal helyet.

A virágok, de általában a növényi elem: sövény, pázsit, rétek stb., Rimbaud világának varázsszőnyegét képezik. A kinyíló virág valamiképpen a lét « megnyílásának », « kitárulásának », a titok revelációjának jelképe. Itt ismét egy belső, szellemi folyamat transzponálásáról van szó. Rimbaud költészetében a virágok tudnak nézni, megmondják nevüket. A szétnyíló párta kinyíló szem, vagy beszélő száj. Rimbaud nem szereti a nagyon kíváncsi és a nagyon beszédes virágokat! Az igazi virág csendes, *éppen-hogy-kinyílt*, mint a legfrissebb hajnal, amely még magán hordja a rejtélyes éj árnyait és vará-

zsát. « Ó a rejtőzködő drágakövek, — a virágok, amelyek leskelődnek már! » (*Après le Déluge*).

A költő képzeletében a virágokhoz más elemek is társulnak. A virágnyílás drámájának hátterét, díszletét puha és színes anyagok képezik. Selyem, bársoly, csipke-anyag; majd a selyem a vízzel társul (a rózsa vízből születik) és mindezen ott villog a színek tarka szivárványa.

De ami a legkülönösebb: a selymes, puha virágok nemcsak bársonnyal, vízzel (« selyem-forrás »: *source de soie*, írja valahol; másutt tenger-pázsitról álmodik, sarki tengerek selyméről...), hanem kavicsokkal társulnak, a vízvirágok jéggé szilárdulnak; a selymes virágszőnyeg helyét ékkövek, kemény ércek és fémek foglalják el. Az élő-néző-beszélő virágok lekonyúlnak a márványterrasz-temetőn.

A most fakadó élet kemény keretet kap: a kinyílt virágnak szentély épül (a virágnyílás csodája isteni, imádandó) és minden szilárd elem a vízből született rózsát (az életet?) védi. De ahogy az előbb az emelkedést a zuhanás követte, úgy itt is a felfelé szökellő élet genezise « anti-genezisbe » csap át. A kibomlott fiatal rózsák, valami személytelen erő, kozmikus « szem » vonzását követve egybeolvadnak a tenger és az ég végtelenségével. A tenger és a nap, az élet forrásai, most az őselemekbe visszaolvadó élet temetőjévé válnak.

A Rimbaud-i extázist legteljesebben kifejezik azok a költemények, amelyek rányítnak arra, amit ő *örökkévalóságnak* nevez. Nem a keresztény örökkévalóság ez, de nem is lehetne egyszerűen — vagyis kizárva egy esetleges « misztikus » jelentést — a pillanat örömével azonosítani. (Gondolok itt a Gide-i *instantanéisme*-re). A költő élménye lényegileg panteisztikus: a pillanatban benne van az örökkévalóság, a jelenségben valami abszolút. A legkonkrétebb esemény vagy dolog az egész Mindenséggel van kapcsolatban. A Mindent képviseli, közvetíti. De ez az élmény egy másikat is takarhat: a transzcendens, személyes Végtelen megsejtését.

Az *Örökkévalóság* c. költmény jól illusztrálja ezt a « kétértelműséget », a kettős (= kétes) jelentést. Ime a költemény kezdő és befejező versszaka:

Elle est retrouvée.	*Örökkévalóság,*
Quoi? — L'éternité.	*Megtaláltalak:*
C'est la mer allée	*Együtt mentek el,*
Avec le soleil.	*A tenger és a nap.*

« Együtt mentek el », nem « összevegyültek »! A két véglet, a tűz és a víz egymáshoz közelednek, de nem keverednek, mint az *Alkimiá*-ban[3]. Valami ismeretlen erő lendíti őket, együtt, egy más tér és más idő felé, egy különös, « hibrid » (« kétes értelmű ») *tűz-víz* szubsztancia felé. Természetesen, itt minden belső « mozgás », minden a költő szellemében játszódik le. Vég nélküli mozgás? Mi felé tartanak? Beteljesedés: vagyis olyan egyesülés felé, amely nem az egyedek megszűnése, hanem differenciálódása?

Nem meglepő, hogy Aldous Huxley, az « angol Gide », egyik regénye mottójául éppen az imént idézett versszakot választotta. Mert lehet úgy olvasni, hogy a soha vissza nem térő drága perc (amelyben kétségkívül van valami örök, mert a megtörtént soha sem lehet meg nem történt!) extázisát látja benne valaki. De az sem véletlen, hogy Claudel ezt az « elátkozott » látnok-gyermeket amolyan « materialista » misztikusnak tartja, aki Taine, Renan és a XIX. sz. többi materialistájának « undok világában » (*monde hideux*) a « másik világ », a természetfeletti első kinyilatkoztatója volt számára. Rimbaud művét villámfények cikázzák át, s e megvilágosodásoknál elővillan a Teremtő titka.

* * *

Befejezésül Claudel híres levélrészletét írom ide. (1908. márc. 12-én, Jacques Rivière-hez):

« Rimbaud döntő befolyást gyakorolt rám. Mások, és főleg Shakespeare, Aeschylus, Dante és Dosztojevszkij mestereim voltak és megtanítottak művészetem titkaira. De egyedül Rimbaudhoz fűz olyan kapcsolat, amelyet az atya és a gyermek viszonyához hasonlíthatnék: ő valóban elhitette velem, hogy a nemzés nemcsak testi síkon, de a szel-

---

[3] **Lásd Bevezetőnket.**

lem világában is létezik. Sohasem felejtem el azt a júniusi reggelt, 1886-ban, amikor megvásároltam a *La Vogue* kis füzetét, amely az *Illuminations* első darabjait közölte. Számomra ez valóban « megvilágosodás » volt. Végre kiléptem Taine, Renan és a XIX. század többi Molochjának undok világából, ebből a gályarabságból, ebből a szörnyű gépezetből, amelyet tökéletesen pontos törvények kormányoztak; e törvényeket — hogy a borzalom teljes legyen — meg lehetett ismerni és meg lehetett tanítani másoknak is. (Az automaták bennem mindig egy bizonyos hisztérikus borzalmat keltettek). A természetfeletti nyilatkozott most meg. A zseni mutatkozik itt meg legfenségesebb és legtisztább formájában; mint egy olyan sugallat, amelynek eredete igazában ismeretlen számunkra ».

(1966)

BAUDELAIRE ISTEN ÉS SÁTÁN KÖZÖTT

« Minden emberben, minden órában, egyszerre kétirányú törekvés van: az egyik Isten felé, a másik Sátán felé. Isten hívása vagy a lelkiség, a fokozatos felemelkedés vágya; a Sátán hívása vagy az állatiasság, a lesüllyedés öröme ».

(*Baudelaire*, Journaux intimes, 62)

Charles Baudelaire száz éve, 1867. augusztus 31-én halt meg. Száz év óta folyik a vita művének jelentése körül: mindenki megalkotja a maga « Baudelaire »-jét. Az egyes világnézetek próbálják kisajátítani a költőt. Élete hálás terület Freud tanítványai számára.

Mauriac nemrég ezeket jegyezte be *Emlékirataiba* (Sartre *Baudelaire*-jét bírálva): « Lehetetlen a vita közöttünk, mint ahogy lehetetlen volt vitatkozni a haldokló költővel. Még ha a némaság nem is bénította volna meg nyelvét, Baudelaire semmit sem felelhetett volna Nadarnak, a békés és vidám ateistának, aki utolsó látogatása alkalmával kegyetlenül ismételte ennek a halálraítéltnek: « Nincs Isten! »... Sartre itt azt vetné ellenünk, hogy Baudelaire nem hitt, csupán a betegségtől elgyöngülve engedett és hogy *Mon coeur mis à nu* (Szívem mezítelenre vetkőzve) c. vallomásának nincs nagyobb jelentősége életművében, mint a *Numquid et tu*-nak Gide-ében, hogy Baudelaire sokszor hivalkodott (nevezetesen *La Fanfarlo*-ban) hitetlenségével. De mi, mi jól tudjuk, hogy ez a bűnös a miénk, mint ahogy a szentek is hozzánk tartoznak » [1].

T. S. Eliot 1930-ban megjegyezte: « Nagy kísértése a pártos kritikának ma is, hogy Baudelaire-t a saját hitvallásának patrónusává teszi meg ». És Eliot kiemelte, hogy a *Romlás Virágai* költőjének

---

[1] François Mauriac, *Mémoires intérieurs*, Flammarion, 1959 (Livre de Poche), 73-74. lapok.

kereszténysége « kezdetlegesnek », « embrionálisnak » tűnik. Hasonlóképpen Pierre Jean Jouve, és legújabban Pierre Emmanuel is [2], Baudelaire vallásosságának « kétértelműségét » hangoztatják. A vallásos és az erotikum, a vallásos és az esztétikum összefolynak Baudelaire költői *művében*. Ennek az utolsó romantikusnak és első modern művésznek egész élete állandó vívódás az angyali és a sátáni erőkkel. Ahogy a tanulmányunk elején mottóul választott szöveg jelzi [3], Isten és Sátán között vívódik: érzi a hívást a jó felé, mégis a rosszat teszi. Minél mélyebbre zuhan kárhozata poklába, annál hevesebben vágyódik a magasság, az « elvesztett paradicsom » után. Baudelaire is elmondhatta volna Dosztojevszkij hősének, Dimitri Karamazovnak szavait: « A végletek összeérnek, az ellentmondások összefonódnak... Ez az ördög és Isten párbaja, és az emberi szív a csatamező ».

Elveszett paradicsom

A lélekelemzés sok esetben túlzott Charles Baudelaire életművének értelmezésénél. Úgy tűnik nekünk, hogy még Pierre Emmanuel is néha túlzásba esik, nevezetesen a költőnek anyjához fűződő viszonyát elemezve. Mégis, ha Baudelaire vallomásait és a kritikusok egybehangzó megállapításait tekintetbe vesszük, igazat kell adnunk Emmanuelnek: « A baudelaire-i drámában egy konfliktus szünet nélkül visszatér; és ez nem a zseni mágikus játéka, aki visszavarázsolja a gyermekkor elásott kincseit, hanem végzetes konfliktus, amelynek eredete elveszett annak számára, *aki benne vergődik és aki megjátssza azt*. Ezt a drámát az anyaméhbe való tiltott visszatérésnek, vagy a tiltott anyaméhbe való visszatérésnek nevezhetnénk. Úgy tűnik nekem, hogy Baudelaire létezésének titka, *Istenhez*

---

[2] Pierre Emmanuel, *Baudelaire*, (Les écrivains devant Dieu), Desclée de Br., 1967; e kiváló tanulmányra gyakran hivatkozunk. Emmanuel sok pozitív elemet beépít könyvébe az őt megelőző kritikusok Baudelaire-tanulmányaiból.

[3] P. Emmanuel (*Baudelaire*, 88-89. lapok) párhuzamos szövegeket idéz Baudelaire két mesterétől, Swedenborgtól és Joseph de Maistre-től.

való viszonyának kezdeti beirányulása, burkoltan benne van anyjához való viszonyában »[4].

A költő születésekor anyja 28 éves volt, apja 62. A kis Charles hatodik évében volt, amikor Joseph François Baudelaire meghalt. Többen megfigyelték, hogy Baudelaire, aki magát kihívóan « papfinak » nevezte, később klerikális külsővel mímelte — talán öntudatlanul — apját, a kivetkőzött papot. S talán szertartásos sátánizmusa sem volt csupán romantikus divat, hanem amolyan visszájára fordított papság, « paposkodás ». Annyi bizonyos, hogy az apa halála Charles-t az anya egyetlen misztikus birtokosává tette. 1861-ben írt híres levelében így emlékszik vissza a « hajdani szép időre ». « Ah, az volt számomra az anyai gyengédség jó ideje. Bocsánatot kérek tőled, hogy *jó időnek* nevezem azt, ami számodra kétségkívül rossz idő volt ». Anyjához írt levelében a költő burkoltan bevallja, hogy örült apja halálának és ezért bűnösnek is érzi magát. Ebben az időben, az anya özvegysége alatt, kettőjük egysége zavartalan volt. « Én mindig élő voltam benned; te egyedül az enyém voltál ». A « köldökzsinór » még nem szakadt el. E boldog idő emléke még a negyvenéves költőt is elragadtatással tölti el: « Te vagy az egyedüli lény, akire életem fel van függesztve ».

A húsz hónapos özvegység után anyja férjhez megy Aupick generálishoz. Charles látszólag elfogadja mostohaapját, de lelke mélyén a gyűlölet, a féltékenység és a bűntudat érzései kavarognak. Hosszú küzdelem ez az « elfojtás ». (A szót jóval a freudizmus előtt Baudelaire maga használja!) Két hónappal Aupick halála előtt a költő még ezt írja anyjának: « Én akarok az erősebb lenni! Ezt ismételgetem magamban gépiesen ». De amikor a mostohapa meghal, Charles nem követeli jogait, csak biztosítani akarja anyját: « Hidd el, teljesen a tied vagyok; kizárólag hozzád tartozom ».

A köldökzsinór nem szakadt el, jegyzi meg Emmanuel, de a régi egység nem állhat vissza az anya és gyermeke között. Baudelaire ezentúl szörnynek tekinti magát, elvetélt, korcs lénynek, eleven halottnak. Egyike azoknak a szörnyszülötteknek, ame-

[4] Emmanuel, *i.m.*, 26-27. lapok.

lyek a limbust benépesítik. (A *Les Fleurs du Mal* eredeti címe *Limbes* volt!). Baudelaire száműzött, kétszeresen árva: el van választva anyjától és az apai örökségtől is (a törvényes ítélet szerint állandó « gyámságban » él). Meg van csonkítva és kárhozatra van ítélve. A *Romlás virágai*-t megnyitó *Áldás* elején a költő kegyetlen végzetét sikoltja égre a rémült anya átka:

Ah, inkább viperát táplálni anyatejjel,
mintsem megszülni egy ilyen boldogtalant!...

Mivel szegény uram utálatára engem
szemelt az asszonyok között ki Fátumod,
s mert nem lehet a szörny korcsot a tűzre vetnem,
mint aki egy gonosz levélkét lángba dob:

sujtó gyűlöleted átkozott eszközére
hárítom iszonyú nyilait vissza hát
s annyi gáncsot vetek a gáncsos csemetére,
hogy ne hajthassa ki fertőzött bimbaját!

(Babits M. ford.)

A « szörny korcs » maga a költő; Baudelaire maga az átkozott száműzött. Anyjától elszakad és ezentúl már nem tud szeretni. Szexuális élete se lesz normális. Képtelen lesz igazában szeretni a nőket: a szerelemben nála nincs meg az egység a szellem és a test között. A szerelem számára prostitúció lesz, avagy kultikus tett. A lealacsonyodó anyát (aki « odaadta magát » Aupicknak) « szentségtörően » gyalázza; máskor pedig a Madonna-Bálványt — Jeanne Duvalnak « adva magát » — « szent prostitúcióval » tiszteli. A bálványozott anya és Jeanne, a szerető, együtt adják a nőiség « isteni lényegét ». A két nő képe több versben teljesen összesmosódik (pl. *A balkon*; *Egy Madonnához*). Kihez szól a költő a *De Profundis*-ban?

Hozzád könyörgök, óh, Hozzád, kit még imádok,
a mélységből: ide, ide zuhantam én.
Vad táj, vad láthatár nehezedik körém
s éjjel a borzadály röpköd itt és az átok;
. . . . . .
Boldogabb nálam a leghitványabb barom:
irígylem, amiért nehéz álmába dőlhet,
olyan lassan pereg orsaja az időnek!

A szonett első sorát nem pontosan fordította Szabó Lőrinc. A francia sor így hangzik: « J'implore

ta pitié, Toi, l'*unique* que j'aime... »: Irgalmadért esengek, Te *egyetlen*, akit szeretek ». Ki ez az *egyetlen*: anyja, vagy Jeanne Duval? Hasonlóképpen az *Őszi ének II.* része is Marie Daubrun személyén keresztül az anyához szól (szószerinti fordításban):

Szeretem széles szemed zöldes fényét,
édes szépség, de ma minden keserű nékem,
Se szerelmed, se szalonod, se tűzhelyed nem ér fel
a tenger felett ragyogó nappal.

És mégis szeress, te gyengéd szív! anyám légy,
akkor is, ha hálátlan s gonosz vagyok;
szeretőm, nővérem, légy te röpke édességem
a fényes őszben, a hulló nap alatt.

Múló hivatás! Vár a sír már, éhesen kíván,
Ah, engedd térdedre hajtani homlokom,
hogy ízlelhessem, siratva a fehértűzű nyarat,
e nyárutónak langyos, sápadt sugarát.

Baudelaire a közelítő tél gondolatára megborzong; a halál előtt az elvesztett szép időre emlékezik, amikor még anyja ölébe hajthatta fejét. Az anya és a fiú találkozhatnak-e valaha valamiféle lehetetlen örökkévalóságban? A halál megborzongatja és mégis reménységgel tölti el: talán az elveszett édenbe visszatérthet, ha a halállal új életre születik?

« Baudelaire vallásos felfogásában — írja Emmanuel —, a gyermekkori történet olyan erőteret képez, amelyen a művész nagy témáinak erővonalai elrendeződnek. Ha látszólag nagyon gyengén élte meg a személyes Istenben való hitet, ha... az Isten eszméje sokkal inkább a spekuláció, mintsem a megtapasztalás eredménye nála, ezt az apa emlékének határozatlansága és az elfojtás magyarázzák, és ezzel szoros összefüggésben a gyermeknek anyjához fűződő szenvedélye, az Egynek mindenható anyai képe. Baudelaire mindenekelőtt az Isten anyaságát élte meg, az egyesítő, kozmikus személytelenséget; és ezen keresztül azt az elviselhetetlen hasadást, amelyet az Isten által száműzött lény bukása idéz elő. Innen világosodik meg (a Baudelaire által felfogott) eredeti bűn kettős oldala: Isten, amikor kiveti önmagából a lényeket, maga is szétesik a sokféleségbe »[5]. Baudelaire

[5] Emmanuel, i.m., 34. lapok; vö. 65-68. lapok és Baudelaire, *Journaux intimes*, 73. lap.

világszemléletének « földalatti forrása » nemcsak a romantika közös áramába, az okkultizmusba kapcsolódik, hanem a kereszténységből elfajzott gnoszticizmus és egy bizonyos neoplatonizmus elemeiből is táplálkozik [6]. A számkivetésre ítélt, a sötét zárkába jutott, az örvénybe zuhant kárhozott keresi a szabadulást, az üdvöt, az elveszett édent. És minél inkább vissza akar jutni az eredeti állapotba, az Egyhez, annál mélyebbre jut a kárhozatban: a Rossz tudata csak élesedik e fatális küzdelemben. Ezt életének minden terén megéli. De talán sehol annyira, mint a nőkkel való viszonyában. Baudelaire szerelmi élete és erotikus műve igazolják Pierre Jean Jouve állítását: « Baudelaire csak úgy tudja vallásosan szeretni szerelmének tárgyát, hogy rálép arra az útra, amely a démoni birodalmába vezet ».

A Sátán árnyékában

A szerelem nem oldja fel a költő magányát. Baudelaire imádja és megveti a nőt, de nem tudja természetesen szeretni. (Ő maga az erosz keresésében visszautasítja azt, ami « természetes », vagyis a nemiség gyermeknemző funkcióját; a « meddő nőt », a « terméketlen szűzet » magasztalja). A nőt csak *felhasználja*, ahogy maga bevallja Madame Sabatier-nek. Maga alkot önmagának kétfajta női eszményt: égi dicsőségbe vagy pokoli kárhozatba helyezve a nőt. Anyja és Jeanne Duval a két típust képviselik. A *Kárhozott asszonyok*, Delphine és Hippolyte viszonya jól illusztrálja a költő « pokoli » viszonyát Jeanne Duvalhoz. (Hippolyte neve az *Aranylegenda* szentjének históriáját idézi, ahol az asszony-démon az elcsábított férfi szemeláttára bomló holt tetemmé változik. *A vámpir metamorfózisai*, a *Szomorú madrigál* és a *Héautontimoroumenos* is hasonló témát jelenítenek meg kegyetlen realizmussal: a csábítás, a « démoni » megszállottság szadista és mazochista megnyilatkozásai stb.). A *Kárhozott asszonyok* tökéletes technikával fejezi ki azt, hogyan válik a szerelem a természetellenességen keresztül ellen-vallássá. A női homoszexualitás: a két asszony pokoli szenvedélye, versengése

[6] Vö. még Bevezetőnket az Emmanuel-idézettel.

és őrjöngése, meddő és reménytelen viaskodása a sátánizmus végső formáját testesíti meg. Delphinenél a vak kívánság viharának a neve Szerelem, Hippolyte-nál Pokol. Az előbbi, az aktív fél, vadul tör az egységre; az utóbbi, a « fogoly », a megsemmisülésre szomjazik. Egymást rombolják le és közösen hullanak a végzetes örvénybe, bár — lényük mélyén — borzadva akarnak szabadulni tőle. De a végzet elkerülhetetlen:

... Szálljatok, szálljatok örökös poklotokban,
szálljatok lefelé, szegény áldozatok,
s az örvény fenekén, a szörnyű forgatagban,
mely nem égből ered, kínban forogjatok,

és korbácsolva, más bűnökkel, összevissza,
vak árnyak, vágyatok mélyéig érve, és
őrjöngő lelketek semmise csillapítsa;
kéjeitek közül keljen a Büntetés!...

(Babits M. ford.)

Ebben a nagy költeményben több baudelaire-i téma tér vissza. Az idézett versszakokban az egyik legfontosabbal, a *szakadék* élményével találkozunk. Emmanuel külön fejezetet szentelt az « örvény misztikájának » (*La mystique du gouffre*). Ismét felidézzük a két alapvető törekvést: a magasság és a mélység vonzását. A platonikus szerelem a magasba húz, az érzéki az örvénylő mélybe; az angyali és az állati (démoni) küzdenek egymással.

S a két erő egymást kioltja, lerombolja. A Ősegybe visszakívánkozó ember a pokol mélységébe hull. Erről énekel a *Duellum* c. szonett is, mely így zárul:

— E mélység a pokol, zsufolva gonoszúl!
Zuhanjunk vadul át, vad amazon, e poklon
hogy bús gyűlöletünk örök tűzben lobogjon!

(Babits M. ford.)

A szerelem nem oldja fel a magányt: két önzés párbaja csak poklot teremthet. Swedenborg szerint a pokol olyan emberi szellemekkel van benépesítve, akik mindörökre a gonoszságot választották. Baudelaire egyik levelében arról ír, hogy az ártatlanság és a szeretet nem adnak nyugalmat, és arra biztatja szerelmesét, hogy legyen kegyetlen, hazug, szabados és lopó. « Ha nem leszel ilyen — teszi hozzá —,

harag nélkül leütlek ». A szerelem nagysága Baudelaire számára nem egymás birtoklásában áll, nem zárt kör, hanem végtelen vágy, amelyet a prostitúció táplál. Minél szellemibb, kiválóbb egy lény, annál inkább érzi a « lesüllyedés örömét » és annál messzebbre megy a « szent prostitúcióban ». Baudelaire sátános vallásossága, vagy ellen-vallása addig megy, hogy ezt állítja: « a leginkább prostituált a legtökéletesebb lény, maga az Isten, minthogy ő minden egyénnek legfőbb barátja, minthogy ő a szeretet közös, kimeríthetetlen tartálya ». Miután a *Journaux intimes* e sorait idézte (J. I., 78-79), Emmanuel, ugyancsak a költő naplójából (J. I., 73), felidézi azokat a sorokat, amelyek az emanációstanok (neoplatonizmus-gnózis) kétségtelen nyomait viselik magukon. A költő a Sátánt különös módon Istenhez hasonlítja: Sátán a lealacsonyodó isteni szeretetnek megtestesülése és prototípusa azoknak az embereknek, akiknek öröme a lealacsonyodás, a zuhanás. « Mi a lezuhanás? Ha kettéhasadó egység, akkor Isten zuhan. Másszóval, vajon a teremtés nem Isten aláhullása? ». A teremtés tehát rossz. A XVIII. század végén több gondolkodó ezt vallotta. Pl. Joseph de Maistre: « A rossz mindent beszennyezett és az egész embert betegség emészti ». És Sade: « Borzadom a természettől, amely csak rosszat szül ». A szenvedés szükségszerű, végzetes. Az ember nem tudja elkerülni a rosszat; nincs hatalmában, hogy sorsán változtasson: ő az áldozat, amint Isten a büntető rossz szerzője. Ha beleegyezünk Isten igazságosságába, mondja Maistre, nemcsak elszenvedjük a rosszat, hanem áldozatok leszünk. Baudelaire egyszerre akar áldozat és hóhér lenni. (*L'Heautontimoroumenos*).

Az ember hasztalan szenved; gyűlölete lángol, de csak önmagát emészti. Önnön poklát teremti és egyre mélyebbre zuhan a szakadékba. Az *Örvény* c. vers Baudelaire egész vízióját magába sűríti. Pascal híres 72. töredékét idézi a költemény első sora. A « Gondolkodó Nádszál » így írja le az emberi állapotot, a két végtelen között bizonytalanul szorongó szellem döbbenetét: « Dehát végülis mi az ember a természetben? Semmi a végtelenhez képest, minden a semmihez képest, középnagyság a semmi és a minden között... Ime a mi igazi álla-

potunk. Innen van az, hogy képtelenek vagyunk biztos ismeretre, de ugyanakkor képtelenek vagyunk a teljes nem-tudásra is. A két part között hányódunk, mindig bizonytalanul ingadozva, egyszer erre, másszor arra sodródva... Ez az állapot számunkra természetes és mégis a leginkább ellenkezik hajlamunkkal. Éget ugyanis bennünket a vágy, hogy biztos talajra találjunk, valami szilárd alapra, hogy ott megépítsük azt a tornyot, amely a végtelenbe ér fel; de az egész alapzatunk beomlik és a talaj beszakad a feneketlen mélybe »[7]. S ezután hallgassuk csak Baudelaire-t! Ime a szonett első két versszaka:

Pascal mélységben élt, mely együtt járt vele.
— Oh jaj minden gödör! — a vágy, a szó, a Törvény
s a Tett is! S hajamon, mely feláll, égre törvén,
úgy érzem, átszalad a félelem szele.

Fenn és lenn, mindenütt a szakadék, az örvény,
kietlen némaság megejtő, vad tere;
éjjeleim vásznát az Úr himzé tele:
bámulok bölcs keze sok lázas, tarka szörnyén... ».

Babits nem pontos az utolsó két sor fordításában:

Sur le fond de mes nuits Dieu de son doigt savant
Dessine un cauchemar multiforme et sans trêve...

Az egész vers alaptónusa a szorongás, a félelem, a rettenet; ezt a babitsi fordítás letompítja, mondhatnánk: giccsessé édesíti. « Isten bölcs újja » festi szűntelenül az ezerarcú éji szörnyeteget. Ez az álom-élet, a káosz és a fantomok világa az Isten műve. Pascal rettenetéből az Isten mindenüttjelenvalóságának hitéhez menekült. Baudelaire kétségbeesésében irigyli a « Semmi kíntalanságát ». Prometeuszi gőgjének és bukásának parabolája Ikárusz históriája. Az új Ikárusz is a végtelenre vágyott, de szárnyait valami ellenséges tűz leperzseli és a tengerbe zuhan: eltűnik nyomtalanul.

Hiába vágytam én a térnek
elejét s végét lelni meg:
valami szörnyű tűzszemnek
melegétől szárnyaim égnek.

---

[7] **Lásd alábbi tanulmányunkat: « Pascaltól Kierkegaardig ».**

A Szép szerelme éget el,
s nem lesz meg annyi bús jutalmam,
hogy a tengernek nevem adjam,
amelybe majd zuhanni kell».
(*Egy Ikárusz panaszai,* Babits M. ford.)

S amikor már semmiféle remény nem élteti a költőt; amikor a «sáros, vak Styxbe zuhant, hova égi szem nem hatol be»: a kárhozat éjébe, akkor a borzalom teljes lesz.

Koromtüzű és tiszta kettes
a szív, ha saját tükre már,
Igazság Kútja, fény s homály,
s egy fakó csillag áll felette,

a pokol gúnyos fárosza,
sátáni kegy fáklyája, hős, szép,
egyetlen vigasz és dicsőség:
— a Kárhozottság tudata!
(*A gyógyíthatatlan,* Szabó L. ford.)

Az ember a Sátán árnyékában csak önnönmagát szemlélheti. A sarki hidegben, — itt nincs Szeretet —, «kristálycsapdájában» a jeges Semmi szorítja. Az üdvösség *Stella matutina*-ja helyett e tömlöcben egy «fakó csillag» hunyorog — «koromtüzű», sátáni fény: a Kárhozottság tudata».

Művészet, vagy vallás?

Lassan kibontakozik előttünk Baudelaire világszemlélete. Egy bizonyos vallásosság, pontosabban: *ellen-vallás* kétségtelen nyomait fedezhetjük fel életművében. De keresztény volt-e a *Romlás virágai* költője? Max Milner megjegyzi, hogy a megváltó Krisztus nincs jelen a műben. Ha a költő eredeti bűnről szól, ez is csak mitológia és gnózis. Daniel Vouga is kiemeli, hogy a megváltás eszméje hiányzik Baudelaire-nél. Hasonlóképpen Georges Blin számára is vitathatatlan, hogy az emanációs-tanoktól inspirált baudelaire-i istenkép távol áll a keresztény személyes Isten hitétől.

Baudelaire erotizmusa és sátánossága, egyszóval: *önimádata* (ő maga nevezte, így dandyzmusát) egyet céloz: teljesíteni művészi feladatát. Így imádkozik Istenhez a magasba törő művész: «Adj erőt nekem, hogy haladéktalanul megtegyem napi kötelességemet és így hős, szent legyek!» (*Journaux*

intimes, 80). A tökéletes dandy a Sátánt utánozza. A romantikusoknál divatos a sátánosság. Baudelaire, ahogy ezt Blin megjegyzi, tulajdonképpen önmaga kiválóságát imádja a Sátán neve alatt. Míg a romantika íróinál a sátáni elemek kikutatása is az okkultizmus földalatti forrásainak felfedéséhez tartozott, Baudelaire-nél — ha torzítva is — az abszolútum kereséséről van szó. Az az *Én*, amelyet istenít, a soha-meg-nem-elégedő szellem; az alkotó szellem, amely bukásában is érzi a nagyság hívását: « olyan akar lenni, mint az Isten ». Kárhozottan, elidegenítve, szakadatlan szenvedéstől gyötörve is az extázis boldogságát éli meg, amikor alkot. A szenvedés, a kárhozat valahogy végzetesen a művészethez tartozik.

Baudelaire számára a Szép lesz a legfőbb bálvány és a Művészet: megváltás [8]. S ha a *Fároszok* végén az Urat szólítja, csak azért teszi, hogy jobban megalapozza a művészet abszolút méltóságát. Isten a garancia. Isten csak egy *szerepet* játszik (mint sok más esetben a baudelaire-i drámában).

... mind-mind ez a szitok, e káromlás, a kínból
kitörő mámor és könny, jaj és Te Deum
visszhangként zeng felénk millió labirintból.
emberszívekbe szent, isteni ópium.

Millió őrszemen futó hang, égi hullám,
millió szócsövön küldött rendelkezés;
fárosz, mely fellobog millió citadellán,
vadász-hallali, mely a rengetegbe vész!

Mert ez, Uram, a fő-bizonyság, mely erőnkről
s tisztünkről s emberi méltóságról beszél,
e forró zokogás, mely korról-korra hömpölyg
s egykor Örök időd partjain halni tér!

(*Fároszok*, Szabó L. ford.)

A művészet öncélú, hangoztatja Baudelaire: « A költészetnek... nincs más célja, mint önmaga; nem is lehet más. És egy költemény se lesz oly nagy, nemes, igazán méltó a költemény névre, mint az, amelyet kizárólag a költés gyönyöre hozott létre ». (*Art romantique*, 157) A *Himnusz a Szépséghez* c.

---

[8] Ugyanezt látjuk Mallarménál: « Igen mélyre leereszkedtem a Semmi örvényébe, ezért biztosan beszélek. Csak a Szépség van - és ennek csak egyetlen tökéletes kifejezése van: a Költészet ». H. Cazalishoz, 1867. május 14-én. (H. Mondor, *Propos sur la Poésie*, 1946, 77-78. lapok.).

költemény pedig úgy mutatja be a Szépséget, a visszfény visszfényét, mint végtelenné növelt illúziót, amelybe — paradox módon — beleveti magát a parányi én, mint lepke a lángba: « Csapong, lángra lobban és így szól: áldjuk a lángot! ». De a művészet így is tisztító, mint a tűz. Bárhonnan jön is a fény, tüze megemészti azt, ki benne a végtelent szemléli. A művész el akarja kapni a Szépség formáját, amely végülis nem más, mint a teremtő lángolás. A pillanatnyi extázis megéri a pusztulást.

Akár az égből jössz, akár a poklok fenekéről, Szépség!
mindegy nekem, te szörnyszülött, borzalmas, ártatlan!
Ha szemed, mosolyod, lábad előttem kitárja ajtaját
a Végtelennek, amelyet szeretek és sose láttam?
Sátántól, vagy Istentől jössz? mindegy, Angyal, vagy Szirén?
mindegy, bársonyszemű tündér, csak adj nekem
ritmust, fényt, illatot, ó, egyetlen királynőm! —
Szebb lesz a világ így, tűrhetőbbek perceim?

A Szép égi lényege, mely megemészti rajongóját, pusztítóbb, mint az állati szenvedély:

Lelkek vad ostora, Szépség, te akarod!
Mint ünnep, égsz, ragyogsz: jöjj, óh, tűz-szemű zsarnok,
gyújtsd fel a szemetet, mit itt hagytak a barmok!
(*Beszélgetés*, Szabó L. ford.)

* * *

« Nagyonis gyanús katolikus »: Baudelaire mondja ezt Sainte-Beuve « akadémikus katolicizmusáról ». Emmanuel Baudelaire-ről állítja ugyanezt. Valóban a *Romlás virágai* költőjének érzéki-esztétikus katolicizmusát gyanakvással kell fogadnunk. Legalábbis, ami a *művet illeti*, Baudelaire katolikus hite csak « embrionális ». Az viszont tény, hogy élete vége felé határozottan katolikusnak vallotta magát; támadta az ateista « progresszistákat ». (A *Pauvre Belgique*-ben, melyet három évvel halála előtt írt).

Úgy látszik, gyermekkori élményeinek következményeit hordozta: nem tudott hinni a személyes Istenben, az Isten szeretetében. Két versét leszámítva, művében csak vagy húsz esetben utal Jézus-

ra, de sehol sem beszél kifejezetten a megváltásról. A két kivétel: *A gőg büntetése* és *Péter tugadása*. De ezekben is, mint a *Lázadás*-ban, a keresztény elem egybeolvad a legenda, a mitológia és a költői retorika elemeivel. Marad még az *Áldás*-nak, a *Romlás virágai* nyitányának vége, amelyet a « katolikus Baudelaire » vallomásaként szoktak idézni. Valóban, a fájdalom megváltó erejébe vetett hit itt világosan kifejezésre jut. A platonikus elemek beépülnek a személyes Isten megvallásába. És a végső kép felidézi a vesztett paradicsomi állapot visszaállásának gondolatát. (De ne feledjük, hogy a költemény az anyától jövő és az anyának szóló kettős átokkal kezdődik!). A művészet próbálja visszahódítani az elveszett paradicsomot, az őseredeti egyet, amelyből a lét kiszakadt.

Légy áldott, Istenem, ki a fájdalmat adtad,
mint piszkosságaink legjobb orvosszerét...

Tudom, a Fájdalom az egyetlen nemesség,
amelyet sem Pokol, sem Föld nem marhat el;
s hogy az én misztikus koronám megszövessék,
minden világok és idők gyémántja kell.

De vesztett ékei a régi Palmyránák,
a tenger gyöngyei, a bányák dús ere,
nem volna dísz elég e tiszta koronának,
bár a Te bölcs kezed foglalná is bele:

mert nem lesz benne más, mint az Ős Sugaraknak
örökszent tűzhelyén merített tiszta fény,
amelynek halavány tükörképe ragyog csak
a legégőbb szemű halandóknak szemén!

(Babits M. ford.)

Baudelaire a mélységből kiált segítségért: a megváltást a művészettől várja. De ez a pótvallás csak az egység illúziója. Hogy az ember megtalálja önmaga és lelke, önmaga és Isten között az őseredeti egységet, közvetítőre van szüksége. A baudelaire-i *De profundis* a szétszakítottság és a számkivetés kétségbeesett kiáltása; mégis — negatív módon — a keresztény megváltásról tesz tanúságot: a Krisztus-előtti embernek szüksége van Szabadítóra.

(1967)

BABITS A HALÁL PITVARÁBAN

« Csak csont és bőr és fájdalom... »
(Radnóti M.)

Babits Mihály költészete kétségkívül az utolsó években emelkedik a legmagasabbra, éppen akkor, amikor a halálos *Fáradtság* « ingyen hatalma » dajkálja a költőt:

... És kiállítottál
világ elé, magasba, s ajkaimra
oly szókat adtál, hogy álmodva sem
mondtam volna ki nélküled...

Utolsó verseiben édes gyümölccsé érik és tiszta borrá erjed hosszú szenvedése, amit egy régebbi verse már előre jelez:

Ne mondjátok, hogy semmi a vers! Ó, ha minden
szomorú tikkadás
gyümölcsös volna bennünk, édes-teli hússá szik-
kadás,
s borérés volna kádunkban minden fájdalmas
erjedés,
gazdagok volnánk, mert legnagyobb kincs, melynek
ára a szenvedés,

ajándékozók, mert legszebb ajándék az áldozat.
Én is azokból voltam, akiknek kincs lett minden
kárhozat,
bányász voltam, és magam, amelyet vágtam, a kő,
nyeső kertész, és magam, amelyet nyestem, a tő...
(A jóság dala, 4)

De nemcsak azért lett kincs szenvedése, mert művészetté, költészetté magasztosult. Babits, mint költőtársa, Tóth Árpád is, az « Isten oltókése » alatt értette meg, hogy « próbái áldott oltókése » « új szépséget teremni sebez ». A lelki szépség, a bomló és elernyedő testen diadalmaskodó emberi szellem erejét példázza ez a kegyetlen hat év és így azt is, hogy valami értelme van a szenvedésnek.

« Mikor Kosztolányi haldoklott, Babits már halálos beteg volt. A halálraítélt meglátogatta a haldoklót. Sokáig ült betegágyánál, halkan fulladozva

beszéltek. Mikor elment, azt mondta Kosztolányi:
— Mind eljöttek hozzám barátaim, az írók. De csak Babits tudott megvígasztalni. Tudod, mit mondott?... Ezt mondta: "Ne félj, Dide. Ne félj a szenvedéstől. *Valami értelme van ennek!*".
...A szenvedés gyehennájában égtek mindaketten, nem vigasztalták egymást üres szavakkal. A valóságról és az igazságról beszéltek, a halál pitvarában is, olcsó és gyáva vigaszok helyett a szenvedés értelméről beszéltek... Arról, hogy a szenvedésnek értelme van... » [1].

Hat év keserves gyötrelmei, a roncsoló és fullasztó rák, műtétek és rádiumkezelések, húzódozás, szorongások és elsötétülések, de felvillanások és reménykedések is, a szenvedésben közelítő Kegyelem és az Istenhez hajtó nyugtalanság, érttették meg vele, hogy: « ki nem akar szenvedni, kétszer szenved ».

Ez a tanulmány nem « lelki exhortáció » kíván lenni. Nem is a rossz értelemben vett « apologetikus buzgóság » inspirálta. Tudatában vagyok annak, hogy igen nehéz és kockázatos egy költő, egy ember életművéről ítéletet alkotni. Távol legyen tőlem az a *hybris*, amely a halandót a veséket vizsgáló Isten helyébe ülteti! Minden ember belső története, miként az emberi történelem értelme is, az utolsó ítéleten világosodik meg teljesen. Ebben mindannyian egyetértünk Kierkegaard-ral.

De bizonyos jelek életrajzi adatok és főleg maga a mű lehetővé teszik azt, hogy megközelítő ítéletet alkossunk Babits világnézetéről [2].

« Mindenki a magáét mondhatta róla », jegyzi meg Illyés Gyula a nagy *Ismeretlen*-ről. « Hisz ő, a csodálatos egység teremtője, személyében ő is merő ellentmondás volt. A mű teljességéhez talán épp ez kellett... Ma sem tudom, mit jelentett számára a vallás. « Van Isten? » — kérdeztem tőle egyszer. « Az *már* nem a mi gondunk », felelte. Akár a mű terve. « Hál' Istennek », tette hozzá mosolyogva. Utolsó esztergomi látogatásomat egy

---

[1] Márai Sándor, *Lélek. Babits Emlékkönyv*, 1941, 82. old.

[2] Hogy alaposabb és biztosabb ítéletet alkothassunk, ahhoz Babits életművének alapos ismerete lenne szükséges. Sajnos, Keresztúry Dezső esszéjén és Bóka László előadásjegyzetén kívül ma még nincs Babits művének tudományos méltatása.

időre az szakította félbe, hogy épp akkor gyónt meg »[3].

Illyés, Babits egyik legbensőbb barátja hangsúlyozza így a « Babits-titkot » a költő halálakor írott naplójegyzeteiben. Azóta is megoszlanak a vélemények. « Mindenki a magáét mondja róla »... « Semmiben sem hitt », jelentette ki néhány évvel ezelőtt egyik emigráns író, Babits világnézetét érintve. Ugyanebben az évben, 1961-ben, az *Összegyűjtött Versek* bevezetőjében, Szauder József ezeket írja Babits katolicizmusával kapcsolatban:

> « ... istene egyre inkább elfordította arcát az evangéliumi alakmástól, a szelíd Jézustól s Babitsnak iránta égő, esengő vágyaitól; az ószövetségi, büntető, korbácsoló és megalázó, homályos bünökért vérig kínzó hatalom — ismeretlen erő — alakjában képzett meg benne, mint lelkiismeretfurdalás teremtette fórum; olyként, mint aki messze űz az örömtől, a kielégüléstől, vezeklésre kényszerít, s amikor magahitt-eltévelygett rossz prófétája Jónásként mégiscsak elébe áll, kigúnyolja őt, s egyedül hagyja, öngyilkos vezekléseknél is gyötrőbb kétségekkel szívében... ».

Miben hitt hát Babits? Mit jelentett számára a vallás? Keresztény, katolikus volt-e? Ha hitt, őszinte volt-e hite, avagy ő is amolyan « Istenhez hanyatló árnyék », aki a « halál pitvarában », a nagy Ismeretlen előtt, számolni akart minden « eshetőséggel », azzal is: « hátha van Valami a halálon túl », « hátha van Valaki? ».

A jelen kis « hozzászólás » szándékosan részleges. Felhasználva néhány újabb dokumentumot[4], amelyek fényt vetnek Babits utolsó éveire, betegségére, jobban megérthetünk egy-két költeményt: a versek értelmezéséhez hozzásegít bennünket — miként általában az « exegézisnél » — az un. *Sitz im Leben* ismerete, amelynek ölén a műalkotások megszülettek. Miután így megpróbáltunk elhelyezni és értelmezni néhány Babits-verset, reflektálunk a költő emberi magatartására (hisz a mű és a

---

[3] *Babits Emlékkönyv*, 188. old.

[4] Mindenekelőtt Basch Lóránt cikkét: *A halál pitvarában*, Emlékezéseimből Babits Mihály utolsó éveire, *Jelenkor*, 1962 február (Pécs), 90-99. old.

magatartás elválaszthatatlan!): azt szeretnénk jelezni, miként jutott el Babits a halálfélelemtől a keresztény reménységig.

« *Mint forró csontok a máglyán...* »

Babits kezdődő betegsége egészen a huszas évek derekáig nyúlik vissza. Első sokízületi gyulladásából Dr. Schill gyógyította ki a Bálint-klinikán. Nyolc évig jó egészségnek örvendett, de 1932 őszén ismét sokízületi gyulladás támadta meg. A *Betegklapáncia* és a *Mint forró csontok a máglyán* ennek a betegségnek az emlékét őrzik.

Nem az énekes szüli a dalt:
a dal szüli énekesét.
Lobbanj föl, új dal, te mindenható!
Szülj engem újra, te csodaszép!...

Úgy fekszem itt, mint főniksz,
ki félve reméli a tüzet,
amelyen el fog majd égni
s amelyből újraszület...

Mire hónapok után elhagyhatta a betegágyat, 1933 tavaszán szívizomgyulladás lépett fel. Az év egész nyarát a János-szanatóriumban töltötte. Hosszú lábbadozása végén, jan. 18-án megjelent a Baumgarten-díjat kiosztó ünnepségen és beszédet mondott. 34 nyarát Esztergomban töltötte, a koraőszt pedig Svájcban, ahová barátja, Szilasi Vilmos filozófus hívta meg. Svájcból hazatérve, halottak napján írta meg *Furcsa elmenni délre* kezdetű versét, halálgondolatok borús hangulatában:

Furcsa elmenni Délre
és hazajönni télre,
furcsa és iszonyatos.
Halottak napja van ma:
a halottak fogadnak.
Furcsa és iszonyatos...

Miért faggatnak a holtak
kik élve némák voltak?
miért hangos a halál?
miért van ami nincsen?
miért fáj ami mindegy?
miért nagy dolog a halál?...

A hangos-légzés tünetei 1934-35 telén jelentkeznek először; tavasszal már fokozottabban. Kezelőorvosa, Schill tanár sokáig asztmára gondolt és csak

1937 tavaszán merült fel a rák gyanúja, hasonló ahhoz, amely Kosztolányit elragadta.

Kosztolányi halála erősebben felébresztette Babitsban saját múlandóságának érzését. « Lélekzetfojtva figyeltünk — írja Kosztolányi nekrológjában —, mert magunkra gondoltunk » [5].

1936-37 telén Babits megírja kisregényét, a *Hatholdas rózsakert*-et, amely folytatásokban a Pesti Naplóban látott napvilágot. Menekül a világ elől; csak az őt kiszolgáló személyzet révén hallanak róla ismerősei. Fuldokló köhögésrohamait a nyirkos időben kiújult asztmának tulajdonítják.

A Baumgarten-díj tízéves fennállását 1937. jan. 18-án ünneplik. Akik ezalkalommal Babits emlékbeszédét hallották azokat komoly aggodalommal töltötte el a költő súlyosbodó betegsége. Babits kimerülten ült az est két szereplője, Illyés Gyula és Szerb Antal között. Az ünnepség végét meg sem várta; vendéglátó tisztét átadta Schöpflinnek.

De Babits még mindig nem akart életmódján változtatni, közéleti szerepléséről nem mondott le. A Kisfaludy-társaság az évi közgyülésén felolvasta *Intelem vezeklésre* c. versét:

Mivel a földön jónak lenni oly nehéz —
erényeid elhagynak mint az ifjuság,
de bűneid utánadjönnek, mint a hű kutyák
s ha netán elfáradva az úton leülsz,
mind köribéd telepszik és arcodba néz
nyugodtan, mintha mondanák: «Nem menekülsz!»...

Márciusban már tudatában volt annak, hogy a légzési nehézség nem asztma. Schill doktor rájött, hogy « a gégében van valami, ami a légzést akadályozza », jegyzi naptárába Török Sophie.

Babits egyelőre nem tett további lépéseket, hogy a titokzatos bajt felderítse. Légszomj fojtogatta, de lassan kezdett beletörődni helyzetébe: mintha most már egész életén keresztül viselnie kellene az átkos kórt. Mintha nem is gondolt volna a halálra. Pedig a Kosztolányiról írott nekrológban elejtett szóval elárulta magát: a mulandóság gondolata egyre elevenebb lesz és szinte minden versének ihletője. Csak a legjellemzőbbre utalok, amelyet ezen a télen írt. (*Ősz és tavasz között*. Először az

---

[5] Idézi Basch L.; v.ö.: *Nyugat*, 1936, II. 395. old.

Összes versek gyűjteményes kiadásában, 1937 szeptemberében látott napvilágot).

A közelítő halál tudatában íródott a remek költemény. A halálfélelmet csak egyetlen szó, egy jelző árulja el az utolsó versszakban: a « *rémült* szemem », de itt már kétségtelenül elővillan a titkolt szorongás:

Száradt tőke, únt tavalyi vendég:
nekem már a tavasz is ellenség!
Csak te borulsz rám, asszonyi jóság,
mint a letört karóra a rózsák,
rémült szemem csókkal eltakarni...
Óh jaj, meg kell halni, meg kell halni!

Basch megjegyzi e költemény kapcsán: « A költő ezt a verset se folyóiratban, se napilapban nem tette közzé, Illyés Gyulától hallottam, kételyei voltak, kiadja-e egyáltalán, "nem kompromittálja-e ezzel költészetét?". Illyés szavára... mégis felvette *Összes versei* készülő kötetébe. Mi tehette kétkedővé az akkor élő legnagyobb magyar versértőt? Lehet, hogy lélektani oka volt: kimondani a világ színe előtt leplezetlenül azt, amit titkolt, de amivel magában már leszámolt, hogy « meg *kell* halni ». Avagy szemérem tartotta volna vissza gátlón, az élet és halál keresztútján állva, hogy beleláthassanak lelke mélyébe? De lehet, hogy a vers naívnak látszó, népies hangja tette kétkedővé... ».

Basch nem ad egyértelmű választ. De igen valószínű, hogy inkább a lélektani okok játszottak közre. A « meglódult naptárt » nem lehet megállítani; « fogy-fogy a jövendő »; « jön-jön a sötétség, a hegy árnya egyre nő »:

Este van már, sietnek az esték
álnokul mint a tolvaj öregség
mely lábhegyen közeledik, halkan,
mig egyszercsak ugrik egyet, s itt van!
Nem tudjuk már magunkat megcsalni:
óh jaj, meg kell halni, meg kell halni!

1937. márc. 25-én Babits, Illyés Gyula társaságában, gyors elhatározással leutazott családjával Szekszárdra. Sejthette a közelgő véget. Még egyszer utoljára látni akarta édesanyját és gyermekkora színterét is, a régi « zöldzsalús házat », amelyről a *Hazám*-ban énekelt. Török Sophie márc. 27-i naptári jegyzetében rögzíti a búcsúzásnak szánt szek-

szárdi látogatás egyik jelenetét: « Anyu a kapuban ijedt nyűgösséggel megölelte Mihályt », majd rászólt a menyére: « Csináljatok valamit, menjetek orvoshoz ».

Talán az anyai intésnek köszönhető, hogy hazatérése után, ápr. 9-én, Babits alávetette magát a gégészeti kivizsgálásnak a Szabolcs-utcai kórházban. Amikor Schill tanár bejelentette neki, hogy a műtét elkerülhetetlen, hogy a továbbterjedő daganat előbb-utóbb a megfulladáshoz vezethet, a naptári jegyzet szerint: « Mihály kétségbeesetten kiáltott »: « nem engedem magam megoperálni ». Schill erre vállat vont: « Ahogy tetszik ».

Babits sokáig ingadozott; nem tudta elszánni magát a műtétre. Ápr. 17-én megkonzultálták Lénárt Zoltán egyetemi tanárt, aki minden pszichológiai előkészítés nélkül szemébe mondta az érzékeny költőnek: « Sajnos, nem tud semmi jót mondani, még a vizsgálat is életveszélyes ». Babits « halálosan elsápadt » és csak ennyit mondott: « Akkor inkább operáció nélkül haljak meg ».

Babits barátai (maga Basch, Illyés Gyula stb.) mindent elkövettek, hogy a költőt rávegyék a műtétre. Segítségükre jött egy grafológiai lelet, amelyből csak azt közölték Babitscsal és feleségével, ami biztató volt: « meg fogják operálni és a műtét sikerülni fog ». De ennél is fontosabb volt egy másik mozzanat, amelyet Basch így rögzít le:

> Babits « magához *kérette* Schütz Antalt, az egyházi dogmatika neves tudósát. Vitázó, hosszas kollokviumuk eredményéről közlést nem tett. Amikor aznap délben (április 28-án) meglátogattam, hallottam, hogy ott járt Schütz. A naptárban feljegyezve találjuk: « Mihály gyónt ». Ciszterdiák kora óta először. (A Szekszárdon, nagynénje, a « Nenne » kívánságára utólag kötött egyházi házasság feltételét képező gyónást — felesége közlése szerint — nem vette komolyan) » [6].

---

[6] Basch, i.h. 96. old. — Babits Tanner Ilonával 1921. jan. 15-én kötött polgári házasságot, amelyet csak egy jó évre rá követett az egyházi házasság a budapesti józsefvárosi templomban, 1922. márc. 23-án. A fiatal házaspár első szekszárdi látogatásakor — a polgári házasság után — « a Nenne, akinek könnyű, bodros ezüsthaja alól egy kisgyerek csodálkozó, tiszta, nagy kék szemei néztek a világba, halkan megkérdezte tőlem: aztán templomban esküdtetek-e? ». — Török Sophie feljegyzése.

Egy szerencsés véletlen folytán Basch megtalálta a megfelelő orvost: az isztambuli egyetem sebészprofesszorát, Nissent, aki a hitleri uralom miatt menekült el Berlinből (Ma a bázeli egyetem tanára). Nissen késznek mutatkozott sürgönyhívásra azonnal vonatra ülni és elvégezni a műtétet. De Babits még lelkileg nem volt felkészülve rá; a nehéz műtétet csak 1938 tavaszán hajtották végre[7].

Különös, hogy Babitsot oly nehéz volt rávenni az operációra. Basch szerint az ellenkezés és az ellenállás Babits lényének immanens tulajdonsága volt,

> « Amellett gyanakvóan kételkedő, gyermekien makacs. Nem adott hitelt lelke mélyén az orvosok véleményének, hogy állapota előbb-utóbb szükségképp fulladásos halálhoz fog vezetni. Még élete végén is, több évvel a műtét után, beszélgető füzetébe ezeket jegyezte fel: « Állapotomat a műtét nem javította, csupán az életemet mentette meg, *ha* az orvosok nem tévedtek abban, hogy veszedelmes volt az állapotom: ezt sose lehet bebizonyítani ».

Basch hangsúlyozza azt is, hogy egy mozzanat nemcsak hozzájárult, hogy a költő visszanyerje lelki egyensúlyát, de közrejátszott abban is, hogy a műtétre elhatározza magát: Babits életművének összkiadásáról van szó. Az összegyüjtött művek első kötete, az *Összes versek* 1937 szeptemberében jelent meg. (Régóta élt a költőben a vágy, hogy életművét végérvényes alakban hagyhassa az utókorra). Az *Összes versek* kötetét az a nagy vers zárja le, amely a « halál pitvarában » született ugyan, de amely tele van bizakodással: a gége-átmetszést megelőző szorongás hívő megadásban oldódik fel:

... Segíts, Balázs!
Hisz a te szent gégédet is
kések nyiszálták, mikor a gonosz pogány
kivégzett: tudhatod, mi az!
Te ismered a penge élét, vér izét,
a megfeszített perceket,
a szakadt légcső görcseit, s a fulladás
csatáját és rémületét.

---

[7] Az operáció előtt álló Babits lelkivilágára vet fényt egy 1937. jun. 29-én kelt kiadatlan levél, amelyet tanulmányom végén függelékként közlök az illetékesek engedélyével.

Segíts! Te már mindent tudsz, túl vagy mindenen,
okos felnőtt! Te jól tudod,
mennyi kínt bír az ember, mennyit nem sokall
még az Isten jósága sem,
s mit ér az élet... S talán azt is, hogy nem is
olyan nagy dolog a halál.

A halálfélelemtől a keresztény reménységig

Utolsó éveiben Babits központi élménye az idő múlása, a közelítő halál gondolata: szorongás az ismeretlen Jövő előtt [8].

Babits magatartását csak részben magyarázza a halálos betegség. Ki lehetne mutatni, hogy itt valamely alkati adottságról van szó. Babits lelkének alapvető tulajdonsága a « soha-meg-nem-elégedés », az előrefeszülő dinamizmus, a Jövőt kutató kíváncsiság. E tekintetben észrevehető különbség van pl. Babits és Kosztolányi között. Kosztolányi, akárcsak Rilke vagy Proust, a gyermekkor megszállottja, az elveszett paradicsom igézetében alkot. Babitsot inkább az érdekli, ami előre van.

Hadd hozzak fel erre bizonyítéknak egy példát Babits és Kosztolányi levelezéséből. 1904. nov. 17-én Babits elküldi Kosztolányinak — egy hosszú levél kíséretében — egyik új versét (kéziratban a *Szonettek* c. ciklus 11. verse):

Jövő, te szép jövő! vasúton, az időn,
mint robogok feléd, jövő, te szép jövendő!
Feléd, eléd: beléd! Sohasem elegendő
paripám sínt sodor, meg nem fékezhetőn.

Láthatatlan sínén, egyformán, ügetőn,
örök-mozgón, örök vágyammal száll versenyt ő.
S vágyam szilaj kocsis! tajtékzik perc, esztendő,
s el-nem-hajló sínén beléd izzik, jövőm!...

A szonett, amelyből két versszakot idéztem, érdekes reakciót váltott ki Kosztolányinál. Hosszan reflektál rá:

« ... Soha nagyobb képrombolás nem volt bennem, mint most... A jövő felé néztem s most visszagörnyedek a múltba, (de azért onnan is a jövőbe nézek)... Megéreztem a múlt hatalmát, titokzatos vonzóerejét... Heracleitos mondja: az ember sorsa az ember jelleme; de hol van az ember sorsa: a

[8] Lásd: Szabó F., *Mai írók és gondolkodók*, 93. old.

múltban! Létünk minden gyökérszála oda kapaszkodik, nevelésünk onnan kaptuk, első benyomásainkat onnan szereztük. Nem tudom miért, de én fanatikusa lettem az eltűnt időnek. Gondolatok és hangulatok bántanak. Mindég arról álmodok, hogy gyerek vagyok... (Nyilvánvalóan *A Szegény kisgyermek panaszai* c. ciklus fogamzásánál vagyunk!)... S mindebből csak az a morál, jövőtzengő barátom, hogy a *Múlt* is épp oly erős és vonzó, (nem lefelé!), mint a *Jövendő*[9].

Babits is felidézi néha gyermekkorát, de nem «temetkezik el» a múltban. Életének «gyenge szála» a múlt és a jövő között feszül: valami veleszületett nyugtalanság tartja szüntelen lázban.

Nagyapád háza s a szelíd Dunántúl:
De abban se lelheted igazánbul
magad lelkét, lázadó siheder!
Más voltál ott is! más táj, messzebb útak
voltak még, amik rajtad áthuzódtak
s csak posta tudtál lenni és meder.
Életed gyenge szál, amellyel szőnek
a tájak, s mult dob hurkot jövőnek:
amit hoztál, csak annyira tied
mint a por, mit lábad a szőnyegen hagy.
Nem magad nyomát veted: csupa nyom vagy
magad is, kit a holtak lépte vet.

(Csak posta voltál)

Ahogy fogynak évei és amint az est közeleg, egyre inkább fascinálja az idő múlása; a jövő szorongással tölti el és a halálnak előrevetett árnyékában megborzong a lelke.

Mint egy akvárium fenekén,
idegen nagy csendben járok én.
Körülöttem sok halk szörnyeteg,
jövőm félelmei, lengenek...
Én tudom, hogy ez a béna csend,
ez a vak fény gonoszat jelent.
Jön az ősz és életem is ősz:
Óh jaj, mit hoz őszömnek az ősz?...

(Búcsú a nyárilaktól)

A szorongás nem azonos a félelemmel, hangsúlyozza Kierkegaard, aki a szellemiségben, a szabadság *lehetőségeiben* látja a szorongás forrását. «A szorongás a szabadság szédülete, amely azért

---

[9] *Babits - Juhász - Kosztolányi levelezése*, Bp. 1959, 57-59. old.

születik, mert a szellem egységben akar látni és mivel a szabadság beletekint a saját lehetőségeinek örvényébe és megragadva e pillanatban végességét, belékapaszkodik. E szédületben a szabadság összecsuklik... » [9]. Az állat fél, de nem szorong, mert számára nincs jövő. Csak a szellem tud előrelátni, csak a szabad lény tud választani a lehetőségek között. Csak az ember ragadja meg időbeliségét és következésképp csak az ember ébred tudatára annak, hogy lehetőségei korlátoltak, hogy az élet végén ott vár rá a vég bizonytalanul biztos ténye — az utolsó lehetőség, az utolsó adottság, amelyet elfogad, vagy visszautasít: a halál. A jövő előtt való szorongás végső soron a halál előtti szorongás. Mivel az ember « halálra-szánt-lény », — « létbedobott », időbeliségre « ítélt » lény —, sorsa a szorongás [10].

Heidegger szerint: « A halál teljesen egzisztenciális-ontológiai fogalmát a következőkben lehet meghatározni: a halál, mint a lét vége, nem más, mint a létezés legsajátosabb, legbiztosabb és mégis bizonytalan, meg nem szüntethető lehetősége. A halál a létezés vége a létező életében, mint a szimfóniában az utolsó ütem » [11].

A *véget* nem feledhetjük, hacsak nem akarjuk önmagunkat ámítani. (Ez az önámítás a pascali « divertissement », vagy a heideggeri « nem-autentikus » létezés). Minden attól függ, milyen *jelentést* tulajdonítunk neki, miként van jelen az életünkben ez az « abszolút ». Aki értelmet ad a halálnak, értelmet ad az életnek is.

Valami titokzatos hatalom létbe hívott és ugyanakkor halálra ítélt minket: erről az « egzisztenciális » problémáról elmélkedik szorongva a « halált gyakorló » Babits, akinek nyara a végére jár (*Esős nyár*):

Mily parancsuralom, milyen fegyelem ez,
micsoda hadsereg,

---

[9] S. Kierkegaard, *Le Concept de l'Angoisse*, Gallimard, 1935, p. 90. Lásd következő tanulmányunkat: « Pascaltól Kierkegaardig ».

[10] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1935, S. 186: « Das Wort "Angst" ist das In-der-Welt-sein als solches ».

[11] *Sein und Zeit*, S. 258.

amelyet a gonosz hadvezér egyenest
a halálba vezet?
— kérdem, és minthacsak egyszerre magam is
közöttük állanék,
amint hajlonganak és egyhelyben állva is
mennek az ősz felé...

Éltem félszázadot, de már nem élek én.
Léptem nem visz tovább.
Csak annyit mozdulok, amennyit hajt a szél:
gyakorlom a halált
veszteg, száműzve, és várva ítéletem,
mint a sztoikusok,
a Császártól, kinek nyarából életem
elejtve kicsúszott.

Babits — láttuk — igen nehezen szánta rá magát a műtétre. Ösztönösen visszaborzadt attól, hogy *más* akarata úrrá lehessen az övé fölött. « Ha egyszer a műtőasztalra feküdtem, nem én rendelkezem többé önmagam fölött », mondta egyszer Basch Lórántnak.

Minden kényszertől, bilincstől félt; annyira szerette a szabadságot, hogy visszaborzadt mindattól, ami ezt a szabadságot valamiképpen korlátozni látszott. Ami a katolicizmushoz vonzotta, az elsősorban épp a szabadság tisztelete volt. Egy hónappal a halála előtt, Lepold Antal kanonok látogatása alkalmával [12], ezt jegyezte fel: « Épp ebben van a katolicizmus kibékíthetetlen ellentéte a mai világnézettel a szabadság tiszteletében ».

A szellem és a szabadság védelmében emelt szót pár évvel ezelőtt, amikor a súlyos operáció önkívületi állapotából felocsudott. A faji üldözés és a totalitarizmus hívei ekkor már (1938) nyiltan szervezkednek. Babits ahelyett, hogy egy politikai nyilatkozat aláírásával « könnyítene » lelkiismeretén, a kereszténység mellett tesz hitvallást: « Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad... » idézi Szent Pált. « Krisztus nem a faj és az osztály szerint ítélte meg az embereket, hanem egyénileg; azt

---

[12] 1941 júl. 3-án járt nála Lepold Antal kanonok, akit Einczinger Ferenc — Babitsék esztergomi barátja — kísért fel az Előhegyre. Babits beszélni már nem tudott, Lepold szavaira írásban válaszolt. (A *Babits Emlékkönyv* 267. oldalán találhatunk néhány fotokópiát e kézírásokból). — Babits meggyónt ismét és papírra írta vágyát az Oltáriszentség után. — Lásd: *Új Ember*, 1963. dec. 8: Dévényi Iván. *A beteg Babits egy napja* c. jegyzet.

hirdette, hagy mindannyian testvérek vagyunk és szabaddá tette az emberi lelket, hogy így küzdhessen a világ eltipró erőivel szemben »[13].

Istenhez is a szabadság vezette vissza. Nem konvenció vagy konformizmus, nem is valami lelki kényelemszeretet, hanem a Kegyelem, amely szabaddá tesz:

« Vezessen Hozzád a szabadság! »
így kérem olykor aki vár,
mert nem annak kell az imádság,
aki Istent megtalálta már.
(Az elbocsátott vad)

Aki imádkozik, aki keresi Istent, az már megtalálta. « Nem keresnél, ha már meg nem találtál volna »: Pascal szavaira gondolok, akit Babits már fiatalon tanulmányozott[14]. De ugyanakkor az is igaz, hogy sohasem találhatjuk meg, ismerhetjük Istent eléggé. Ő a Végtelen Titok; az egyedüli, akit sohase kereshetünk hiába, de akit sohasem sikerül teljesen megtalálnunk. S tulajdonképpen Ő keres minket. Mint az « elbocsátott vadat » a « bölcs vadász », nyomon követ minket. « Jele », « erejének bélyege » rajtunk.

... érzem, valaki néz rám,
visz, őriz, ezer baj között,
de nem hagy nyugton, bajt idéz rám,
mihelyt gőgömben renyhülök.
Ez a valaki tán az Isten
akitől bujni hasztalan...

« Ime egyszerre *Valaki* lettél », írta Claudel megtérése után. Amikor az ember felfedezi, hogy minden adottság — minden determinizmus, betegség, baj — adomány, (kegyelmi) Ajándék, és amikor az ajándék mögött felfedezi a személyes Szeretetet és hinni tud e Szeretetnek: akkor keresztény. De mily nehéz hinni az Isten jóságában, amikor a

---

[13] *Nouvelle Revue de Hongrie*, juin 1938, *La foule et la nation.* — Első magyar változata: *A tömeg és a nemzet*, *Pesti Napló*, 1937. máj. 15.

[14] 1905. okt. 31-én írja Bajáról Kosztolányinak: « ... Sokat gondolkozom (és beszélek papokkal úgy mint civilekkel) a keresztény vallásosság kérdéseiről — most olvasom Pascal Pensées-it... » *Babits - Juhász - Kosztolányi levelezése*, 104. old.

kínok Cethalának « bűzös sötétjébe » hull az ember!

Az embernek nehéz, lehetetlen. S mégis, sokak számára a szenvedés az az óra, amelyben felfedezik a Szeretetet. A szenvedéssel — és a halállal — a Kegyelem közelít. A passzivitásban, a végső kiszolgáltatottságban, minden földi reménynek összeomlásával, az ember elő van készítve a nagy megvilágosodásra: Valaki nagyobb nálam, az életem súlypontja túl van minden evilágin s ha kiszolgáltatom magam hivő engedelmességgel a Szeretetnek, meg vagyok mentve az örök életnek. A keresztény reménység nem naív optimizmus, hanem — minden földi reménykedés összeomlása után —, a kétségbeesést túlszárnyaló hit; igen: a reménység hit. Hit a Szeretetben. A múltra támaszkodva a jövőbe lendül: alapja az Isten hűséges szeretete.

Mi nem tudtunk volna hinni a Szeretetnek, ha Ő meg nem nyilatkozik Jézus Krisztusban. « Megjelent üdvözítő Istenünk emberszeretete... », olvassuk Szent Pálnál a karácsonyi misében. « Az Élet megjelent », írja Szent János, mert az Ige testté lett és miköztünk lakozott.

Babits sokáig bolyongott a « Csillag után ». Mire Jézushoz ért, Ő már a kereszten függött. A kereszten találkozott Vele. S ekkor megértette, hogy *értünk* lett emberré. A keresztről érti meg Karácsony titkát:

Becsesnek láttad te e földi test
koldusruháját, hogy fölvetted ezt?
s nem vélted rossznak a zord életet?
te, kiről zengjük, hogy « megszületett »!

Szeress hát minket is, koldusokat!
Lelkünkben gyújts pici gyertyát sokat.
Csengess éjünkön át s csillantsd elénk
törékeny játékunkat, a reményt.

(Karácsonyi ének)

Csak a hivő ember képes a reménységre. De a keresztény hit és a reménység nem jelenti a végét minden nyugtalanságnak és szorongásnak! Csak a beteges szorongás szűnik meg, az a meddő láz, amely a lelki gyengeség jele: a Jövendő kíváncsi kutatása, hiú félelmek, a *jelenből való menekülés* valami illuzórikus, időtlen időbe és az emberi állapotot feledni akaró « divertissement »... A mai ember, mivel hitetlen, hatalmába akarja keríteni az

időt: megszervezi, betervezi, kiaknázza s így elszalasztja a jelen pillanat kegyelmét. Többé-kevésbé az absztrakt időben rendezkedik be. Péguy már a század elején jól látta korunk baját: « a pszichológiában, a metafizikában feláldozzuk az igazi jelent, a valódi jelent a következő pillanatért. A morálisban feláldozzuk a mát a holnapért. A közgazdaságban feláldozunk egy egész nemzedéket holnapi nyugalmunkért... » [15].

Pedig a jelen — az igazi jelen, amely az « örökkévalóság ablaka » Lavelle szép kifejezése szerint — az a szentély, ahol Istennel találkozunk. Az igazi remény nem a jövő kíváncsi és nyugtalan kutatására sarkall, hanem arra, hogy éljünk a *jelen pillanat kegyelmével.*

Babitsot is valami lázas nyugtalanság sodorta szüntelen előre. Beteges szorongása akkor csitult el, amikor a betegségben — a jelen pillanat kegyelmében — felismerte Istent:

Bezároltattál, Uram, engem!
Sarak aljába, sötétségbe tettél,
ragyogó szemed elől elvetettél.
Mindazonáltal szemeim vak odva
nem szűnik nézni te szent templomodra.
Sóvár tekintetem nyilát kilőttem
s a feketeség meghasadt előttem.
Éber figyelmem erős lett a hitben:
akárhogy elrejtőzöl, látlak, Isten!...

Jónás történetének ürügyén a sajátját énekli meg a költő. A személyes élmény szétfeszíti az elbeszélő stílust és lírává, vallomássá válik az anekdotázó történet.

Csapkodj hát, csapkodj, ostorozva bölcsen,
hogy amit megfogadtam, ne felejtsem,
mert aki éltét hazugságba veszti,
a boldogságtól magát elrekeszti.

Babits hite vergődő, küzdelmes hit. Tele kétségekkel, elsötétülésekkel és felvillanásokkal. Halála előtt egy hónappal, Lepold kanonok látogatásakor, papírra írja vágyát az Oltáriszentség után (betegsége miatt nem tudott már nyelni), de ugyanakkor vajúdását is: « úgy elhomályosodnak az erkölcs

---

[15] Charles Péguy, *Note Conjointe*, 1914.

alapfogalmai! ». « Az Isten haragszik és hátat fordít ».

De minden igazi hit nem küzdelmes-e? A nagy misztikusoknál nem ugyanezt tapasztaljuk?

Csak egyetlen példát említek. A sokáig félreismert, « édeskéssé » hamisított Lisieux-i Terézről ma már tudjuk, hogy élete végén, több mint egy évig tartó lelki sötétségben, rettenetes megpróbáltatásban volt része. Testi gyötrelmeihez a lelki társult. Főnöknőjéhez intézett emlékiratában ezeket olvassuk:

> « ... Bizonyára én vigasztalásokkal elhalmozott léleknek tűnhetek, aki előtt a hit fátyla már csaknem meghasadt; de a valóságban ... nem valami fátyol hanem egy fal nyúlik fel egészen az égig és eltakarja a csillagos eget... Amikor az Ég boldogságáról énekelek költeményeimben, az Isten örök birtoklásáról, semmiféle örömet nem érzek, mert egyszerűen arról énekelek, amit *hinni akarok*. Igaz, néha egy fénysugár bevilágít éjembe és *akkor egy pillanatra* megszűnik a megpróbáltatás, de csakhamar, a fénysugár emléke, ahelyett hogy örömet okozna, csak még sűrűbbé teszi a sötétséget... ».

A hit lehet autentikus, ha a keresztény nem is « érzi », « élvezi » annak örömét.

A halál előtt való szorongás természetes s még a hivő ember sem szabadul meg a halállal járó « elhagyatottságtól », amelyen maga az Isten Fia is átment. De túl minden földi reménykedésen biztos reménnyel várja a Találkozást az, aki hinni tud a Szeretetnek.

Ez a hit a halálon is győzedelmeskedő Krisztus ajándéka. Mert

az Úr nem ment el, itt maradt,
őbelőle táplálkozunk...
... a mi
királyunk, Krisztus, nem halott!
A mi királyunk eleven!
A gyenge bárány nem totem
A Megváltó nem törzsvezér.
Ereje több, ereje más:
ő óriásabb óriás!...

Az *Eucharisztia* Babits első verse a műtét után (1938 nyarán a Nyugatban jelent meg először). Nem költői játék, — ki merné ezt állítani? — hanem hitvallás. Tiszta katolikus hitvallás.

(1964)

EGY KIADATLAN BABITS-LEVÉL

Babits Mihály műtét előtt állott, amikor R. nővér, egy őt személyesen nem ismerő apáca, elküldte neki az un. « csodálatos érmet » egy levél kíséretében. Babits akkori lelkiállapotára vet fényt az eddig még kiadatlan levél, amelyet itt közlünk.

Kedves R. nővér,

nagyon elkésve küldöm ezt a dadogó köszönetet a megható ajándékért és még meghatóbb szavakért, amik az ajándékot kísérték. Mentse késésemet, hogy a levél otthontól távol ért, betegen, és különböző izgalmak közt hányódva.

Mivel viszonozhatnám küldeményét? Mihelyt hazamegyek, eljuttatom címére valamelyik újabb könyvemet; de micsoda szégyenkező viszonzás ez annyi meleg és lelkes érzésért, s azokért az Istennek kedves, szívekből jött imádságokért, amelyekre én, szegény bűnös lélek, nagyonis rászorultam!

A csodálatos érmet mindig magamnál hordom azóta. Ha lelkem mélyére nézek, érzem, hogy titkon és tudat alatt ebben bízom, jobban mint bármi másban, a reám váró veszélyek és fájdalmak előtt. Nem is a hideg, élettelen ércben, hanem a hozzáfűzött lelki erőkben, az imák hatalmában!

Kedves leveléből annyi melegség és részvét árad hogy csak egyet tudok mondani — azt, hogy az Isten áldja meg érte! Nem is merek célozni rá, hogy milyen méltatlan vegyok én erre. Kérem, kedves nővér, foglaljon tovább is imáiba, és higyje el, hogy semmi sem okozhatott nekem több örömet és enyhületet a szorongások között, mint ismeretlen, kedves lelkek szeretetéről hírt adó szavai és irgalmas lélekkel küldött ajándékai.

Budapest. Zugliget, 1937. Péter-Pál napján

Babits Mihály

II.

KERESZTÉNY « EGZISZTENCIALISTÁK

PASCALTÓL KIERKEGAARDIG

(Szorongás és keresztény remény)

Emmanuel *Mounier* (a neves francia perszonalista filozófus, aki 1950 márciusában halt meg) az egzistencializmusról írt kiváló könyvében felrajzolta az « egzisztencializmus családfáját ». A fa gyökerei: Szokrátész, a sztoikusok, Szent Ágoston, Szent Bernát. A törzs alján Pascal nevét találjuk, felső részén pedig Kierkegaardét. — Ezután a fenomenológiából « ágaznak ki » az egzisztencializmus mai formái: Laberthonnière, Blondel, Bergson, Péguy, — Max Scheler, Barth, Buber, — Berdiaev, Chestov, Solovjev, — Nietzsche, Heidegger, Sartre, — Jaspers, Gabriel Marcel, és a perszonalizmus.

Az vitathatatlan, hogy Kierkegaard az egzisztencializmus atyja, a modern formájú egzisztencializmusé. Az ő gondolatvilága pedig sok rokonságot mutat Pascaléval, akit az egzisztencializmus « ősatyjának » nevezhetnénk, ha nem akarunk visszamenni Szokrátészig. (Kierkegaard és Gabriel Marcel is sokszor hivatkozik Szokrátészre).

Pascal és Kierkegaard művének alaposabb tanulmányozása, a két gondolkodó összevetése hosszú időt venne igénybe: köteteket kellene írni róluk! Itt csak egy-egy kiragadott témával, néhány igazán kirívó vonással szeretnénk jelezni a két lángész problematikáját és rokonságát; épp csak az emberi állapotból forrásozó alapélményt, a szorongást szándékszunk részletesebben elemezni. Szeretnénk megmutatni, hogyan oldódik fel (részben) ez a szorongás a két keresztény gondolkodónál a hitben s a reménységben.

Két *keresztény gondolkodóról* van szó. Pascal esetében ez világos. De talán egyesek, akik nem ismerik eléggé Kierkegaardot, ezt nem látják be mindjárt [1]. Nos, hadd idézzük Georges Gusdorf

---

[1] Szerintünk torzító Suki Béla Kierkegaard-értelmezése, nevezetesen a Kierkegaard-Feuerbach összehasonlítás végkövetkeztetése: « ... Kierkegaard istene már annyira paradoxszá válik, hogy lényegében semmivé foszlik. Ezért

szavait, akit e téren egyáltalán nem lehet részrehajlással vádolni:

« Kierkegaard szellemi világa a Kinyilatkoztatás szellemi világa, úgy ahogy ez az Írásokban rögzítve van: azokban az Írásokban, amelyek az élő Isten Igéjét közvetítik. A keresztény Kinyilatkoztatás azt tanítja, hogy az ember Isten teremtménye, vagyis nem önmaga teremtette sajátmagát. S maga az igazság is Isten ajándéka: ha az Isten nem közölte volna ezt az igazságot az emberekkel, nem tudták volna fölfedezni. Ez az első és végleges bizonyosság, amelyet Sören Abye Kierkegaard tanult és magáévá tett otthon, a templomban és az iskolában: hihető, hogy Kierkegaard sosem távolodott el ettől az alapvető bizonyosságtól. A keresztény tanításhoz való hűségen kívül Kierkegaard műve abszurd és érthetetlen »...[2]. A sajátos korszellem, a nemzeti kultúra és az egyéni sors több szempontból elkülönítik a XVII. századi francia gondolkodót a XIX. századi dán filozófustól. Mégis éppen a közös keresztény lelkiség teszi őket rokonokká — egy bizonyos alkati hasonlóságon kívül. A janzenizmus révén Pascal « protestáns ízűnek » hat; Kierkegaard pedig szintén hadilábon állt saját (protestáns) egyházának képviselőivel; bizonyos mértékig a katolicizmushoz közeledett.

Pascal
(1623-1662.)

Életét és eszmevilágát tanulmányozva saját emberi sorsunkat — nagyságunkat és nyomorunkat — is jobban megismerjük. A Port-Royal « remetéje » (történelmi pontossággal kifejezve ritka látogatója) « harminckilenc éves vénségtől halt meg » — Racine szavai szerint. (Különös, hogy annyi kiváló gondolkodó, író, művész oly fiatalon tűnt el: Lucre-

---

túlzás nélkül állíthatjuk, hogy Kierkegaard vallásossága legalább annyira ateisztikus, mint amennyire vallásos Feuerbach ateizmusa ». Bevezetés a « *Sören Kierkegaard írásaiból* » c. kötethez (Gondolat, Bp., 1969), 56. lap; vö. még a 60-61. lapokat.

[2] Gusdorf: *Kierkegaard*, in: « Philosophes de tous les temps », éd. Seghers, Paris, 1963.

tius 44 éves, Edgar Poe 40, Van Gogh 37, Nietzsche 45, Camus 47 éves korában. S gondolhatunk a mi Petőfinkre, Adynkra, Radnótinkra, stb. stb.).

Hogy Pascal szorongását megértsük, néhány vonást ismernünk kel pszicholégiájából, életkörülményeiből. Orvosok és pszichiáterek tanulmányozták életét. Unokahúgának, Marguerite Périer-nek Pascal-életrajzából is világos, hogy Blaise családjában a babona és a mágia légköre uralkodott. A fiatal Pascalnál különféle nyugtalanító neurótikus tüneteket észlelhetünk (pl. félt a víztől). Anyja halála is döntő esemény: a hároméves fiú az apjával marad. Egészen különös az a paralízis, amely a fiatal gyermek egész alsótestét megmereviti. Az orvosok találgatják: mi lehetett?

Ez volt tehát Pascal szorongásának légköre, bölcsője. Az iskolában nincsenek barátai. Játék helyett újra megalkotja az euclidesi geometria törvényeit. Tulajdonképpen átugorja a gyermekkort és az érzelemvilág normális fejlődésének állomásait. (Ebben hasonlít egymásra Pascal és Kierkegaard).

Pascal később is a betegség terhét hordozza. « Azok közé a betegek közé tartozik, akiknél az orvosok sosem találnak semmit, de akik végülis meghalnak ettől a semmiségtől, amit nem találtak meg bennük ».[3]

Szörnyű fejfájások kínozzák, szinte szünet nélkül. Utolsó betegsége: talán szervi gyomorbaj, bélbaj vagy májdaganat... Ez ragadja el 1662. augusztus 19-én. Hősiesen viselte szenvedését. Utolsó szavai: « Isten el ne hagyjon! »: visszhangja az Isten-Ember kiáltásának: « Eli, Eli, lamma szabaktani! ».

Pascal megosztott ember, akinek élete állandó küzdelem a teljes hit és a szkepticizmus ellentétes erői között. (A hagyomány szerint szobájában Krisztus keresztje mellett ott volt Montaigne mellszobra. Két beszédes szimbolum!).

Marcel Eck nem fogadja el Charles Baudouin pszichoanalízisének eredményeit, és nem tulajdonít döntő jelentőséget a szexualitásnak a pascali szorongás genezisében.

---

[3] Marcel Eck: *L'homme et l'angoisse*, éd. Fayard, Paris, 1964, 202. lap.

Pascal nyugtalansága és szorongása elsősorban metafizikai nyugtalanság: az emberi állapot ritka feszültségű megélése magyarázza életművét. — Aggresszivitása abból származik, hogy biztos hittel akar fölülkerekedni kételyein. — Kettősség, kétféle választási lehetőség van itt, a « kétségbeesés » pozitív értelmű világa: kettősség intenzív megérzése. Innen a Pari (« Fogadás ») c. elmélkedésének pozitív kiútja, a sürgetés a választásra és az elkötelezettségre (engagement). Mennyit írtak már a híres Fogadásról! Ez érthető is, mert többféle módon értelmezhető Pascal érvelése. Mi most nem térünk ki elemzésére [4]. Csupán azt hangsúlyozzuk, hogy Pascal drámája teljesen benne van a Pari-ban.

> « Ha áttekintem életem rövidke tartamát, melyet elnyel a megelőző és követő örökkévalóság; ha azt a parányi helyet nézem, amelyet betöltök a mindenségben; és főleg ha a körülöttem örvénylő végtelen világűrt, a roppant térségeket tekintem, melyeket nem ismerek s amelyek nem ismernek engem, megdöbbenek s elrémülök látván, hogy itt vagyok — inkább itt, és nem amott valahol, — mert semmi ok sincs arra, miért itt és nem amott, miért most és nem máskor. Ki helyezett ide engem? Kinek parancsa, kinek végzése szabta ki számomra ezt a helyet és ezt az időt? » [5].
>
> « ... Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraient »: e végtelen terek örök csendje elrémít engem. (L. 201).

Kevesen élik át annyira az emberlét esetlegességét, mint ez a páratlan lángelme. Ritka pillanatokban, amikor az emberi szellem felébred, eszmélődik (vagyis kilép abból az alvajárásból, ami az állati létre jellemző), fölmerül a döntő kérdés: honnan vagyok — és miért? Miért van egyáltalán valami? (Heidegger szerint ez a metafizika legalapvetőbb kérdése). Létrejöttem — anélkül, hogy akarhattam volna, hiszen fizikai létem megelőzte az öntudat és a szabadság kibontakozását; s egyszer majd eltűnök — én, a halálra-ítélt, — egy titokzatos hatalom végzése szerint. Ki vagyok én, az

---

[4] Maurice Pontet S.J. szép könyve, *Pascal et Teilhard* (Desclée de Br., Paris, 1968) egész IV. fejezetét a Parinak szenteli.

[5] *Pensées*, Seuil, 1962 (« Livre de Vie » 24-25), Lafuma kiadása, fr. 68 (= L. 68).

életre - és halálra-ítélt? Milyen irányt kell szabnom életemnek, hogy értelmes legyen, méltó hozzám, a gondolkodó lényhez?

Pascal borzongása és szorongása a teljesen felébredt emberé, a szellemé, amely felméri nagyságát és ugyanakkor érzi törékenységét. Ime a sokszor idézett töredék a két végtelenről, a két mélységről: az ember a végtelen kicsiny (mikrokozmosz) és a végtelen nagy (makrokozmosz) között van kifeszítve, sodródik biztos talaj nélkül. (Teilhard de Chardin többször hivatkozik erre a Pascal-részletre, és megmutatja, hogy van egy harmadik « végtelen »: az emberi agy « végtelen » komplexitása, amely a gondolkodásnak eszköze).

« Dehát végülis mi az ember a természetben? Semmi a végtelenhez képest, és minden a semmihez képest, közép-nagyság a semmi és a minden között; végtelen távol van attól, hogy megismerje a két végletet; a dolgok vége és princípiuma kifürkészhetetlen, legyőzhetetlen rejtély marad számunkra...

...Ime, ez a mi valódi helyzetünk. Innen van az, hogy képtelenek vagyunk biztosan megismerni, de ugyanakkor képtelenek vagyunk a teljes nemtudásra is. A két part között hányódunk, mindig bizonytalanul és ingadozva, egyszer erre, másszor arra sodródva... Ez az állapot számunkra természetes és mégis leginkább ellenkezik hajlamunkkal. Mert éget a vágy, hogy biztos talajra találjunk, valami szilárd alapra, hogy ott megépítsük azt a tornyot, amely a végtelenbe ér fel; de egész alapzatunk leomlik s a talaj beleszakad a feneketlen mélybe.

Ne keressünk hát biztonságot és szilárdságot: értelmünk mindig csalódik a látszatok változékonyságában: semmi sem képes megszilárdítani a végest a két végtelen között, amely közrefogja s amelyet nem érhet el » (L. 199).

« ...Az ember csak gondolkodó nádszál, a természet legtörékenyebbje, — de gondolkodó nádszál. Nem szükséges, hogy az egész mindenség felkeljen eltiprására; elég egy kis pára, egy vízcsepp, hogy megölje. De még ha eltiporja is a világegyetem, az ember akkor is nemesebb annál, ami megöli őt, mert ő tudja, hogy meghal és ismeri a mindenség előnyét vele szemben. De erről mit sem tud a világegyetem. Minden méltóságunk tehát a gondolkodásban van... » (L. fr. 200.)

« ...Az ember nagysága: az, hogy ismeri saját nyomorát; a fa nem ismeri magát nyomorultnak ». (L. 114.)

Pascal megéli az ember kettős, kétes helyzetét: az emberi nagyság és nyomor szédülete szorongással tölti el, és keresi az obszolútumot, a szilárd pontot, a lét értelmét és célját. Ő maga hivő; de apologétikát készít a hitetlenek, a szkeptikusok (a XVII. — és minden századok libertinusai) számára. Pascal hivő; de mert a hit nem evidencia, ezért bizonyos homályos pontok mindig felbukkannak, s az ellentétes lehetőség szorongást vált ki benne.

A nagy kérdés, amely körül minden forog: Isten és a lélek hahatatlansága.

> « Hogy az ember nem mélyíti el Kopernikusz véleményét, az nem baj. De minden élő számára életbevágóan fontos, hogy tudja: a lélek halhatatlan-e vagy sem ». (L. 164).
>
> « A lélek halhatatlansága olyannyira fontos mindnyájunk számára, annyira lényünk elevenébe vág, hogy eszeveszettnek kell vélnünk azt, akit ez a kérdés közömbösen hagy. Minden tettünknek és gondolatunknak irányát teljesen megváltoztatja az a tudat, hogy remélhetünk-e örök életet vagy sem. Ezért lehetetlen, hogy az ember józanul és megfontoltan akár egy lépést is tegyen, mielőtt eldöntötte volna ezt a kérdést, amely a legalapvetőbb kérdésünk... » (L. 427).

Pascal valóságos szörnyetegeknek tartja azokat, akiket hidegen hagy ez az életbevágó kérdés. Hangsúlyozza, hogy itt nem a keresztény buzgóság vagy az apostoli hév fűti, hanem egyszerűen az érthetetlen tény ingerli: hiszen az illetők javáról van szó, a legelemibb önszeretet érdekéről.

Sajnos, az emberek nem eszmélődnek, hanem « szórakoznak » (divertissement), hogy ne kelljen a halálra gondolniok.

« Az emberek nem tudják gyógyítani a halált, a nyomort, a tudatlanságot; s ezért — hogy boldogok lehessenek, azt találták ki, hogy nem gondolnak rájuk ». (L. 133).

Vadászat, kártya, tánc stb.: megannyi « szórakozás », hogy ne kelljen e végső órára gondolni. Mi mindent ki nem találnak az emberek, hogy boldogok legyenek:

> « ... egész nap a nyúl után szaladgálnak ahelyett, hogy megvásárolnák... Ez a nyúl nem hozna biztonságot a halál és a nyomorúság ellen, de a vadászat igen... ». (L. 138).
>
> « Az utolsó aktus kegyetlen, bármilyen legyen

is a komédia, amely megelőzte. Végülis földet hintenek a halott fejére és íme, így marad mindörökre ». (L. 165).

« Semmi sem árulja el annyira a szellem végső gyengeségét, mint az, ha valaki nem ismeri fel az Isten nélkül élő ember szerencsétlenségét; semmi sem jelzi annyira a szív rossz felkészültségét, mint amikor valaki nem kívánja az örök élet ígéretének igazságát; semmi sem olyan gyáva dolog, mint megjátszani a hőst Istennel szemben... Végülis kétfajta embert lehet értelmesnek nevezni: azokat, akik teljes szívükből szolgálják Istent, mert felismerték Őt; és azokat, akik teljes szívükből keresik Őt, mert még nem találtak rája ». (L. 427).

Az ember nem maradhat közömbös; mivel már a létbe van dobva (« embarqué »), ezért választania kell: Isten (az örök élet) — vagy semmi. Erre a választásra akarja rávenni Pascal a maga partnereit (hitetlenek, szkeptikusok, agnosztikusok, szabad-gondolkodók stb.). Különböző érveket használ; de sajátmaga számára is felsorakoztatja a hitre (választásra) hívó meggondolásokat. Igen, végső soron hitről van szó, megtérésről: Ábrahám, Izsák, Jákob, Jézus Krisztus Istenének, az élő Istennek szerető elismeréséről.

Kierkegaard

(1813-1855)

Pascal megélte a szorongást, de nem dolgozott ki róla elméletet, mint Kierkegaard.

Mielőtt a dán gondolkodó teóriáját megvizsgálnánk, röviden vessünk egy pillantást életútjára (a lélekelemzés szempontjait is felhasználva).

Ha vázlatosan akarjuk rögzíteni a lényegesebb tényezőket, négy csoportra oszthatjuk őket:

— apjához való viszonya;
— a nőhöz (Reginához) való viszonya;
— bűntudata;
— a tendenciák kettőssége.

1. *Apjához való viszonya.*

Kierkegaard azt állítja, hogy sosem volt gyermekkora. Hetedik és utolsó gyermek volt ő, apjá-

nak második házasságából. Idős, szigorú és szomorú apa mellett nőtt fel, aki ugyan meggyőződéses keresztény volt, de akinek hite inkább a bűntudatnak, semmint az örömnek és reménységnek forrása: sosem szabadult meg a lelkiismeretfurdalásoktól. S ez fia kedélyvilágára is kihatott. Nem minden világos az apa és fia viszonyában. Mégis úgy tűnik, hogy az « apa bűne » (amire Sören, a fiú, többször céloz) kettős valami: fiatalkorában átkot kiáltott Istenre; és a szolgálójával való viszonya (akit már első felesége halála előtt szeretett, s akit aztán feleségül is vett)... Házasságuk után négy és fél hónapra született meg első gyermekük.

Sören mintegy apja bűnéért érez bűntudatot. Jean Gateau irja *A kétségbeesésről* szóló tanulmány francia fordításának előszavában: « Az apát úgy tekintették övéi, mint engesztelő keresztet, amely sírjukra van tűzve; mindnyájan előtte haltak meg, az apa bűneinek titka rájuk nehezedett, mint valami átok; végzete nem volt más, mint hogy üdvösségre segítse őket, biztosítva nekik a jó halált ».

2. *A nőhöz (Reginához) való viszonya.*

Úgy látszik, hogy az anya, aki sokkal fiatalabb volt, mint férje, — nem gyakorolt különös hatást Sörenre. Mindenesetre: az anyához kötő alapvető gyermeki viszony nem volt harmónikus, s ez az érzelemvilág normális fejlődésében akadályozta a fiút. (Ha a fiú-gyermek nem megy át az Oedipus-komplexumon, ez éppoly veszélyes, mint amikor megreked a komplexumban és nem szublimálja azt).

Kierkegaard szexuális élete eléggé rejtélyes. Egyes kifejezések arra engednek következtetni, hogy valami organikus hibáról (talán impotenciáról) van szó: « Nem házasodhatok meg, mert nem vagyok férfi ».

A Reginával való eljegyzés felbontását mégsem ebben kell keresni. Tulajdonképpen Kierkegaard szorongó magatartása volt az akadály: képtelen volt rászánni magát a tettre, nem tudott végleg dönteni s elkötelezni magát. Reginát elhagyja, s aztán erotikus képzelődésben, szétfolyó érzelmekben éli ki

illetve művészi alkotásban szublimálja szerelmét. Egész sor írásában és naplójában nem tesz mást, mint a Reginával való szakítást próbálja igazolni. A *Lakomá*ban egyik szereplő így fejezi ki a boldogtalan szerelem termékenységét, amely Kierkegaard művének kulcsát is kezünkbe adja:

> « Igen sok férfi egy lánynak köszönheti, hogy lángész lett; sok férfi egy kislánynak köszönheti, hogy költő lett; sok férfi egy lány mellett lett szent; de közülük egy sem lett lángész egy olyan lány miatt, akinek elnyerte kezét. Annak a lánynak, akit feleségül vett, azt köszönheti, hogy államtanácsos lett; senki közülük nem lett költő a miatt a lány miatt, akit elvett, mert ennek csak azt köszönhette, hogy apa lett; senki sem lett szent a miatt a lány miatt, akit feleségül vett, (...) mint ahogy a többi is csak úgy lett lángész, hős, költő, hogy nem nyerte el a kezét annak a lánynak, akit szeretett » [6].

Regina miatt lett költő, hős és valamiképpen szent. Regina volt a közvetítő, a múzsa, akivel házasságra nem lépett, akit eszményi magasba emelt: az örök nő szimbolumául. Regina vezette rá a megértő nagylelkűségre és arra is, hogy valamiképpen megértse önmagát is. — Tehát nem valami organikus hibában (bármi is az igazság az impotencia körül) kell keresnünk Kierkegaard életművének kulcsát (mint ahogy Pascalnál is csak járulékos magyarázat-adás mindaz, amit a pszichoanalízis fölfedhet). Nevetséges lenne a tehetetlenségben keresni a teremtő zsenik művének titkát. (Spinoza tüdőbajos, Nietzsche paralitikus, Van Gogh epilepsziás stb). — Nem, Kierkegaard « esete » egyetemes emberi jelentőségű, bármennyire színezik is életét a sajátos körülmények. A lángész pontosan úgy állítja önmagát, hogy sorsát sajátmaga alakítja: öröklött tulajdonságait, életkörülményeit, sorsának adottságait (betegség, sikertelenség, stb.) szabadon vállalja és mindent újjáteremt.

3. *Bűntudat.*

Kierkegaard szinte maga « dédelgette » bűntudatát, amelyet részben apjától örökölt, részben pe-

---

[6] *In Vino Veritas*, in: Gusdorf, p. 43.

dig a szexualitásra és a nő-problémára rávetített. Ez a bűntudat szorosan kapcsolódik a szorongás-élményhez. Jean Wahl, Kierkegaard egyik legkiválóbb francia ismerője, kiemeli, hogy Kierkegaardnak szüksége volt arra, hogy bűnösnek érezze magát. Tagadhatatlanul van itt valami beteges önkínzás és szadizmus is. — « Úgy látszik — írja Jean Wahl, — Kierkegaard szinte örömet érez, ha bajt okozhat önmagának és azoknak, akiket legjobban szeret. Valaki megjegyezte, hogy a lelkiismeretről mondott beszédében Kierkegaard arról a nyugalomról beszél, amelyet az az érzés vált ki, hogy az ember maga felelős az okozott kárért, — és kétségkívül élvezni tudja ezt a keserű gyönyört s ezt az ördögi vágyat: kínozni önmagát és azokat, akiket szeret ».

4. *A tendenciák kettőssége.*

Kierkegaard egész élete kettős: ellentét a között, amit ír (őszintesége) és amit az élete mutat (maszkja). Nem csalni akar, hanem elrejteni titkát. Pályája elején több munkáját álnév alatt teszi közzé. Pl. *A szorongás fogalma*, amelyet mindjárt elemzünk, Virgilius Haufniensis álnév alatt jelent meg. — A szexualitásban és a szerelemben is megtaláljuk nála ezt a kettősséget: erotizmus — és irtózás a gyakorlati szexuális élettől; vonzódás Reginához — és ugyanakkor menekülés tőle. — Mint író, a romantikus korhoz tartozik, — s ugyanakkor támadja a romantikát. Élesen küzd Hegel dialektikája ellen, de ő maga is dialektikusan gondolkodik és sokat köszönhet ellenfelének. Egyik munkájának címe, amelyet Victor Eremita álnéven tett közzé, jól kifejezi ezt az ambivalenciát, amiről itt beszélünk: « Vagy — vagy »...

De főleg vallásos életében tapasztaljuk ezt a kettősséget, amely szorongásának forrása. Ez az örökös konfliktus az állat és az angyal között, amiről Pascal is beszélt. Kierkegaard az abszolútum megszállottja, s nem tűr meg kompromisszumot az erény és a vétek között. Éppen a bűnön keresztül találja meg a megoldást: mert ha a bűn eltávolít is az Istentől, paradox módon a *megbánt* bűn közelebb is vezethet az isteni irgalmassághoz. Külön-

ben Pascal is hangsúlyozza, hogy a nyomorúság, a bűn megtapasztalása és beismerése a Megváltó Krisztushoz közelhoz minket. Ez egyébként szentpáli gondolat, amelyet Szent Ágostonnál és sok más szentnél is megtalálunk. Gondoljunk csak a húsvétvigíliai liturgia *Exultet*-jére, amelyben ez a boldog kiáltás is szerepel: « Boldog az a bűn (*felix culpa*), amelynek eltörléséhez ilyen csodálatos Megváltónak kellett eljönnie ».

A vallás a gyermek Sörent a szorongás légkörébe állította. Élete vége felé bizonyos megnyugvást talál a vallásos hitben, bár a teljes békére sosem jut el, s mély hite nem fogadja el az akkori protestáns egyház kereteit.

A szorongás kérdését alaposan kidolgozta *A szorongás fogalma* c. munkájában. 1884-ben, harmincegy éves korában tette közzé ezt a művét. Az emberiség ősatyjának bűnéből kiindulva elemzi a problémát (vagy inkább: titkot). Nyilvánvalóan az apai bűn kivetítéséről, transzponálásáról is szó van, és nem kizárólag az eredeti bűn dogmájáról.

Kierkegaard szerint a szorongás a bűn előtt születik: a bűnnek lehetőségéből fakad. Tehát különbözik a bűntől, bár szoros kapcsolatban is van vele. A szorongás a megkísértett ártatlanság szüleménye. Az ártatlanság — Kierkegaard szemében — nem a bűntelenség, hanem a tudatlanság: a jónak s a rossznak nem-ismerése. Amikor fölmerül annak lehetősége, hogy a megkísértett szabad lény kiléphet az ártatlanság égisze alól, akkor születik meg a szorongás. A szellem éppen a *meghatározatlan* jövő előtt a állva érzi a szorongást.

Kierkegaard hangsúlyozza, hogy a szorongás teljesen különbözik a félelemtől, amely valamilyen meghatározott dologra vonatkozik. A szorongás a szabadság valósága, lehetőség a lehetőségre [7].

> « A szorongást szédüléshez hasonlíthatjuk — írja Kierkegaard. — Amikor a szem a mélységbe tekint, az ember megszédül... Hasonlóképp a szorongás a szabadság szédülete, amely onnan fakad, hogy a szellem egységben akar látni; s amikor a szabadság beletekint lehetőségének örvényébe, egy

[7] Lásd: *Sören Kierkegaard írásaiból*, Gondolat, 1969. 344. lap.

pillanatban ragadja meg a végességet s abba kapaszkodik. E szédületben a szabadság összecsukódik... E percben minden megváltozik. S amikor a szabadság fölegyenesedik, bűnösnek érzi magát ».

Tehát abban a pillanatban, amikor az ember vétkezik, vagyis amikor elvágja magát a Transzcendenciától (Istentől, az örökkévalótól), megszületik a szorongás. Az ártatlanságot az emberi nem elveszítette Ádámmal; a bűn átszármazik nemzedékekre; s mindenki a sajátmaga első bűnével ratifikálja, jóváhagyja és továbbadja az emberiség első bűnét. — « Tehát kétféle szorongás: van az egyik az, amelyet az egyén fakaszt föl a bűn minőségi ugrásával (szubjektív, egyéni); és az, amely az első bűnnel lépett a világba » (Ádám bűne, objektív).

Szoros kapcsolat van a végesség (vagy időbeniség) és a bűnösség (bűntudat) között. Ezt a kierkegaardi gondolatot több egzisztencialistánál megtaláljuk; de: egyik-másik (hitetlen) egzisztencialista « laicizálja » Kierkegaard gondolatát: megfosztja vallásos, keresztény tartalmától és hátterétől is.

« Abban a pillanatban, amikor az ember elkövette a vétket, — írja Kierkegaard, — az időbeniség bűnösséggé válik. Nem azt állítjuk, hogy azonosság van az időbeniség és a bűnösség között. Csak azt akarjuk mondani, hogy miután a bűn adva van, az időbeniség a bűnösség (culpabilité) szinonímája. Ezért az az ember, aki csak a pillanatban él s elvágja magát az örökkévalóságtól, — vétkezik. Hogy megértessem magam, lehetetlen példát hozok fel: ha Ádám nem vétkezett volna, akkor számára a pillanat egy lett volna az örökkévalósággal. De mihelyt a bűn a világba lépett, lehetetlen elvonatkoznunk az időbeliségtől, mint ahogy az érzékelhető valóságtól sem tudunk elvonatkoztatni ».

A pillanat tehát kétes értékű: lehet a bűnös emberé, aki elszakad az Örökkévalóságtól, mert végességének börtönébe szigetelődik; avagy lehet az a teljes jelen, amely az örökkévalóságba kapcsolódik. Tehát az a pillanat, melyben a valódi hitét megvalósító hivő ember él, az örökkévalóság ajtaja. A hivő valamiféle « minőségi ugrással » áthidalja az időt, — vagy pontosabban kifejezve: az ember a hit által — Krisztuson keresztül — az Örökkévalónak kortársa lesz.

Pascal és Kierkegaard egyaránt ráébredt az emberi állapot tragikus helyzetére: az ember a világba van dobva, keresi életének értelmét; szorongva gondol a jövőre (— az abszolút jövőre a halál nyit rá); « kettősségben él », s bűnös állapotában nehezen képes elkötelezni magát és rögzíteni sorsát. Mindketten keresik a szorongás feloldódásának útját s a reménység kapuját. Mindkettő a keresztény hitben találja meg a felszabadulást, abban a kockázatos választásban, amely — matematikai evidencia hiányában — a hit « ugrása », végső fokon: a kegyelem műve.

Külön kellene tárgyalnunk Pascal megtérésének történetét pl. az 1654. november 23-i « nuit de feu » — tüzes éjszaka élményét, melyet a *Mémorial* örökített meg (ez a lángoló lelkületű elmélkedés, amelyet — sajátmagának állandó figyelmeztetőül — ruhája bélésébe varrt, s amelyet csak halála után találtak meg); kellene elemezni utolsó betegségét, csodálatos imáját « a betegség helyes fölhasználásáért » [8], teljes megbékélését az Egyházzal halála óráján. — Ugyanígy felvázolhatnánk Kierkegaard életének, vallásos fejlődésének állomásait is, pl. az

---

[8] Pascal, *Prière d'un malade*, XIII: « Vedd hát el tőlem, Uram, a szomorúságot, amely az önszeretetből származhatna, ne legyek szomorú az én bajaim és a világ dolgai miatt, amelyek nem sikerülnek úgy, ahogy szívem hajlamai kívánnák, amelyek nem a te dicsőségedet tekintik.

De add azt a szomorúságot, amely összhangban van a tiéddel;
bajaim szolgáljanak haragod kiengesztelésére:
add, hogy fájdalmaim üdvösségemet szolgálják és megtérésemet,
hogy ezentúl csak azért kívánjam az egészséget és az életet, hogy neked szolgáljak és érted, veled, benned éljek...
Te tudod, hogy mi válik javamra;
Te vagy a legfőbb Mester:
tégy velem azt, amit akarsz.
Adj és végy el tőlem;
de alakítsd akaratomat a tiéd szerint;
add, hogy alázatos és tökéletes alávetettséggel és szent bizalommal kész legyek elfogadni örök Gondviselésed végzéseit és hogy egyformán imádjam mindazt, ami Tőled jön ».

esztétikai szakasztól az etikain keresztül a valódi vallásosig...

Mindketten Jézusban találják meg a feloldó szárnyalást. « Az életet és a halált Jézus Krisztus által ismerjük meg »: Jézus által ismerjük meg az élő Istent, Benne van megváltásunk — hangsúlyozza Pascal. És Kierkegaard sem szűnik meg elmélkedni a kinyilatkoztatás központi titkáról, a megtestesülés paradoxonáról. A testté lett Ige új helyzetet teremtett az ember számára: Krisztus az út az örökkévalóhoz, az élő Istenhez, Benne van megváltásunk; általa jelent meg az igazi élet; az örök élet biztos reménye adva van annak számára, aki — immár túl az abszurdon és a kétségbeesésen — hinni tud Jézusban, aki az Atya szeretetének végső kinyilatkoztatása.

A keresztény hit nem zárja ki a tragikus életérzést, a szorongást. Kétségtelen, hogy Pascalnál és Kierkegaardnál bizonyos túlzást tapasztalunk. Pascalnál az emberi természet romlottsága, a bűn hatalma és az eleve-elrendelés kap sajátosan janzenista kisarkítást, akárcsak a protestáns Kierkegaardnál. Mindkettő a pesszimizmust élezi ki Szent Ágoston végtelen távlatú, de mélységében páratlan keresztény lelkiségéből.

A protestantizmusnak s a janzenizmusnak ilyenféle túlzása a katolikusokban ellenhatást váltott ki, amely a « másik oldal felé » kezdett túlozni. Mert a bűnről s a megváltásról, az eleve-elrendelésről és a kegyelemről szóló helyes tanítás egyáltalán nem kedvez egy bizonyos « polgári optimizmusnak » (hogy Emmanuel Mounier szavát idézzük). Az igaz, hogy a kegyelemről szóló tanítás könnyen feledteti a keresztényekkel az üdvösség drámáját, a bűn tragikumát és egyesekben « lelki konfortot » segíthet elő, — de csak akkor, ha helytelenül értelmezik. A valódi keresztény élet nem zárja ki a szorongást és a belső küzdelmet! Sőt át kell mennie a kétségbeesés éjén is, ha megérti, hogy az új élet halált kíván; és hogy az élő Isten — az « egészen Más, mint mi » — az embert egészen magának követeli.

E. Mounier-val együtt beszélhetünk « tragikus optimizmusról »; de vele együtt világosan meg kell különböztetnünk ezt a tragikus érzést a pogány

kétségbeeséstől. Már Kierkegaard is hangsúlyozta, hogy a kétségbeesés nem valami egyszerű állapot, hanem több dimenziójú valóság. Az empírikus kétségbeesés az önző élvezethajhászás síkján (az « esztétikai szakaszon ») van, és nem más, mint önző vágyaink csalódása, fiaskója. Az igazi « kétségbeesés » nem csupán e semminek sziporkázása, mert a vágytól már igazi személyes síkra emelkedik: nem az « individuum », hanem a személy sóvárog teljes lét után. Itt az Abszolútum « negatív kinyilatkoztatása » szól. A kétségbeesés nem végső célpont, hanem csak átmeneti állomás: annak kifejezése, hogy az emberi szellem a végtelen teljességre vágyik, és közben a véges semmiképp sem tudja kielégíteni. « Aki teljes lelkéből, teljes elméjéből kétségbeesik, az megtalálja az örök embert » — írja Kierkegaard. A valódi kétségbeesés az embert végső, egzisztenciális, egész létét eldöntő választásra ösztönzi: « Az ember nem eshetik kétségbe — anélkül, hogy ne választaná a választást » — mondja Kierkegaard. Ez a egzisztencializmus « cogito ergo sum »-ja, az a kiindulópont, amiből minden fakad. « A végtelen kétségbeesés a hívás teljességével tölti meg bennünk az űrt »...

Az abszurdot nem cáfoljuk, hanem ésszerűen visszautasítjuk, hiszen « abszurd az az állítás, hogy minden abszurd » (legalább ez az egy állítás érvényes, « nem-abszurd »). Vagy Pascal kifejezése szerint: « Érthetetlen, hogy minden érthetetlen volna ». Bizonyos mai egzisztencializmus, amely kötéltánc a semmi örvénye fölött, jogtalanul hivatkozik Kierkegaardra vagy Pascalra. Mert e keresztény gondolkodóknál végülis arról van szó, hogy az emberi értelem — ez kimondhatatlan titok — kapitulál, szabadon átadja magát a megérthetetlen végtelen Istennek: fölajánlja szabadságát a Szeretetnek, hogy ezzel teljesedjék be. « Aki elveszti életét énérettem, megtalálja azt » — mondja Jézus az Evangéliumban.

Ezért — anélkül, hogy csökkentenénk a keresztény élet drámaiságát és tragikus feszültségét —, Gabriel Marcellel és Emmanuel Mounier-vel egészíthetjük ki Kierkegaardot:

— van *zárt* kétségbeesés: önző becsukódás, másoknak s az Egészen Másnak (Istennek) visszau-

tasítása, elzárkózás a Szeretettől. Az ember « telve van önmagával » és legtöbbször még csak a birtoklás (*avoir*) síkján mozog, nem emelkedik fel a lét (*être*) síkjára: mindent és mindenkit birtokolni akar. Csak vágya mértéke dönti el, hogy megelégedett-e — avagy csalódott. Igazi baja az, hogy számára a létezés olyan birodalom, amelyet felmér és birtokolni akar. Tehát szorongása vagy kétségbeesése nem más, mint a bírvágy betegsége, — ami gyógyíthatatlan;

— de van *nyílt* kétségbeesés is, amely igazában átvezető út a reménységhez; s ez azért van így, mert a nyílt kétségbeesés igazában kitárulás, önátadás: egyre jobban eltávolodik a birvágytól; hagyja létezni a létezőket. Nem türelmetlenkedik a jövője miatt, nem indiszkrét másokkal szemben, nem ítél másokat, nem semmisíti meg a « többieket ». « Kiábrándultsága » tehát csak a véges dolgoknak szól. A véges dolgok állhatatlansága csakugyan kétségbeejtő! De éppen ennek a belátásnak pillanatában tapintjuk meg az örökkévalót, a reményt abban, hogy az örökkévaló « állhatatos » és hűséges. Ezt a belátást is vissza lehet utasítani, igaz... Tehát a szabadság végső döntéséről van szó, nem olcsó vigasz-keresésről, nem « probléma megoldásáról », hanem a misztérium szerető elfogadásáról. Ebben « erő » van: erény. De ugyanakkor több is, mint « erényesség »: annak a lénynek — az embernek — lényegéhez tartozó alapvető döntés van itt, aki a Végtelenhez van rendelve. A transzcendens — vagyis végső életre szánt — ember élete dől el itt. S ezért: elfogadni — avagy visszautasítani a reményt: annyit jelent, mint elfogadni — vagy visszautasítani saját emberségünket...

(1966)

BLONDEL ÉS A CSELEKVÉS DIALEKTIKÁJA

Maurice Blondel a francia kultúra egyik legtermékenyebb nemzedékéhez tartozik. *Barrès, Gide, Proust, Péguy, Claudel, Bergson, Brunschwicg, Teilhard de Chardin, Matisse, Rouault, Ravel, Debussy...* — még hosszan sorolhatnánk a nagy neveket — mind ehhez a generációhoz számítható. A századfordulón indult meg az a katolikus megújhodás, amelynek élén a francia értelmiségiek jártak. E vallásos reneszánszban Blondelnek igen nagy része volt. Művének termékenyítő hatása szinte felmérhetetlen. Minden túlzás nélkül írhatta róla nemrég az egyik francia cikk: Blondel szellemét úgy lélegezzük be, mint az éltető levegőt.

Húsz évvel ezelőtt, 1949. június 4-én halt meg [1]. Azóta közzétették kiadatlan írásainak, főleg gazdag levelezésének jórészét. A modernista válság genezisét, rugóit és kibontakozását is jobban ismerjük: az utóbbi évek során közzétett dossziék (*Marlé, Poulat, de Lubac* stb.) fényt vetnek Blondel sokrétű kapcsolatára és igazolják a sokszor heterodoxiával gyanúsított filozófus magatartását.

Tanulmányunk nem akarja összefoglalni Blondel életművét és a körülötte keletkezett, ma már elcsitult vitákat. *Tarnay* Brúnó úttörő cikke a *Teológiában* [2] a magyar olvasóknak már bemutatta ezt a művet, bő irodalmi tájékoztatóval elindíthatta a kutatást. Mi most főleg a fiatal Blondel filozófiáját szeretnénk elemezni az 1893-as Action és az új apológiáról szóló 1896-os Levél alapján. Meg vagyunk ugyanis győződve arról, hogy éppen ezek a művek — a « cselekvés dialektikája » és annak apologetikai alkalmazása — képezi a blondeli mű ma

---

[1] Született Dijon-ban 1861. november 2-án. 1893. június 7-én védte meg azóta híressé lett tézisét a Sorbonne-on. Előbb a Lille-i fakultáson ad elő filozófiát (itt írja meg Levelét az apologetikáról). 1896-tól harminc éven át az Aix-Marseille-i egyetem bölcsészeti karán tanít.

[2] Teológia 1/2, 1967, december, « A régi és az új Maurice Blondel gondolkodásában ».

is időszerű magját. Ez ihlette részben a keresztény perszonalizmust és az un. « új teológiát » (a csodák, a hit és a természetfeletti újabb értelmezését, a hagyomány és a dogmafejlődés dinamikus szemléletét stb.). S ha figyelembe vesszük, hogy részben *Joseph Maréchal*-nak *és Teilhard de Chardin*-nek is Blondel adott ösztönzést, csak jobban felismerjük az Aix-i filozófus termékenyítő befolyását a modern katolikus gondolkodásban.

Az 1893-as tézis: L'Action.

Descartes, de főleg a felvilágosodás korának agnosztikus, racionalista filozófusai óta Franciaországban egyre inkább visszaszorult a keresztény filozófia: a védekező tradicionalizmus korában (a XIX. század végén) úgy látszott, hogy a kereszténység képtelen szembenézni a modern problémákkal. A hit védelmezői valami élettől elszakadt és történelemtől független « transzcendencia » bástyafalai mögé szorultak. De a protestánsoknál már elindult a bibliakritika, és a Loisy-esettel csakhamar Franciaországban is kirobbant a válság, amely a « modernizmus » még ma is érezhető kavargását, áramát indította el.

A fiatal Blondel a racionalizmus, a szcientizmus és a német idealizmus nyomán terjedő immanentizmus légkörében hallatlan feladatra vállalkozik: integrálni akarja a modern emberi fejlődést, a filozófia szigorú módszerével igazolni akarja a keresztény hitet, meg akarja mutatni a természet és a természetfeletti, a történelem és a dogma, a hit és az élet kapcsolatát, harmóniáját, összefüggéseit.

« A Cselekvés. Az élet és a gyakorlat tudományának kritikája »: ezt a címet adta a Sorbonne-on megvédett tézisének, amelyet 1893-ban tett közzé a párizsi Alcan kiadó. (A most használt példányok utánnyomással készültek a Presses Universitaires de France k.-nál.). A közel 500 oldalas könyv nehéz olvasmány. Blondel ma már barokknak ható stílusa, sokszor bonyolult gondolatfűzése fárasztó. Időnként újra kell olvasnunk egyes lapokat, keresnünk kell az eszmék kapcsolatát, a « dialektika » mozzanatait.

Mielőtt közelebbről megvizsgálnánk Blondel módszerét, próbáljuk meg a lehetetlent: röviden foglaljuk össze a tézis « tartalmát »!

« Igen, vagy nem: az emberi életnek van-e értelme, és az embernek van-e rendeltetése? » Ezzel a pascali (vagy hamleti) kérdéssel kezdődik az *Action*. Blondel tudatában van vállalkozása fontosságának. Ő maga hangsúlyozza, hogy nem egy kérdést akar megvizsgálni, hanem a Kérdést. Mivel erre az alapvető kérdésre így vagy úgy — életével, cselekvésével — mindenki « de facto » választ ad, a cselekvést kell tanulmányozni. « Cselekszem anélkül, hogy tudnám, mi a cselekvés; az életet sem én akartam, azt sem tudom talán, ki vagyok, sőt még azt sem, hogy vagyok-e igazában. Létem adottság, cselekvésem látszólag jelentéktelen és tűnékeny, mint az árnyék; és ugyanakkor azt mondják, hogy örök felelősséggel terhesek tetteim; és hogy még a vérem árán sem szerezhetem meg a Semmit, mert számomra ez többé nem lehetséges: az életre vagyok tehát ítélve, halálra vagyok ítélve, az örökkévalóságra vagyok ítélve. Hogyan, milyen jogon, ha én ezt nem akartam és nem tudtam ». (*L'Action*, bevezetés).

Az akarat nélküli, a kényszerített ember igazában nem létezik. Tehát a mélyen fekvő akaratot, a létemből előforrásozó szándékot kell megvizsgálnom, ezt kell felfedeznem a tényleges akarásban, a cselekvésben, és ezt az akarást (a *volonté voulante* dinamizmusát) kell befejeznem az öntudatos, konkrét cselekvésben (*volonté voulue*). Ezt a kettős akaratot tanulmányozza az Action.

Ha én nem vagyok az, amit valóban akarok — tehát nem csupán a szavaimban, vágyaimban, terveimben, konkrét akarásaimban, döntéseimben megnyilatkozó akaratról van szó, hanem létemet kifejező szellemi dinamizmusról —, akkor semmi sem vagyok. Létem mélyén ott van a Lét akarása, a Lét szeretete, vagy semmi sincs. Ez a szükségesség, a korlátlan Lét akarása mozgatja szívem minden vágyát, minden törekvésemet, minden tárgy akarását. Az élet adottságainak szövevényét, az ösztönösséget és a külső determinizmusokat — egyszóval mindazt, amit a léttel együtt látszólag rámkényszerít valamiféle titokzatos hatalom — szaba-

don akarnom kell, szentesítenem kell: mintegy újjá kell szülnöm szabad beleegyezésem által és személyes elkötelezettségem által, hogy valóban legyek.

Miután a Bevezető megjelölte a « mozgató eszmét » (*pensée motrice*), az egyes fejezetek aprólékosan elemzik a tudatos akarás feltételeit, annak megszületését és kibontakozását, egészen a társadalmi elkötelezettség gyakorlati formáiig és a vallásos állásfoglalásig. Blondel sohasem választja szét a gondolkodást és a cselekvést, hiszen ahogy maga mondja: « a reflexió nem terméketlen, hanem az erők ereje; a gondolat a végtelen eszméjére támaszkodva mint valami emelő, kifordítja sarkából a világegyetemet. Innen van az, hogy a teória hat a praxisra: mert a gondolkodás a cselekvés egyik formája, a cselekvés a gondolat révén lehet szabad akarás... ». (L'Action, 119. 1.).

Blondel mindenekelőtt a dilettantizmust és a pesszimizmust küszöböli ki. Az, aki azt képzeli, hogy mindent megtapasztalhat, hogy semmiről sem kell lemondania és nem kell véglegesen elköteleznie magát, nemcsak illúzió áldozata, hanem pontosan önmagának mond ellent: az, aki nem akar választani, ezzel a magatartásával választ; a választani nem akarás is akarás. De a pesszimista, aki a semmit választja, szintén illúzió áldozata. Már *Schopenhauer* megjegyezte, hogy az öngyilkos is a lét szeretetéről tanúskodik. Tettével azt bizonyítja, hogy a létnek van értelme, csak ő maga nem találta meg azt; hisz az élet jóságában, csak saját életétől undorodott meg. (*Camus* is visszatér e gondolatra a *Sziszifosz mítoszá*ban). A cselekvés elemzése során Blondel a lét akarásában fedezi fel az első szilárd pontot. De ez az eredmény még nem egyértelmű. Maga a látszat is valamiképpen a léthez tartozik. Vajon az ember megelégedhet a látszattal, a jelenségekkel? Nem. Az *Action* szerzője kimutatja, hogy még Don Juan magatartásában is van valami az abszolútum-keresésből: a nőhódító a szerelmeken keresztül a Szeretetre vágyik, sorozatos « élményein » keresztül a Végtelent keresi. Hasonlóképpen a természettudós, aki az érzékelhető valóságot vagy a jelenségeket veszi a teljes valóságnak, elfogadja, hogy a tárgyak állandók, törvényekkel

rendelkeznek, és hogy egymáshoz kapcsolódva rendszert alkotnak. Tehát a tudomány világa is valamiféle abszolút alappal bír. A tudós, aki a jelenségek láncolatát akarja, akarja a Tudományt, amely szilárd törvényeken alapszik.

Ettől kezdve Blondel dialektikája sorraveszi a gondolkodás és az élet különböző szintjeit. Nem követhetjük részletes elemzéseit. A szabad cselekvés kibontakozásának, a szerelem, a család, az állam, a haza és az emberiség « köreinek » túlszárnyalása után a Mindenre tágul ki horizontunk. Az akarás minden konkrét tárgyon túlmegy, de nem elégül ki. Mert miként a gondolkodás, az akarati törekvés is a Végtelent célozza. Minden tettünkben hasadás van: sohasem tesszük meg teljesen, amit akarunk; és sokszor azt tesszük, amit nem akarunk. (Végül a helytelen akarás « természetünké » lesz, mert tetteink megváltoztatnak bennünket). Hogyan hozhatjuk összhangba tényleges cselekvésünket (*volonté voulue*) mélyenfekvő törekvésünkkel (*volonté voulante*), hogyan találhatjuk meg identitásunkat, igazi önmagunkat? Csak úgy, ha kilépünk önmagunkból és egy Másvalaki akaratát tesszük. Az embernek meg kell találnia az egyedül Szükségest: az isteni akaratot kell akarnia.

Blondel dialektikája így választás elé állít bennünket. Az ember vagy önmagát akarja és visszautasítja Istent: ebben az esetben Isten szentesíti a lázadó akaratot és a kárhozott léte a Lét nélkül marad. Vagy Istenbe veszíti szabadságát, csak neki szolgál és így benne megtalálja önmagát: teljesen függve Istentől teljesen felszabadul és kiteljesedik. Az *Action* végső kicsengése ez: a filozófia kérlelhetetlenül felveti a végső kérdést, az ember isteni rendeltetésének kérdését, de képtelen választ adni. Így merül fel a természetfeletti titka: abszolút szükséges az ember számára, de abszolút elérhetetlen. A filozófus kimutatja, hogy csak a természetfeletti eredetű vallás lehet igazi, az, amelyet Isten nyilatkoztat ki. Ezenkívül: ha ez a (feltételezett, meghatározatlan) Természetfeletti megnyilatkozik, az embernek állást kell foglalnia vele szemben. A cselekvés filozófiájának végkövetkeztetése: semmi sem helyettesíti a cselekvést, el kell köteleznünk magunkat. Amikor Blondel a cselekvés befejezett-

ségét a (feltételezett) Természetfelettiben jelöli meg, mint filozófus érvel, jóllehet keresztény hite (és az apologetikai szándék) vezeti, inspirálja. Csak az utolsó lapon tesz hitvallást, amikor a híres « C'est » kimondásával bevallja, hogy ez a Természetfeletti számára valóság és élet.

Blondel módszere: « a cselekvés dialektikája »

Az utolsó mondatokban máris utaltunk Blondel módszerére. Most közelebbről meg kell vizsgálnunk a « cselekvés dialektikáját ». Mindenekelőtt tisztázzuk a fogalmakat. Cselekvés: már említettük, hogy Blondel szemében nem a gondolkodás ellentéte, nem is szűk értelemben vett tevékenység, praxis vagy végrehajtás, hanem mindez együttvéve. Az értelemnek és az akaratnak közös forrása szellemi dinamizmusunk, ebből forrásozik a cselekvés. A vágyak, az eszmék, a tervek, a konkrét akarások, a szerelem, a tudományos tevékenység, a művészi alkotás, a fizikai munka és az imádás: ez mind az emberi cselekvést alkotja. Blondel mindezt egységben látja és a Végtelen felé lendülő szellemi dinamizmust elemzi. — « Dialektika »: a szó nagy általánosságban gondolatfűzést jelent, az eszmék szerves kapcsolatát. Más-más a jelentése Platónál, Kantnál, Hegelnél... Blondel szóhasználatában « determinizmus » a szinonimája. A cselekvés dialektikája — a cselekvés determinizmusa, vagyis a tettek szükségszerű kapcsolata és szerves kibomlása.

Blondel nemcsak le akarja írni a részleges cselekvések vagy lelkiállapotok változatosságát, hanem: « meghatározni azt, ami elkerülhetetlen és szükséges az emberi cselekvés teljes kibontakozásában » (*L'Action*, 475. lap). Amikor megvilágítja « a szükségszerűségeknek azt a láncolatát, amely az élet drámáját képezi és amely kérlelhetetlenül a kifejlethez vezet » (u.o. 473. lap), ontológiai állítást és állásfoglalást követel tőlünk. Ez az ontológiai állítás és választás (*option*) csak a fenomenológiai leírás végén merül fel. Miről is van szó?

Az *Action* mindenekelőtt a cselekvés « fenomenológiája ». A kifejezést idézőjelbe tettük, mert nem husserli, nem is hegeli jelentésben kell vennünk, bár mindkét filozófusnál találunk analógiákat a

blondeli fenomenológiához. Blondel — amikor leírja a cselekvés « dialektikáját », az egyes akarások, tettek, magatartások kapcsolatát, a cselekvési szintek összefüggéseit — megvilágítja az alapvető eltérést a *volonté voulante* és a *volonté voulue* között. Vagyis rámutat arra, hogy cselekvésünket végső soron a Végtelen mozgatja, hogy minden konkrét akarásunkban a (transzcendens) Végtelent akarjuk. (Itt a rokonság Blondel és Maréchal módszere között). A cselekvés elemzése azt is felfedi, miképpen egyesül magában a tettben az egyetemes és az egyedi, tehát az általános jelentés és a konkrét adottság. Hogy az ember a teljes létet birtokolja, — hogy egybeessék azzal, ami mélyenfekvő dinamizmusában benne van —, el kell fogadnia a Transzcendenst, igent kell mondania a Természetfelettinek.

H. Bouillard (Y. de Montcheuil-t értelmezve és *H. Duméry*-vel vitatkozva) jobban megvilágítja a választás és a természetfeletti blondeli problematikáját [3]. Az a tény, hogy az ontológiai állítás választásunktól függ (option), nem jelenti azt, hogy az objektív valóság akaratunktól függ, hanem csak azt, hogy a tárgyak azáltal, hogy akarjuk őket, *számunkra* azok lesznek, amik önmagukban. Nem a dolgok, a létezők függnek akaratunktól, hanem szabad beleegyezésünkkel mi függünk az objektív valóságtól. Azt is mondhatjuk: szabadon beleegyezünk a szükségszerűségekbe, beleegyezünk a teremtésbe. Az adottságokat úgy fogadjuk, mint a Teremtő adományait. Ezért az ontológiai probléma (a lét birtoklásának) végső megoldása: a vallásos választás. A másik sokat vitatott kérdés a természetfeletti értelmezése. Blondel mint filozófus beszél a természetfelettiről, amelyet Bouillard « meghatározatlannak » nevez (*surnaturel indéterminé*). Amikor a filozófus azt mondja: a természetfeletti szükséges (*nécessaire*) és ugyanakkor elérhetetlen (*impraticable*), rá akar világítani arra az apriori-ra, amely az embert lénye mélyén egy esetleges (pozitív) kinyilatkoztatás elfogadására képessé teszi. A filozófus elvezet a kereszténység küszöbéig: rámu-

[3] H. Bouillard, Blondel et le christianisme, Seuil, Paris, 1961, II. és III. fej.

tat az emberben lévő (a konkrét, Istenhez rendelt emberről van szó!) Isten-vágyra, igazolja azt, hogy az ember képes a « Végtelenre » (*Capax Infiniti*). Nem azt állítja, hogy Isten köteles kinyilatkoztatni magát (közölni magát, hacsak nem akarja, hogy teremtménye befejezetlen maradjon); hanem, hogy az ember köteles kitárulni Isten szabad ajándékának, amelyet a kereszténység hirdet, s amely egyébként az ő kiteljesedését célozza.

Az *Action* szerzője tehát mint filozófus vizsgálja a természetfeletti kérdését, mégpedig a német idealizmus nyomán kibontakozó francia racionalistáknak akar válaszolni: megőrizve e filozófia módszerét (« immanenciáját ») és tiszteletben tartva a keresztény vallás által hirdetett természetfeletti transzcendenciáját.

Blondel új módszerét később « az immanencia módszerének » nevezték. Az *Action* már ezt a módszert követi, jóllehet a félreérthető és félremagyarázott nevet később mások adták neki. Blondel a híres 1896-os *Levél*-ben (az *Annales de Philosophie chrétienne* című folyóiratban megjelent cikksorozat az apologetika módszeréről) megmagyarázza, miről van szó: « A tudatban kiegyenlítjük azt, amit látszólag gondolunk, akarunk és teszünk azzal, amit valóban teszünk, akarunk és gondolunk: így a tettetett tagadásokban és a mesterségesen akart célok keresésében felfedjük azokat a mély állításokat és azokat a megfékezhetetlen igényeket, amelyek cselekvésünkben burkoltan benne vannak » (*Lettre*, 39. lap).

Blondel tehát nem immanentizmust vall, vagyis olyan tant, amely panteizmust takarna. Hiszen módszerének helyes alkalmazása éppen a transzcendens Istenhez vezet. Filozófiája, mielőtt meghatározott rendszert alkotna, a konkrét valóság, a teljes tapasztalat talaján áll és semmit sem tételez fel, semmit sem állít eleve. A cselekvés dialektikájának tanulmányozása során nemcsak egyszerűen kifejti azt, ami burkoltan benne van mélyenfekvő akarásunkban — tehát nem egyszerűen az implicittől az explicithez jutunk el. Valóságos haladásról, fejlődésről, állandó teremtésről van szó: kilépünk önmagunkból, túlhaladunk minden véges állításán és akarásán, és végül az Egyetlen Szükségesben,

Isten akaratának akarásában találjuk meg teljes önmagunkat.

Blondel azokhoz a szellemekhez tartozik, akik (mint például mestere, *Leibniz* is) nem lineárisan haladnak előre (ezért nehéz megjelölni « szellemi fejlődésük útját »), hanem kezdeti gondolatukat, őseredeti, átfogó intuíciójukat bontják ki egész életük során. Innen van az, hogy az 1893-as tézisben, az első *Action*-ban benne van már az egész blondeli mű. 1893 és 1927 között Blondel nem sokat írt: főleg az *Action* helytelen értelmezéseit javította ki cikkeiben és széleskörű levelezést folytatott [4]. De közben érlelte szintézisét. a *Triológiát* (*La Pensée, L'Être et les êtres, L'Action*), amelyet élete végén pár év alatt tett közzé. Ez közelebb áll a hagyományos (újskolasztikus) metafizikához. Jóllehet mindig ugyanaz az alapvető szándék vezeti, és öregkori szintézisét is fiatalkori intuíciói ihletik, módszere megváltozik. Itt már nem « fenomenológiával » állunk szemben, hanem ontológiával. A trilógia a gondolkodás, a lét és a cselekvés metafizikai lényegét tanulmányozza. Blondel külön műben foglalkozik a keresztény vallással, a természetfeletti kérdésével (*A filozófia és a keresztény szellem*). Jóllehet ennek az utolsó munkának sok fogyatékossága van, ez képviseli — magának a filozófusnak a szándéka szerint — « az egész filozófiai építmény betetőzését és csúcspontját ». Csak ennek a munkának a fényében lesznek világosak a trilógia « félbemaradt » következtetései. (Ezért helyesebb trilógia helyett tetralógiáról beszélni).

1944-ben, amikor megjelent *A filozófia és a keresztény szellem* első kötete, Msgr. *Montini XII. Pius* nevében köszöntötte Blondelt. A pápai levélben többek között ezeket olvassuk: « Filozófiai kutatásai mindig nagy gonddal ügyeltek arra, hogy tiszteletben tartsák a kinyilatkoztatott igazságok transzcendenciáját; műve üdvös hatást fejt ki a Hit misztériumának értelmezésében, kiegyensúlyoz-

[4] Correspondance Blondel — Auguste Valensin, 3 köt., Paris Aubier I-II: 1957, III: 1965. Blondel et Teilhard de Chardin (H. de Lubac jegyzeteivel), Beauchesne, Paris, 1968: Blondel Lettres philosophiques, Aubier, Paris, 1961; R. Marlé, Au coeur de la crise moderniste, Aubier, Paris, 1960.

va azok felfogását, akik kizárólag az Ész egyeduralmában hisznek. Ennek a racionalizmusnak a csődjét különben ma már világosan látjuk. Nagy tehetséggel és hittel végezte munkáját, és — egykét kifejezésének teológiai pontatlanságát nem számítva — munkássága nagyban hozzájárul ahhoz, hogy tudományos körökben jobban megértik és könyebben elfogadják a keresztény üzenetet, amely az üdvösség útja az egyének és a társadalom számára »

(1969)

PROHÁSZKA « EGZISZTENCIALIZMUSA »

Die Welt ist tief,
viel tiefer als der Tag gedacht.
(Nietzsche)

Negyven évvel ezelőtt, 1927. április 1-én halt meg Prohászka Ottokár. Budapesten, az egyetemi templom szószékén érte a baloldali agyvérzés. Hamvait a székesfehérvári Prohászka-templom kriptája őrzi, művét pedig *Összegyűjtött munkái*-nak 25 kötete. Betemetett kincsesbánya a mű! Tékozló a magyar nép, ahogy ezt Illyés Gyula is felpanaszolta Babits örökségével kapcsolatban. A nagy népekhez viszonyítva szegények vagyunk: nem sok európai rangú gondolkodót, írót mutat fel történelmünk. És éppen a legnagyobbak műve marad betemetve, kiaknázatlanul!

Prohászka időszerűsége.

Hogy felhívjam a figyelmet Prohászka eszméinek időszerűségére, egyik tanulmányomban [1] amolyan *sondage*-t végeztem: lefúrtam három ponton ebbe a betemetett bányába. Ez a szerény kísérlet is megmutatta: Prohászka a szó szoros értelmében megelőzte korát. Innen van az, hogy — barokkos stílusának ma már divatját múlt köntösében is — üzenete nem avult el, sőt: a legfrisseb aktualitás.

Prohászka keresztény világnézetének körvonalai a modernizmus mozgalmának hátterén rajzolódnak ki. Márpedig e mozgalomnak dokumentumait napjainkban teszik közzé és csak mostanában, az utolsó évtizedben kezdődött el annak teljesen tárgyilagos kiértékelése. A mai teológiában, a zsinati vitákon vagy a jelenkori filozófiában nem egy olyan kérdés áll a kutatás középpontjában, amely az « új filozófia », a bergsonizmus és a kezdődő egzisztencializmus nyomán merült fel. A tomizmus újjá-

[1] Lásd: *Ahogy Lehet* 147. szám (1965 júl.-aug.): Prohászka időszerűsége.

születése (és ugyanakkor a késő-skolasztikának haldoklása), Bergson, Blondel hatása és az egzisztencializmus pozitív elemeinek beépülése a katolikus gondolkodásba olyan légkört teremtettek és a Zsinat nyitottsága a modern világ felé annyira új magatartást sürget, hogy az ötven évvel ezelőtt veszélyes nézeteket valló és Indexre tett Prohászka műve ma nem szorul különösebb apológiára. Persze, ez nem jelenti azt, hogy Prohászkának nem voltak túlzásai, árnyoldalai eszmei és gyakorlati téren. De melyik nagyságnak nincs árnyéka? Ágoston, Pascal vagy a mi nagy Pázmányunk művét is lehet rostálni: megállnak az « idő rostájában »!

Mennyire nyitott Prohászka a modern természettudományokkal, az akkor oly szenvedélyesen vitatott evolúcionizmussal szemben! Hangsúlyozza, hogy a teológiának nem kell félnie a természettudományok haladásától (vö. a *Föld és ég* bevezetését). Elkerülve a konkordizmust, már a század elején leszögezi a helyes szentírásmagyarázat elveit, amelyeket jóval később (1943) a *Divino afflante Spiritu* k. enciklika szentesít:

> « A szentírás nem a tudománynak, hanem a közfelfogásnak a nyelvén szól, s nem természettudományos fölvilágosítást akar adni, hanem az emberek fölfogásához mért előadással akarja megismertetni a világnak Istenhez való viszonyát. Arra a kérdésre, hogy a föld tényleg hogyan keletkezett, vajjon ősködből vagy agglomeráció által lett-e, vajjon a fajokat Isten közvetlenül teremtette-e, vagy csak az organizmusok plasztikus erőit fektette be a természetbe, a szentírásban nincs felelet; ezt a természettudománynak kell eldöntenie... » (ÖM 3, 4).

Prohászka tehát elfogadja kora természettudományát. Nyilvánvaló, hogy a tudomány azóta sokat haladt előre. De a lényeg a szerző nyitottsága, a kérdés tárgyalásának módszere [2].

---

[2] Prohászka jól látta, hogy a fejlődéselmélet legnagyobb problémája az ember származása (vö. ÖM 4, 55). E kérdéssel foglalkozik a *Föld és ég* XVII. fejezete, amely hiányzik a könyv 1912-es kiadásából, mégpedig az Indexretétel miatt. E fejezetben ugyanis, mint az Indexre tett « Modern katolicizmus » c. tanulmányban, Prohászka nem betű szerint értelmezi a bibliai teremtést (főleg az asszony

Hasonlóképpen meglepő értékítélete a marxizmussal kapcsolatban és egészen forradalmi a magatartása a szociális kérdésben. Prohászka alaposan tanulmányozta Marx művét és XIII. Leó szociális tanainak megvalósítását sürgette, mihelyt Rómából hazatért. Később a fehérvári püspök a maga birtokán (Ősiben és Tésen) megkezdte az örökbérletek megalakítását.

Prohászka megállapítja, hogy a világ valamiféle szocializmus felé halad. Vagyis már a századfordulón hangoztatja azt, amit napjainkban a *Mater et Magistra* k. enciklikában tanít az egyház: a társadalmiasulás világjelenség, a magántulajdont korlátozni lehet és kell is. Mennyire merész Prohászka kapitalizmus-kritikája és a magántulajdonról alkotott felfogása! Nemcsak a klérus, de a nagytőkések is forradalmárnak, kommunistának tartják. De ő nem fél a radikalizmus vádjától:

> « Aki ezzel vádol, annak azt feleljük, hogy voltaképen csak azt akarjuk, amit XIII. Leó pápa akart. XIII. Leóval hirdetjük, hogy a proletáriátusnak joga van emberhez méltó életre, joga van az otthonra, a család fönntartására, a munkának a termelés gyümölcseiben való igazságos részesedésére... Valljuk a magántulajdon szentségét, de nem minden magántulajdonét; nem valljuk a plutokrácia rettenetes uzsoráinak, nem a közjóval ellenkező terjeszkedésnek jogait... » (ÖM 13, 286).

Prohászka tehát nem tagadja a magánbirtokot; csak az erőszakos foglalások, a közjóval ellenkező tőke-terjeszkedés ellen lép föl. Látja már a gazdasági élet új tendenciáját, amely abban áll, hogy a munka minél szociálisabb legyen és hogy fokozatosan « az egyes helyett az összesség fogja kezébe a termelést ». S megállapítja: « Azt azonban nem tudni, hogy a birtokviszony míly változatokon esik majd át; az a jövő titka ». (ÖM 11, 120).

---

teremtéséről van szó!); márpedig a Bibliai Bizottság 1909-es döntése még ezt követeli. Később a Bibliai Bizottság módosította döntését és az Összegyűjtött Munkák-ban már megjelent a fejezet, Schütz Antal megszorító jegyzeteivel. Ismeretes, hogy 1943 óta, főleg pedig a Bibliai Bizottság 1948-as levele után (Suhard bíboroshoz), a teremtéstörténetet az « irodalmi műfajok » szempontjai szerint lehet értelmezni. Így Prohászka tanítása ma már teljesen összhangban van az ortodox tanítással.

Említett tanulmányunkban egy harmadik ponton is jeleztük Prohászka időszerűségét. A hitvédő és a szociológus után a Bergson nyomán haladó filozófus ismeretelméleti felfogását ismertettük. Ez a kérdés volt a legvitatottabb Prohászka művében. Akadémiai székfoglalója, « Az intellektualizmus túlhajtásai » c. tanulmánya is ismeretelméleti agnoszticizmus gyanújába került (gondoljunk itt a bergsonista Édouard Le Roy pragmatizmusára a dogmák értelmezésében!). Ez adott okot az egyházi cenzúrára.

De már jeleztük azt is Prohászka-cikkünkben, hogy nem lehet leszűkíteni Prohászka problematikáját az ismeretelméleti kérdésre, és hogy jobban megértjük őt akkor, ha nem a tomizmus, hanem az egzisztencializmus oldaláról közelítjük meg. Jelen tanulmányunk egy lépéssel előbbre megy: Prohászka « bergsonizmusát » [3] beállítja a század elején kibontakozó egzisztencializmus távlataiba.

Emmanuel Mounier (francia perszonalista) az egzisztencializmusokról [4] írt könyvében megrajzolja az « egzisztencialista fát ». A fa gyökerei Szokráteszhez, Szent Ágostonhoz nyúlnak le. Törzsén Pascal, Maine de Biran és Kierkegaard neve áll. Koronája a fenomenológiákból ágazik szét és az egyes ágazatokból Nietzsche, Heidegger, Sartre, — Bergson, Blondel, Laberthonnière, Péguy, — Landsberg, Scheler, Barth, Buber, — Berdiaeff, Chestov, Soloviev, — Jaspers, G. Marcel és a perszonalisták egzisztencializmusa nő ki.

Prohászka Ottokárra közvetlenül Nietzsche és Bergson hatott; de közvetve kapcsolata volt a « mo-

---

[3] Prohászka « bergsonizmusával » P. Rezek Román OSB foglalkozott: *Prohászka Ottokár és Bergson*, Athenaeum, 1943; *Prohászka intuíciója és átélése*, 1942; *Szempontok és adatok Prohászka « bergsonizmusához »*, Bölcseleti Közlemények, 1943.

[4] E. Mounier, *Introduction aux existentialismes*, Gallimard, Paris, 1962. - Mounier helyesen « egzisztencializmusok »-ról beszél, hiszen néhány közös téma ellenére, az egyes rendszerek meglehetősen eltérnek egymástól. Jelen tanulmányunk címében idézőjelbe tettük az « egzisztencializmus » kifejezést, hogy ezzel jelezzük: *egy bizonyos* fajta egzisztencialimusról van szó Prohászkánál. Maga a tanulmány próbálja meghatározni a szó prohászkai jelentését. (Persze, Prohászka maga nem használja a szót).

dernizmussal » is (Blondel, Laberthonnière). A közös bergsoni hatás és a hasonló alkat következtében érdekes rokonságot mutat Prohászka és G. Marcel « filozófiája » is.

Tett és élet

Lelki alapstruktúrájánál fogva Prohászka művész és misztikus. Mindenekelőtt élni akar: « megélni » a valóságot, a teljes emberi és isteni életet. Önmagát alkotja, « teremti », hogy így a « szép egyéniség » remekművén át mutassa fel az eszményt.

De nem érzéketlen az eszmék iránt sem. Egész lelkével kitárul az új értékeknek: a századforduló eszmeáramlataiban állva (Rómában európai távlatokat látott meg, otthon figyelemmel kíséri az új irodalmat) éles szeme kiveszi azt, ami abszolút a szellemjárásban. Még a kereszténység ellenségeitől is tanult: minden maradandó értéket beépített világnézetének szintézisébe.

Amikor az élet és a gondolat, a valóság és az ismeret viszonyát ismeretelméleti szempontból tanulmányozza, akkor is a gyakorlati, az erkölcsi érdek vezeti. Az intellektuális műveltség és a tudomány egyoldalúan eltúlzott értékelése ellen lép fel, bár teljesen nyitott a tudományok felé. Az öntelt racionalizmust és a pöffeszkedő scientizmust bélyegzi meg, azt a magatartást, amely az ismeret túlhangsúlyozásával elhanyagolja az életet, a cselekvő hit értékeit. (ÖM 14, 182).

Prohászka a századfordulón megérzi, hogy a « szél fordul » hogy a keresztény újjászületés jelei mutatkoznak. A *Magyar Sion* lapjain, konferenciabeszédeiben, lelkigyakorlatokon és különböző katolikus szervezetekben a keresztény megújulás programját hirdeti. A « diadalmas világnézet » nem ideológia, hanem a kinyilatkoztatás fénye.

> « Ez a fény a legnagyobb tény; ez a tény a testté lett fény, a testté lett Ige. A földön "logiák" teremnek..., de a Logos az égből jött... » (ÖM 5, 158).

Az új Apostol Krisztusra mutat. A cél a *novus homo*, az új ember, hirdeti a férfiaknak 1903-ban, az egyetemi templomban.

« Ezt az embert mindenkinek magának kell kialakítania az eszmék hatalmával, a kegyelem erejével. Embert csak lélekkel lehet teremteni s inspirációval, mint ahogy az Úr teremtett hajdan...; az ember újjászületésének ereje csak erkölcsi erő lehet, melynek forrását Isten bennünk fakasztja ». (ÖM 13, 87).

Az igazi keresztény szellemet akarja bevinni a közéletbe is. Ezért vállal politikai szerepet is: Székesfehérvár képviselőjelöltje lesz. De csakhamar idegenül érzi magát a nemzetgyűlésben.

« Ez az egész irreális világ, ez az egész kritikátlan összetévesztése az absztrakt gondolatoknak a konkrét valósággal, s maszk mögött járó hitványságával, melyet a tömeg végre is felfedez, megrendíti bizalmamat az igazság és az erkölcsi rend iránt », jegyzi be naplójába. (ÖM 24, 61).

Felteszi magában a radikális kérdést: lehet-e keresztény kurzust csinálni keresztények nélkül? Kiábrándultan állapítja meg, hogy a « keresztény kurzus » nem kereszténység volt, csak *program* a kereszténységről. Ezért most még fokozottabb meggyőződéssel hirdeti:

« A keresztény kultúra bennünk van; ha ott nincs, sehol sincs, mert kívül nem lehet. A keresztény kultúra a mi hitünk, a mi tudatunk. A keresztény kultúra Krisztus világossága... A keresztény kultúra a mi személyes belső viszonyunk az Úrral s Üdvözítővel... », mondotta 1923 januárjában. (ÖM 20, 309).

Nietzsche és Bergson nyomán

Amikor Prohászka akadémiai székfoglalóját megtartotta az « intellektualizmus túlhajtásairól », még nem ismerte Bergsont. Ekkor még csak saját élménye és Nietzsche befolyása áll « filozófiája » mögött (vö. Schütz megjegyzését, ÖM 25, 82). Prohászka is az « önállítás embere », a « szép, erős egyéniség » kialakítását sürgeti, mint Nietzsche; de « Prohászka lelkében bámulatos harmóniába olvad az önállítás és az önátadás: saját teljes érvényesülését abban találja meg, hogy egész odaadással belekapcsolódik az abszolútumba. Így lesz Nietzsche ajándéka a hatalmi ember, az emberfeletti ember álma,

Prohászkáé pedig saját, Istenben gyökerező életének valósága »[5].

Prohászka a rossz értelemben vett « intellektualizmus », az egyoldalú racionalizmus ellen küzd. Szerinte ez az intellektualizmus olyan tartalmat tulajdonít az ismeretnek, amely kimerítő (vagyis a konkrét valóság teljes megismeréséhez vezet) és amely nem ingere, motívuma a cselekvésnek. « Az én filozófiám » c. tanulmányában Alexander Bernát támadásaira válaszol és összefoglalja az 1910-es akadémiai székfoglaló alapgondolatát. Eszerint a mi értelmi (fogalmi) ismeretünk nagyon szegényes és silány, nem tud behatolni a dolgok konkrét létébe:

> « Ha tehát fogalmaink adják is a dolgokat, de nem adják önmagukban való mibenlétüket. Ezek a mi fogalmaink mind csak pontozások s nagyban megrajzolt körvonalak; hogy aztán az általános körvonalak közé fogott dolog konkrét valóságában micsoda, arról nincs tudomány... ». (ÖM 14, 185).

Nem Kant ismeretelméleti agnoszticizmusával állunk itt szemben. Nem a *Ding an sich* megragadásának lehetetlenségét állítja Prohászka, hanem a konkrét lét teljes ismeretének képtelenségét a fogalmi megismerés útján. Küzd a plátói « idealizmus » és egy bizonyos « esszencializmus » ellen; minden olyan irányzat ellen, amely « beéri az ideákkal » és a konkrét valóság helyett « kontemplálja az esszenciákat ». (ÖM 14, 186). Pontosan az egzisztencializmus problematikája ez. Emlékezzünk csak Sartre kritikájára, aki nevetségessé teszi azt az esszencializmust, amely beéri a *ciel intelligible* szemlélésével. (« Festett egekbe néz », mondhatnánk Vörösmartyval).

Prohászka Bergson intuíció-tanában találja meg azt, amit keres. Az intuíció az a közvetlen megismerés, « látás », amellyel az ember az egyedi,

---

[5] Rezek Román, *Prohászka intuíciója és átélése*, 1942, 11-12 old., hivatkozás Zemplén György 1939. nov. 10-i felolvasására: *Prohászka és Nietzsche*, (Szent István Akadémia). P. Rezek megjegyzi, hogy Prohászka « mindenütt keményen elítéli Nietzschét, ahányszor csak tollára veszi ». Ez viszont nem jelenti azt, — tegyük hozzá — hogy nem került befolyása alá. A német gondolkodó anti-racionalizmusa kétségkívül hatott Prohászkára.

konkrét létezőt megragadja, egybeesik azzal, ami abban a legsajátosabb és el nem vonható (vö. ÖM 14, 272 és 23, 287). A *Teremtő fejlődés* szerint is[6] intuíciónak hívjuk az értelmi rokonszenvnek (*sympathie intellectuelle*) azt a fajtáját, amely által az ember a megismerendő tárgy belsejébe helyezkedik, hogy egybeessék azzal, ami egyedülálló és következésképp kifejezhetetlen abban.

Az újkori nominalizmus és racionalizmus ellen küzdve, a késő-skolasztika absztrakció-elméletét bírálva, Prohászka nem egyszer túlzásba ment. Jórészt polémikus magatartásából erednek túlzó kijelentései az értelmi megismeréssel kapcsolatban. De amikor észreveszi Bergson egyoldalú szemléletét, világosan kiemeli a fogalmi megismerés értékét a lényegmegragadásban. (ÖM., 14, 278-284). Prohászka nem volt szakfilozófus. A megismerésproblémát nem dolgozta ki szakszerűen, de jól látta, hogy az igazság valahol a két túlzás között, az egyoldalú racionalizmus és a túlzó intuicionizmus között van. Érdekes, hogy vele egyidőben, szintén a skolasztikától visszakanyarodva Szent Tamás igazi tanításához és így válaszolva a Bergson által támasztott nehézségekre, P. Rousselotnak sikerül az elméleti tisztázás, Szent Tamás intellektualizmusáról írt korszakalkotó művében[7]. Rousselot kimutatja, hogy a középkori egyházdoktor kétfajta megismerést különböztet meg: az egyik az okoskodó értelem (*ratio*) tevékenysége, a másik az *intellectus*-é. Ez az utóbbi nem fogalmakat gyártó szerv (*fabricatrice des concepts*), ahogy azt Bergson állítja az értelmi megismerésről, hanem képes a lét megragadására (*captatrice de l'être*), sőt a lét tiszta intuíciójára törekszik[8]. Ez ugyan nem lehetséges az ember jelenlegi állapotában, mégis ez a törekvés magyarázza a szellem dinamizmusát. Van bennünk valami isteni szikra (*sens du divin*) és ezért törekszünk a végtelen lét megragadására,

---

[6] Bergson, *L'Évolution créatrice*, Alcan, 1923, pp. 192-193.

[7] P. Rousselot SJ, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 1908. Rousselot hatása igen jelntős J. Maréchal SJ munkásságára és az őt követő iskolára (A. Hayen, H. de Lubac, A. Marc, K. Rahner, stb.).

[8] Vö. J. Maréchal SJ, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, I, 1924, p. 129.

ezért vagyunk « képesek » az Isten-ismeretre is. (*Homo capax infiniti — capax Dei*).

Ha Prohászka így megkülönböztette volna a *ratio*-t és az *intellectus*-t, akkor nem az *intellektualizmus*, hanem a *racionalizmus* túlhajtásairól beszélt volna. Minden bizonnyal egyetértett volna a Rousselot-Maréchal féle tomizmussal, Szent Tamás igazi tanításával, amelyről Étienne Gilson azt mondotta, hogy közel áll az egzisztencializmushoz.

Úgy tűnik, hogy Prohászka Blondelt nem ismerte közvetlenül, csak a modernizmust ismertető-támadó munkákból olvasott róla. 1912-ben például ismertetést ír a Katolikus Szemlében A. Gisler churi szemináriumi tanár munkájáról, aki a modernizmust tárgyalva Blondellel is foglalkozik. (ÖM 15, 269). Blondel, mint Prohászka, a tettet sürgeti, a cselekvés vezérszerepét. A francia katolikus filozófus Szent Jánost szereti idézni: *Qui facit veritatem, venit ad lucem* (Jn. 3, 21). De Blondel azt is határozottan tanítja, hogy a gondolkodás is cselekvés:

> « A reflexió nem meddő: a gondolkodás az erők ereje, és ezzel az emelővel, mely a végtelen eszméjére támaszkodik, képesek vagyunk kifordítani sarkából a világot. Innen van az, hogy az elmélet hat a gyakorlatra; mert a gondolkodás a cselekvésnek egy formája: éppen a gondolat által van szabadakaratú cselekvés » [9].

Prohászka ezzel kétségkívül egyetért, bár néha úgy beszél a cselekvésről, az akcióról, mintha az csak az akaratban volna. Ime egy példa:

> « Szívesen elismerem, hogy az akció a szellemi élet egész vonalán érvényesül... Azonban, jóllehet az ismeret is tevékenység, azért mégis megállja helyét az én fölfogásom, hogy az ismeret az akciónak s az életnek ingere; megállja pedig azért, mert minden ismeret csak kezdetleges akció, csak kiinduló s indító a cselekvéshez, melyre rá van írva, hogy a folytatás, vagyis a tulajdonképpeni akció ezután következik. Az ismeret, akár mint fogalom, akár mint ítélet, inkább csak természetszerű reakciója a léleknek az ingerekre s annál jobb, minél kevesebb benne a szubjektiv elem: ellenben az akarat az én akcióm, azt én teszem,

---

[9] M. Blondel, *L'Action*, 1893, pp. 118-119. Lásd előző tanulmányomat.

én alakítom s annál inkább felel meg a nevének, minél inkább az enyém... » (ÖM 14, 189).

Ismét csak visszatértünk tehát a tett és az élet, az önmagát teremtő és egyúttal a világ teremtését befejező szubjektumhoz, az isteni életet élő személyiséghez. Ágoston, Pascal, Kierkegaard és a mai egzisztencializmus egyetértenek ebben: a szabad személy által világosodik meg a lét; az « én » mindenek felett áll. A *Diadalmas világnézet* XVI. fejezete (Élet és egyéniség) a keresztény egzisztencializmus legalapvetőbb intuícióját kísérli meg szavakba foglalni:

> « A tett a hatalmas "én". A legnagyobb tény és tett a szép, boldog egyéniség!... Teremtsetek szobrot, műremeket, de eleven szobrot, nem márványból, hanem önmagatokból! Teremtsetek világot, mely által a világ a ti világtok lesz, mely nélkül nincs világtok, nem éltek, semmik sem vagytok!... Nézzétek ezt a teremtő, költő "én"-t; ő csinál, ő teremt mindent... Nem vagyok én ideálista, nem mondom én, hogy csak az van, amit én nézek ki a világban; de reám nézve semmi sincs, amit nem tudok, nem látok, nem érzek, amin a lelkem fénye nem ragyog s szívem melege nem vibrál... » (ÖM 5, 130-133).

Prohászka bölcseleti dolgozatait és a körülötte kialakult polémiát tanulmányozva világosan kitűnik, hogy nem érti meg őt az, aki kizárólag az ismeretelméleti probléma nézőpontjából közelíti meg művét. Legalábbis nem az arisztoteleszi-szenttamási episztemológia, sem pedig a kanti problematika a legjobb út, hogy behatolhassunk Prohászka « filozófiájába ». Amit ez a költő és misztikus « megérzett » és amit az új filozófia segítségével kifejezni próbált, nem más, mint egy bizonyos keresztény egzisztencializmus. Az a *scientia saporosa*, amely nem rendszer és nem tudomány a szó köznapi értelmében: a « bölcsesség » útja ez a « lét titkának konkrét megközelítéséhez » (G. Marcel); a misztikusok tudománya, amelyre a Lélek vezeti rá a kiválasztottakat.

« *Scientia saporosa* »

Titok a világ, mély titok, hangoztatja szűntelen Prohászka, szívesen idézve Nietzschet: *Die Welt*

ist tief, viel tiefer, als der Tag gedacht (ÖM 4, 156; 14, 202). S ezt meri tenni a racionalizmus, a pozitivizmus és materializmus korában! Prohászka számára is (mint a századforduló annyi más szelleme számára) felszabadítást jelent a bergsonizmus. Abban az időben, amikor a szcientizmus hódít és a metafizikát egyesek lomtárba teszik, amikor a belső értékek és a szabadság tagadásával a mechanikus szemlélet uralkodik, Bergson újra « divatossá teszi » a metafizikát, amely a « teljes tapasztalat » (*expérience intégrale*), és vitalizmusával új lendületet ad az embertudományoknak. Az « öntudat közvetlen adottságait » és a konkrét létező sajátosságait kutatva (itt van az intuíció jelentősége) teret nyit a kibontakozó egzisztencializmusnak.

G. Marcel is csodálattal hallgatja Bergson előadásait és nem egy elemet felhasznál a mester gondolataiból későbbi reflexióiban. Marcel nevét azért említjük itt, mert a katolikus egzisztencialista « módszere » (a szokráteszi módszer) és bizonyos meglátásai rokonságot mutatnak Prohászka eszméivel. (A közös bergsoni hatás érthetővé teszi ezt; nincs szó tehát önkényes összevetésről). Marcel « konkrét filozófiája » hozzásegít bennünket Prohászka mélyebb megértéséhez.

Marcel megmagyarázza a « konkrét filozófia » jelentését: « E kifejezéssel azt akarom jelezni, hogy elvből visszautasítok mindenfajta « izmust » és ellene vagyok egy bizonyos filozófiai « beiskolázásnak » [10]. Teljesen abszurd dolog szerinte az a törekvés (itt a racionalizmus ellen lép föl), amely azt képzeli, hogy a világegyetemet be lehet skatulyázni egy fogalmi rendszerbe, a valóságot át lehet tenni formulákba. A filozófus első kötelessége az, hogy állandó kapcsolatban maradjon a konkrét létezőkkel. Aki itt és most filozofál, az állandóan ki van szolgáltatva a csodálatos valóságnak, sohasem szokhatja meg a létezés csodáját. A gyermek és a költő « naiv » csodálatával szemléli a világot.

> « Ami engem illet, — írja Marcel — hajlandó vagyok megtagadni a sajátosan filozófiai jelleget minden olyan műtől, ahol nem vehető ki az, amit

---

[10] G. Marcel, *Du Refus à l'invocation*, p. 83.

én a "valóság harapásának" (*morsure du réel*) nevezek... és számomra a múlt század legelőbb filozófusainak szerepe, talán Kierkegaardé, de biztosan Schopenhaueré és Nietzscheé, éppen abban állott, hogy közvetlenül vagy közvetve megvilágították azt a dialektikát, amelynek törvénye szerint a filozófusnak felül kell múlnia önmagát mint egyszerű szakembert, *Fachmensch*-et »[11].

Minden filozófiai kutatás célja az, hogy elmélyítse az ember, vagyis a létező titkát. A filozófiai eszmélődés ezzel a kétségtelen megállapítással kezdődik: *vagyok*. Ebben a csodálkozó felkiáltásban benne van az a tény, hogy létem önmagam számára titok. Nem vagyok « átlátszó » önmagam számára. Lehetetlen úgy reflektálnom létemre, hogy meg ne állapítsam: van bennem valami, amit át nem adhatok másnak, valami közölhetetlen. « Én »-em olyan egység, amely túlmegy az alany-tárgy szintjén. Őseredeti adottság, — metafizikai valóság —, amelyet lehetetlen leírni. Mindazonáltal nem meghatározatlan, hiszen valós. Éppen itt a titok! Ebből a kétségtelen megállapításból indul ki tehát Marcel reflexiója, amely Kierkegaard-ral nem szűnik meg hangoztatni, hogy a szubjektivitás túlszárnyalja az objektivitást, vagy másszóval: a személyiség az objektivitás paroxizmusa.

Nem folytatjuk az elemzést, csupán még a titok fogalmára térünk ki. Ez a téma, pontosabban: a *titok* (*mystère*) és a *probléma* (*problème*) megkülönböztetése központi kérdés Marcel filozófiájában. A probléma *előttem* van, tárgyi; a titok *bennem* van, az én létemhez tartozik, elválaszthatatlan attól. A titok a lét (*être*), a probléma a birtoklás (*avoir*) kategóriájába sorolható. A titok a jelenlét, a részesülés, egyszóval a személyes kapcsolat (a szeretet) birodalmához tartozik, a probléma objektiválható, elemezhető, szavakba foglalható. A titkon keresztül rányitunk a transzcendenciára. « A szeretet olyan valóság körül gravitál, amely nem is az én, de nem is a másik, mint másik (vagyis önmagában véve) hanem az, amelyet én « Te »-nek neveztem » [12].

---

[11] Ibid. p. 89.

[12] Marcel nyilatkozata M. M. Davy-nak, *Un Philosophe itinérant, Gabriel Marcel*, Flammarion, Paris. 1959, p. 255.

E rövid ízelítő után térjünk vissza Prohászkához. Igen sok marceli gondolatot, meglátást találunk naplójegyzeteiben vagy a be nem fejezett *Élet kenyeré*-ben. Azzal a különbséggel azonban, hogy Prohászkánál a « lét titkának konkrét megközelítése » nemcsak « filozófiai módszer », hanem a misztikába torkollik. A lét misztériuma az Eucharisztiában velünk egyesülő Istenember misztikumába vezet át.

> « Öntudatunk egy világba néz bele, mely csupa kérdőjel, csupa titok. Szürkületben állunk, melyben a lét úszik s mi benne és vele... Az egész lét és az egész élet takaró alatt van; a szentatyák fátyolról (*siparium*) beszélnek s a misztikusok álomról, melyből a lélek kelti föl a létet. Bennünk ébred valamikép öntudatra. E misztikumban, mint megfelelő s nem idegen miliőben áll az isteni, nagy misztérium, a krisztusi jelenlét... Jézus van velünk, mondja a hit. Hol van, merre van? — kérdi az ember. Itt, e titokban, lefátyolozva. Ah, igen, feleli, hiszen le van itt fátyolozva minden, tehát ő is. Nekem elég, hogy itt van s velem van. — Ezt a hit misztikuma megélésének mondom s ugyanakkor a misztikum nekem-valóságának. A végtelen tökélyhez, a Fönségeshez nem vezet a látás, hanem csak a titokban, a misztériumban való vele érintkezés ». (ÖM 24, 300-301).

A titokkal szemben az értelem tehetetlenül áll; csak a hit állítja a jelenlétet, csak a szeretettől inspirált « szív » (intuíció) érzi meg Istent (*Dieu sensible au coeur, Pascal*). 1923. máj. 9-én ezeket jegyzi be Prohászka naplójába:

> « Lélekalatti erők emelkednek, löknek fölfelé, feszítik világom kérgét s látókörét. Szeretek negyon — kimondhatatlanul. Individuum ineffabile... ah skolasztikusok, nektek az általános fogalmakra orientált ismeretelmélet miatt, — nekem a lélek miatt, a mélység, bensőség miatt! Lehet-e tüzetesen definiálni a pilisszentkereszti forrást, ott a romok előtt a diófa alatt? S a bodajkit? Nem, az is, ez is individualiter és kizárólagos konkrétséggel fakad, szuverén individualitással. Úgy fakad s lobog a lelkem. Az oltárhoz járulok s veszem Krisztus testét s iszom vérét, s tele van a szám borral, vérrel, tűzzel, mennyei források erejével... » (ÖM 24, 145).

Prohászka feljegyzéseit tehát a költő és a misztikus élményének fényében kell olvasnunk, így világosodnak meg, így érthetjük meg igazi jelentésü-

ket. Őt nem annyira az univerzáliák körüli régi vita vagy a modern ismeretelméleti probléma érdekli, helyesebben: a megismerés kérdése számára nem filozófiai szakkérdés, hanem a szó szoros értelmében « egzisztenciális » kérdés.

Prohászka nemcsak természetes síkon, de a természetfeletti világban is kétféle megismerést különböztet meg a középkori nagy teológusokkal (Szent Bernát, Szent Tamás, Szent Bonaventura):

> « ... az egyik az okoskodó, szemlélődő lelkiség, mikor az ész s a hit fényénél elmélkedünk Istenről s szándékairól s műveiről s eszerint mélyedünk el teljesebb fölismerésbe. A másik, melyet gyakorlatinak s tapasztalatinak neveznek, s ez a *sapientia* vagy *scientia saporosa*, s az a tapasztalásokból s megízlelésekből s megérzésekből való lelkiség. Lehetetlen ugyanis, hogy a legnagyobb valóság csak a fogalmak absztrakt világában lépjen felénk s hogy meg ne illesse s föl ne hevítse szívünket. Ami van belőle bennünk, annak Szent Tamás szavai szerint van édes, vonzó s gyönyörködtető oldala is (vö. S. Th. 2, 2 q. 81, a. 1)... Ilyenek a Szentélek járása bennünk, s a fölvilágosítások, a föl-fölfakadó érzelmek s a szent szeretet édessége. Ezek adják a gyakorlati megismerést... ». (ÖM 24, 304).

Aki Prohászka művét meg akarja ismerni, mindenekelőtt ezt a *scientia saporosa*-t kell tanulmányoznia; azt, hogy hogyan élte meg ő az *amor sanctus*-t. Minden csak innen világosodik meg. (Úgy, ahogy Teilhard de Chardin művét is Krisztusmisztikája, a megtestesült Ige és az Eucharisztia iránti különleges áhítata világítja meg teljes mélységében. Egyébként a szintén bergsoni hatásokat őrző teilhard-i vízióval sok rokonságot mutat Prohászka szemlélete). Természetesen, aki Prohászka misztikus teológiáját tanulmányozza, annak nemcsak a megvilágosodásokról, a vígasztalásokról és a szent szeretet édességéről szóló vallomásokat kell regisztrálnia, hanem a « lélek éjszakájá »-ról szóló megdöbbentő feljegyzéseket is. A *Soliloquia* utolsó lapján egyetlen feljegyzés áll 1927. jan. 15-i dátummal:

> « A belső szenvedések, elsötétülések, szárazságok, hangulatlanságok, kedvetlenségek, kiszólások; világösszeomlás, életüresség... Mikor a lélek s a hit s annak mécse egymagukra maradnak, s minden, ami segít s ami rezonál, a háttérben elvész; a

sötétség elnyeli... Mikor minden jóleső s emelő tényező hallgat, milyenek e lelkesítő távlatok, biztató érzések, buzdító képek... Mikor a természet fölrukkol a teremtés analógiáival, hangjaival, zenéjével... Mikor édes benyomások nyomulnak belénk s elfoglaljak szívünket... » (ÖM 24, 240).

Lisieux-i Szent Teréz utolsó évére, rettenetes « éjszakájára » emlékeztetnek e sorok. Vannak órák és hónapok a hivő életében, amikor elrejtőzik az isteni Nap és csak puszta hit tanúskodik a láthatatlan Jelenlétről. A hit, amely emlékezik a kiváltságos órákra, a « szent szeretet édességére ».

* * *

Minden hivő kereszténynek van valamilyen istenélménye. Életünk kiváltságos pillanataiban megéljük valamiképp Isten jelenlétét. S amikor ránk-köszönt az éjszaka, emlékezünk a ritka pillanatra. A megélt valóság emléke átbillent bennünket a holtpontokon. S főleg ilyenkor, amikor sűrű az éj, egy mélyen hivő kereszténnyel vagy egy misztikussal való találkozás, egy vallomás elolvasása is, valamiképp elővillantja a Titkot. A nagy hivők, a « látók » Isten hathatós tanúi a földön.

(1967)

III.

ÚJ KERESZTÉNY LELKISÉG FELÉ

TEILHARD VALLÁSOS ESZMEVILÁGA

Teilhard de Chardin műve az ellentmondások keresztttüzében áll.

Lehet vitatkozni egyes tételein, kétségbe lehet vonni némely kifejezésének pontos jelentését. Egy tény azonban vitathatatlan: eszméinek *időszerűsége.*

Amikor időszerűséget mondunk, természetesen nem arra a kétes értékű « aktualitásra » gondolunk, amelyet « teilhardizmusnak » lehetne nevezni. Nem a szenzációt hajhászó sajtó, a minden divat után kapó sznobok vagy a valláspótlékot kereső « rajongók » mai zsibongására gondolunk, hanem arra az alapvető időszerűségre, amelyet P. de Lubac állapított meg barátjáról és rendtársáról írt szép könyvében: « Pontosan abban az órában jött, amikor az emberiség tudatára ébredt annak, hogy sorsa közös, és hogy ez csak két formában gondolható el: vagy eviláginak, vagy transzcendensnek. Kiállt az útkereszteződésre és megmutatta a mai embernek az egyedül járható utat ». (16, 295). *

---

* Egyszerűség kedvéért tanulmányunk elején megadjuk az idézett művek jegyzékét. A hivatkozásoknál az első szám az itt felsorolt művekre utal, a második az idézett lapszám.

OEUVRES de Pierre Teilhard de Chardin (Éd. du Seuil):

[1] Le Phénomène humain, 1955 (T. I) = Az emberi jelenség.

[2] L'Apparition de l'homme, 1956 (T. II) = Az ember megjelenése.

[3] La Vision du passé, 1957 (T. III) = múlt látomása.

[4] Le Milieu divin, 1957 T. IV) = Az isteni miliő.

[5] L'Avenir de l'homme, 1959 (T. V) = Az ember jövője.

[6] L'Energie humaine, 1962 (T. VI) = Az emberi energia.

[7] L'Activation de l'Energie, 196 (T. VII) = Az energia aktiválása.

[8] Genèse d'une pensée. Lettres (1914-1919), 1961, (Grasset).

[9] Lettres de voyage 1923-1939), 1956 (Grasset).

[10] Lettres de voyage (1923-1938), 1956 (Grasset).

Különös paradoxon: mivel önmaga számára gondolkodott, kutatott, mivel elsősorban önmaga számára igyekezett kifejezni a lehető legalaposabban, legőszintébben azt, amit gondolt és hitt, azért talált oly széleskörű hallgatóságra. Mély keresztény hitét, misztikus lelkét, szellemi nyugtalanságát és alapos tudományos felkészültségét életművébe dolgozta bele. Mivel élt, visszhangot keltett az élőkben, — öntudatos létre rázta fel az alvajárókat. Az ő útjaira vezette rá azokat, akik sátort ütöttek az útkereszteződésen.

I. - Teilhard de Chardin lelki fejlődése.

Teilhard de Chardin világának kulcsát a Fejlődés tényének értelmezése adja: mindent « organikusan » lát, számára minden *genezis*. Minden, még a saját élete is. 1950-ben megírja egyik igen fontos (még kiadatlan) tanulmányát, *Az Anyag szívé*-t (*Le Coeur de la Matière*), amelyet ő maga « lelki embriogenezisének » nevez.

---

[11] Hymne de l'Univers, 1961 (Seuil). (Szöveggyűjtemény).

TANULMÁNYOK Teilhard-ról:

[12] Claude Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution*, 1958 (Plon). — Bibliográfiával.

[13] Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, 1962 (Seuil). — Rövid bibliográfia.

[14] Claude Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, 1956 (Seuil). — Idézetek kiadatlan T.-szövegekből.

[15] Georges Crespy, *La Pensée théologique de Teilhard de Chardin*, 1961 (Ed. Universitaires). — Idézetek kiadatlan T.-szövegekből.

[16] Henri de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, 1962 (Aubier). — Alapvető munka, sok kiadatlan szöveggel.

[17] *Archives de Philosophie*, janv.-févr. 1961: *Maurice Blondel et P. Teilhard de Chardin* (Blondel és Teilhard emlékiratváltása 1919-ben, közli P. de Lubac).

[18] *Recherches et Débats*, oct. 1962, *Essais sur Teilhard de Chardin*. Teljes Bibliográfia Teilhard-ról (Cuénot-Vadé).

[19] Szabó Ferenc, *Világnézetek harca. Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1963.

Ezt az írását vesszük vezérfonalnak, amikor most felvázoljuk lelki fejlődését, kiegészítve azt néhány életrajzi adattal. Így áttekintve eszméinek fejlődését, jobban megértjük majd egyik főműve, *Az Isteni Miliő* szintézisét.

1. « *Az Anyag bíbora* » (1881-1923).

Pierre Teilhard de Chardin 1881. május 1-én született Clermond-Ferrand közelében, a Sarcenat-i kastélyban. Auvergne volt tehát szülőhazája, mint nagy szellemi « rokonáé », Pascalé.

Nem lehetett több mint hat vagy hét éves, amikor érezni kezdte az Anyag « vonzását ». Pontosabban arra lett figyelmes, hogy valami « csillog az Anyag szívében ».

Az alapvető tény, amely egész életének állandó nagy szenvedélye: a Teljesség igénye, az Abszolútum szomjazása egész korán jelentkezik lelkében. Valami szilárdat, maradandót keres és ezért akad meg a gyermek szeme egy vasdarabon, egy gránátszilánkon... A Vas a Szilárdságot jelenti számára. Így idézi fel gyermekkora « bálványait »:

> « Vidéken egy eke-kulcs, amelyet gondosan elrejtettem az udvar egyik sarkában. Városban egy kis hatszögletű érc-oszlopfőt vettem birtokomba, amely a gyerekszoba padlójából kiállt... És miért éppen a *Vas?* és miért különösen *ilyen* vasdarab, ha nem azért, mivel gyermeki tapasztalatom számára semmi sem volt olyan kemény, olyan súlyos, olyan ellenálló és tartós, mint ez a csodálatos kis szubsztancia... A *Szilárdság*: kétségkívül ez volt számomra a Lét alapvető tulajdonsága... A Teljesség érzéke volt ez, és máris világosan egyedi formát öltve: egy meghatározott Tárgy megragadásában keresett kielégülést, amely Tárgyban a dolgok Lényege volt *összesűrítve.*
>
> Pontosan arról van itt szó, amelyet hosszú évek tapasztalata és elmélkedése fedeztetett fel velem a fejlődésben lévő világ csúcspontján! Mily hosszú az út az « Omega Pont » és a vasdarab között!... Saját káromon kellett megtanulnom lassan-lassan, hogy az a Szilárdság, amelyről akkor álmodtam, nem « szubsztancia », hanem « konvergencia » (összpontosulás) eredménye. Keserű gyermeki csalódások értek (nem felejtem el azokat), amikor egy szép napon megállapítottam, hogy a Vas elvásik — és hogy megeszi a rozsda ». (13, 6-7).

A « kozmikus érzék » Teilhard de Chardin-nek « veleszületett tulajdonsága ».

Ezzel egyidőben egy másik érzék, a « krisztusi érzék » is kezd kibontakozni lelkében a katolikus *nevelés* hatására. Teilhard erősen kiemeli édesanyja szerepét lelki fejlődésében. Ő volt az, aki szívébe csepegtette a Jézus Szíve tiszteletet, ő ébresztette rá az isteni Szeretetre. Hosszú fejlődés után felfedezi, hogy Jézus Szíve volt az, — a Megtestesült Szeretet, — amely az Anyagban csillogott.

Hosszú fejlődés és harc eredménye ez a meglátás. Teilhard egész élete lényegében nem más, mint a « kozmikus érzék » és a « krisztusi érzék » ütközése és harmóniába simulása. S írásaiban is csupán a benne végbement lelki folyamatról tesz tanúságot: az ő élő szintézisét mutatja fel példának. Jézus Krisztus adja a teremtett világ szilárdságát, a testet öltött Igében lakozik minden teljesség. A Kolosszeiekhez írt levélnek ezt a tanítását hangoztatja Teilhard első írásától, *A kozmikus Élet*-től (1916) kezdve egészen haláláig: naplójának utolsó lapján is még Szent Pálra hivatkozik. (Lásd: 5, 396 és 404).

* * *

Mielőtt Teilhard lelki fejlődését tovább elemeznénk, hasznos lesz ideiktatni néhány életrajzi adatot.

1892-ben a jezsuiták mongré-i kollégiumába kerül, ahol egy évig Henri Bremond is tanára. A középiskola elvégzése után Clermond-Ferrand-ban egyetemet kezd. 1899. márc. 20-án belép a jezsuita rendbe. Ezután a szokásos jezsuita kiképzést kapja. (Két év noviciátus, két év klasszikus irodalmi tanulmányok, három év filozófia Jersey szigetén). A filozófia után a fiatal szerzetes megszakítja tanulmányait és három évig (1905-1908) kémiát és fizikát tanít a jezsuiták kairói kollégiumában. Az egyiptomi tanárkodást a teológia váltja fel (Anglia, Hastings, 1908-1912). A harmadik teológiai év végén, 1911-ben szentelik pappá.

1912 nyarán Párizsban megismerkedik Marcellin Boule professzorral, aki paleontológiában mestere lesz. 1915 januárjában katonának vonul be és az első világháború végéig egészségügyi szolgálatos a fronton. (1918. márc. 26-án teszi le utolsó ünne-

pélyes fogadalmait. Ebből az alkalomból születik « *A Pap* » c. írása.

Leszerelése után (1919. március) párizsi karrierje kezdődik (1919-1923). Licenciátust, majd pedig doktorátust szerez természettudományokból. 1920-tól paleontológiát és geológiát tanít a párizsi Institut Catholique-on és tudományos (laboratórium) kutatómunkát folytat egészen addig, míg neki nem vág az ismeretlen Ázsiának.

* * *

Már 1891 körül jelentkezik a geológia iránti érdeklődése. A Vastól az Ásványra, a kőzetekre terelődik figyelme, majd pedig — az egyiptomi tartózkodás alatt — felfedezi a « bioszférát » (a Földet körülvevő élő réteget nevezi így). Ásványokat, virágokat és rovarokat gyűjt. Most már nem a szilárd dolgok érdeklik (mily törékeny egy pillangó élete!), hanem a ritkaság, az újság. Közben « izgatja » a gravitáció titka is: elhatározza, hogy később alaposan a mélyére néz e titoknak.

Így fejlődik tovább « kozmikus érzéke »; néhány év múlva a fiatal jezsuita a Világegyetem rajongója lesz. A kozmikus élet iránti rokonszenv egy bizonyos panteizmus felé sodorja. A kísértésnek tudatában van. A megoldást nem látja meg azonnal.

A világosságot az Evolúció felfedezése hozza.

* * *

A nagy « pálfordulás » 1908-1912 között megy végbe, a teológiai évek alatt.

> « Hastingsi teológiai éveim alatt (nyomban az egyiptomi varázslat után), lassan-lassan felderengett előttem annak a tudata — egy bizonyos *jelenlétről* van szó itt sokkal inkább, mintsem egy fogalomról —, hogy a körülöttem létező Világegyetemet valami mély, ontológiai, egyetemes áramlás sodorja; és e gondolat fénye végül egészen elözönlötte belső világom egét ». (14, 26).

1907-ben jelent meg Bergson *Teremtő Fejlődés*-e. Teilhard mohón olvassa nemsokára. Bergson könyve csak felszította lelkében a már parázsló tüzet. Az « Evolúció », ez a « mágikus szó », újra meg

újra visszatér gondolkodásában mint valami refrén és mindent átváltoztat varázserejével. Még egy ideig egymásmellé helyezi az Anyag, az Élet és az Energia « kultuszát », de a nagy szintézis csakhamar megvalósul: a sztatikus világ új távlatot kap szemében az « organikus idővel », az evolúció felfedésével a világ *genezis* lesz: « fejlődő teremtés ».

És ezzel az új szemlélettel a teljesség-igény tárgya is megváltozik. Ezentúl nem a sokszerű Anyag, hanem a Szellem felé « gravitál » (tart) a világ. Nem mintha az Anyag elveszítené értékét ezentúl. Nem! De most már a világ alapanyagának egyik oldalát képezi csupán, a fejlődés egyik pólusát. A világfolyamat (a teremtés) lényegében *egységesülés* (T. egyik zsengéjének a címe: *L'union créatrice*, amely Bergsont idézi: *L'Évolution créatrice*). A sokszerű teremtés egyre inkább összpontosul, egyre összetettebb lesz: megjelenik az Élet, majd pedig az állati és az emberi Tudat. (Ezt az eredeti intuíciót később pontosabban meghatározza, kibontja, amikor majd a centrokomplexitás — Tudat alapvető törvényére alapozva kidolgozza « fenomenológiáját »).

Jegyezzük itt meg mindjárt, hogy Teilhard és Bergson világképe különböző. Mindkettő evolucionista, de a fejlődés értelmezése eltérő a két gondolkodónál. Egyik későbbi (1917) írásában, az imént említett *Teremtő Egységesülés*-ben, Teilhard maga különbözteti meg nézetét Bergsonétól: « Míg Bergson *Teremtő Fejlődés*-ében a világ úgy mutatkozik, mint valami szétszóródó sugárzás, egy forráspontból kiinduló sugárkéve, — addig a *Teremtő Egységesülés* világképét egy konvergens, összpontosuló sugárkéve jelképezi: a fejlődés csúcspontján helyezkedik el az a fókusz, amely egy végtelenbe táguló felületről összegyűjti a sugarakat. Mindkét elmélet a Fejlődésre épül, de irányuk ellentétes ». (14, 64).

A « szubsztancia » helyett a « konvergencia », a Vas helyett a Szellem képezi tehát ezentúl a világ szilárd alapját.

* * *

A « kozmikus érzék » fejlődésével párhuzamosan fejlődik a « krisztusi érzék » is. Isten akaratának,

Isten jelenlétének keresése a jezsuita lelkiség egyik alapvető vonása. Teilhard-nál ez a szemlélet és magatartás teljesebb formát kap 1908 után.

A fiatal jezsuita « *felfedezi* » a Megtestesülés titkát! Ő maga állítja azt. Vagyis mélyebben behatol hitünk központi titkába. Az isteni ölt testet Jézusban. « Benne lakozik az Istenség egész teljessége testileg, megtestesülve », tanítja Szent Pál (Kol., 2, 9).

A világ és Krisztus viszonya, a Megtestesülés kozmikus kihatásai a fejlődésben lévő világra: ez a központi témája a világháború alatt írt esszéknek. Mily csodálatos virágbaborulás ez a négy év! 1916 és 1919 tavasza között nem kevesebb mint 16 tanulmányt írt Teilhard — a fronton!! Ha valaki e még jórészt kiadatlan zsengék [1] genezisét, keletkezéseik körülményeit akarja megismerni, olvassa el Teilhard leveleit, amelyeket unokanővérének írt ebben az időben. (*Genèse d'une pensée*).

Mily különös, hogy éppen a harctéren, a csaták utáni csendben bomlanak ki későbbi szintézisének csírái. 1916. március 15-én ezeket írja rendtársának és barátjának, P. V. Fontoynont-nak:

« ... Elhiszi-e, hogy Auguste Valensin egészen meglepődött, hogy én a fronton sem hagytam fel a filozófiával? Mintha a filozofálás nem a legérdekfeszítőbb és legmélyebb imádság lenne! Mintha a Mestert váró szolga leghelyesebb magatartása nem a hűség lenne, a hűség a legfontosabb emberi kötelességhez: tisztán látni önmagunkban és önmagunk körül! Úgy tűnik nekem, hogy a háború meglehetősen közömbössé tett saját jövőmmel szemben, de annál inkább felcsigázta érdeklődésemet az Eszmék, az Okok, a Cselekvés problémái iránt... ». (16, 348-349).

És néhány hónappal később (1916.VII.22) ugyancsak Fontoynon-hoz:

« ... Most az az érzésem, hogy újraéledek: az életkedv és a gondolkodás élvezete újjászületnek

---

[1] Tanulmányunk közzététele óta megjelentek ezek az első írások: Teilhard, *Écrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris, 1965.

bennem. — Februári levelem óta napvilágra hoztam egy kis tanulmányt, amelynek címe: « A kozmikus Élet » (!!). ... Minden szégyen nélkül a « szent fejlődést » dicsőítem ebben és azt a tényt hangsúlyozom, hogy a Megtestesülés által a kozmosz megszentelődött és megújult, magának fejlődésének alapjában; és a keresztény egyik alapvető kötelessége az, hogy közreműködjék (természetesen az értékrend megőrzésével) minden dolog megérlelésében, még a természetes síkon is. A természetes Fejlődés bizonyos értelemben az Isten Országának a tengelyét (vagy egyik tengelyét) képezi; és az új Föld a régi Föld beteljesedéséből születik meg... ». (16, 352)

Sok minden meghatározatlan még ebben a vízióban, az első írásokban; de az első intuícióból bomlik ki majd a későbbi szintézis.

A háború végén, Teilhard leszerelése után (1919 december), P. Auguste Valensin S. J., (Blondel és Teilhard közös barátja) Teilhard esszéiből eljuttat néhányat Blondelnek. Blondel elküldi megjegyzéseit és egy igen érdekes, fontos eszmecsere alakul ki a két gondolkodó között. Az emlékiratokat P. de Lubac tette közzé. Tartalmukra még visszatérünk. Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy Blondel « katolikus érzéke », mély meglátásai és bíráló megjegyzései segítették Teilhard de Chardin-t abban, hogy a zátonyok között megtalálja a biztos utat. Ezért mindig hálás volt Blondelnek. Blondel egyébként alapvetően egyetértett Teilhard-ral:

« ... Én is osztom P. Teilhard de Chardin nézetét a krisztológiai problémával kapcsolatban. A természettudományok és az ember-tudományok következtében megnövekedett világ távlatai előtt nem maradhatunk annál a jelentéktelen és korlátolt szemléletnél — hacsak nem akarjuk elárulni a katolicizmust —, amely Krisztusból egy történelmi « járulékot » csinál, amely a kozmosz egy jelentéktelen elemének tekinti Őt és olyasvalakinek, aki hivatlanul vagy amolyan jöttmentként került a világegyetem eltipró és ellenséges mérhetetlenségébe... A cél világos előttünk: mindenek összefoglalása Krisztusban, *instauratio tota in Christo*... (Efez. 1, 10). Menjünk hát bátran előre ebben az irányban s így amily mértékben a világ és az ember megnövekednek szemünkben, olyan mértékben Krisztus is egyre nagyobb lesz szemünk és szívünk számára... » (17, 129-130).

Blondel véleménye is az, hogy nem érthetjük meg sem testünket, sem az anyagot, hacsak nem hivatkozunk a Megtestesülésre. Krisztus egyetemes és kozmikus szerepét tehát mindketten kiemelik. Ugyanakkor Blondel joggal felhívta Teilhard figyelmét a két elkerülendő zátonyra: óvatosan kell kezelnünk a tudományos képeket, szimbolumokat, ha a teológia területén alkalmazzuk őket; és főleg vigyáznunk kell arra, nehogy összekeverjük a fizikai és a természetfeletti világot. Egy tisztán « fizikai » természetfelettiség abszurdum!

Később látni fogjuk, hogyan és mennyiben kerülte el Teilhard e kísértéseket, amelyeket már maga is észrevett, de — saját bevallása szerint — nem fogalmazott meg eddig ilyen élesen.

2. « *A Szellem aranya* » (1923-1931).

Teilhard 1923. ápr. 6-án Marseille-ben hajóra száll: nekivág Ázsiának...

Másfél hónap múlva Tientsinbe érkezik. P. Licent S. J. hívta meg ide tudós rendtársát, hogy segítsen neki vállalkozásában. 1914-ben P. Licent azzal az ambícióval érkezett Kínába, hogy kikutatja a Sárga Folyó medencéjét. Múzeumot alapított Tientsinben, hogy ott elhelyezhesse összegyűjtött állattani, növénytani és ásványtani leleteit.

Július elején már indul is Teilhard az egyik expedícióval Mongolia sivatagjába (Ordos). Itt Ázsia szívében írja meg csodálatos költői elmélkedését: *Mise a Világ felett*. Mint néhány évvel ezelőtt a fronton (lásd: *A Pap*, 1918), itt az ázsiai steppén sem tud misézni; csak így lélekben végzi el a világ felajánlását és hívja e a tűzet a földre:

> « Uram! Mivel ez alkalommal, — itt az ázsiai steppén, mint ott az Aisne-i erdőben is, — ismét nincs sem kenyerem, sem borom, sem oltárom, felemelkedem a szimbolumokon túlra, egészen a Valóság tiszta fenségéig, és felajánlom Neked, én a Te papod, az egész Föld oltárán, a világ munkáját és szenvedését... Fogadd el, Uram, ezt a teljes ostyát, amelyet a vonzásodtól mozgatott teremtés bemutat Neked ez új nap hajnalán. Ez a kenyér, a mi erőfeszítésünk, tudom, önmagától csak végtelen bomlás. Ez a bor, — a mi fájdal-

munk — sem más még, sajnos, mint valami maró ital. De, — biztos vagyok benne, mert érzem —, ebbe az alaktalan tömegbe azt az ellenállhatatlan vágyat rejtetted, mely azt kiáltatja velünk « Uram, add, hogy egyek legyünk! » (11, 17 és 19).

Ez az elmélkedés már világosan érinti *Az Isteni Miliő*ben kidolgozott témát. E kis könyvben az emberi erőfeszítés, az aktivitások és a passzivitások megszentelése, valamint Jézusnak a « világ szentségébe » való alászállása lesz a két vezérgondolat.

1924 áprilisától júniusig ismét egy expedícióval találjuk Teilhard-t a Gobi sivatagban. Szeptemberben két évre visszatér hazájába, újraszövi baráti kapcsolatait, megvitatja eszméit.

Itt megemlítjük Edouard Le Roy-val, a bergsonista filozófussal való barátságát és eszmecseréiket az evolúció kérdéséről. Egyik (1926. jan. 10-i) levelében ezeket írja Teilhard: « Továbbra is rendszeresen látogatom Le Roy-t. Valójában ezek a szerda-esték számomra a legjobb heti "lelki-gyakorlatokat" jelentik... ». (12, 80-81).

Élete vége felé (értesülve Le Roy haláláról, 1954. dec.), így emlékezik vissza barátjára:

« Igen, Ed. Le Roy halála, bármennyire is előrelátható volt, nagyon megdöbbentett. Úgy szeretem őt, mint egy apát, és sokat köszönhetek neki: nem mintha valamely különleges eszmét köszönnék neki, de, főleg 1920 és 1930 között önbizalmat adott nekem, kitágította szellememet (és növelte az Egyházhoz való hűségemet...). Ezenkívül (a Collège de France előadásain) szócsöve volt születő eszméimnek, az emberrélevésre és a « nooszférára » vonatkozó elgondolásaimnak. Úgy hiszem, hogy a « nooszféra » kifejezés tőlem van (bár sose tudja az ember...). De ő vetette be a köztudatba ». (12, 82).

* * *

A második tientsini tartózkodás (1926-1927) idejére esik *Az Isteni Miliő* megírása. Teilhard 1926. nov. 26-i levelében ezt írja unokanővérének:

« Elhatároztam, hogy megírom az én lelki könyvemet: le akarom rögzíteni a lehető legegyszerűbben azt az aszketikus és misztikus tanítást, amelyet már régóta hirdetek. *Az Isteni miliő* címet adom a könyvnek. Vigyázok arra, hogy semmiféle ezo-

térikus elem se keverediék bele és csak a minimális kifejezett filozófiára szorítkozom... ». (9, 98).

A kínai tél nyugalma, az ásatások szünetelése lehetővé teszik az elmélyedést és Teilhard megvalósítja tervét. 1926. dec. 31-én ezt írja egyik levelében:

« ... Egy kis traktátust készítek a lelki életről, amelynek *Az Isteni Miliő* címet adom. Lényegében nem más ez, mint amit lelkigyakorlataimon prédikáltam, vagyis a « mindent istenivé-tevés » módszere. Arra törekszem, hogy ez a munka egyszerű nyelven és vitathatatlan tételekben legyen megírva — anélkül, hogy bármilyen filozófiai rendszerre hivatkoznék; egész szívemet bele akarom adni ». (12, 95).

Ugyanakkor már vajúdik lekében egy másik terv is. A most idézett dec. 31-i levélben ezt olvassuk:

« Szellemi érdeklődésemet továbbra is erősen lekötik a tudományos geológiai kutatások. Mégis, főleg két év óta, az a benyomásom, hogy jobban kezd érdekelni az emberiség jelene, mint a történelemelőtti kor tanulmányozása. Egyre inkább úgy fogom fel az Embert, mint valami nagy földi fenoményt, amely csúcspontja a legnagyobb geológiai eseményeknek és az élet hatalmas fejlődésének... ». (12, 95).

Nyilvánvalóan már *Az emberi jelenség* « megfogamzásánál » vagyunk. Erről ad jelentést egy 1927. jan. 16-i levél:

« Egy tanulmányt tervezek az Emberről — nem éppen a történelem-előtti emberről, hanem az Emberről mint bolygónk legnagyobb geológiai és biológiai eseményéről. Egyre inkább meg vagyok győződve arról, hogy mi éppoly vakok vagyunk a Földet borító emberi réteggel szemben, mint őseink voltak a hegységekkel és az óceánokkal szemben. És ez a gondolat egyre inkább tudományos megfontolásaim uralkodó problémája lesz ». (12, 96).

A 20-as évek derekán Teilhard víziójának középpontjába az « emberi jelenség » kerül. Egyre jobban érdekli a Földet körülvevő « szellemi burok », amelyet « Nooszférának » nevez. (Nous = szellem). A Nooszféra fejlődése (Noogenèse), vagyis a Refle-

xió haladása (« Pas de la Réflexion »), az emberi « gondolatközpontok » egyesülése (« Co-réflexion »), amelyet lehetővé tesz az emberiség fokozódó egységesülése (« Planétisation ») és végül egy « emberen-túli » létsíknak (« Ultra-Humain ») követelése, amely azonos az « Omega Pont »-tal, a személyes Abszolútummal: íme azok a lényeges tételek, amelyeket Teilhard lassan-lassan kidolgoz « fenomenológiájában », mindent visszavezetve az alapvető Törvényre (Loi de récurrence), a « Centro-komplexitás Tudat » (« Centro-complexité / Conscience ») törvényére.

Említettük már, hogy a fejlődés eszméjének felfedezése pálfordulást jelentett Teilhard szellemi életében: ezzel a felfedezéssel a világ szilárd pontját nem az Anyag (a Vas, az Ásvány stb.) képviseli, hanem a Szellem. A világfejlődés a nagyobb tudat, a több szellemiség felé mutat. A Mindenség kulcsa az Ember, aki gondolkodásra képes, öntudattal rendelkezik.

Teilhard továbbra is hangsúlyozza az Ember és az anyagi világ kapcsolatát (az ember magában hordozza az egész kozmikus fejlődést), de ugyanakkor lépten-nyomon hangoztatja tudós barátainak az ember egyedülállóságát, a Reflexió újságát a fejlődésben. Folytonosság *és* szakadás: az emberi paradoxon fontos felfedezése ez.

Egy 1930-ban írt tanulmány már ezt a címet viseli: « Az emberi fenomén ». Ennek elején ezt olvassuk:

> « Emberi Fenomén kifejezésen itt azt a tapasztalati tényt értjük, hogy világegyetemünkben megjelent a reflexió, a gondolkodás képessége... A mai Fizika (a szót itt eredeti, görög jelentésében vesszük: az egész Természet rendszeres megértése) még egyáltalán nem hagy helyet a Gondolatnak; ami azt jelenti, hogy ez a Fizika még teljesen figyelmen kívül hagyja a legfigyelemreméltóbb jelenséget, amellyel a természet tanulmányozásakor találkozunk. E lapokon ezzel a tudományellenes magatartással akarunk szembeszegülni, megrajzolva egészen vázlatosan annak a világegyetemnek lehetséges körvonalait, ahol a sajátságosan emberi tulajdonságok (a Reflexió és a Gondolat) helyet kapnak és egy új dimenziót képviselnek... ». (3, 227 és 229).

E vázlatos tanulmánynak részletes kidolgozása lesz remekműve: *Az emberi jelenség*. De erre a szintézisre még várnunk kell vagy tíz évet.

Teilhard-t lekötik az expedíciók, ásatások, a tudományos kutatómunka.

Egy éves franciaországi, majd néhány havi abesszíniai tartózkodás után 1929 márciusában ismét Tientsinben találjuk. Hamarosan ő veszi át a Peking közelében (Choukoutien) megkezdett ásatások irányítását. Itt fedezik fel az un. « Sinanthropus », vagy « Pekingi Ember » maradványait.

Két mandzsúriai utazás és egy közép-ázsiai expedíció után 1930 őszén Párizsba utazik. November-december hónapjait Auvergne-ben tölti.

3. « *Egy Valaki fehér ízzása* » (1931-1955).

1931. január végén az Egyesült Államok felé hajózik Teilhard. A Citroën-cég meghívta mint geológust egy kínai expedícióhoz (« Croisière Jaune »). San Franciscoból február végén indul és másfél hónap múlva megérkezik Kínába. Májusban indul az expedíció. A karaván Turkesztán felé tart.

1932 februárjában Pekingben találjuk Teilhard-t. Továbbra is tevékenyen résztvesz a choukoutieni ásatásoknál. Jávát és Burmát is bejárja. Ezt az első pekingi korszakot (1932-1938) három rövidebb franciaországi és két északamerikai tartózkodás szakítja meg.

1938. szept. - 1939. jun. között újra Franciaországban tartózkodik, majd pedig — az USA-n keresztül — ismét Kina felé tart. 1939. aug. végén érkezik ide. Minthogy kitör a világháború, Kínában reked 1946 márciusáig. Ekkor írja meg nagy munkáját, *Az emberi jelenség*-et.

* * *

Különös jelenség: a múlttal foglalkozó paleontológust egyre inkább az emberiség jelene és jövője kezdi foglalkoztatni. 1935. szept. 8-án ezt írja egyik levelében:

> « Mintha csak a Múlt és annak felfedezése többé már nem érdekelne, és éppen a tudományom előrehaladásából származó okok magyarázzák

ezt. A Múlt felfedte előttem a Jövő szerkezetét. És a Jövendővel való foglalkozás ki akar szorítani minden más érdeklődést. Pedig, hogy bizonyos tekintéllyel beszélhessek a Jövőről, ahhoz még csak jobban a múlt szakemberévé kell lennem. De nem különös-e, hogy éppen a szakmunkám tárgya fonnyad el valamiképpen, miután gyümölcsét megtermette? és hogy nem hiszek már annyira a felfedezések értékében, amennyire csak képes lennék, mivel az érdeklődésem hovatovább túlhaladt rajtuk? Most, hogy a lényeges felfedezést megtettem, vagyis tudom, hogy egy felfelé mutató tudat-hullám visz bennünket, mi érdekeset találhatnék mögöttünk? Talán bizonyos ritmusokat vagy rúgókat, amelyeket elrejt a jelen pillanat törékenysége. Ebben az irányban igyekszem keresni, hogy megmentsem öreg napjaimra azt, ami menthető a Geológia szenvedélyéből... ». (9, 186).

Az 1931-1937-es évek úgy tekinthetők, mint *Az emberi jelenség* előkészületi évei. Teilhard több jól megszerkesztett tanulmányt ír, amelyek mind az evolucionizmussal, a fejlődés és az ember viszonyával, a személyesség és a halhatatlanság kérdésével (vagyis az ember Jövőjével) foglakoznak. « Egy perszonalista világkép vázlata » c. tanulmánya elején ezt írja 1936-ban:

« Végül is az a célom ezzel a tanulmánnyal, hogy felvázoljam egy fizikai Világ képét, az emberi Személyt választva központul, minthogy ez képezi a rendszer legjelentősebb elemét. Elfogadva tehát, hogy a gondolkodó monád képviseli a Mindenség *összekötő láncszemét* (« la *maille* du Cosmos »), hogyan fogjuk fel a Világ szerkezetét, hogyan képzeljük el annak jövőjét? Ime, ez az a kérdés, amelyre válaszolni szeretnék ». (6, 70).

Teilhard a múlt előreszökő fényében kutatja a Jövő körvonalait. Mi az emberi fejlődés értelme, vagyis iránya és jelentése? Mi az ember rendeltetése? Ettől a kérdéstől függ az emberi erőfeszítés értelme és értéke, ettől függ az ember életkedve (« le goût de vivre »). Végső soron: a fejlődés értelmének keresése a személyes halhatatlanság és a személyes Végtelen, az Isten problémáját veti fel. Csak egy végtelen Személy képes fenntartani életlendületünket, mert egyedül Ő biztosítja személyiségünk kiteljesedését és az örök életet, csak a személyes Szeretet lehet a fejlődés Omega Pontján vonzó mágnes. Ennek a « hitvallásnak » (amely

egyúttal « apológia » is!) kifejtése az egyik fontos kiadatlan Teilhard-tanulmány 1934-ből: « *Comment je crois* »[2] 1936. aug. 15-én ezt írja egyik barátjának:

> « Amint nemrég X-nek írtam, az én jelenlegi nagy felfedezésem (?!) az, hogy 1) az egész emberi probléma visszavezethető az Isten szeretetének kérdésére, — de ugyanakkor 2) hogy a szeretet pszichológiai törvényessége és lehetősége (...) és győzelme is e két terminus: az Egyetemes és a Személyes összeegyeztethetőségétől (helyesebben: összekapcsolásától) függ (...). A mi világunk általában azért tagadja a Személyest és az Istent, mert hisz a Mindenben! Egész feladatunk tehát az, hogy megmutassuk neki: azért kell hinnie a Személyesben, mert hisz a Mindenben ». (12, 260).

Az egyetemest a személy képviseli, a legegyetemesebb pedig a Végtelen Személy, *le Suprême Quelqu'Un* ».

* * *

A harmincas évek reflexióinak érett gyümölcse, nagy szintézise lesz a *Le Phénomène humain*, Az emberi jelenség c. könyv, amelyet 1938-1940 között ír meg.

A mű lényegében készen van már 1940 juniusában. 1941 nyarán Teilhard beszámol munkájáról egyik tudós barátjának, de Breuil abbénak:

> « Továbbra is igyekszem tisztázni és pontosan lerögzíteni meglátásaimat, meghatározni az Ember helyét a Világegyetemben. Julian Huxley éppen most jelentetett meg egy könyvet, helyesebben egy esszésorozatot: *The uniqueness of man* címmel, mely annyira párhuzamos az enyémmel (bár nem jut el fejtegetéseinek végén Istenhez), hogy megerősítve érzem nézetemet. Értesültem arról, hogy könyvem megérkezett Rómába és három hónap óta revízió alatt van. Nem remélek kedvező véleményt; pedig mennyire kívánatos lenne, hogy egy katolikus nyíltan és keresztény módra nyilatkozzék azokról a kérdésekről, amelyekkel a mai élenjáró tudományos gondolkozás foglalkozik! (Sorra jelennek meg manapság olyan írások, amelyek e kérdésekkel foglalkoznak). A kérdés ma

---

[2] Ez lett az *Oeuvres* 10. kötetének (1969) címadó tanulmánya.

már nem csupán merő okoskodás dolga. Maga a mostani világrengés veti fel az emberiség jövőjének problémáját. És úgyszólván semmi sem jelenik meg, ami építő és dinamikusan keresztény magyarázatot adna az eseményekre». (10, 71-72).

E fontos levél feltárja Teilhard szándékát, megadja *Az emberi jelenség* kettős tengelyét: az Ember helye a világegyetemben és az Emberiség jövője az a két kérdés-kör, amely a könyv lényegét összefoglalja.

Nem célunk itt Teilhard «fenomenológiájának» részletes elemzése, *Az emberi jelenség*-ben felvetett filozófiai kérdések megvitatása. Csupán az érdekel bennuünket, ami *Az Isteni Miliő* teljesebb megértéséhez segít bennünket.

Teilhard mindenekelőtt tudós kollégáinak, hitetlen barátainak szánja ezt a «tudományos emlékiratot», amely nem metafizika, hanem «Hyperfizika», «Bevezetés a Világ értelmezésébe».

A tudós paleontológus rekonstruálja itt a fejlődést és a múlt látomásának fényében felvillantja a jövő körvonalait is. Több ez, mint valami száraz, pozitivista elemzés. A könyvet nem lehet egyszerűen besorolni semmiféle eddigi «műfajba». A nagy «látó», aki tudós, költő és misztikus egyszerre (igaz, itt a misztikus a «háttérben» marad), valami «naiv» csodálkozással szemléli a most kifeslő teremtést, a születő életet és a Földet befedő «új bőrt» (az ő szava ez): a Gondolatot. Szimpatikus látás ez, vagyis olyan intuíció, amely egybeesik a Világ mozgásával. (Gondoljunk Bergson meghatározására az intuícióval kapcsolatban!).

«A Gondolat nemcsak részét képezi a Fejlődésnek, mint valami rendellenesség vagy epifenomén (felületi jelenség): hanem az Evolúció olyannyira visszavezethető a Gondolat felé való haladásra, olyannyira azonosítható vele, hogy lelkünk mozgása kifejezi és méri magának az Evolúciónak az előrehaladását. Az Ember felfedezi, Julian Huxley erős kifejezése szerint, hogy *ő maga nem más, mint az öntudatra ébredt Evolúció*. Az a véleményem, hogy a modern szellemek (éppen azért, mert modernek és amennyiben modernek) nem találnak mindaddig megnyugvásra, amíg nem helyezkednek erre a nézőpontra. Mert a csúcsponton vár rájuk a megnyugvás és a megvilágosodás». (1, 244-245).

Az emberi jelenség jelentősége abban van, hogy kijelölte az Ember helyét a Világegyetemben. Túl a szoros értelemben vett transzformizmuson, Teilhard általánosította a Fejlődés eszméjét és megmutatta, hogy annak iránya a nagyobb Tudat felé mutat. A világfolyamat a Tudat, a Szellem növekedése: *montée de Conscience*. Íme, egy mondatban *Az emberi jelenség*.

Az Ember most már nem vész el a pascali két végtelen, a végtelen kicsiny és a végtelen nagy között, nem egy tévelygő hontalan az atomvilág és a végtelen csillagterek birodalma között, hanem egy « harmadik végtelent », a végtelen felé mutató komplexitást képviseli: testében (agyában) a világegyetem van összesűrítve és visszatükrözi a « Világ történetét ». Az « organikus Idő » dimenzióján helyezkedik el ez a « Végtelen » és ebben a « nyílvesszőben », a gondolkodó Emberben lendül az Omega Pont felé mindaz, ami a kozmoszból szellemmé finomul: ami a gondolat és a szeretet aranyává nemesedik.

Csak a Személyes Végtelen képes úgy egyesíteni a véges személyeket, hogy megőrzi azok önállóságát, sőt tökéletesen differenciálja azokat az egységben. *L'Union différencie*, a személyek közötti egység nem azonosulás, nem egybeolvadás, hanem az egyes « központoknak » legteljesebb, legegyedibb létezése. Mert a kommuniót szülő szeretet annyira tiszteli a másikat mint *másikat*, hogy a lehető legteljesebb létet biztosítja neki. Akarja, hogy a másik valóban *legyen*. És ha e Szeretet végtelen, akkor a Vele való egység a személy legteljesebb kibontakozását teszi lehetővé.

* * *

1946 tavaszán Teilhard hazatér Európába. Újra felveszi a kapcsolatot párizsi barátaival, konferenciákat, megbeszéléseket tart.

1948-ban Rómába utazik, ahol *Az emberi jelenség* kiadásáról és a Collège de France által felajánlott katedra elfogadásáról tárgyal elöljáróival. Egyik terve sem jár sikerrel. A nehéz lelki megpróbáltatáshoz járul betegsége: 1947 nyarán szívbaj, 1949 tavaszán mellhártyagyulladás dönti ágynak.

Mindezek ellenére tovább dolgozik. Elkészít egy konferencia-sorozatot, amelyet 1949-ben a Sorbonne-on tart meg. (Később könyvalakban is megjelentek e konferenciái [3], amelyek lényegében *Az emberi jelenség* eszméit veszik sorra, valamivel « szárazabb », hidegebb stílusban). Bizonyos pontokon még tisztázza « fenomenológiáját ». Így pl. « Az emberi faj sajátosságai » c. nagy tanulmány [4] részletesebben kifejti és jobban meghatározza a társadalmiasulásról és a « planétizációról » vallott felfogását. Lényegében azonban utolsó évei nem honak már semmi jelentős újdonságot eszméibe.

Élete vége felé, 1950-ben visszapillant fejlődésére a már idézett önéletrajzi írásában, *Az Anyag Szívé*-ben:

> « Amikor most újra elolvasom az *Isteni Miliő* őszinte buzgósággal megírt lapjait, megdöbbenve állapítom meg, hogy kriszto-kozmikus szemléletem (vision christo-cosmique) leglényegesebb vonásai már ebben az időben le voltak rögzítve. De másrészt azt is meglepődve látom, hogy világképem mennyire határozatlan és szétfolyó volt még ebben a korszakban... Akkor (1930 táján) a kozmikus összpontosulás (Convergence cosmique) és annak egy sereg következménye (a Komplexitás-Tudat törvénye, az emberiség egységesülése, a Noogenezis csúcsán létező Omega Pont...), — mind nem jelentkeztek még tisztán tudatomban...
>
> A következő 20 év állandó munkájának és örömének gyümölcse lesz az, hogy megerősödik körülöttem, kölcsönösen hatva egymásra, a világ krisztusi Sűrűsége (Densité christique) és kozmikus Sűrűsége (Densité cosmique)... ». (13, 60-61).

Minél inkább látta azt, hogy a világfejlődés egy fókuszba összpontosul, annál könnyebb volt felfedeznie egy Végtelen Személy ízzó át ragyogását a jelenségek fátyla mögül.

---

[3] Teilhard, *Le groupe zoologique humain*, Albin Michel, Paris, 1956. A « Le monde en 0/18 » sorozat 33. zsebkönyveként is megjelent « La place de l'homme dans la nature » = Az Ember helye a természetben címmel. Ugyanezen a címen az *Oeuvres* 8. köteteként a Seuil is kiadta. — A Szent István Társulat által kiadott Teilhard-antológia legfontosabb tanulmánya ez a kis könyv: *Hit az Emberben*, Budapest, 1968 (fordította Dienes Valéria, bevezető tanulmányt írta: Rónai György), 67. lap. skk.

[4] Ez is megjelent magyarul a *Hit az Emberben* c. antológiában.

* * *

Teilhard 1951-ben egy New York-i alapítvány meghívására Dél-Afrikába megy, hogy ott bizonyos antropológiai kutatások lehetőségét megvizsgálja. Ez év novemberében az Egyesült Államokba indul és állandóan itt tartózkodik, leszámítva egy második délafrikai utazást (1953 nyár) és egy rövid látogatást hazájában (1954 nyarán).

1955. április 10-én, húsvétvasárnap estéjén, New York-ban hirtelen ragadta el a halál.

II. - « Benne élünk »: Az Isteni Miliő.

A modern ember szemében a világegyetem csodálatosan megnövekedett: az Evolúció felfedezésével új dimenziót kapott.

« A teremtésnek még nincs vége », írja Teilhard egy fiatalkori tanulmányában (*Le Milieu mystique*, 1917). « A teremtő aktus egy folyamatos mozdulathoz hasonlítható, amely az idő egészébe íródik be. A teremtés ma is tart még; és a világ állandóan, bár észrevehetetlenül, egy kissé jobban fölmerül a semmiből ».

Az új tudományos felfedezések büszkeséggel töltik el a mai embert, aki tudatára ébred erejének, hallatlan lehetőségeinek, tevékenysége értékének. Meg van győződve arról, hogy minden embernek egy *közös* mű megvalósításában kell együttműködnie.

Minden új meglátás és felfedezés megzavarja a hagyományos gondolkozásmódot, válságot idéz elő. Ki tagadhatná, hogy a modern ember mélyreható válságon megy át? A mostani társadalmi és politikai válság egy mélyebben fekvő lelki válságnak a megnyilatkozása.

Ez a válság egyesek lelkére szemfényvesztésként hat: a tudomány elbűvöli őket és elfordítja az élő Istentől; sokszor a kétségbeesésbe kergeti őket. Másokat ez a szorongás merev állásfoglalásra késztet és eltávolít az élő emberi valóságtól, a földi feladatoktól.

Teilhard mindkét csoportnak meg akarja mutatni az igazi hűség útját. Határozottan állítja,

hogy Isten, a keresztények Istene oldja fel szívünk mélyén a szorongást és hogy az a « reménycsillag, amelyet a világ vár », csak Krisztus lehet.

Egy hivő tudós, aki szenvedélyesen együttérez korával, az Egyház örök tanítását ismétli: Jézus Krisztus az « élet Igazsága ».

1. « *Az Isteni Miliő* ».

« Miliő » jelenthet a franciában központot és környezetet. Teilhard kifejezésébe mindkettő beleértendő. Az « isteni miliő » Isten mindenütt való jelenlétére utal, amely Emmanuelben, a megtestesült Igében « krisztusi miliő » lesz.

« *Benne élünk...* »: Szent Pál szavait (Ap. Csel. 17, 28) írja fel Teilhard mottóul Bevezetése élére és így értelmezi később: « *Krisztusban* élünk, mozgunk és vagyunk ».

« Tanulmány a belső életről », ez a könyv alcíme. Ez a belső élet, — mindenekelőtt Teilhard lelki élete, személyes tapasztalata —, a Kinyilatkoztatás fényében fürdik. De nem egy rendszeres aszkétikai kézikönyv elkészítése volt a szerző célja, vagyis nem a Kinyilatkoztatás tételeinek alkalmazása a lelki életre és azoknak *teljes, rendszeres* kidolgozása, hanem csak « egy *pszichológiai* fejlődés egyszerű *leírása* », egy hivő lélek tapasztalatának rögzítése egy « *jól határolt időszakban* », a lelki fejlődés egy határozott fázisában (a megtisztulást követő « megvilágosodás » periódusában). Teilhard fontosnak tartja ezt a megjegyzést (4, 18) [5], mert a könyv « műfajának » helyes felfogásától függ a hűséges értemezés.

Ez a « belső élet » tehát mindenekelőtt Teilhard lelki élete, a keresztényé és a jezsuitaé. A hivő

[5] Az utalások a francia eredetire vonatkoznak (*Oeuvres* 4). Közben könyvalakban is megjelent *Az Isteni Miliő* magyar fordítása, Rezek Román OSB munkája: Teilhard de Chardin, *Benne élünk* (Az isteni miliő). Tanulmány a belső életről. Ahogy Lehet, Párizs-Bécs, 1965. Amint ezt bevezetőnkben már említettük, itt közzétett tanulmányunk kis füzet alakjában is megjelent mint bevezető *Az isteni miliő*-höz. Ez a füzet már kifogyott, ezért vettük fel a tanulmányt mostani gyűjteményünkbe. Annakidején P. Rezek kéziratos (sokszorosított) fordítását használtam az idézeteknél.

tudós a keresztény tesz tanúságot kortársai előtt; segítségére akar lenni azoknak, « akik nem tartoznak teljesen az Egyházhoz, csak felületesen érintkeznek vele, vagy tőle eltávolodnak abban a reményben, hogy túlhaladják ». (4, 17). Saját belső tapasztalatán keresztül akarja bemutatni, hogy a hagyományos kereszténység « áttehető », « lefordítható » mai nyelvre és hogy az Evangélium Krisztusa képes a mai táguló és fejlődő Világegyetemet is uralma alá hajtani: összefogni mindeneket. (V.ö. 4, 17 és 24). De még határozottabban a szentignáci lelkiség is kivehető *Az Isteni Miliő* lapjainak vízjegyéből. « Keressék mindenben Isten akaratát és jelenlétét! »: ezt köti a lelkére Szent Ignác a lelkigyakorlatozóknak és ez került bele egyik legfontosabb jezsuita szabályba is. Egyébként idéztünk egy levelet Teilhard-tól, ahol maga vallja, hogy azt rögzítette le itt, amit lelkigyakorlatokon adni szokott.

A hagyományos tanítás, « *modern áttételekben* ». A tulajdonképpeni új nem is annyira a lelkiség területéről való; Teilhard a mai ember világképét fogadja el kiindulópontnak és ez « az alépítmény » képezi az igazi újságot. Egy tény megállapításáról van szó, egy alapvető modern felfedezés regisztrálásáról. Említettük már, hogy Teilhard egész eszmevilágát a Fejlődés nagy felfedezése özönli el. E világban minden szerves egységet alkot és az « organikus Időben » sodródik. A Világ *genezis*: íme az alapvető tény, amelyhez kétség nem fér. Teilhard ezt itt nem bizonyítja, fenomenológiáját nem részletezi, de *Az Isteni Miliő* csak ebben a perspektívában érthető.

Mert ahogy mindjárt látjuk, a könyv gyújtópontjában az *Egyetemes Krisztus* eszméje áll, amely a kozmogenezis és a krisztogenezis összekapcsolásából születik. *Az Isteni Miliő* egy mondatban így foglalható össze: « ... A határtalan időn és a rengeteg emberi egyeden keresztül csak egyetlen művelet folytatódik: a kiválasztottak hozzákapcsolódása Krisztushoz: — egetlen dolog történik: Krisztus misztikus Testének alakulása, a Világ minden szétszórt vagy megkezdett lelki hatalmától kezdve ». (4, 181).

Az ember és a világmindenség kapcsolatát Teil-

hard itt csak röviden érinti. (4, 45). Ez a kapcsolat igen lényeges, de itt nem fejti ki hosszasan és nem bizonyítja a fejlődést: hogy « a mi szellemi létünk folytonosan a tapasztalható világ számtalan energiájából táplálkozik », azt nem szükséges bizonyítani. « Az Anyag által mindnyájunkban részlegesen a Világ egész története tükröződik... Minden lélekben az Isten szereti és menti meg — szinte részletekben — az egész világot, amely világot viszont a lélek foglal össze sajátos és közölhetetlen módon... ».

Az ember és a világmindenség szoros kapcsolatának tényét mint altételt használja Teilhard egy szillogizmusban, amelynek főtétele Szent Pál tanítása Krisztus titokzatos Testéről, a maga eredeti realizmusában véve.

Az Anyag-Lélek-Krisztus összekapcsolás tényéből « vezeti le » Teilhard *Az Isteni Miliő* két központi tételét: az emberi erőfeszítés megszentelésére vonatkozó tanítását és annak krisztológiai megalapozását (az Egyetemes Krisztus eszméjét). (4, 49-50).

E két gondolatkört vizsgáljuk meg most részletesen.

2. *Az emberi erőfeszítés megszentelése.*

a) *Az emberi cselekvés és a kegyelem.*

Az IM első része a cselekvések átistenítésével (« divinisation des activités ») foglalkozik. Mindjárt e kifejezéssel kapcsolatban megjegyzi:

> « ... Amikor cselekvésről (aktivitásról) beszélünk, ezt a kifejezést a szó hétköznapi értelmében használjuk anélkül, hogy bármit is tagadnánk — éppen ellenkezőleg! — abból, ami a kegyelem és az akarat között lejátszódik a lélek tapasztalatalatti köreiben... ». (4, 29).

Tehát nem arról van szó, hogy az ember önmaga erejéből « isteníti át » cselekedeteit! Ez az állítás abszurdum lenne! Teilhard el akarja hárítani a pelágianizmus legkisebb gyanúját is. Szent Ágostont idézi, aki ennek az V. századi eretnekségnek a pörölye volt: « bennünk semmi sincs, ami első fokon és a gyökerei mélyén ne volna *"in nobis*

sine nobis", vagyis bennünk, de nélkülünk». (4, 31). Hiszi az Evangélium szavait: «Nélkülem semmit sem tehettek» (Jn. 15, 5). De ugyanakkor azt is vallja Ágostonnal: «Aki közreműködésed nélkül teremtett téged, nem üdvözít közreműködésed nélkül».

«Dieu *fait se faire* les choses». Istem nem lép a teremtmények helyébe, nem helyettük cselekszik, hanem cselekvőkké, aktívakká teszi őket. A Tőle való függés a szabadság feltétele. A szabadság, az *alapvető* szabadság ugyanis önmeghatározó képesség, aktivitás. Ez pedig a szenttamási bölcselet szerint a lét-fokozatok arányában változik: *agere sequitur esse*. Tehát minél inkább részesedik egy teremtmény a Létből (függés a Teremtőtől), annál «aktívabb», annál több autonómiával rendelkezik (= szabadság).

Minden Kegyelem, vallja Teilhard a misztikusokkal. De a Kegyelem nem romboja le a természetet, nem fojtja el a szabadságot. Éppen ellenkezőleg: *Gratia perficit naturam*, a Kegyelem beteljesíti, «szublimálja» a természetet. Az Isten Lelke igazán szabaddá tesz. Az Isten Fia azért jött, hogy mindent megszenteljen. «*Non minuit, sed sacravit*»: a liturgia szavait, amelyek Mária szűzességére vonatkoznak (a testté lett Ige nem csökkentette, hanem megszentelte Anyja szűzességét), Teilhard tágabb értelemben is használja:

> «...Isten kimeríthetetlenül megtapintható cselekvésünk *teljességében*. S az istenivé alakulás csodájához csak az a finom tapintat fogható, amely ezt a metamorfózist végrehajtja, anélkül, hogy bármiben is zavarná az emberi erőfeszítés tökéletességét és egységét, hiszen Isten azt nem csökkenti bennünk, hanem megszenteli: «*non minuit, sed sacravit*»... (4, 53).

S később ismét hangsúlyozza:

> «...A megtestesült Isten nem azért jött, hogy lefokozza bennünk azt a nagyszerű felelősséget és azt a ragyogó törekvést, hogy *magunk tegyük magunkat önmagunkká*. Ismét kiáltjuk: «*Non minuit, sed sacravit*», nem fokoz le, hanem megszentel». (4, 62).

* * *

A kegyelem és a természet viszonyának ilyen helyes felfogása vezeti Teilhard-t, amikor bírálja azt az egyoldalú nézetet, amely szerint az emberi tevékenység *kizárólag csak* a benne dolgozó *jószándék* által értékes. (4, 36).

Természetesen, a szerző egyoldalúan kiélez egy gondolatot; pontosabban: egy egyoldalú állásfoglalást kifogásol, amely az előbbi tételt talán nem állítja kifejezetten, de átviszi a gyakorlatba, amikor nincs figyelemmel a végzett munkára, a létrehozott *műre*.

Teilhard egyáltalán nem akarja elvetni a jószándékkal kapcsolatos tanítást, mint azt egyesek helytelenül kiolvasni vélték a könyvből. « Mindent Isten nagyobb dicsőségére »; a szentignáci jelszót a jezsuita teljesen magáévá teszi. De hangsúlyozza, hogy a szándék önmagában nem elég; a mű sem közömbös! A kereszténység paródiájának tartja a « világ megvetésének » azt az értelmezését, amelynek következtében a keresztény « csak az újja hegyével » segíti a fejlődést.

A jószándék elengedhetetlenül fontos az emberi erőfeszítés megszenteléséhez:

> « Minden tettünket nagyszerűen átlelkesíti. *De a tettek testének nem adja meg a föltámadás reményét.* Márpedig éppen erre a reményre van szükségünk, hogy ujjongásunk teljes legyen ». (4, 39).

Hűség a *műhöz* és hűség a *szándék* síkján: mindkettő egyformán fontos. Ha megvan e kettős hűség, akkor minden tettünkkel közreműködünk abban, hogy a világ elérje teljességét Jézus Krisztusban.

Így kapcsolódik cselekvésünk megszentelésének kérdése a Misztikus Testről szóló szentpáli tanításhoz. Krisztus Testének növekedéséhez, a « teljes Krisztus » megvalósításához kezünk és szívünk legkisebb munkájával is hozzájárulhatunk. « *Munkánk* mindegyikével azon fáradozunk — atómnyi mértékben, de valóságosan, — hogy megvalósuljon a Pléróma, azaz hogy valami kevéske beteljesedést vigyünk Krisztushoz. Munkánk mindegyike — mert többé-kevésbé távolról és közvetve ráhat a lelki Világra — hozzájárul ahhoz, hogy Krisztus egyre

jobban beteljesedjék misztikus egészében». (4, 50).

Nemecsak a kifejezetten lelki cselekedetekről van itt szó, hanem *minden* emberi közreműködésről, minden hittel végzett munkáról; nemcsak a konszekráló pap tevékenységéről, hanem a tésztát gyúró kéz munkájáról is. Minden emberi közreműködés (tehát bizonyos mértékig még a hitetenek munkája is) *előkészíti* a nagy ostyát az átváltoztatáshoz. Előkészületről van szó! — az átváltoztatást Krisztus maga végzi: a Tűz (a Kegyelem) felülről száll le az áldozatra. Teilhard különbséget tesz a természet és a természetfeletti között. Munkánk önmagában, «úgy ahogy van», csak a Misztikus Test természetes *előfeltételeit* teremti meg. *A szükséges előfeltétel még nem elégséges ok!*

Teilhard már 1919-ben, Blondel megjegyzéseire válaszolva, világosan leszögezi:

> «A különböző természetes szervezettségeknek én nem tulajdonítok semmiféle végleges és abszolút értéket. Nem a sajátos formájukat szeretem, hanem a funkciójukat, ami pedig abból áll, hogy titokzatosan szervezik előbb az istenivé-tehetőt («*divinisable*»), — aztán pedig az erőfeszítéseinkre rászálló krisztusi kegyelemmel, — az istenit ("*divin*")...». (4, 101, jegyzet).

b) *A passzivitások és a Rossz problémája.*

Teilhard optimizmusa sokaknak feltűnt és nem egy keresztény olvasót nyugtalanít a derűlátása. Úgy tűnik egyeseknek, hogy ez a «naturalista» nem hagy elég helyet világképében a bűnnek, az erkölcsi rossznak; nem számol eléggé az emberi szabadsággal, amely tragikus bukáshoz vezetheti, sőt örök kárhozatba döntheti az embert.

Mielőtt ítéletet mondanánk, vizsgáljuk meg gondosan Teilhard tanítását.

Itt segítségünkre lesz egy fontos tanulmány, amely tíz évvel *Az Isteni Miliő* után készült: «Egy perszonalista világkép vázlata» (1936). (6, 68).

Mindenekelőtt jegyezzük meg, hogy Teilhard tiszteletben tartja az emberi szabadságot. Jóllehet «fenomenológiai» írásaiban hangsúlyozza az ember és a kozmosz kapcsolatát, megmutatja az emberi szellem megjelenésének anyagi feltételeit,

mégsem esik a materialista világnézet hibájába. A determinizmussal szemben kiemeli az emberi szabadság önelhatározó, önmeghatározó szerepét. Hangoztatja, hogy az öntudatos szellem megjelenésével az Evolúció *Auto*-Evolúció lett és most már az ember kezébe van letéve a Fejlődés jövője.

> « Kétségtelen — írja —, hogy a gondolkodó központok megjelenése veszélyes periódust képvisel az őket létrehozó Élet számára. Az értelmesség szédülete vagy a szabadság mámora szükségképpen az önzés, vagyis az autonómia kísértése elé állítja a személyes "molekulákat"... ». (6, 78).

Hogy ezt a kísértést kiállják, az embereknek meg kell győződniök arról, hogy a személyesség nem jelent individualizmust, önző becsukódást. Ellenkezőleg: a személy kiteljesedésének elengedhetetlen feltétele a kitárulás « a másik ember » felé, mások felé. Az ember társas lény, ezt a régi igazságot a mai perszonalista filozófia így fordítja le: az ember *intersubjectivité, communion, Mitsein* [6]. A személy csak más személyekkel való közösségben létezhet mint személy. Ez a közösség, ez az egység nem jelenti a mi legsajátosabb valónk, az én-központunk feláldozását; *l'union différencie*, az egység differenciál, és nem olvaszt egybe a személyes síkon. (6, 80).

Mármost Teilhard megállapítja, hogy a világban egy nagy szellemi egységesülés van folyamatban. A fejlődés egységesülés, és ennek a megvalósulása most már — vagyis az ember megjelenésétől kezdve — attól függ, hogy az emberi személyek alávetik-e magukat vagy sem az egységesülés nagy törvényének. A « nooszféra » síkján a fejlődés nem folytatódik automatikusan, hanem a szabad egyedek döntésétől függ. Feltétele pedig: az önzésnek és az individualizmusnak a feláldozása.

A társadalmiasulás és az egységesülés nem jelenti az emberi személy megölését. A kollektivizmus éppoly veszélyes, mint az individualizmus. Az emberek nem vonzódnak csak úgy « természetesen » egymáshoz. Az önzés és az elszigetelődés ösz-

---

[6] Lásd következő tanulmányunkat Teilhard perszonalizmusáról.

tönösen hatnak az emberre. Ezért a politikai kényszer, vagy a társadalmi-ideológiai erőszak képtelen a « személyes egységet » megvalósítani. A totalitáris társadalmak « egysége » csak a személyes « sejtek » megölésével valósul meg. (6, 81).

Ezekután Teilhard megmutatja, hogy az emberiség végső egysége, személyes közössége csak egy Végtelen Személyben lehetséges, aki maga a Szeretet. Ez a transzcendens Központ vonzza és gyűjti magába az emberi központokat, akiknek közös Központja lesz. E végtelen Személyben nem vesznek el az emberi személyek, mint a csepp a tengerben (L'Union différencie!), hanem lényük végső kiteljesedését találják meg. Ez az Isteni Központ (*Milieu Divin*) elengedhetetlen feltétele az emberi erőfeszítés lendületben tartásának, mert csak az örök élet ígérete tarthatja fenn a szellem életlendületét. (6, 86-89).

Ebben a távlatban szemléljük most a *Rossz* problémáját, amelyet Teilhard a *személyesedés kínjának* nevez (la Peine de la Personnalisation). Háromfajta « kín » kapcsolódik a Fejlődéshez, amely a személyek egysége felé tart:

a) A *sokaság* kínja (peine de Pluralité): minthogy az egységesülés *folyamatban van*, szükségszerűen létezik a sokszerűségnek egy bizonyos foka.

A fizikai világ « ütközéseitől » kezdve egészen a társadalmi élet ezerfajta « surlódásáig » a kívülről jövő kínoknak végtelen skálája lehetséges. A kín az organikus élet síkján a testi fájdalomban, a szellemi és erkölcsi élet síkján a lelki szenvedésben fejeződik ki. A szenvedélyek, ízlések, előítéletek ütközéseitől kezdve a szerelmi vetélkedésen keresztül egészen a nemzeteket szembeállító háborúkig: mennyi zúzódás, bukás, megszakított kapcsolat jelzi, hogy csak *útban vagyunk* az egység felé!

b) A *differenciálódás* kínja (peine de Différenciation) magának az *egység* születésének a velejárója. Az egység differenciál. Az egységesülés feltétele a lemondás (önmagunk ízléséről, érdekeiről stb.), a kitárulás a másik mint másik felé (mások érdekeinek, sajátosságainak stb. tiszteletben tartása). Egyszóval az egység létrejötte munkát, erő-

feszítést követel: « meg kell dolgozni érte ». A lejtőn való felfelé haladás fáradságos: a fejlődés kínos.

c) Az *átváltozás* kínja (peine de Métamorphose). Ha az egységesüléssel járó differenciálódás kínját sokszor észre se vesszük, ennek oka az, hogy figyelmünk csak a fejlődésre összpontosul. De van még ezeknél sokkal keserűbb és mélyebb kín: az a szorongás, amelyet akkor érez az ember, amikor legszemélyesebb énjét veszélyezteti a bukás: a *halál*. Az igazi Rossz, a személyes rossz: a halál, amely mindenfajta kisebbedés összefoglalása. Az igazi fájdalom, a kínos szorongás akkor lépett a világba, amikor az öntudat képes volt felfogni a saját (látszólagos vagy igazi) kisebbedését. — Az előrehaladás feltétele az elszakadás, s az « átváltozás » szükségképpen « halált » jelent, szakadást, a réginek elvesztését, egy « kritikus ponton » való átmenetet. (6, 105-109).

E kitérés után térjünk vissza *Az Isteni Miliő*-höz. Most már könnyebben megértjük a II. részt, ahol Teilhard a « *passzivitások átistenítéséről* » tárgyal.

Mindaz, ami szükségszerűség, ami akaratunktól függetlenül történik bennünk és körülöttünk: amit nem mi cselekszünk szabadon itt és most, hanem a múlt örököse, vagy kívülről ér bennünket, egy szóval mindaz, amit *elszenvedük*, a « passzivitások » fogalmába tartozik. (4, 72-73).

Teilhard kétféle passzivitást különböztet meg: a *növekedést* hozó passzivitások « azok a baráti és kedvező erők, amelyek fenntartják erőfeszítésünket és viszik őket a siker felé »; a *csökkenést* hozó passzivitások « az ellenséges erők, amelyek nehezen dolgoznak közre törekvéseinkkel, elnehezítik és félrefordítják a több-lét felé haladásunkat, lecsökkentik valódi vagy látszólagos kibontakozási képességeinket ». (4, 74).

Teilhard ezekután sorraveszi e két csoportot és megmutatja a hivő ember helyes magatartását velük szemben. Megmutatja, hogyan szentelhetjük meg e passzivitásokat.

« *A növekedést hozó passzivitások és az Isten két keze* » c. csodaszép paragrafus (4, 74) nem más, mint a ma is tartó teremtésről (= a Gondviselésről) szóló elmélkedés; de a sorok között áttetszik a

szentignáci Lelkigyakorlatok utolsó kontemplációja a szeretetről. (Isten jótéteményeinek szemlélése; « nézni hogyan lakik Isten a teremtményekben, az elemekben a lét adományával, a növényekben a növekedés által, az állatokban az érzéklés által, az emberekben az értelem adománya révén és következésképp bennem a lét adománya által, az élet, az érzéklés és az értelem által... »; « szemlélni, hogyan dolgozik és cselekszik értem Isten minden teremtett dologban a földön... »; « nézni hogyan ereszkedik alá minden jó és minden ajándék onnan felülről... mint ahogy a napból a sugarak, a forrásból a víz stb. »). A hivő ember számára a világban minden *adottság adomány*: az adományokon keresztül felfedezi a Teremtő két kezét, a « közömbös » és « süket » világegyetem megtelik valami csendes Jelenléttel. A hit szeme észreveszi azt az « Egyetemes Mosolyt », amely elömlik az egész teremtésen. (Vö. 4, 160-162).

Az igazi problémát a « *csökkenést hozó passzivitások* » jelentik.

Teilhard siet megjegyezni (4, 80-81), hogy itt azért nem beszél kifejezetten a *Bűnről* mint az egységet megbontó jelenlegi állapotról (a halálos bűnben lévő ember állapota), mert könyvének tárgya « egyesegyedül csak az », hogy megmutassa: « miként segítheti a hivő embert minden dolog az Istennel való egyesülésre ». Az Istennel való « pozitív » szakítás állapota itt nem foglalkoztatja, minthogy a « megvilágosodás útján » előrehaladó lélek magatartását írja le. Viszont ide sorolja a múltban elkövetett, már megbánt bűnöket, vagy mások bűneit *annyiban, amennyiben* ezek is fájdalmat okoznak, gyengítik vagy lefokozzák az az egységet.

A csökkenést hozó passzivitások formáinak felsorolása lényegében megegyezik az imént elemzett tanulmányéval (bár itt a csoportosítás szempontja különböző). Teilhard az IM-ben is kiemeli a *Halált*, mint a csökkenési passzivitások összefoglalóját. « A halál minden hanyatlásaink foglalata és betetőzése; a halál = *a rossz*, egyszerűen a fizikai rossz, oly mértékben, amint szerves következménye az anyagi többféleségnek, amelyben nyakig benne élünk, — de a halál erkölcsi rossz is, mert ezt

a rendjét vesztett sokféleséget, minden megbicsaklásunk és romlásunk forrását — a társadalomban vagy önmagunkban is — a szabadságunk rossz használata fakasztja föl». (4, 84).

Teilhard számára tehát a halál nem csupán egy biológiai jelenség, hanem a lázadó szabadsággal (a bűnnel) is kapcsolatban van. A bűn nélkül a halál nem lenne olyan borzalmas *szakadás*. (Az eredeti bűn nélkül az ember biológiai *vége* beteljesedés lett volna és nem «halál» a mai értelemben véve). A halál a bűn kifejezése, következménye. A kereszt értelméről elmélkedve Teilhard kijelöli az eredeti bűn helyét is a keresztény tanításban. Ez a dogma megvilágítja a világot elárasztó bűn és szenvedés érthetetlen kikapásait. (4, 117). Részletesen nem foglalkozik az eredeti bűn teológiájával (mint ahogy a Megváltás teológiájával sem), de minden lekicsinylő tendencia nélkül megmutatja a bűn (és a Megváltás) szerepét a természetfeletti «történelemben».

Hogy mennyire komolyan veszi Teilhard a bűnt, az egység ellen lázadó, a Szeretetet visszautasító szabadság kockázatát és bukását, azt világosan mutatja a Pokolról szóló elmélkedés az IM vége felé: «A külső sötétségek és az elveszett lelkek».

> «Az Isten országának története: határozottan valami egyesülés története. Az egész Isteni Miliő azzal alakul ki, hogy a Jézus Krisztusnak kiválasztott minden lélek egy testbe forrad össze. Amde aki kiválasztottról beszél, ezzel már választást, kirostálást is mond... A szeretetben egyesítő lángok ellenpólusaként ott van az elszigeteltségben megfojtó tűz. A teljes folyamat, amelyből fokozatosan megszületik az Új Föld: *szétválasztással* egybekötött *összegyűjtés*». (4, 187).

Teilhard a katolikus tanítás szerint hiszi a Pokol létezését, «*mint a világegyetem egyik alkotó elemét*». *A Pokol* «súlyosságot, élt és mélységet ad az Isteni Miliőnek».

* * *

Ezekután felmerül a kérdés: mi a helyes keresztény magatartás a csökkenést hozó passzivitásokkal szemben? Hogyan küzdjön a hivő ember

a Rossz ellen és hogyan alakítsa át látszólagos bukását, a halált?

A Rossz elleni küzdelem keresztény kötelesség. Természetesen: lázadás és keserűség nélkül. Az a rossz, amely akaratunkon kívül ér bennünket vagy szeretteinket, Istentől jön, Isten megengedi a mi javunkra. De a « lustaságból származó bukás, az indokolatlan vigyázatlanságból eredő betegség stb. » nem foghatók fel úgy, « mintha *közvetlenül* az Isten Akarata hozná őket ». (4, 87). Úgy kell küzdenünk a rossz ellen, hogy mindig előre beletörődünk az esetleges sikertelenségbe. Ha már mindent megtettünk, ami tőlünk telik, biztosak lehetünk, hogy Isten akarata küldi a rosszat. Higgyük azt, hogy « az Istent szeretőknek minden javukra szolgál » (Rom. 8, 28); minden, még a bűnök is — *etiam peccata*, fűzi hozzá Szent Ágoston. A múlt (már megbánt) bűnei is, a mások bűnéből származó fájdalmak is. Szent Lidvina csodálatos lelkieiőssége a szenvedésben csakúgy, mint Ágoston bűnbánata bátran ezt kiáltatja velünk: *Felix dolor, felix culpa!* A hittel elviselt fájdalom, a megsiratott bűn áldás lehet. *O felix culpa!*, ó boldog bűn, énekli ujjongva az Egyház húsvét éjjelén. Szerencsét hozó bűn! Mily nagy Megváltót érdemelt ki Ádámnak « bizonyára szükségszerű » (certe necessarium!) bűne [7]. Ez a megváltás titka: ahol kiárad a bűn, túlárad a Kegyelem. Mert az Isten lényege: az irgalmas Szeretet; és e Szeretet kinyilatkoztatása Jézus halálig menő engedelmességében a kereszténység központi titka.

Jézus megváltó kereszthalála vet fényt a mi halálunk titkára is.

---

[7] Szent Ambrus krisztológiájáról szóló doktori értekezésemben hosszabban tárgyaltam az *Exultet* ambrusi « kapcsolatairól ». Dom Capelle — miután meglepő párhuzamokat állapított meg az *Exultet* szövege és Szent Ambrus egyes mondatai között — ezt az alternatívát veti fel: az *Exultet* szerzője vagy Szent Ambrus, vagy legalábbis a himnusz szerzője Ambrus befolyása alatt állt. Újabban B. Fischer kimutatta azt, hogy Szent Ambrus szerzőségét nem lehet fenntartani; az azonban vitathatatlan, hogy az *Exultet* szerzője felhasználta Szent Ambrus írásait. A « felix culpa » gondolata a görög egyházatyáknál is megtalálható (Ambrusra bizonyára Origenesz hatott). — Lásd: F. Szabó, *Le Christ créateur chez Saint Ambroise*, Roma, 1968, pp. 84-88.

1919. ápr. 20-án (nagypénteken) Teilhard ezeket írja unokanővérének:

« ... Meglepett, hogy milyen hangsúllyal ismételteti az Egyház szünet nélkül e szavakat: « *Christus factus est oboediens usque ad mortem crucis* », Krisztus engedelmes lett egészen a kereszthalálig. Nyilvánvalóan ez a kereszt pontos és mély értelme: az engedelmesség, az alávetettség az élet törvényének. Dolgozni türelmesen egészen a halálig, — és elfogadni mindent szeretettel, beleértve a halált is: íme, ez a kereszténység lényege. — Hidd el nekem, legjobb ha kútbaejtesz minden haszontalan sajnálkozást a múlt miatt és minden bizonytalan szorongást a jövővel szemben. Csak arra legyen gondod, hogy Istennek engedelmeskedj napról-napra, teljesítve hűségesen a jelenben megnyilatkozó akaratát ». (8, 384).

E levélrészlet összefoglalja Teilhard lelkiségének lényegét. Ez a szellem élteti; ez nyilatkozik meg az IM-ben is, a halálról szóló csodaszép elmélkedésben.

« Egyesülni: ez minden esetben annyit jelent, hogy az ember elhagyja azt, vagy részben meghal abban, amit szeret... Hogy valamiképp végleg belénk hatolhasson, Istennek belénk kell vájnia; ki kell minket üresítenie, hogy helyet készítsen bennünk önmagának... A Halál feladata az, hogy végrehajtsa ezt a megkívánt nagy vágást, lényünk legmélyéig hatolva... S ekként a halál szétbontó és szétolvasztó hatalmát az Élet működéseinek legcsodásabbja veszi át. Az, ami a természet szerint üres volt, hiány, visszatérés a sokféleségbe, (minden emberi létezésben) az Istenben telítődéssé és egységgé lehet ». (4, 92-94).

Az élet törvénye követeli, hogy meghaljunk. S ha valaki hittel aláveti magát e törvénynek, a látszólagos bukás beteljesülés lesz; a hivő ember az élő Istennel egyesül a csökkenés — a látszólagos megsemmisülés — révén is. Teilhard hangsúlyozza, hogy Megváltónk diadala az, hogy az átkos pusztulást éltető áldássá alakította át. A hivő ember sem menekül meg a szorongástól: a halál borzalom marad mindig a természetes ember számára. Teilhard maga is ismerte ezt a szorongást. (Ezt nem minden kritikusa tudja: azok, akik « naiv optimizmussal » vádolják, teljesen félreismerik!). Hallgassuk csak, mint vall egyik levelében unokanővérének. (1918. aug. 28, a frontról írja):

«... Lényegében ez alkalommal nem forogtam komolyabb veszélyben és nem tettem semmi jelentőset. Talán éppen ezért éreztem erősebben a «halál árnyékát» és azt a félelmetes ajándékot, amelyet a létezéssel kaptunk: elkerülhetetlen közeledés ez egy elkerülhetetln, érezhető vég felé, — az a helyzet ez, amelyből csak a testi bomlás által jutunk ki... Úgy tűnik nekem, hogy soha enynyire valósnak nem éreztem ezt... Akkor megértettem, — egy kissé jobban, mint eddig — Urunk nagycsütörtöki szorongását. — És világosabban láttam az orvoslás módját is, mely mindig változatlan: ráhagyatkozni hittel és szeretettel az isteni jövőre (történésre), amely "*a* legreálisabb", "*a* legélőbb», — amelyben az a legfélelmetesebb, hogy a legátalakítóbb (tehát a legteremtőbb és a legértékesebb is). De milyen nehéz belevetni magunkat a jövőbe: érzékenységünk ellenállhatatlanul a szédítő űrt és a mozgó árt látja benne; a *hit* szilárdságára van szükségüuk, nem igaz? — Imádkozzunk egymásért...» (8, 300).

Teilhard tehát a hit szemével nézi a rosszat, a szenvedést és a halált. Nem a «megváltó evolúcióra» hagyatkozik (ahogy ezt egy pamflet szemére vetette), hanem a kereszten meghalt és a feltámadott Üdvözítő győzelmében hisz. Optimizmusa a hit győzelme, ahogy P. de Lubac találóan írta. (16, 61).

3. *Az «Egyetemes Krisztus» eszméje.*

Mondottuk már, hogy Teilhard de Chardin vízíójának középpontjában a Megtestesülés titka áll. Ennek folytatása, — «kiterjedése» — a Misztikus Test növekedése: a «*krisztogenezis*».

Már 1916-ban, első tanulmányában («A kozmikus Élet»), világosan megfogalmazza alapvető tételét:

«*Et Verbum caro factum est.* Ez volt a Megtestesülés. Istennek ez az első és alapvető érintkezése fajtánkkal, az isteninek természetünkbe hatolása révén, egy új életet fakasztott, amely természetes képességeinknek váratlan megnövekedését és «engedelmeskedési képességünk» (potentia obedientialis) továbbfejlesztését jelenti: a Kegyelem... A Megtestesülés a Világegyetem *minden* energiájának és képességének megújulása, restaurálása; Krisztus által létezik az egész teremtés, a a lelki *és* az anyagi világ egyaránt, ő mindennek

a Központja és Célpontja; általa teremtetett minden, általa szentelődik meg és kél új életre minden. Ime Szent János és Szent Pál (a szent írók közül a "legkozmikusabb") állandó és *rendes* tanítása, amely a Liturgia legszentebb mondataiban is megtalálható... ». (5, 396-397; cf. 4, 153).

A természetfeletti ingyenes Ajándék. Az Isten Fia a mennyből száll alá; de Jézus, mivel « asszonytól lett », a Föld gyümölcse is. Azzal, hogy megszületett, hogy beleállt a nemzedékek sorába, « felvette » az egész emberi fejlődést, sőt közvetve az egész kozmikus fejlődést is.

« ... A világ energiái és szubsztanciái összesűrűsödtek és megtisztultak Jessze törzsében; kifinomult és összegyűjtött kincsükből alakult az Anyag szikrázó Ékszere, a Kozmosz Gyöngye és Kapcsa a megtestesült személyes Végtelennel: a boldogságos Szűz Mária, mindenek Királynője és Anyja... És mióta Jézus megszületett és növekedett, meghalt és feltámadott, *minden továbbra is fejlődik, mert Krisztus még nem nyerte el végleges alakját*. Még nem vonta magára Ruhájának utolsó szegélyét, amelyet híveinek teste és szeretete sző köréje. *A misztikus Krisztus nem érte el még teljes növekedését*... ». (5, 397).

Amikor Teilhard Krisztus növekedéséről, vagy « Krisztogenezisről » beszél, a titokzatos Test növekedésére gondol. Szent Pál tanítására utal kifejezetten. Szívesen hivatkozik az Efezusiakhoz és a Kolosszeiekhez írt levelek « kozmikus » szemléletére, ahol Szent Pál világosan állítja, hogy az Atya *mindent* (ta panta) a feltámadott Kyrios-Úr lába alá vetett és *mindent* — tehát az anyagi világot is — össze akar foglalni Krisztusban mint Főben [8].

Az Isten örök üdvözítő terve az, hogy « az idők teljességével Krisztusban mint Főben foglaljon össze mindent, ami a mennyben és a földön van » (Efez. 1). Teilhard de Chardin megmutatja, kifejti ennek a « rekapitulációnak » *természetes feltételeit* (a szükséges feltétel nem elégséges ok!), amikor az ember felé összpontosuló, majd pedig a nagy emberi egység felé tartó fejlődést a « Krisztogene-

[8] Ez a gondolat több ízben visszatér a Zsinat tanításában is. Lásd: Szabó F., *Az ember és világa*, Róma, 1969, 127-135. lapok.

zishez » kapcsolja. P. de Lubac nagyon jól értelmezi Teilhard elgondolását (hivatkozva a Blondelnek szánt emlékiratokra):

« A nagy Noogenezis — kettős valóságával: kozmikus és szükségszerű oldalával egyrészt, szabad és erkölcsi oldalával másrészt — amelyben beteljesül a teremtés és az ezt folytató emberi történelem, csak előkészítése lehet annak a célnak, amiért Isten teremtett és amiért kinyilatkoztatta Fiát. Ez az előkészítés elengedhetetlenül szükséges: hogy a gyümölcs felhasadjon és megnyíljék, meg kell érnie; a világ természetes elemei, amelyeket a természetfeletti annyira átgyúr, hogy azok *többek* és *mások* lesznek, szükségesek, hogy az üdvözülés művének tápot és megfelelő alapanyagot adjanak; Krisztus *természetfeletti* teljessége a Világ *természetes* teljességére támaszkodik ... Másszóval: az idők teljességéről szóló szentpáli tanítás érvényes Krisztus második eljövetelére éppenúgy, mint az elsőre, — anélkül hogy az üdvösség művének ingyenessége és természetfeletti jellege csorbát szenvedne akár az egyik, akár a másik esetben ». (16, 175-176; cf. 17, 153).

Teilhard lényegében nem tesz mást, mint új távlatba állítja a hagyományos elvet: *Gratia perficit naturam*. A kegyelem tökéletesíti a természetet. Lényegében a tomista vonalon marad, ahogy ezt P. Rabut O. P. megjegyzi. A megszentelődés folytatja és befejezi a *teremtést*, mondja Szent Tamás; a megszentelődés folytatja és befejezi a világ *genezisét*, állítja Teilhard, aki a teremtés eszméjét evolucionista világképünk távlatába helyezte.

* * *

Az Evangélium Krisztusa képes-e még hatalma alá hajtani a megnövekedett és fejlődésben lévő világegyetemet? Ez volt Teilhard kérdése — emlékezünk — *Az Isteni Miliő* bevezetésében. Ez a kérdés problematikájának gyújtópontjában áll.

Tudjuk, hogy válasza igenlő. Ennek a válasznak a kidolgozása tulajdonképpen az *Egyetemes Krisztus* eszméje, amely a kozmogenezis és a krisztogenezis pólusai között gyúl ki.

Vizsgáljuk meg most e fogalmat közelebbről. *Comment je crois* (1934) c. tanulmányában ezeket olvassuk:

> « Az Egyetemes Krisztus az én értelmezésem szerint Krisztus és a világegyetem szintézise. Egyáltalán nem valami új istenség, hanem a kereszténység központi titkának, a Megtestesülésnek szükségszerű kibontása. A Megtestesülés mindaddig, amíg jogi fogalmakkal írjuk le és magyarázzuk, olyan egyszerű jelenségnek látszik, amely bármely világképpel összeegyeztethető. Hogy a világegyetem kicsi vagy nagy, sztatikus vagy fejlődő, mit sem számít: Isten egyformán Fiának adja ezt a világot, hiszen végül is csupán egy egyszerű határozatról (déclaration) van szó. Ha azonban organikusan szemléljük a helyzetet — márpedig ez a szemlélet az egyedül helyes út a Valóság megértéséhez —, akkor egészen másképp kell gondolkoznunk... ».

Ha a világ genezis és ha az Ige valóban testet öltött, vagyis beleállt a világfolyamatba — tehát, ha a Transzcendens *részben* immanens lett —, akkor nem lehet téves az a szemlélet, amely Krisztust teszi meg az egyetemes konvergencia gyújtópontjának (vagy Omega Pontjának); sőt ez *az* Igazság!

Ha Krisztus *mindent* egybefoglal és csak akkor nyeri el teljességét misztikus Testében, amikor minden alá lesz vetve neki (vö. 1 Kor. 15, 27), akkor az evolúció Omega Pontja és a Pléróma összekapcsolhatók, sőt egybeesnek Krisztusban: « Benne lakozik az Istenség egész teljessége *testileg* (somatikos, corporaliter), ahogy Szent Pál vallja (Kol. 2, 9).

A természetfeletti ingyenes ajándék, Isten szabad szeretetének műve; de *ha* egyszer Isten elhatározta, hogy *így* váltja meg a világot, vagyis ha a Megtestesülést akarja, akkor alá kell vetnie magát bizonyos szükségszerűségnek, amely ezzel a világgal együttjár. Természetesen ez mindig feltételes szükségszerűség: *necessitas ex suppositione. Ha* az Atya akarata az, hogy Krisztus szilárdítson meg mindeneket és hogy Benne lakozzék *minden* teljesség, Krisztus ezt a funkcióját az egyetemes Fejlődés egybefogásával és átlelkesítésével gyakorolhatja. « Másszóval — teszi hozzá Teilhard egy

fontos jegyzetben —: Krisztusnak beteljesedéséhez szüksége van a világfejlődés csúcspontjára, amint fogantatásához szüksége volt egy asszonyra ».

Teilhard hangsúlyozza, hogy nem « új Krisztust » hirdet. Hogy elejét vegye a modernizmus vádjának, *Az Isteni Miliő*ben világosan leszögezi:

> « ... Szent Pál misztikus Krisztusa, az Egyetemes Krisztus számunkra csak akkor kap értelmet, ha úgy jelenik meg, mint a Máriától született és a Kereszten meghalt Krisztus 'kitárulása'. A misztikus Krisztus lényegében a történeti Krisztustól kapja azt az alapvető tulajdonságot, hogy szintén kétségbevonhatatlan és valóságos ». (4, 141).

Az Egyetemes Krisztus (Le Christ Universel) tehát a Máriától született és a kereszten meghalt Krisztus expanziója. Krisztusnak meg kell halnia és fel kell támadnia, hogy *egyetemessé* legyen, hogy emberségében is a világ *ura* legyen.

Bizonyos értelemben minden ember a világ összfoglalata (« *summa et compendium mundi* », mondja Szent Tamás); minden szellem valamiképpen koextenzív (kiterjed) a térben és időben, virtuálisan átfogva minden létezőt. (« *Anima quodammodo omnia* », ismétlik a skolasztikusok Arisztotelész nyomán). De az Egyetemes Krisztus esetében másról, többről van szó: Krisztus a *feltámadás* erejében lesz a világ *ura*, ahogy ezt a protestáns Crespy aláhúzza, Teilhard egyik kiadatlan esszéjét idézve. (15, 91).

A halál és a feltámadás által « egyetemessé » vált Krisztus emberségében is elnyerte azt, amit mint Isten birtokolt, az Atyától megkapta azt az örökséget, hogy « mindent a maga hatalma alá tud vonni — *omnia sibi subjicere* ». (4, 149-152).

Teilhard tehát a keresztény hit hagyományos tételeire hivatkozik. De megmutatja, hogy Krisztus növekedése (misztikus Testében) és második eljövetele a kozmikus fejlődést betetőző noogenezisre támaszkodik mint természetes feltételre.

Az Egyetemes Krisztus eszméjét még jobban megvilágítja és elmélyíti Teilhard-nak az *Eucharisztiá*ról (és annak « kiterjedéseiről ») vallott felfogása. (4, 150).

P. de Lubac megjegyzi, hogy az Oltáriszentség kultusza Teilhard belső életének Napját jelenti:

« P. Teilhard de Chardin egyazon Krisztusának különböző vonásait az Eucharisztia titka fogja össze élő szintézisbe. Az Oltáriszentség kultusza lelki életének egyik alapvonása. Ebből táplálkozott vallásos eszmevilága... Az Eucharisztiában, ebben a központi titokban, az Ige Megtestesülésének folytatását és a világ átalakulásának ígéretét szemléli... Az Ostya hasonló egy lángoló tűzhelyhez, ahonnan tűz tör elő; a papi tenykedés kiterjed egészen a misztikus Test növekedésére és a kozmosz megszentelésére ». (16 87-88).

Nincs hely itt arra, hogy *A Pap* (1918) és a *Mise a Világ felett* (1923) c. szép elmélkedéseket elemezzük. *Az Isteni Miliő*-ben található néhány lap az Eucharisztiáról ezekre az elmélkedésekre megy vissza.

Teilhard meglátja — túl az Átváltoztatáson — az Eucharisztia « másodlagos hatásait » is, kihatásait a kozmoszra, az anyagi világra. « Egy másodlagos, általánosított, de igazi értelemben, a világ egésze képezi a szentségi Színeket, és a Teremtés tartama az az idő, amely szükséges ennek a Teremtésnek "átváltoztatására". *"In Christo vivimus, movemur et sumus"*: Krisztusban élünk, mozgunk és vagyunk ». (4, 154).

Az isteni miliő, az Isten mindenütt való jelenléte főleg az Eucharisztia hatására válik krisztusi miliővé. « ...Minden valóságban körülöttünk Krisztus... villan elő és ragyog, mint *végső meghatározás*, mint központ, — majdnem azt mondhatnánk: mint egyetemes Elem... » (4, 153-54).

Az Eucharisztia megszenteli az anyagi világot is, amely testünkben már most titokzatosan a feltámdott Krisztus « átlelkiesítő » hatalma alatt áll és amely követi majd az ember sorsát a nagy metamorfózisban, a feltámadáskor. Teilhard egész lényében megremeg az örömtől, amikor a Parúziáról elmélkedve *Az Isteni Miliő* végén a feltámadásra gondol — « a *mi* Földünk újraöntésének esztelen reménye » (l'espoir fou d'une refonte de *notre* Terre) megdobogtatja szívét. (4, 198).

Egyik régebbi Teilhard-tanulmányt idézve (« A Föld szelleme », 1931), P. de Lubac így ír a végső átalakulásról: « A látásmódunk átalakulása elég a világ átalakulásához... A világ vége is talán egy bizonyos pszichikai, sokkal inkább pszichikai mint-

sem kozmikus átváltozáson (retournement) keresztül valósul meg; hasonló lesz a halálhoz. Ez az átváltozás valójában a történelmiségből, ebből a világból való szabadulás lesz: extázis Istenben. Csak az tűnik el, aminek veszendőbe kell mennie; ez lesz az Isteni Miliő beteljesedése. A rejtett valóság hirtelen megnyilatkozik, amint lehull a kéreg ». (16, 192).

* * *

Maurice Blondel 1919-ben két elkerülendő zátonyra hívta fel a fiatal Teilhard figyelmét:

1) A tudomány birodalmából vett képeknek, az érzékletes hasonlatoknak nem szabad teljes hitelt adnunk, amikor a Megtestesülés kozmikus kihatásairól beszélünk. Kifejezéseinkben gondosan el kell kerülnünk minden *antropomorfizmust.*

2) Még ennél is nagyobb veszélyt jelent az, ha a természetes rendnek önmagában teljes szilárdságot tulajdonítunk, és ha Krisztus kozmikus szerepét túlságosan *fizikai* értelemben vesszük, amint pl. egyes panteizmusokban az Istenség összeolvad a világgal. « Egy teljesen fizikai természetfelettiség non-sens, abszurdum lenne ».

Blondel éles szeme jól meglátta a Teilhard-ra leselkedő veszélyeket. Teilhard hálás volt neki, hogy tisztábban megfogalmazta azt, amit egyébként ő is érzett.

Teilhard víziója későbbi fejlődése során kitisztult, kifejezései pontosabbak lettek. Az evolúció felfedezésével általában túlhaladja fiatalkori (néhol panteista ízű) kifejezéseit, világa perszonalistább lesz, szintézise kiegyensúlyozottabb. De későbbi írásaiban is találhatók félreérthető kifejezések; « költői hasonlatai » megtéveszthetnek egyeseket, a szintetikus látás szenvedélye néha túlzó stilizálásra viszi. De nemcsak a kifejezés, néha — úgy látszik — az eszmei mag is kikezdhető. Főleg a természetes és a természetfeletti viszonyát illetően. *Úgy látszik* (mindenekelőtt látszatról van szó, hiszen Teilhard hite teljes és mély!), nem mindig jelzi elég tisztán azt a forradalmi újságot, amit a kinyilatkoztatás hozott a teremtéshez viszonyítva; látszólag nem határolja el elég élesen a kozmo-

genezistől a krisztogenezist, a két lényegesen különböző természetű folyamatot; egy bizonyos moralizáló és jogi szemléletet bírálva (ezt helyesen teszi!) néha túlságosan « fizikai », « biológiai » valóságnak fogja fel a Misztikus Testet.

De mentségére legyen az, hogy úttörő volt, « szűz kontinenseket fedezett fel », ahogy P. de Lubac mondotta. A születő vízió szükségképpeni velejárói bizonyos « tapogatódzások ». Teljesen téves lenne az a kritika, amely Teilhard minden ifjúkori írását, magánleveleit vagy személyes jellegű jegyzeteit egyforma értékűnek venné, mint egy végleges rendszer elemeit, felejtve azok keletkezésének körülményeit és idejét. A Szent Officium « figyelmeztetése » indokolt! Olvasni kell tudni Teilhard-t! « De ismerjük el ugyanakkor — írja P. de Lubac —, hogy nem egyszer alaptalanul vádolták... Egy igazi gondolkodó sem teljesen "megállapodott". Merészségét — ha művét a maga egészében nézzük — nyugodtan nevezhetjük a hit "vidám merészségének"... » (16, 295).

* * *

Teilhard de Chardin önéletrajzi írása, « *Az Anyag Szíve* » (1950), egy csodaszép imádsággal zárul « a mindig nagyobb Krisztushoz ». Ebben olvassuk:

> « Uram, minél inkább múlnak az évek, annál világosabban látom, hogy — bennem és körülöttem —, a modern ember legfőb és legrejtettebb gondja nem annyira a világ birtoklásának kiharcolása, hanem sokkal inkább a világból való szabadulás útjának megtalálása. Szorongása onnan van, mert érzi, hogy — nem térbelileg, hanem ontológiailag — be van zárva a kozmikus búra alá! A kiút aggódó keresése, vagy még pontosabban a Fejlődés gyújtópontjának keresése! Ime, ez az ára a növekvő planétáris gondolkodásnak (Réflexion planétaire), ez az a teher, amely a mai világban titkon ránehezedik igen sok keresztény lelkére, éppenúgy mint a hitetlenekére. — Az Emberiségnek, amely tudatára ébredt az őt sodró fejlődésnek, egyre inkább szüksége lesz arra, hogy megtalálja — előre és önmaga fölött — a Fejlődés értelmét, azt a megoldást, amelyre teljesen ráteheti életét ». (11, 150-151).

Teilhard de Chardin ezt a megoldást akarta megmutatni életével és írásaival. Egész műve nem más, mint tanúságtétel Krisztus mellett, Aki a Kezdet és a Vég, Alfa és Omega, a Központ és a Szféra: az « *Isteni Miliő* ».

Ezt a hitét vallotta meg még egyszer és utoljára néhány héttel halála előtt szellemi végrendeletében, amelynek a *Le Christique* címet adta. Ennek az írásának a végén « prófétai » küldetésének tudatában jelenti ki: « Elég, ha az Igazság egyetlen egyszer megjelenik, egyetlen szellemben, — elég ahhoz, hogy semmi se tudja többé elfojtani: előbb-utóbb mindent lángbaborít ».

(1963)

TEILHARD PERSZONALIZMUSA

« Már gyermekkorom óta lelki életemet egy bizonyos érzés vette egészen hatalmába: a világ szerves valóságának mély átérzése. Ez a sejtés kezdetben eléggé határozatlan volt lelkemben és szívemben, de évek múltán fokozatosan biztos és világos jelentést nyert: a világegyetem egyetlen végpontba összefutó fejlődés és ennek az összpontosulásnak (*convergence*) a csúcsa Övele esik egybe, « *Akiben minden fennáll* », Akinek szeretetére a Társaság tanított meg engem.

Annak a tudata, hogy a világ fejlődés és hogy *Jézus Krisztus* foglalja össze a mindenséget, rendkívüli, kimeríthetetlen fényforrás és belső erőforrás lett számomra; olyan légkör, amelyen kívül már fizikailag lehetetlen lélegeznem, imádnom és *hinnem*. És amit magatartásomban nyakasságnak és hajlíthatatlanságnak vettek harminc év óta, az nem más, mint egyszerűen annak a ténynek a következménye, hogy képtelen vagyok elfojtani kitörő csodálkozásomat. Ime, így jellemezhetem azt a lelki vonásomat, amelyből minden forrásozik és amelyet nem tudok megváltoztatni, mint ahogy képtelen vagyok megváltoztatni éveim számát és szemem színét... ».

1951. október 12-én Capetown-ból írja e sorokat P. Teilhard de Chardin legfőbb rendi elöljárójának Rómába [1]. Ebben a levélben tanúságot tesz, négy évvel halála előtt, az egyházhoz és a Jézustársasághoz való ragaszkodásáról és kijelenti, hogy az « engedelmesség fia » akar maradni [2].

Élete folyamán több ízben összefoglalta vízióját és lényegében mindig az itt idézett gondolatokat hangsúlyozta. Eszméi csak halála után lettek népszerűek szélesebb körökben azóta, hogy elkezdődött *Műveinek* kiadása.

Ma már ismerjük Teilhard világképének nagy vonásait. De, sajnos, mivel igen sokan csak má-

---

[1] Idézi Pierre Leroy S.J., *Pierre Teilhard de Chardin, tel que je l'ai connu*, Paris, Plon, 1958, 55-57. old.

[2] Mintegy késői « válaszként » e levélre, a Jézustársaság új generálisa a rend és rajta keresztül az egyház hű fiának ismeri el Teilhard de Chardint, rámutatva művének hiányosságaira, de sokkal inkább kiemelve pozitívumait. Lásd Arrupe jezsuita generális nyilatkozatát az újságíróknak, 1965. jún. 14-én. (*La Croix*, 16 juin 1965).

sodkézből veszik értesüléseiket, — mivel nem olvassák Teilhard-t magát, hanem csak a róla szóló írásokat, népszerűsítő, leegyszerűsítő és torzító ismertetéseket —, csupán egy csontvázat tanulmányoznak az élő gondolat helyett.

E tanulmányunk célja éppen az, hogy Teilhard olvasására ösztönözzön. Mivel az elmúlt tíz év alatt Teilhard írásainak túlnyomó részét közzétették [3], és néhány alapvető munka életművének helyes értékelését lehetővé teszi [4], elkezdhetjük a nyugodt párbeszédet P. Teilhard-ral. Túl a fanatikus rajongók és az elvakult ellenfelek meddő szócsatáján (hagyjuk a szociológusoknak a « Teilhard-jelenség » bizonyos tüneteinek tanulmányozását), igyekezzünk lassan-lassan kibontani, továbbfejleszteni és meghatározni e Mű gazdag intuícióit.

Mindjárt meg is kíséreljük ezt egy jelentős témával, Teilhard *perszonalizmusával.* Itt feltételezzük Teilhard eszmevilágának bizonyos fokú ismeretét [5], ezért nem magyarázunk meg minden fogalmat. Mivel azonban olyan gondolkodóról van szó, akinek eszmerendszerében minden szorosan összefügg és a rész nem érthető az egész nélkül, *a személy és a társadalmiasulás* kérdése kapcsán meg kell jelölnünk a Teilhard-i világkép fontosabb erővonalait [6].

---

[3] Teilhard *Műveit* — kivéve levelezését és az első háború alatti írásait — a Seuil Kiadó teszi közzé. (*Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, I-X; tanulmányunkban csak a kötetszámot jelöljük az idézett lapszámmal. A IV. kötet idézésénél megadjuk P. Rezek fordításának, a *Benne élünk*-nek a lapszámát is. Pl. IV, 77 - B.é.56).

[4] P. de Lubac, P. Rideau, P. Smulders, Madame Barthélemy-Madaule, Crespy könyvei a legfontosabbak a francia munkák közül.

[5] Rövid magyar bevezetést nyújt előző tanulmányom. Bizonyos módszertani, filozófiai és teológiai kérdésekre ad választ két másik Teilhard-tanulmányom: *Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1965 (A *Világnézetek harca* c. könyv új, javított kiadása) 129-179. old. - Ezenkívül P. Rezek cikkei az *Ahogy Lehet* számaiban és sokszorosított sorozata: *Sodródó világ*, I-XV.

[6] Teilhard perszonalizmusával kapcsolatban lásd Madame Madaule könyvét (*La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin, Seuil*, Paris, 1967) és az *Esprit* c. francia folyóirat 1963. márciusi és 1964. márciusi számait.

« Ha tekintetbe veszem életem rövid tartamát, amelyet elnyel a megelőző és a követő örökkévalóság, ha azt a parányi helyet nézem, amelyet betöltök a mindenségben, és főleg, ha a körülöttem örvénylő végtelen világűrt, a roppant térségeket tekintem, amelyeket nem ismerek és amelyek nem ismernek engem, megrémülök és megdöbbenek, látván, hogy itt vagyok inkább és nem amott, — mert semmi ok nincs arra, miért itt és nem amott, miért most és nem máskor. Ki helyezett ide engem? Kinek a parancsa, kinek a végzése szabta ki számomra ezt a helyet és ezt az időt?...

Miért határolt ismeretem? Miért megszabott termetem? Életem tartama miért száz év és nem ezer? Miért vagyok az, aki vagyok? Mi késztette a természetet arra, hogy engem válasszon a végtelen sok lehetőség közül, ahol én is egy szám voltam, mint megannyi más, és semmi ok sem volt rá, hogy az egyik számot a másik elé helyezze? ».

Pascal, az első « egzisztencialista » fejezi ki így szorongását egyik híres töredékében. A « létbedobott » és öntudatra ébredt ember, a « gondolkodó nádszál » keresi helyét a természetben, keresi a létezés értelmét. (Lásd fentebb Pascalról és Kierkegaardról szóló tanulmányomat).

Az ember esetlegességének és a szorongásnak hangsúlyozása manapság népszerű. De azt nem mindenki tudja, hogy Teilhard de Chardin (akiről azt gondolják sokan, hogy vérmérséklete szerint optimista volt, s talán « naiv optimizmussal » is vádolják), maga is megélte ezt a szorongást.

Mindenekelőtt egy *belső élményről* van szó, amelyet *Az Isteni Miliő* is rögzít. Azokra a mély és megrendítő lapokra gondolok, ahol a misztikus léte forrásait kutatva észreveszi, hogy lába alatt feneketlen mélység tátong.

« Végeredményben: a mély élet, a fakadó élet, a születő élet teljesen megragadhatatlan. — Elámultam fölfedezésemen, és vissza akartam kerülni a napfényre. A megszokott dolgok kényelmes környezetében szerettem volna elfelejteni ezt a nyugtalanító rejtélyt, újra a fölszínen élni, nem fürkészve balgatagon a szakadékokat.

Szellemünk megzavarodik, ha megmérni próbálja az alattunk sötétlő Világ mélységeit. De akkor is szédül, ha megszámlálni igyekszik azokat a kedvező eshetőségeket, amelyeknek összjátéka

minden percben biztosítja a legkisebb élőlény fönnmaradását és sikerét. Miután annak tudatára ébredtem, hogy én másvalami vagyok s egy nálamnál nagyobb valami, — e másik tény miatt is szédület fogott el: mily szörnyű kicsi annak az eshetősége, mily óriási annak a valószínűtlensége, hogy én egyáltalán létezem, s itt vagyok a megvalósult Világ ölén.

Ekkor én is, mint bárki, ha óhajtja megtapasztalni ezt a belső élményt, éreztem, mint nehezedik rám a Világmindenségben elveszett atom lényegbevágó nyomora, az a szörnyű végzet, mely nap mint nap zuhantat emberi akaratokat az élőlények és a csillagok őrületes tömegébe... » (IV, 76-77 - B.é. 55-56).

Az ember helye a Mindenségben? Ezt keresi Pascal és Teilhard egyaránt. Mindkettő tudós és hivő keresztény. Mindkettőt a honnan és a hová kérdése nyugtalanítja: örök emberi kérdések. A halhatatlanság és Isten léte, ez Pascal apológiájának központi problémája. Teilhard-nál hasonlóképpen a « kiút » és az örök élet kérdése körül forog minden. A teljes megoldást mindketten « Jézus titká »-ban találják meg. « Pari » vagy « option », személyes döntés eredménye az az elkötelezettség, amely végső soron Jézus kegyelmének a műve. De a *hitre* bizonyos « *érvek* » invitálnak. Ezeket az « érveket » próbálja megfogalmazni *hitvédelmi célzattal* Pascal is és Teilhard is [7].

Számos párhuzamot és ellentétet mutat a két Auvergne-i gondolkodó életműve. Itt csupán egy különbséget emelünk ki, amelyet Teilhard maga hangsúlyoz gyakran, Pascal nevét emlegetve. Pascal még nem ismerte a fejlődést. Az evolúció újkori

---

[7] Tanulmányunk közzététele óta jelent meg Pascal és Teilhard életművének legjobb összevetése: Maurice Pontet SJ, *Pascal et Teilhard. Témoins de Jésus-Christ*, Desclée de Br., Paris, 1968. Érdekes párhuzamot von Pascal és Teilhard között Etienne Borne, *De Pascal à Teilhard de Chardin*, Ed. G. de Bussac, Clermond-Ferrand, 1963. - Ezenkívül M.me B. Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, 1963, több utalás; P. Rezek: « A Jövő Zarándoka - a Gondolkodó Nádszálról », *Ahogy Lehet*, 132. szám. - Teilhard apologetikus módszerével kapcsolatban lásd: Henri de Lubac, *La Prière du Père Teilhard de Chardin*, A. Fayard, Paris, 1964, 145-222. old.: *Note sur l'Apologétique teilhardienne.*

felfedezésével a mindenség új dimenziót kapott: ma már tudjuk, hogy minden az időben sodródik. A világegyetem *genezis*, olyan fejlődés, amelynek során folytonosan új születik.

Az ember ennek a fejlődésnek a « nyílvesszője »: minden feléje mutat, ő képviseli azt a « *harmadik végtelent* », — a « végtelen összetettséget » —, amelyet csak megsejtett, csak burkoltan állított Pascal. A XVII. századi gondolkodó szorongását részben az okozta, hogy szemében a világegyetem (az új felfedezések következtében) mérhetetlenné tágult és az ember paránnyá zsugorodott a végtelen csillagterek ölén. A « végtelen kicsiny » (mikrokozmosz) és a « végtelen nagy » (makrokozmosz) között kereste azt a biztos pontot, azt a szilárd alapot, amelyhez hozzákapcsolhatja ezt a « közbeeső lényt », az embert. S Pascal a gondolatban, a gondolkodó-képességben jelölte meg nagyságunkat. A világegyetem összetörheti ezt a « gondolkodó nádszálat », de az ember így is fölötte áll a mindenségnek, mert öntudatra ébredt. Teilhard is ezt a gondolatot viszi tovább, amikor kijelöli az ember helyét a mindenségben. Az evolúció újkori felfedezése segíti arra a meglátásra, hogy az ember is egy « végtelent » képvisel; nem térbeli végtelent, hanem a végtelen összetettséget. Mert a világfolyamat fokozódó bonyolódás, amelynek során — a centro-komplexitás mértéke szerint — egyre nagyobb szellemiség jelenik meg. S ez a folyamat az emberi agyban és a gondolkodásban éri el csúcspontját. Az egész *Emberi Jelenség* nem más, mint ennek a víziónak a kibontása. Teilhard « fenomenológiája », amelyet ő néha « fizikának » (vagy hüper-fizikának) nevez, nagyszabású kísérlet arra, hogy így megjelölje az ember helyét a fejlődő világegyetemben. A könyv előszavában így következtet:

> « Talán sikerült megsejtetnem, hogy ez a próbálkozás lehetséges és hogy annak számára, aki a dolgok legmélyére akar és tud is eljutni, — e kísérlet sikerétől függ az, hogy megmarad-e bennünk a cselekvés bátorsága és öröme.
>
> Mert bizony nem hiszem, hogy volna a gondolkodó lény számára döntőbb pillanat, mint az, amikor lehull szeméről a hályog és fölfedezi, hogy nem egy elveszett elem a magányos kozmikus tereken, hanem hogy benne fut össze és válik emberivé az egyetemes élni-akarás.

Az Ember nem a Világ merev központja, aminek sokáig képzelte magát; de ő az Evolúció tengelye és nyílhegye. Ez pedig sokkal nagyszerűbb valami ». (I, 30).

Két szintet különböztethetünk meg tehát Teilhard szellemi genezisében: az első, a mélyenfekvő, belső élmény, amelyet fiatalkori esszéiben fejez ki és amelynek csúcspontja a *Benne élünk*. A másik « fenomenológiája », amely a jelenségekből próbálja kiolvasni — főleg a paleontológia és az élővilág fejlődése adják a kiindulópontot reflexióihoz — és mások számára is igazolni az emberi létezés értelmét. Ennek a második szintnek, amely főleg Teilhard életének második szakaszát jellemzi, legteljesebb kifejezése *Az Emberi Jelenség* [8].

Mindkét szintnek vagy mozzanatnak középpontjában a *személy* vagy a személyesedés problémája áll. A szorongás feloldódik, amikor a világegyetemben az ember felismeri a személyes Szeretet művét. Az « egyetemes borzalom » « egyetemes mosollyá » változik, amikor megérti — a hit fényében —, hogy Valaki szereti őt (önmagáért) és hogy minden érte van: minden adottság körülötte és benne a személyes Szeretet adománya. Tehát nem valami személytelen Istenségről van szó! Ha a fiatal Teilhard érezte is a panteizmus kísértését, ez inkább a misztikusok élménye volt: « A világ tele van Istennel », szerette ismételni Folignói Szent Angéla szavait. Ha a *Háború alatti írások* költői elmélkedései a Világegyetem rajongójának mutatják, ennek magyarázata a Megtestesülés és az Eucharisztia titkának megélése. Krisztust dicsőíti az Anyagban, amelyet az Úr megszentelt; a világegyetem Jézus diaphaniája lesz, Jézus ragyog át minden mögül a hivő számára (IV, 162 - B. é. 122). Az 1917-ben írt *Misztikus környezet* jól összefoglalja a fiatal Teilhard világnézetét. (A dolgozatnak ugyanaz a mottója már, mint az *Isteni Miliő*-é: « Benne élünk, és mozgunk, és vagyunk », Ap. Csel. (17, 28). A « Misztikus Környezet » öt « kör »-re (*cercle*) oszlik. Az utolsó, a « Személy köre » leírja azt, hogyan rajzolódott ki a halvá-

[8] Tanulmányunk közzététele óta könyvalakban is megjelent P. Rezek R. fordítása: Teilhard de Chardin, *Az emberi jelenség*, Occidental Press, Washington, 1968.

nyan megsejtett Jelenlét egy Személy arcvonásaivá és kapott nevet: *Jézus* közvetíti Isten egyetemes jelenlétét.

> « Az első tapasztalat *egy pontból* indult el, egy személytől, — az enyémtől. Az érzékek pezsgő vágya kitágította e pontot, mintha mindent el akart volna nyelni. De csakhamar minden visszájára fordult: rájöttem, hogy valaki más vett hatalmába. — Azt tapasztaltam, hogy az engem körülvevő lényekkel együtt valami felsőbb Erő ragadott meg, amely átfogta a Világegyetem elemeit és új rendbe csoportosította őket. Nos, amikor látnom adatott, hogy merre tart az egyéni szépségek és a sok-sok szétszórt összhang káprázatos áradata, észrevettem, hogy minden *egyetlen pontban*, egyetlen Személyben központosul, — a Tiédben... Jézus! » [9].

Teilhard *világképe* egyre személyesebb jelleget ölt, mert párbeszéde a Legfőbb Valakivel, — akinek most már Arca és Neve van —, Jézussal való barátsága rávilágít a nagy tényre: az egész világegyetemet a Szeretet mozgatja. A teremtés egyetlen gesztusa, mely az időbe íródik és a fejlődésben fejeződik ki, az emberi személyt célozza. Mivel Isten szeret engem és valóban, önmagamért akar, ezért örök életre szán. Ez a *hit* meggyőződése. De a reflektáló *értelem* számára is fény gyúl, még ha csupán a fejlődés értelmét tekinti is. « Nem lehet, hogy megsemmisüljön az, akiben a világegyetem tökéletessége van összefoglalva », állította már Szent Tamás, aki egyébként azt hangsúlyozta, hogy az ember mikrokozmosz (« *Anima spiritualis est quodammodo omnia* »). Teilhard hasonlóképpen érvel. A kozmosz virága, az ember nem veszhet el. Különben értelmetlen lenne az egész fejlődés.

A világfejlődés értelme a növekvő szellemiség, a fokozódó személyesedés irányában mutat és ennek a személyesedésnek mozgatója, személyes kibontakozásunk éltető Fényforrása a Legfőbb Valaki, pontosabban: az Egyetemes Krisztus. Teilhard maga így foglalja össze « *hitvallását* »:

---

[9] Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre*, Grasset, Paris, 1965, 164. old.

« Hiszem, hogy a Világegyetem Fejlődés ».
« Hiszem, hogy a Fejlődés a Szellem felé tart ».
« Hiszem, hogy a Szellem, *az Emberben*, személyessé teljesedik ».
« Hiszem, hogy a legfőbb személyes az Egyetemes Krisztus ».

Miután így néhány vonással kijelöltük a személy helyét Teilhard világképében és jeleztük azt a misztikus élményt, amelyből minden törekvése értelmet kap, részletesebben foglalkozunk az Emberi Jelenség egyik igen fontos mozzanatával: a társadalmiasulással és a hozzá fűződő személyesedés problémájával.

A Nooszféra és a társadalmiasulás

A Negyedkor elején, vagy derekán, kb. 500.000 évvel ezelőtt, valami egészen rendkívüli esemény játszódott le a Földön: megjelent az a lény, amely elváltoztatta a Föld színét. Az Ember « zaj nélkül lépett színre », mondja Teilhard. Anatómiai szempontból nem sokban különbözik az állatvilág legmagasabbrendű ágától, az emberszabású majmoktól [10]. Mégis valami áthidalhatatlan szakadék választja el a fejlődés két ágát. Az állatnak ugyan van tudata, de nincs *öntudata*, nem képes a gondolkodásra és nem rendelkezik szabadsággal. Alig észrevehető morfológiai különbség és mégis létrendi különbség: ez a Teilhard által hangsúlyozott *emberi paradoxon* (I, 181-186).

Azóta, hogy a Negyedkor felső szakaszában (kb. 50.000 évvel ezelőtt) megjelent a *Homo Sapiens* őse, a Cro-Hagnon-i Ember, nincs lényeges változás az emberi agyban. De micsoda szédületes fejlődés a szellemiség síkján a csiszolt kőbaltától a

---

[10] A Negyedkor elején jelennek meg az ember ősei, a Pithecanthropus-fajták. A paleontológusok még vitatkoznak arról, hogy ez a típus átmeneti alak-e a majmok és az emberi alakok között, avagy már reflexióra-képes lény. A Neandervölgyi és a Cro-Magnon-i Ember kétségtelenül rendelkezett e képességgel. Erről tanúskodnak a kultúrleletek. Az ember agya nem sokkal nagyobb, mint a majmoké. De az emberi agy 14 milliárd idegsejttel rendelkezik, míg a majmok csak 3-4 milliárddal. A lényeges különbség az agysejtek kapcsolatának sűrűsége, az agy « barázdáltsága », komplexitása...

holdrakétáig, az égetési kultúrától az atomkorszak hajnaláig! A Földet lassan új takaró vette körül, a Bioszféra élő-rétegét beterítve: a szellem szférája, a *Nooszféra.*

Teilhard « fenomenológiája » — főleg a második világháború után — egyre pontosabban igyekszik leírni a Nooszféra alakulásának mozzanatait, főleg pedig azt a fontos jelenséget, amelynek a « *socialisation* », « *társadalmiasulás* » nevet adja [11].

A Nooszféra kialakulásának meghatározó tényezője, a társadalmiasulás két fázisra osztható Teilhard szerint (Vö. VIII, 113 skk.). Az első a « *szétsugárzó* » mozzanat (*socialisation d'expansion*), a második az « *összesűrűsödés* » mozzanata (*socialisation de compression*).

Mihelyt az emberiség megszületett, máris kisebb-nagyobb elszigetelt csoportok kezdtek kialakulni. A Csiszolt Kőkorszaktól kezdve egyre nagyobb egységek alakultak; kifejlődtek a civilizációs központok: Mezopotámiában, a Nilus-deltánál, a Gangesz és a Sárga-folyó völyében stb. Az emberiség szaporodik és benépesíti a Földet, kultúrát és civilizációt, államokat alkot stb. Ez a társadalmiasulás *expanzív* mozzanata, ahol az egységesülés még kezdetleges.

A modern időkben, főleg az utolsó évtizedekben, megkezdődik az *összpontosulás* fázisa, amely napjainkban a « *planétizáció* » jelensége folytán forra-

---

11 Teilhard sajátos «fenomenológiát» dolgozott ki, amely különbözik Husserl és követőinek filozófiai módszerétől. A paleontológus és biológus szaktudományának tapasztalataiból indul ki, általánosítja a fejlődéselméletet és kitágítja, új jelentéssel tölti meg az ember-tudományoktól, vagy a fizikától, biológiától kölcsönzött fogalmakat (pl. « tudat », « szeretet-energia », « zoológiai », « társadalmiasulás » stb.). Így akarja jelezni, hogy folytonosság van az evolúcióban. De ugyanakkor hangsúlyozza a szakadásokat is: a « kritikus pontok », « küszöbök », « lépések » stb. jelölik meg e lényeges fordulópontokat, mint pl. az élet, az ember megjelenése, vagy akár egy jövendő Ultra-Reflexió, Emberen-túli... - A jelen esetben a « *socialisation* » - szocializálódás, társadalmivá-válás, társadalmiasulás, — nem azonos a « *collectivisation* » fogalmával, a kollektivizálódással, társadalmasulással, bár ezt is magában foglalja és néha Teilhard ezt a szót is használja. — A *Mater et Magistra* k. pápai körlevél is használja a « társadalmiasulás » fogalmát, amely valamit magára öltött a Teilhard-i jelentésből.

dalmi változást készít elő a Nooszférában. Miről is van szó?

Néhány világosan kivehető tényt említsünk: a népesedési « robbanás », a hirtelen túlnépesedés folytán a Föld népei egyre inkább « összeszorulnak ». A közlekedés és híradástechnika fejlődése lehetővé teszi a hírek és a gondolatok gyors szétsugárzását és bizonyos együtt-gondolkodást eredményez. A gazdasági és technikai szervezettség nemcsak nemzeti, hanem nemzetközi viszonylatban is fokozódik. Az életmód — a kultúrák változatossága és a nemzeti sajátosságok ellenére — kezd hasonulni, kiegyenlítődni. Az egyéni munka, kutatás és kezdeményezés átadja helyét a csoportos munkának, a kollektív kutatásnak és átfogó tervezésnek.

Mindez azt jelzi, hogy az emberiség elérkezett a « planétizáció » fázisába és a fokozódó egységesülés a *közös* termelés, cselekvés, gondolkodás irányába mutat (V, 146-148). Igy az egyéni tudat-tények mellett kialakulóban vannak a kollektív szellemi valóságok, amelyeket nem lehet elemeikre redukálni és amelyek éppoly valósak, mint az egyedi elemek.

Minden arra enged következtetni, hogy az élet fejlődése során megfigyelt Centro-komplexitás/tudat törvénye a szociális síkon tovább érvényesül: a társadalmiasulás jelenségeihez a szellemiség fokozatos kibontakozása kapcsolódik. A Nooszféra szaporítja belső « idegszálait » (a tapasztalatok, gondolatok kicserélődésének fokozása, kollektív « emlékezet » és az ismeretek továbbadása a nevelés útján; ezenkívül a kibernetika új lehetőségei stb.) és ezzel párhuzamosan az összpontosuló, összehangolt Reflexió egy « *kritikus pont* » felé közeledik.

A társadalmiasodás folyamata elkerülhetetlen. Az emberiség arra van ítélve, hogy egyesüljön, hacsak élni akar. Teilhard gondolata itt tér el bizonyos felfogásoktól, amelyek kiemelik ugyan a társadalmiasulás fontosságát, de mégis másodlagos, esetleges jelenségnek tekintik. Teilhard szerint az egyetemes fejlődés alapvető mozzanatáról van szó, nem pedig egy egyszerű társadalmi jelenségről.

Ahogy Gaston Berger megjegyzi Teilhard világszemléletének e pontjáról írva: « abban a pillanatban élünk, amikor az emberiség, szintet, magatartást, rendszert változtat... a kollektív emberiség nem csu-

pán intézményesített emberiség lesz, hanem egyetlen organizmus, egyetlen test, egyetlen élőlény »[12].

Nem lehet tehát leredukálni a társadalmiasulást egy szociológiai jelenségre, sem az emberiség történelmét « civilizációk sorozatára »; Teilhard számára a társadalmiasulás a biológiai fejlődéshez kapcsolódik: az egyetemes fejlődés folytatódik *új szinten, új formában.*

> « A világegyetem alapvető fejlődési lendülete nem áll meg az emberi agynál és az egyéni gondolkodásnál. Ellenkezőleg, ettől a ponttól kezdve a komplexitás-tudat mechanizmusa új lendületet vesz, új nagyságrendben és új eljárással folytatódik tovább. Ezentúl már nem a sejtek rendeződnek, hanem a zoológiai egyedek szerveződnek magasabb organizmusba, planétáris távlatokban... Az emberi jelenség, a maga egészében tekintve, látszólag kritikus érési pont (és talán egy pszichikai « szökés ») felé közeledik, amelyet a Föld minden elemi reflexiójának egységesüléséből eredő kollektív Reflexió, egyetlen pontba irányuló egyetemes Reflexió jellemez. Ezen túl már nem látunk világosan... ». (V, 284-285).

Társadalmiasulás és személyesedés

De ez a társadalmiasulás nem jelent veszélyt a személyes lét számára? Nem kell-e félnünk olyan kollektivizálódástól, amelyre a modern történelem elrettentő példákat mutat: az egyén egy eleme lesz a rendszernek, az ember láncszem lesz egy személytelen gépezetben és a testvéri közösség helyett a termeszek vagy a hangyák « társadalma » valósul meg, ahol nincs többé személy, csak funkció?

A veszély kétségtelen. Ezt Teilhard maga is hangsúlyozza. Hiszen az emberi szintre érve az evolúció *auto*-evolúció lett: most már az emberek szabad döntésére van bízva a világ jövője. *Az Energia Aktiválása* c. kötetben — a második világháború utáni írások közt — Teilhard lépten-nyomon felveti a problémát (Pl. VII. 189, skk; 215 skk).

De Teilhard nem retten vissza a veszélytől. Az emberi egységesülésben nagyszerű és rettenetes

---

[12] Gaston Berger, *Prospective*, n. 7, 135. old. - Idézi: François Russo S.J., La socialisation selon Teilhard, *Revue de l'Action Populaire*. 1962, 12, 1161.

energiák szunnyadnak. Minden attól függ, hogyan használjuk fel ezeket az energiákat, merre irányítjuk be őket. Amikor a háború alatt megélt emberi « konspiráció » (a közös feladat megvalósítására összehangolt embertömeg) nagyszerűségét, avagy a két háború között kibontakozó tömegmozgalmakban rejlő energiákat « magasztalja », Teilhard nem a háborút vagy a nácizmust igenli! Ezt állítani annyi, mint azt mondani, hogy az atomháborút igenli mindaz, aki az atomenergiát « magasztalja » [13]! Teilhard látja a rosszat a történelemben és a fejlődés kockázatát az emberi síkon, de ki akarja emelni a pozitív elemeket a társadalmiasulásban és megmutatja, hogy az *igazi* társadalmiasulás nincs ellene a személyesedésnek: mert az *egység differenciál* (*l'Union différencie*).

> « A társadalmiasulás, amelynek órája ütött az emberiség számára, egyáltalán nem jelenti a Föld számára a *Személy Korszakának* végét, hanem a kezdetét... Minden azon fordul meg, hogy az egyedek egységesülése ne a totális rendszerek mintájára, az emberi energiák funkcionális és kierőszakolt mechanizálódása által valósuljon meg, hanem a szeretet által lelkesített « konspiráció » révén. A gyakorlati és pozitivista képződmények mindezideig gondosan kiküszöbölték a szeretetet. Itt az ideje, hogy végre már felismerjük benne az élet alapvető energiáját, vagy — ha jobban tetszik — azt az egyedüli természetes környezetet, amelyben tovább folytatódhat a felfelé ívelő fejlődés... ». (V, 75; v.ö. I, 293).

Társadalmi rendszerek és mozgalmak faj-gyűlöletet és osztályharcot hirdetnek és ezzel akarják mozgósítani a tömegeket. Szociológusok és nevelők igen sokszor csak külső tényezőket vesznek számításba. Itt az ideje, hogy felfedezzük a társadalmiasulás, a személyessé tevő egységesülés alapvető energiáját, a *szeretetet*.

Mert a szeretet a fejlődés mozgatója, az élő erő, mely « mozgat Napot és minden csillagot ». Kezdve az anyag-vonzástól, a szexualitáson keresztül egészen a szerelemig és a barátságig, a szeretet-

---

[13] Lásd J. M. Domenach ellenvetéseit: *Esprit*, 1963/3, 353-354; 1964/3, 367-368; és Rónay György kritikáját: *Europe*, Mars-Avril 1965, 119 skk.

energia kibontakozásának lehetünk tanúi a tudatosuló és átszellemiesedő világegyetem fejlődését szemlélve. Amikor felvázolja «*Perszonalista világegyetemét*» (1936, Peking), Teilhard megjelöli azt a három erővonalat, amely a szeretet-energia kibontakozásának irányát jelzi. Mindenekelőtt a *szexuális* sík: a nemiség, amelyen keresztül az ember az élet és a kozmosz fejlődéséhez kapcsolódik, lényegesen beleépül a személybe. «Minden olyan magyarázat, amely nem találna lényeges helyet rendszerében a szexualitásnak, már eleve halálra van ítélve». A szexualitás nem csupán biológiai funkció, hanem két személyes lény, a férfi és a nő kölcsönös önátadásában, testi-lelki egyesülésében teljesedik be. Minél igazibb ez az egység, vagyis minél inkább a szeretet, — a másik létét, szabadságát tiszteletben tartó «jó-akarat» és nem a birtoklásvágy — sugallja, annál inkább kiteljesedik a két személy. — Az *emberi* sík: a szerelmet túlhaladó barátság, avagy a barátságba teljesedő szerelem (testi vonzalom és szenvedély) kitágítja a férfinő körét az egyetemes felé. Nem csupán a termékenység, a harmadik akarása révén, hanem a közös emberi keresése révén, a fejlődés elősegítése által, a személy öntudatos munkása lesz a Nooszféra beteljesítésének. — Így közeledik az emberiség a végső egyetemesség felé, ahol — a *kozmikus* érzék kifejlődésével — az egész Világegyetem, a személyesülő világegyetem távlataiban gondolkozik és cselekszik és a Mindenség méreteire tágul szeretete. (V.ö. VI, 91-104).

Ha a kollektív elnyomja a személyt, vagyis megfojtja a születni akaró szeretetet, amelynek lényege a kitárulás a *másik* felé (*volonté de promotion*), akkor a társadalmiasulás elfajul. Bűn lenne arra ösztönözni az embereket, hogy adják át magukat olyan közösségnek, ahol a személy névtelen eleme lesz a «névtelen tömegnek», személytelen számadat.

De a másik véglet, az individualizmus is veszélyt jelent, a személyesedés akadályát. Az igazi perszonalizmus, — hangsúlyozza Teilhard Mounier-val, — kizárja az individualizmust. Mert a személyesség — bármennyire is egyszeri és egyedülálló minden ember — a másokhoz való viszonyt, a tudatok köl-

csönös nyitottságát és a másik szabadságának tiszteletbentartását követeli. Ezt a mai filozófia világosan kimutatja, amikor azt bizonyítja, hogy az emberi szellem nyitott: *intersubjectivité*; hogy az emberi lény: *Mit-sein*.

De a mai társadalmi jelensgek is azt sejtetik, hogy az emberiségben valamiféle kollektív szabadságigény forrong és hogy a kollektív szabadság bizonyos szempontból magasabbrendű, mint az « elszigetelt » szabadság. (V, 152; 230-231).

Kétségkívül az emberi egységesülésnek igen sok akadálya van, az ideáltól még vessze vagyunk. Teilhard mindenekelőtt azt akarja megmutatni, hogy a személyesedésnek nincs ellene a helyes társadalmiasulás — éppen ellenkezőleg! — és kijelöli a jövő fejlődés objektív és szubjektív *feltételeit*.

Mivelhogy a széthúzás erői, az egoizmus, versengés, gyűlölet stb. a fejlődés ellen dolgoznak és az emberi szabadsággal együtt az erkölcsi rossz is « történelmi » tényező, az emberiség jövője kockázatos. A fejlődés nem automatikus. A személyesedésnek ára van: a « *személyesedés kínján* » át kell mennünk, hogy a szeretet által megvalósuljon az egység. A sokféleség, az egyéni sajátosságok súrlódásokat okoznak. A differenciálódás munkát, erőkifejtést, áldozatot kíván: hogy önmagunkban vagy másokkal egyesüljünk, meg kell változnunk, sokszor le kell mondanunk egyéni ízlésünkről, kedvtelésünkről; el kell ismernünk a másikat, más érdekeit, jogait (ez a minimális szeretet). És az átalakulás mindig halált kíván, kilépést önmagunkból: az egocentrizmus és « régi énünk » feláldozását. A személyesedés feltétele bizonyos « személyes » elemek feláldozását jelenti. (VI, 105-110).

Mindebből látható, hogy Teilhard — ha új kifejezéseket használ is — lényegében a hagyományos keresztény tanítást ismétli a szeretetről. Megmutatja a szeretet kozmikus és vitális gyökereit; a fejlődésben lévő világegyetem mozgatójának tartja ezt a még alig felfedezett energiát. A szeretet valósítja meg azt a látszólag ellentmondásos folyamatot, ahol az emberek személyesülnek az egyesülés által. (I, 95).

Nem naiv optimizmust hirdet. Tudja, hogy az ember természetszerűen nem szereti a *másikat*. Mert

nem az Emberiséget vagy a Világegyetemet kell szeretnünk úgy általában, hanem ezt és ezt az embert, szomszédunkat, azokat, akik közelünkben élnek, akiket el kell viselnünk, akikkel az együttlét kellemetlen stb. Ki nem tapasztalta azt a nehézséget, amelyről Teilhard vall az *Isten Miliő*ben?

> « Istenem, megvallom Neked, hogy bizony sokáig és — sajnos — még ma is viszolyogva húzódozom az embertárs szeretetétől... Azt, ami a Világmindenségben felettem vagy alattam van (...), könnyen szervezem belső életterembe: az anyag, a növények, az állatok, aztán a Hatalmak, Uralmak, az Angyalok — könnyen elfogadom őket és örülök, amikor érzem, hogy ott vagyok a ranglétrájukon. De « a másik ember », Istenem, — nemcsak « a szegény, a sánta, a púpos, a hebegő », hanem egyszerűen, egészen egyszerűen a *másik*, — az aki az én Világmindenségem felé látszólag bezárt a saját Világmindenségével mintha tőlem függetlenül élne és megzavarná számomra a Világ egységét és csendjét, — őszinte volnék-e, ha azt mondanám Neked, hogy az iránta föltámadó első ösztönös érzésem nem a visszautasítás? És hogy nem borzongatja meg hátamat már az a puszta gondolat is, hogy vele kerüljek lelki kapcsolatba? ». (IV, 184-185 - B.é. 140).

Teilhard mindig pontosabb, amikor egyéni élményét rögzíti, mint amikor « fenomenológiájának » síkján marad. Szabadság és bűn, természetes és természetfeletti, társadalmiasulás és egységesülés a szeretetben: mind-mind olyan « történelem-alkotó » tényezők, amelyekkel a hivő keresztény számol. Amikor a jelenségekből próbálja kiolvasni a fejlődés irányát, a történelem értelmét, szándékosan nem nyúl le a valóság legmélyére, és apologétikai szándék vezeti, amikor csak egy határozatlan *Emberentúlit*, *Omega-pontot* jelöl meg a fejlődés végpontjául, a társadalmiasulás fókuszául, a személyesedés centrumául.

Mert amikor a cselekvés problémájáról, a « *jövő követelményeiről* » beszél — halhatatlanság, *goût de vivre* — felmerül az Isten létének a kérdése. A keresztény tudja és hiszi, hogy az igazi Omega transzcendens valóság, és hogy a történelem beteljesedése az « abszolút Jövő »-ben valósul meg, tehát nem a « szép új világ » idillje, nem utópiák vagy mítoszok lelkesítik. Hite lényegesen *eszkato-*

logikus: tudja, hogy a végső egyesülés, a teljes metamorfózis csak az evilágin-túliban, Istenben valósul, Isten kegyelme által. Teilhard világosan bevallotta utolsó esszéjében, *Le Christique* c. írásában, hogy az az Omega, amelyet « fenomenológiája » követel, igen hozzávetőleges, szétfolyó, virtuális még. Ezért hangsúlyozza sok esetben, — átlendülve a filozófia és a teológia területére és személyes hitéről tanúskodva, — hogy az igazi Omega, a fejlődés mozgatója, a tudatok összegyűjtője, a személyesedést biztosító és beteljesítő transzcendens Központ nem más, mint maga a Személyes Szeretet. S a legteljesebb értelemben vett Omega a *teljes Krisztus*, aki mindeneket összefogal és átváltoztatva visszavisz az Atyához. Krisztus, akiben az Istenség egész teljessége lakozik testileg, aki beállt a időbe megtestesülése által, aki halála és feltámadása által a mindenség Ura lett és Titokzatos Testében teljesíti be a Megváltás isteni művét, egyedül képes megvalósítani az embleriség egységét a szeretetben. De csak úgy, ha az emberek megnyílnak mindenható kegyelmének.

« Istenem, ragyogtasd fel számomra a Másik életében a Te Arcodat. Szemed ellenállhatatlan fénye, amely a dolgok mélyén gyullad ki, már belevetett minden munka vállalásába, minden fájdalom átvészelésébe. Add meg nekem azt is, hogy Téged vegyelek észre embertestvéreimben, — sőt éppen ott —, lelkük legbenső, legteljesebb, legtávolibb zugában is.

Nem kérsz Te tőlem semmi hamisat vagy megvalósíthatatlant. Kinyilatkoztatásod és Kegyelmed által egyszerűen csak arra szorítod azt, ami bennünk legemberibb, hogy végre ébredjen önmaga tudatára. Az Emberiség aludt, még most is alszik, olcsó és zárt kis szeretések szűk örömeibe bódultan. Végtelen lelki hatalom szunyókál emberi sokaságunk mélyén, amely csak akkor fog majd előtűnni, ha *át tudjuk törni* önzésünk *választófalait*, fenékig átalakítjuk és újraöntjük látásmódunkat, hogy fölemelkedhessünk az egyetemes valóságnak otthonias és gyakorlati látására.

Jézus, Megmentője az emberi aktivitásnak, amelynek Te adsz értelmet, Megváltója az emberi szenvedésnek, amelybe Te lehelsz éltető értéket, légy az emberi egység üdvössége, kényszerítve minket arra, hogy elhagyjuk kicsinyességeinket, s hogy Terád támaszkodva ki merjünk kalandozni a szeretet ismeretlen óceánjára ». (IV, 185-187 - B.é. 140-142).

Hosszabban idéztem az *Isteni Miliő*-nek egyik legszebb részét, mert Teilhard vízióját és lelkiségét teljes mélységében tükrözi. A *hivő* tudja, hogy a világnak egyetlen központja van, a történelemnek egyetlen értelme van: *Jézus Krisztus*. Csak Jézusban valósulhat meg az emberi egységesülés.

Teilhard meg van győződve, hogy ha jelentésről van szó, nem lehet több jelentést feltételezni, vagyis hogy a *fenomének síkján is* — mintegy a valóság « negatívjaként » vagy árnyképeként — ki lehet venni bizonyos jeleket, amelyek ugyanabba az irányba mutatnak, mint a hit által megjelölt teljes valóság. Ezért — ismétlem: apologetikus célzattal — igyekszik meggyőzni a hitetleneket, hogy az emberi cselekvésben legalább burkoltan jelen van valami « *abszolút* ». Az ember nem tenne egyetlen lépést se, ha tudná, hogy a totális halál vár az emberiségre; az életkedv híján (goût de vivre) lendülete lehanyatlana és az undortól megbénulna cselekvése, ha nem éltetné a *személyes halhatatlanság* reménye. Ennek az örök életnek a garanciája pedig egyedül az élő Isten. (I, 298).

Hiába dolgoznék az emberiség haladásán, — még ha történelemformáló nagyság vagyok is —, ha egyszer az utolsó generáció is a semmibe hull, nincs értelme semminek. Abszolútum nélkül nincs iránya és jelentése az idő folvásának, a vég nélküli haladás pedig ellentmondásos [14]. Csak a személyes Isten biztosíthatja személyiségünk kiteljesedését és tarthatja mozgásban az öntudatra ébredt, egységre hivatott emberiség fejlődését.

Egyik kiadatlan írásában (*Comment je crois*, 1934) Teilhard részletesebben foglalkozik a halhatatlanság kérdésével. Nem a Kinyilatkoztatásra hivatkozik, hanem a természetes értelem, a filozó-

---

[14] Tordai Zádor ellenvetései (*Europe*, Mars-Avril, 1965, 140-151) erre a posztulátumra támaszkodnak (nem is szólva arról, hogy Teilhard Krisztológiáját figyelmen kívül hagyja): a világ vég nélküli fejlődés, nincs abszolút Vég — Isten —, tehát nem beszélhetünk abszolút jövőről sem. De a vég nélküli fejlődés vagy haladás fogalmára nem lehet támaszkodni, hiszen ellentmondást takar. Aki haladást mond, véget, irányt, valamely abszolút értéket jelöl. S ha a történelem értelméről akar valaki beszélni, feltételezi az Abszolútumot. A materialista ezt semmiképp sem teheti. - V.ö. *Mai írók és gondolkodók*, 194-202.

fiai érvelés segítségével mutat rá a «halhatatlanság követelményére».

«... Tételezzük föl, hogy én egyike vagyok azoknak a kiváló embereknek, akiknek nyoma nem mosódik el, mint a vízben a hajó sodra. Tegyük fel még azt is, mégpedig a legjobb esetet vegyük számításba —, hogy minden élő felmérhetetlen és lényeges befolyást gyakorol — anélkül, hogy erről talán sejtelme lenne — az őt körülvevő világmindenségre. De mit jelent energiámnak ez a kis felhasznált töredéke ahhoz a gondolat- és szeretetközponthoz hasonlítva, amely lelkemet képezi? Igen, életem művét részben az képviseli, ami belőlem átkerül a Mindenbe. De mennyivel inkább az a közölhetetlen és *egyedülálló*, amelyet lelkem mélyén sikerül létrehoznom. Személyiségem, vagyis az érzésnek és a szeretetnek az a különleges központja, amelyet életem folyamán ki kell fejlesztenem: íme, ez képezi igazi kincsemet. Következésképp ez az egyedüli érték, amelynek ára és megmentése érdekli és igazolja erőfeszítésemet. És ezért ez lényemnek legjava, amelyet nem engedhet elveszni az a Központ, amely magába gyűjti a Világegyetem legfőbb kincseit» [15].

Nincs itt lehetőségünk arra, hogy részletesen elemezzük azt, amit Teilhard Le Roy és Blondel nyomán a «cselekvés problémájának» nevez [16]. Életművének ez a filozófiai része, amely szorosan kapcsolódik Isten létének és a halhatatlanságnak a kérdéséhez, nem tartozik szorosan e tanulmány keretébe, hiszen Teilhard perszonalizmusának csak egy szempontját, a személy és a társadalmiasulás viszonyát akartuk bemutatni. De egész fenomenológiáját ebbe a távlatba, sőt Krisztológiájának és lelki életének keretébe kell helyeznünk, ha nem akarjuk meghamisítani és valami banális szociológiai jelenségként kezelni azt, amit ő társadalmiasulásnak nevez.

* * *

---

15 *Hogyan hiszek én* tanulmányom közzététele óta megjelent Teilhard *Művei*nek 10. kötetében (egyébként ez a címadó esszé). Az idézett rész: *Comment je crois*, Seuil, 1969, 136. o.

16 Lásd M. B. Madaule, *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1967, II. fej.

Teilhard « fenomenológiája » nem akar teljes képet nyújtani a valóságról. Szabad teret enged a filozófiának és a teológiának, más módszereknek és másfajta fenomenológiának. Néhány fontos szempontra irányítja a figyelmet, hangsúlyoz olyan jelenségeket, amelyek segítenek megérteni, « *látni* » *a fejlődés irányát és jelentését.* Magasra emelkedik, évezredes « mértékaránnyal » számol, hogy minél átfogóbb képet nyerjen. A múltra vonatkozó megfigyelései, — amikor szaktudományának eredményeit általánosítja és kitágítja —, megbízhatók és határozottak. Sokkal több a tapogatódzás — a dolog természetéből következik ez — amikor a jelenről és a jövőről beszél. Talán nem számol mindig a konkrét történelmi valóság összetettségével; nem mindig hagy elég helyet a személyes döntésnek és következésképp az erkölcsi rossznak. De ezt módszere magyarázza, meg az a sokszor hangoztatott törekvése, hogy bizonyos homályban hagyott igazságokra akarta felhívni a figyelmet és *nem mindenről teljes* képet nyújtani.

A világ és az emberi történelem Krisztusról beszél. Teilhard meghallja ezt a beszédet és hite örömbe teljesül. A hivő látja a jeleket. Ezt a *látást* akarja közölni kortársaival, hitetlen barátaival, a szorongó modern emberrel. Olyan módszert akar kidolgozni, amely a tényekre hivatkozik, a *jelenségekből olvassa ki a jelentést.* Ha a világnak csak egy valós Központja vagy Végpontja van: *Krisztus,* akkor a jelenségeknek is ebbe az irányba kell mutatniok. Ha a teljes emberi fejlődés értelme az, hogy a megváltott emberiség és az emberi dráma kerete, a kozmosz is Krisztusban mint Főben egyesüljön és teljesedjék be; ha a Kegyelem nem rombolja le a természetet, hanem átalakítja és istenivé teszi azt; akkor az emberi nem egységesülése, a helyes értelemben vett társadalmiasulás is a természetfeletti egység feltételeit teremti meg. Másrészt: a természetes egységesülés, az « *energia aktiválása* » természetfeletti « Mozgatót » követel. A végső egység csak eszkatológikus lehet és principiuma a feltámadt Krisztus Lelke, aki által a Szeretet szívünkbe árad. (Rom. 5, 5).

P. Abel Jeannière S. J. szavaival fejezem be a tanulmányt [17].

« P. Teilhard intuíciói gazdag lehetőségeket és ötleteket tartalmaznak. Ő maga sokszor nem dolgozza ki meglátásait, hanem csak vázlatot nyújt; és ez a vázlat nem a történelem filozófiájának síkján helyezkedik el, amelyet ő maga nem akart elkezdeni, de a háttérben ott van ez a filozófia. Bárcsak a nagyközönség elé bocsátott műveivel szemben kevesebb lenne a költői káprázat és több a tiszta látás, kevesebb a tanai iránti naiv lelkesedés és a meddő polémia is! Jöjjön az egészséges kritika és úgy tanulmányozzák Teilhard-t, mint ahogy ezt ő maga kívánta! Ez a kezdeményező arra ösztökél minket, hogy túlhaladva rajta, fogjunk hozzá a megkülönböztetés nyugodt munkájához; kezdjük el a történelemre való reflektálást, próbáljuk mélyebben megérteni az emberi élet és történelem viszonyát az egyházban továbbélő Krisztushoz ».

(1965)

---

17 Abel Jeannière, L'Avenir de l'humanité d'après Teilhard de Chardin, *Revue de l'Action Populaire*, janv. 1962, p. 22. - Lásd még Jeannière-től: Approches christologiques, *Essais sur Teilhard de Chardin, Recherches et Débats*, n. 40 (oct. 1962) és Sur le Mal, l'Union et le Point Oméga, *Esprit*, mars 1964; válasz J. M. Domenach-nak. - V.ö. még: Gaston Fessard S.J., La vision religieuse et cosmique de Teilhard de Chardin, *L'Homme devant Dieu*, Mélanges de Lubac, III, Paris, Aubier (Coll. « Théologie », 58), 223-248: Válasz P. Philippe de la Trinité-nek. P. Fessard megmutatja, hogy Teilhard víziója igazolható filozófiailag, de bizonyos pontokon meghatározásra szorul; nevezetesen: az *ember történelmiségét* kell kiemelni, mert az ember a közvetítő a természetes evolúció és a természetfeletti történetiség között. Teilhard az Antropogenezist állítja víziójának középpontjába, amely a Krisztogenezisben teljesedik be és így megadja a további reflexióhoz a kiindulópontot és a megoldás kulcsát.

ÚJ IRÁNYZATOK A LELKI ÉLET TEOLÓGIÁJÁBAN

« A háború nem szünet volt két felvonás között, hane mepilógus » — mondotta Suhard bíboros nem sokkal a második világháború befejeződése után. « Ez a háború egy világ végét jelzi. Következésképp az a korszak, amely utána kezdődik, prológus: egy új világ drámájának a nyitánya ».

Az események igazolták Párizs bíboros-érseke szavait. Azt mondhatnánk, a XIX. század a második világháborúval fejeződött be; a XX. század derekán forradalmi változáson, mutáción esik át az emberiség. Maga a Zsinat is leírta ezt a válsággal járó változást, amely a vallási életben, az egyházon belül is érezteti hatását. A tegnap méhéből vajúdva születik a ma újsága: a születés vagy a növekedés természetszerű kísérőjelensége a krízis.

A II. Vatikáni Zsinat rendkívüli pezsgést idézett elő az egyházi életben és a teológiában. De a mozgolódás, a forrongás már a század elején elkezdődött. A keresztény gondolkodás és az emberi tapasztalat, a teológia és az élet közötti szakadékot már a századforduló nemzedéke megérezte. (Gondoljunk csak itt a mi Prohászkánkra!) A századeleji szellemi nyugtalanság fejeződött ki a modernizmusnak nevezett mozgalomban. Tudjuk, hogy X. Piusz elítélte a mozgalom túlkapásait. Szigorúságát igazolta az irányzat későbbi fejlődése. Nem a probléma-felvetés jogosultságát vonta kétségbe az egyház, hanem a szélsőséges megoldási kísérleteket: a keresztény hit alapjait kezdte ki Loisy vagy Le Roy koncepciója. Ezt jól látta már akkor Maurice Blondel, akit egyébként jó ideig szintén modernizmussal gyanúsítottak.

A modernizmus súlyos és sürgős megoldást váró problémákat vetett fel. A harmincas évek végén kibontakozó « új teológia » is szembenézett ezekkel a kérdésekkel. Mindenekelőtt világossá vált a keresztény gondolkodás kettős hiányossága: a teológia elveszítette az élő Isten titka iránti érzéket, amikor engedett egy bizonyos meddő racionalizmus-

nak (késő-skolasztika); továbbá a teológia elveszítette a kapcsolatot az élő emberi valósággal, a keresztény gondolkodás a tudományos fejlődéstől és a való élettől elszigetelten üres formulákkal építgette merev rendszerét. A modernizmus e kettős hiányosságra akart orvoslást keresni. De az első hiba ellen küzdve az agnoszticizmusba lendült át; a második elleni reakciója pedig a pozitivizmushoz vezetett (pl. a szentíráskritika zárójelbe tette a hitet). Így a modernizmus túlzásaival nem a megújulást segítette elő, hanem éppen annak útját állta, mert az egyház merevségét és a teológiai racionalizmust erősítette. Loisy túlzásai hosszú időre megbénították a katolikus szentírástudományt, mert a gyanúsítások atmoszféráját váltották ki az egyházon belül. (A feszültség csak XII. Piusz *Divino afflante Spiritu* kezdetű körlevelével engedett fel).

Az óvatosság és a fegyelmi intézkedések jórészt indokoltak voltak. Ám a modernizmus elítélésével az általa felvetett kérdéseket nem oldották meg. P. Y. de Montcheuil SJ mondotta a negyvenes években: « A modernizmus problémája csak akkor oldódik meg, ha a teológia eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek a modernizmust megszülték ».

Az utolsó fél évszázad alatt a teológiai megújulás ezeknek a követelményeknek akart eleget tenni. Lássuk most egészen vázlatosan e megújulás jeleit!

1. *Teológiai megújulás a XX. század derekán*

A katolikus gondolkodás megújulásának egyik legjellegzetesebb ténye a *visszatérés a Szentíráshoz.* A biblikus megújulás — jórészt protestáns hatásra — új forrásokat nyitott a teológia számára és a katolikus lelkiséget is felfrissítette. A kinyilatkoztatás élő Istene, Jézus Krisztus Istene került így a theodiceák Abszolútuma helyébe. Mert ha a túlzó agnoszticizmussal szemben a katolikus tanítás vallja is azt, hogy a természetes értelem felismerheti Istent, azt sohasem feledheti, hogy az Abszolútum, az *Ens a se* = *Caritas*; Isten Szeretet és ez a Szeretet a maga teljességében Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. A keresztény bölcsesség a

kereszt bölcsessége, amelyről szent Pál az első Korintusi levél elején beszél.

Igaz, a Szentírással való kapcsolat sohasem szűnt meg a katolikus egyházban. De a XIII. század óta a teológia egyre inkább eltávolodott a Bibliától. Míg az egyházatyák írásai lényegében a Szentírás kommentárjai voltak, a késő-skolasztika teológiája autonóm « tudomány » lett: lassan-lassan elszakadt a kinyilatkoztatás forrásától, az exegézist elhanyagolta és meddő spekulációhoz vezetett. A reformátorok ellenhatása érthető és jogosult volt. Amint már utaltunk rá, éppen a protestáns bibliku kutatások (a XIX. századi liberális kritika) késztették arra a katolikus teológusokat, hogy visszaforduljanak a Bibliához. P. Lagrange OP és a « Jeruzsálemi Biblia-iskola » kezdte meg a tudományos biblia-kutatást, az archeológia, a filológia és a szövegkritika újabb eredményeinek feldolgozásával és kritikájával. A Dibelius és Bultmann által megalapított « formatörténeti iskola » pozitív elemeit integrálják a katolikus exegéták is. Bea, Cerfaux, Dupont, Benoit, Schnackenburg, Feuillet, X. Léon-Dufour, Spicq, Boismard stb. tudományos munkásságát a protestáns exegéták is elismerik. A katolikus szentírástudományban a döntő eseményt XII. Piusz 1943-ban kiadott *Divino afflante Spiritu* k. körlevele jelentette (főleg az un. « irodalmi műfajok » elméletével). Ezzel nyitva állt az út a szabad bibliakutatás felé. A Biblia-Bizottság 1964-es instrukciója az evangéliumok « történeti igazságával » kapcsolatban még kiszélesítette ezt az utat és a formatörténeti módszer óvatos használatát is megengedte, sőt ajánlotta.

Az exegéták és a teológusok feladata az, hogy egy katolikus hermeneutikát dolgozzanak ki: meg kell határozniok a Szentírás értelmezésének feltételeit, általános irányelveit (Vö. a strukturalimusról szóló tanulmányunk II. részét). Ehhez pedig nem elégséges a szövegkritika és a bibliai segédtudományok felhasználása. Ez csakis a szoros értelemben vett teológia és az exegézis, meg az un. « biblikus teológia » együttműködésével lehetséges.

A Biblia végső értelme Jézus Krisztus: Isten testté lett Igéje. Isten végleges Szavát az egyház értelmezi. A hivő ember és a teológus az egyházban

éli meg a Jézus Krisztus által adott « logiákat », amelyek titkára világítanak rá. A keresztény teológia ezt a hitben megélt kinyilatkoztatást próbálja egyre pontosabban kifejezni és tudományos módszerrel összefüggő rendszerbe foglalni.

A biblikus megújulással bontakozott ki *a patrisztikus megújulás* is. A két háború között fokozottabban az első keresztény századok irodalma felé fordultak a katolikusok. Az egyházatyák műveit nem csupán apologétikus célzattal tanulmányozzák és idézik, vagyis hogy a keresztény tanítás régiségét és apostoli eredetét bizonyítsák, — hanem feltárják a keresztény gondolkodás rejtett, elfelejtett kincseit, és rámutatnak a patrisztikus gondolkodás időszerűségére. A nagy keresztény gondolkodók visszavezetnek minket a megélt hithez, érzékennyé tesznek bennünket az üdvtörténet nagy tényeinek szemlélésére. P. H. de Lubac SJ, ennek a patrisztikus megújulásnak egyik úttörője, rámutatott a szimbolikus gondolkozás értékére és az egyházatyák nyomán feltárta az Isten szavának régi értelmezését, a Szentírás különböző « értelmeit » (Origenészről szóló nagy munkáját — *Histoire et Esprit* — folytatta *Exégèse médiévale* c. négykötetes monográfiájával). Még a második világháború előtt tette közzé korszakalkotó művét — *Catholicisme* c. könyvét, amely hidat épített az egyházatyák történeti látásmódja és a mai gondolkodás között, hangsúlyozva a keresztény dogmák szociális vonatkozásait. Egyébként vele egyidőben E. Mersch SJ is az egyházatyák tanításában kereste a Krisztus Titokzatos Testéről szóló szentpáli tanítást. Ez az eszme nemcsak az új ekkléziológiára volt hatással (vö. XII. Piusz *Mystici corporis* k. körlevelét), hanem az egész katolikus teológiára és lelkiségre is.

Franciaországban H. de Lubac és J. Daniélou vezetésével kezdték közzétenni a « *Sources Chrétiennes* » sorozatban (Cerf) az egyházatyák írásainak fordításait (a legjobb szakemberek bevezetéseivel, jegyzeteivel). A Lyon-Fourvière-i jezsuita skolasztikátus atyáinak irányítása alatt indult el a « *Théologie* » c. sorozat (Aubier): ebben is számos kötet foglalkozik a nagy egyházatyák teológiájával. Hasonló vállalkozással más országokban is találkozunk.

Az egyházatyák nemcsak egy letűnt keresztény kor tanúi; a modern embernek is szolid szellemi-lelki táplálékot nyújtanak. A keresztény gondolkodás az ő segítségükkel újra felfedez bizonyos kategóriákat, amelyeket a skolasztika lassan-lassan elveszített. Midenekelőtt a *történetiség* iránti érzéket, amely a modern filozófia érdeklődésének középpontjában áll (Hegel, Marx, Kierkegaard és Bergson). Irenaeus, Origenész, Ágoston vagy Niszszai Gergely műveiből kivehető az *üdvtörténeti* szemlélet. Tulajdonképpen az üdvösségtörténet adja meg gondolkodásuk keretét; s ebben egész közel állanak a Biblia szelleméhez. A Zsinat dokumentumaiban ez az üdvtörténeti szemlélet központi helyet kapott; a legújabb teológiai « summák » pedig (pl. a J. Feiner és Magnus Löhrer által szerkesztett ötkötetes « Mysterium Salutis ») teljesen az üdvösségtörténetre épülnek.

Még a biblikus és a patrisztikus megújulásnál is régebbi a *liturgikus mozgalom*. Már az első világháború előtt megindult Belgiumban (Dom Lambert Beauduin vezetésével), és a két háború között szélesen kibontakozott Németországban (R. Guardini, P. Parsch, J. A. Jungmann). A francia nyelvterületen a *La Maison-Dieu* c. folyóirat és a *Lex Orandi* könyvsorozat mélyítette el a liturgiával kapcsolatos teológiai kérdéseket.

A liturgikus mozgalom úttörői munkájukat a múlt feltárásával kezdték: archeológiai tanulmányokkal, a mise történetének megírásával (Jungmann, *Missarum Sollemnia*), a gregorián-ének tökéletesítésével (Solesmes-i iskola); majd elmélyítették a szentmise misztérium-jellegét (O. Casel), a húsvéti titok teológiáját (L. Bouyer); értelmezték a liturgia szimbolizmusát (R. Guardini) és napjainkban kidolgozták a szentségek új teológiáját (K. Rahner, E. Schillebeeckx, O. Semmelroth). Annakidején a *Mediator Dei* körlevél összegezte a liturgikus mozgalom eredményeit és egyszersmind figyelmeztetett a túlzásokra. A liturgiáról szóló konstitúció és az első püspöki szinodus még jobban elmélyítette és kiszélesítette a liturgikus megújulást.

A zsinati megújulást a már említett üdvtörténeti szemlélet inspirálta, és ezen belül az egyház titkának új megvilágítása, valamint az egyház és a

világ kapcsolatának új értelmezése. H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar, A.-D. Chenu, K. Rahner, E. Schillebeeckx, H. Küng, B. Häring stb. teológiai munkássága főleg azt célozza, hogy a világ felé nyitott egyház képe, a földi valóságokat újraértékelő keresztény szemlélet kialakuljon. Eszméikből sokat átvett a Zsinat (főleg a *Lumen Gentium* és a *Gaudium et Spes* k. konstitúció); ennek az új teológiának ösztönzésére új keresztény lelkiség van kialakulóban.

Lássuk most ennek az új szellemiségnek, « lelkiségnek » jellegzetességeit.

2. *Új irányzatok a keresztény lelkiségben*

Tanulmányunk harmadik pontjában pontosabban meghatározzuk majd a « lelkiség » értelmét. Most csak hozzávetőleges definíciót adunk: az evangélium alkalmazása a keresztény életre. Nos, a biblikus, patrisztikus, liturgikus megújulás és a zsinati teológia miképpen befolyásolta, alakította ezt a lelkiséget? Mi az új a mai lelkiségben?

a) Új mindenekelőtt a *világ-felé-fordulás*, a világ felé való nyitottság.

A *Gaudium et Spes* bevezetője az emberek világát úgy írja le, mint az üdvösség drámájának és a profán történelemnek a színterét. A Zsinat « az emberek világát tartja szem előtt, vagyis az emberiség egyetemes családját azzal a mindenséggel együtt, amelyben életét leéli. Azt a világot, amely az emberi történelem színtere, s amit az ember iparkodása, kudarca és győzelme jellemez; azt a világot, amelyet a keresztények hite szerint a Teremtő szeretete hozott létre, s az is tartja fenn; azt, amely a bűn szolgaságára jutott ugyan, de amelyet a keresztrefeszített és feltámadt Krisztus a Gonosz hatalmát megtörve felszabadított, hogy aztán Isten terve szerint átalakuljon és elérkezzék beteljesedéséhez » (Gaudium et Spes, 2).

Az egyház elutasítja ugyan a világ ateista értelmezését, de tiszteletben tartja partnerének autonómiáját, a világ önállóságát. A Zsinat hangsúlyozza, hogy a világfolyamatnak megvannak az autonóm törvényei, a tudományok szabadon kibontakozhatnak, az ember arra van hivatva, hogy a

Teremtővel együttműködve befejezze a teremtést. De a világ nem független teljesen Istentől, vagyis önmagának nem elégséges, és az ember csakis a transzcendens Valóságban, a személyes Istenben találhatja meg kiteljesedését. A « tiszta természet » (*natura pura*) nem létezik: Isten mindent azért teremtett, hogy Krisztusban megdicsőüljön; a megtestesüléssel és a megváltással az adott világ az üdvrend szférájába tartozik. A *civitas terrestris* nem azonas a *natura*-val, a skolasztikus értelemben vett « természetes renddel », a *civitas caelestis* sem azonosítható a természetfelettivel. Az a tény, hogy minden ember és az egész emberiség történelmével együtt az üdvrendbe tartozik, lehetetlenné teszi az ilyen azonosítást. Kétségkívül különbség van a *civitas terrestris* és a *civitas caelestis* között. Lehetséges a világnak, vagyis az evilági valóságnak körülírása, és ez ma könnyebb, mint a középkorban volt. A modern racionalizmus és a természettudományokkal bekövetkezett emancipáció az egyházat rákényszerítette arra, hogy ezt a földi világot a maga önállóságában elismerje. A régi manicheista és neoplatonikus szemlélet hatásait kiküszöböljük: elismerjük az anyagi világ, a test stb. értékeit, minden földi értéket igenlünk és integrálni akarunk. Így a mai lelkiség kiegyensúlyozottabb, mint a középkori « világmegvető » szellemiség. P. Congar ezt kifejezetten állítja: a mi történelemszemléletünk teljesebb, mint a középkori emberé; akkor azt nézték a történelemben, ami elmúlik, ma arra figyelünk, mi történik és mi bontakozik ki.

Természetesen a keresztény nem « hullhat térdre a világ előtt » (Maritain). A világ helyes autonómiájának elismerése nem jelentheti azt, hogy az ember lesz a teremtett valóság végső célja, hiszen így mindent eltérít eredeti rendeltetésétől: mindent a bűn hiábavalóságának vet alá (vö. Róm. 8). A földi és a mennyei ország teljesen szét nem választható: az Isten országának és a Sátán országának határvonala mindannyiunk szívén keresztül húzódik; mindannyiunkban összefonódik a jó és a rossz, a történelemben együtt nő a búza és a konkoly. « A földi és a mennyei országnak ez az egymásbahatolása csak hittel észlelhető, sőt rejtélye marad az emberi történelemnek, amelynek szálait Isten

fiai dicsősége teljes megnyilvánulásáig a bűn kuszálja össze. Az egyház sajátos üdvözítő célját követve nemcsak isteni életben részesíti az embert, hanem az isteni élet kisugárzó fényét valami módon ki is árasztja az egész világra. Legfőképpen úgy, hogy felemeli és meggyógyítja a személyi méltóságot, megszilárdítja a társadalmi szerkezetet, s mélyebb értelemmel és jelentőséggel ruházza fel a mindennapos emberi tevékenységet» (Gaudium et Spes, 40).

A mai világ felé forduló lelkiség gyújtópontjában a megtestesülés titka áll. Krisztus Isten tökéletes képmása, tökéletes ember: mindenben hasonló lett hozzánk a bűnt kivéve és mindenben eszményképünk is. Az ember testben, társadalomban, történelemben él: ennek a «szituált» embernek közvetíti az egyház — a feltámadt Krisztus Lelkével — az isteni életet. S ha az ember belsőleg megújul, ha Krisztus Lelkéből él, ha hite a szeretet által tevékeny, akkor megújítja a föld színét, átalakítja a társadalmat is az igazságosság szerint és keresztény megoldásokat keres a modern ember legégetőbb kérdéseire. Az egyház a megtestesülés logikáját követve ráirányítja figyelmünket a földi feladatokra. Régebben éa középkorban) eszkatológikus hivatásunk tudata elfordította a kereszténye-ket földi feladataiktól. Az újabb teológia és misztika — s ebben jelentős szerepe volt Teilhard de Chardin-nek, aki *Az Isteni Miliő* c. munkájában (1927) a modern idők «Krisztus követésé»-t adta — megmutatta, hogy a parúzia-várás nem fordíthat el bennünket jelen feladatunktól. Hiszen magának az Evangéliumnak a szavai szerint is (Mt 24) arról ítélnek meg majd bennünket, mit tettünk a kicsinyekért, a szegényekért, a betegekért, az éhezőkért. Krisztus «szentsége» a legkisebb embertestvér.

b) Ezzel el is érkeztünk a mai lelkiség másik jellegzetes vonásához: az *evangéliumi testvériség*, a szolgáló szeretet szelleméhez.

A mai keresztények (az igazi keresztényekről van szó) szinte ösztönösen elvetnek minden individualizmust. A közösségi szellem és a szociális érzék kialakulása jórészt a modern demokratikus eszmék hatásának köszönhető. Ma szinte újra felfe-

deztük azt, ami pedig a katolikus dogmáknak lényegéhez tartozik: a szociális szempontokat; azt, hogy szolidárisak vagyunk a bűnben és a megváltásban, hogy testvérek vagyunk Krisztusban és hogy csakis a közösségben, az egyházban üdvözülhetünk. Az egyházon belül is csoportok alakulnak: a lelkipásztorkodásban, a papnevelésben, a keresztény élet legkülönbözőbb területein a közösségi szellem, a csoportos munka, a közös megbeszélések kapnak helyet. A szerzetescsaládokon belül is — hogy csak egy konkrét példát hozzunk fel — a « közösségi élet » új dimenzióit fedezik fel. Be kell vallani ugyanis, hogy a « közös életet élő testvérek és nővérek » közösségében igen sokszor az individualizmus érvényesült: az egy fedél alatt élők sokszor egymástól teljesen elszigetelődtek, lelki életüket is a rossz értelemben vett « magányosság » jellemezte: a szomszéd, a testvér vagy a nővér, a « világ », a világegyház nagy ügyei stb. nem igen « foglalkoztatták » őket imáikban... Természetesen a szemlélődők között mindig voltak « missziós » lelkek, mint pl. Kis Teréz.

Az új közösségi lelkiség kialakulását elősegítette az új teológia, a Krisztus titokzatos Testéről szóló tanítás (XII. Piusz *Mystici corporis* k. körlevele 1943-ban fontos dátumot jelez!) és a liturgikus reform is. A hívek lassankint fogékonnyá váltak a « liturgikus közösség », a « gyülekezet » teológiai valóságának felfogására. Az egyházat, a Krisztusban hivők közösségét a liturgikus közösség jeleníti meg és az Eucharisztia ünneplésével valósul meg, lesz teljesebb a hívek kommúniója. P. de Lubac az egyházatyák tanításából ezt a következtetést vonhatta le az Eucharisztiáról szóló, *Corpus mysticum* c. könyvében: « Présence réelle, *parce que* réalisante »; Krisztus valóságos jelenlétét legszebben az bizonyítja, hogy eucharisztikus teste az egyház testét valósítja meg, építi. Egyébként ez Szent Pál tanítása: « Mi ugyanis sokan egy kenyér, egy test vagyunk, mivel mindnyájan egy kenyérben részesedünk » (1 Kor 10, 17).

Amikor a Zsinat az egyháznak mint « Isten népének » megfogalmazását felújította és kellő helyére emelte, amikor a kollégialitás elvét hangsúlyozta és azt, hogy minden (a hierarchia is) az Isten né-

pének a szolgálatára, az isteni élet kibontakoztatására van rendelve, teológiailag is megvilágította azt, ami lényege: a *krisztushivők közössége*, akiket a Szentlélek egyesít. Természetesen mindennek megvannak a kihatásai az egyházkormányzásra, az apostolkodásra, a szerzetesi életre, a világiak szerepére stb. A párbeszéd, a csoport-munka, a baráti kapcsolat és a testvériség ennek az új szellemiségnek gyakorlati megnyilatkozásai.

A mai elvilágiasodó, ateista környezet is arra készteti a kereszténveket, hogy szorosabbra fűzzék egymás között a testvéri kötelékeket. Nem arról van szó, hogy elbástyázzák magukat a világ elől, vagy gettóba szoruljanak; — hangsúlyoztuk, hogy a világ felé való nyitottság az egyház mai küldetésében életbevágóan fontos; — hanem a meleg, testvéri közösséggel kell tanúskodniok arról, hogy az Úr valóban köztük van (Mt 18, 20), a közös hitben kell örömet találniok (vö. Zsolt 133, 1) és így felkészülniök, egymást kölcsönösen megerősítve (vö. Róm 1, 12), hogy az ateista környezetben hűségesek maradjanak. Mindez áll papokra és világiakra egyaránt.

Természetesen a közösségi szellemnek is megvannak a veszélyei és a torzulásai. A kis közösségek könnyen « szektákká » változhatnak, a személyes felelősséget és alkotást kiolthatja egy bizonyos meddő nyáj-szellem. A kis közösségeknek, csoportosulásoknak az egyház titkát kell megjeleníteniök, az egyetemes egyház misszióját kell teljesíteniök: egyszóval a liturgikus, apostoli, karitatív közösségnek a nagy egyház vitalitását kell szolgálnia és ezen belül a személyek teljesebb kibontakozását. A csoportok individualizmusa éppoly veszélyes lehet az igazi evangéliumi testvériség szempontjából, mint az elszigetelt egyének önzése; és a gregarizmus — az egyedek egyszerű együtt-léte — az igazi kommúnió halálát jelentheti ugyanakkor, amikor a személyiséget is megbénítja.

c) Végül a mai lelkiség harmadik jellegzetessége: az *élményszerű hitre* és a *személyes elkötelezettségre* való törekvés.

Az élmény, a « megtapasztalás » — bármennyire meghatározatlan és kétértelmű is a szó — a modern szellemiségnek alapvető tendenciáját fejezi

ki. Korunk embere mindent meg akar tapasztalni, próbálni, látni, hallani... A természettudományos kísérletezés, az embertudományok (antropológia, pszichológia...) eredményei, a gyakorlati élet « élményei » mind-mind azt az ősi kíváncsiságot csigázzák fel, amely mindent « tudni » akar, mindent meg akar tapasztalni.

Ez az igény jelentkezik a vallási élet, a hit területén is. A mai ember a lelki életben is a tapasztalatra hivatkozik; Istent « látni » akarja, a kegyelmet meg akarja tapasztalni. A tapasztalatot nem önmagáért keresi dilettáns módra; de magába gyűjti a mai világ nehézségeit, örömeit és szorongásait; tudja, hogy olyan világban kell Krisztusból élnie, amely tele van ellentmondásokkal, feszültségekkel; olyan korban kell tanúskodnia Krisztusról, amely nem látja a történelem értelmét és amely a jólétben is szorongva keresi a több-létet, vagyis a halhatatlan élet reményében szeretne megnyugodni. A keresztény hivőtől nem lehet idegen semmi emberi. Az egyháznak a ma felvetődő emberi problémákra kell választ adnia, az egyre inkább megismert, de ugyanakkor egyre összetettebbnek mutatkozó teljes emberi valóságra kell fényt vetnie az Evangélium segítségével (hittani és erkölcstani kérdésekben egyaránt).

Nem kell mindjárt korunk veszélyes « szubjektivizmusát » gyanusítanunk, amikor erről a törekvésről esik szó. Kétségtelen, hogy a vallásos élményben könnyen az illúzió áldozata lehet az ember. S tudjuk azt, hogy a hit végső elemzésben nem érzés, hanem akarati aktus, nem pszichológiai biztonság-érzés, hanem a szabadság odatapadása az önmagát kinyilatkoztató, személyes Istenhez.

Ha az ősegyház hitét tanulmányozzuk, vagy a keresztény lelkiség történelmi formáit szemügyre vesszük, szemben találjuk magunkat a « keresztény tapasztalat » problémájával [1]. « Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit saját szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és kezünk tapintott: az

---

[1] Lásd ezzel kapcsolatban a *Christus* teljes 57. számát. Ezenkívül: J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*. Paris, Aubier, 1954; M. Dupuy Expérience spirituelle et théologie comme science, *Nouvelle Revue Théologique*, déc. 1964.

élet Igéjét hirdetjük nektek. Az élet megjelent. Mi láttuk és tanúságot teszünk róla és hirdetjük nektek az örök életet, mely az Atyánál volt, és megjelent nekünk. Azt hirdetjük tehát nektek, amit láttunk és hallottunk, hogy ti is közösségben legyetek velünk. A mi közösségünk ugyanis közösség az Atyával és Fiával, Jézus Krisztussal (1 Jn 1, 1-3). Szent Pál is az első tanúk tapasztalatára hivatkozik, amikor a húsvéti titkot hirdeti a korintusiaknak, még az evangéliumok megírása előtt (1 Kor 15). Az egyháztörténelem során pedig a nagy szentek vagy lelki vezetők fő törekvése az, hogy megkülönböztessék az igazi és a hamis tapasztalatot, a jó és a rossz « szellem » művét.

De hogyan tapasztaljuk meg a « megfoghatatlan » Istent, aki megközelíthetetlen világosságban lakozik? Az « Isten halálát » hirdető korban milyen kapcsolata lehet a hivőnek az élő Istennel? A mikroszkópok lencséi alatt vagy az űrrakéták pályáin nem találkozhatunk közvetlenül a Titokkal: a tudomány autonóm, az Első Ok nem egy szem a fenomének láncolatában. Isten transcendens, egészen Más. A mai ember sokszor csak hiányát tapasztalja és hallgatása miatt szenved. De ez a hiány-érzet lehet igazi istenélmény. Az ateizmusnak egy bizonyos fokig tisztogató szerepe van: erre a Zsinat is rámutatott. Végülis minden a tiszta szemtől és az érzékeny szívtől függ. A Teremtő nem ment el, miután megalkotta művét: a most kibomló teremtésben benne munkálkodik és nap mint nap tetten érhetjük a szívünkben (lelkiismeretünk szavában). Mert hívása állandó és sürgető. Tehetetlenségünkben segítségünkre siet a Lélek. Jézus Lelke tesz érzékennyé bennünket a lelki valóságok és így az Isten iránt. A Lélekkel a szeretet árad szívünkbe és így — a « konnaturalitás » révén — megismerjük Istent, aki Szeretet. Szent János figyelmeztet bennünket: « Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van. Mindaz, aki szeret, Istentől született és ismeri az Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet... Istent sohasem látta senki. Ha szeretjük egymást, Isten bennünk él, és szeretete tökéletes lesz bennünk. Abból ismerjük föl, hogy benne élünk és ő mibennünk, hogy saját Lelkéből adott

nekünk... Aki azt állítja: Szeretem az Istent, de felebarátját gyűlöli, az hazug. Aki ugyanis nem szereti testvérét, akit lát, Istent, akit nem lát, hogyan szerethetné? Ezt a parancsot kaptuk tehát tőle: Aki szereti Istent, szeresse testvérét is» (1 Jn 4, 7-21).

Mindebből következik az is, amit éppen Szent János nyomán Maurice Blondel és a tőle ihletet merítő mai lelki irodalom (pl. Y. de Montcheuil) vagy akár a keresztény perszonalizmus (E. Mounier) is hangoztat: a hivő embernek el kell kötelezni magát. *Lex: lux.* Csak aki megteszi az igazságot, az jut el a fényre. A világosságot nem lehet elővételezni. Csakis az elkötelezettséggel bontakozik ki szabadságunk. Az elkötelezettség az alapvető szabadság átfogó aktusa, az egész személynek odatapadása egy érték-komplexumhoz, amely az illetőnek az élet értelmét megadja. Ha hivő keresztényről van szó, akkor a legfőbb érték, amely mindent magában foglal: Jézus Krisztus. S az elkötelezettség egyet jelent a hit aktusával, amely teljesen a kegyelem műve és teljesen az emberé: az emberi szabadság legdöntőbb tette. A hit elsősorban nem dogmák elfogadása (az is, de csak másodsorban), hanem válasz egy hívásra, kitárulás egy Jelenlétnek, új élet befogadása. A hívás az örök Szeretettől jön; a Lélek teszi fogékonnyá az embert annak meghallására és az engedelmességre; Krisztus ajándékának, a Kegyelennek befogadására is maga a Kegyelem tesz «nyitottá» bennünket. De nekem is valóban akarnom kell, amit Isten akar velem és általam; nekem kell szabadon döntenem és elköteleznem magam; nekem kell — közreműködve a kegyelemmel — önmagammá tenni önmagamat Isten örök terve szerint. Isten nem helyettem cselekszik, hanem cselekvővé tesz. Sajátos hivatásomnak és a jelenlegi hívásnak megfelelően, ilyen és ilyen adottságokkal és «determinizmusokkal», nekem kell eldöntenem, mire kötelez Isten akarata (aminek objektív kifejezője a «törvény») itt és most, egy adott szituációban. «A szituáció olyan valóság, amelyben az ember szembetalálja magát Istennel, a legfőbb Te-vel, egy soha meg nem ismétlődő, egyedülálló pillanatban». (J. Fuchs SJ).

Hisszük azt, hogy a megkezdett örök életet éljük, még ha teljesen nem is tudjuk, « mik leszünk » (1 Jn 3, 1-2), még ha kevés jut is fel öntudatunkba abból, amit megélünk. Ha bűnösök vagyunk is, tudjuk, hogy Jézus Lelke által bennünk folytatja művét, bennünk és általunk akarja megszentelni a világot.

3. *Lelki élet és « lelkiségek ».*

Miután felvázoltuk a mai teológia törekvéseit és megjelöltük a mai lelkiség jellegzetesebb vonásait, lássuk egy kissé közelebbről, mi is a lelki élet lényege és milyen értelemben beszélhetünk különböző lelkiségekről a kereszténységen belül.

Maga a lelki élet — s ez közös minden hivőnél — a Lélek szerinti élet, vagy másképp: élet Krisztus Lelkéből. Úgy is jellemezhetjük, mint a hit, a remény és a szeretet gyakorlását. Az előző pontban (c) tulajdonképpen a « lelki élet » alapvető aktusát írtuk le, amikor a hit elkötelezettségéről és a tevékeny szeretetről szóltunk. (Vö. Lumen Gentium, 40-41).

Most inkább a « lelkiségek » jelentésére szeretnénk fényt deríteni. Azt mondottuk, nagy általánosságban a lelkiség nem más, mint az Evangélium alkalmazása a keresztény életben. A « lelkiséget » sokszor megkülönböztetik a teológiától, vagy a misztikától (ennek ellentétpárja régebben az « aszkétika » volt, amely részben fedte a lelkiséget); a teológián belül pedig nemcsak a dogmatikus teológiától, hanem a morális teológiától is elhatárolják. A dogmatikus teológia magát a hitet, a kinyilatkoztatott dogmákat tanulmányozza és bontja ki szervesen. A lelki élet teológiája részben fedi ezt. L. Bouyer-val azt mondhatnánk, hogy a « lelkiség »-nek (*spiritualité*) vagy a lelki élet teológiájának sajátos tárgya nem az Isten szava önmagában (az « elvont » kinyilatkoztatás), hanem « azok a reakciók, amelyeket a hitigazságok kiváltanak a vallásos tudatban » [2]. Minden aszkétika és misztika

[2] L. Bouyer, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères (*Histoire de la spiritualité chrétienne* I), Paris, 1960, 10.

azt tanulmányozza, hogyan viselkedik a lélek a kinyilatkoztatással szemben: hit, remény, szeretet, erények, a Szentlélek ajándékai, erkölcsi haladás, imádság, szemlélődés stb. — mind megannyi jele, formája a lélek reakcióinak. A morális teológia *általában az emberi tetteket* tanulmányozza a kinyilatkoztatás fényében; azt vizsgálja, melyek az erkölcsi haladás, az emberi tökéletesség evangéliumi feltételei. A « lelkiség » vagy a lelki élet teológiája inkább a *lélek és az Isten közvetlen kapcsolatát* figyeli, vagyis elsősorban az *imádságot* és mindazt, ami az « aszkétikában » és a « misztikában » ezzel kapcsolatos.

Mindebből azt következtethetjük, hogy a keresztény « lelkiség » az evangélium gyakorlati alkalmazása a keresztény életben; a lelki élet teológiája pedig a vallásos lelkiismeret reakcióit tanulmányozza vagyis a hivőnek az Istennel szemben tanúsított közvetlen magatartását. A kérdéses « alkalmazás » a sajátos szituációk, a temperamentumok és a korszükségletek szerint változik. A keresztény lelkiségnek megvannak az állandó alkotó-elemei (Krisztus személye, Egyház, Szentírás, Szenthagyomány, szentségek, liturgia...), és változhatatlan magját a szeretetből fakadó engedelmesség képezi, az a teljes IGEN, maradéktalan elfogadása az Atya akaratának, amely Jézus missziójának és fiúi mivoltának is kifejezése. De az alapvető struktúrán és e lényeges « alapálláson » túl különböző módozatok és « utak » lehetségesek a Jézus-követésben a karizmák, a sajátos hivatások és történelmi szituációk szerint. Sőt egyazon korban is az egyes temperamentumok szerint változhatnak a « lelkiségek ». Avilai Szent Teréz, Keresztes Szent János és Loyolai Szent Ignác kortársak voltak és a XVI. századi Spanyolországban éltek. Mindhárman az evangéliumi eszményre törekednek, mindhárman az Egyházat akarták szolgálni, mindhárman a misztika magas fokára jutottak el. És mégis mily nagy a különbség közöttük, ha vérmérsékletüket és sajátos hivatásukat tekintjük! Vagy példának vehetjük a XIV. századi rajnavölgyi domonkos misztikusokat: Eckhardt mester, Tauler, Suso. A geográfiai azonosság, a hasonló szellemi környezet

és az azonos (domonkos) szellem ellenére is menynyire különbözik « lelkiségük »!

Isten országában, az egyházban « számos lakóhely » van; számos lelkiség bontakozhat ki az egyetlen evangéliumi szellemből. Egy meghatározott lelkiség az Evangéliumnak egy sajátos alkalmazási módja a keresztény életében: Krisztus titkának sajátos megélése az egyházban.

Változatosság és egység. Változatosság a karizmák, a sajátos hivatások és hivatalok szerint, a temperamentumok és a korszükséglet szerint. De egység a lényegesben: Krisztus követésében, az egyház szolgálatában; közösség az istenfiúi életben, természetfeletti rendeltetésünkben. « Máriás lelkiség », « papi lelkiség », « világi lelkiség », « ferences vagy jezsuita lelkiség » stb., mind megannyi sajátos formája a Krisztus-követésnek, az egyházban élő Lélekhez való hűségnek, a rendelkezésünkre álló kegyelem-eszközök használatának. A « lelkiségek » tehát a keresztény élet sajátos « stílusai », a Titokzatos Test építésének változatos formái.

« Egy a Test és egy a Lélek, mint ahogy hivatástok is egy reménységre szól. Egy az Úr, egy a hit, egy a keresztség. Egy az Isten, mindvájunk Atyja, aki minden fölött áll, mindent átjár és mindenben benne van. Mindannyiunk annyi kegyelmet kapott ajándékba, amennyit Krisztus adott... Ő az, aki az egész testet egybekapcsolja és összetartja, a különböző ízek segítségével és minden tag arányos együttműködésével. Így növekszik a test és építi föl önmagát a szeretetben » (Ef 4, 4-16).

Irodalom:

— *Concilium* 1965, 9. szám: az egész szám a lelkiségről (H. U. von Balthasar, Besnard, Vandenbrucke, Ranwez cikkei).
— *Christus* 43 (1964): L'homme spirituel, l'homme véritable (M. de Certeau, Roustang, Antoine, Sommet, Perroy, Guillet cikkei).
— K. Rahner, « Alte und neue Frömmigkeit », in K. Rahner - O. Semmelroth, *Theologische Akademie 4*, Frankfurt a. M., 1967.

— H. U. von Balthasar, « Spiritualität », *Skizzen zur Theologie I*: Verbum Caro, Einsiedeln, 1960-1961.
— G. Martelet, *Les idées maîtresses de Vatican II*, Introduction à l'esprit du Concile, Desclée de Br. Bruges-Paris, 1966.
— A. Manaranche SJ, *L'homme dans son univers*, Éd. Ouvrières, Paris, 1966. (A keresztény ember mai helyzetének mélyreható elemzése, a Zsinat tanításának egyik legjobb összefoglalása).
— J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1946.
— P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin, Seuil*, Paris, 1957; magyar fordításban: P. Rezek Román OSB, *Benne élünk*, Ahogy Lehet, Párizs - Bécs, 1965.

(1969)

HIT ÉS TANÚSÁGTÉTEL

> « Abból ismerjük föl, hogy benne élünk és ő mibennünk, hogy saját Lelkéből adott nekünk. Mi láttuk és tanúságot teszünk róla, hogy az Atya elküldte Fiát mint a világ Üdvözítőjét. Aki vallja, hogy Jézus Isten Fia, abban Isten él, és ő Istenben. Megismertük a szeretetet, amellyel Isten szeret bennünket, és hittünk benne. Szeretet az Isten: aki szeretetben él, Istenben él, és Isten őbenne ».
>
> (1 Ján. 4, 13-16)

Szent János első levelének ezek a versei összefoglalják a hitben gyökerező és a szeretetben gyümölcsöző keresztény élet lényegét. Jézus az Atya szeretetének kinyilatkoztatása, a Lélek az isteni szeretet kiáradása: amikor megvalljuk az Isten Fiát és a szeretetben élünk (a Lélek által), bekapcsolódunk a szentháromságos Isten életközösségébe. Ha jól megfigyeljük az előbb idézett verseket, észrevesszük, hogy a közös terminusok (Istenben élünk és Isten bennünk) miatt egyenlőségjelet tehetünk a két állítás közé: megvallani, hogy Jézus az Isten Fia = szeretetben élni. A hit és a szeretet tehát szorosan egymásbafonódik, hiszen mindkettőnek közös forrása a Szeretet; mindkettőnek közvetítője és a tanúságtevő is a Lélek. *Credidimus Caritati*: a Szeretetnek hiszünk, amikor megvalljuk Jézust, és a Szeretet miatt reméljük az örök életet. Jézus kereszthalála és feltámadása a végső bizonyság rá, hogy Isten örök életet adott nekünk.

Jézus titka és az apostolok.

Az apostolok és az első keresztények « tapasztalata » az első pünkösdkor lesz teljes: amikor befogadják a Szentlelket, akkor ismerik föl a Feltámadott jelenlétét és teljesen csak ekkor értik meg Jézus titkát. Azt, hogy Jézus valóban az Isten

Fia és a világ üdvözítője és hogy az ő nevében hirdetni kell az örömhírt minden népnek. Csakugyan, a Mester legintimebb barátai még az Úr mennybemenetelekor is ezt kérdezik: « Uram, tehát mostanában állítod helyre Izrael országát? ». (Ap. Csel. 1, 6). Még mindig a földi királyság hamis messiás-hite... Viszont pünkösd után mindannyian megértik a próféták jövendöléseit és Krisztus szavait: a Szenvedő Szolgának *ezeket* kellett elszenvednie és *így* bemennie dicsőségébe.

Az apostolok hitének születése és kibontakozása az Úr Jézus műve. Azok, akik Jézussal találkoznak, akik isteni személyének titkával szembekerülnek, állástfoglalnak mellette, vagy ellene. « Kinek tartanak engem az emberek; és ti kinek tartotok engem? ». Állandóan ez a nyugtalanító kérdés készteti « színvallásra » Jézus követőit. Péter Fülöp Cezáreájában — az Atya belső indítására — megvallja: « Te vagy a Krisztus, az élő Isten Fia! ». De hitének majd még kemény próbát kell kiállnia — a tagadás és a botrány (az Isten « oktalanságának » és gyengeségének botránya) éjén kell áthaladnia, hogy megtisztuljon és « pünkösdi » hit legyen.

Nem kisérjük most nyomon a tanítványok hitének genezisét, fejlődését és végső kibontakozását. Csak az új Próféta « programbeszédére » és a húsvéti esemény jelentésére térünk ki kissé részletesebben.

Jézus a Hegyi Beszédben (főleg Máténál) foglalja össze üzenetét, az Evangéliumot. Ez az örömhír új távlatokba állítja az emberi életet. A hivő ember felfedezi, hogy minden adottság az Atya ajándéka és mindenben meglátja az Atya szeretetének jeleit. Jézus éhségről és szomjúságról, könnyekről, örömről, ruházkodásról, evés-ivásról, veszekedésről, haragtartásról és megbocsátásról, gonosz kívánságokról és lelki békéről beszél: a konkrét, mindennapi élet — a családban, a szomszédokkal való kapcsolatban, a munkahelyen — isteni távlatokat kap. Nem arra buzdít, hogy övéi meneküljenek ebből a világból, hogy lekicsinyeljék emberi feladataikat. Nem azt akarja mondani, hogy munka, előrelátás és számítás nélkül — a Gondviselésben vakon bízva — próbáljunk úgy élni, mint az ég madarai és a mezők liliomai. Ha-

nem egyszerűen ezt: a mennyei Atyának gondja van ránk, ő figyel életünkre; személyesen szeret valamennyiünket, miként az atya gyermekét.

Az Evangélium azt is mondja, hogy mennyei Atyánk jobban törődik velünk, mint a leggondosabb, legáldozatosabb szülő. Ez az állítás azonban botrányosnak tűnik, ha a szenvedőkre, éhezőkre és sírókra gondolunk. Hogyan egyeztethető össze az Isten gondviselése és látszólagos közömbössége? Erre a tragikus kérdésre (természetesen, itt nem adhatunk kimerítő választ a Rossz rettenetes titkára!) a Hegyi Beszéd világos választ ad, de ezt csak a hit szemével fogjuk fel. Ugyanaz az Isten, aki gondját viseli teremtményeinek, elsősorban az embernek, boldogságot ígér a szegénynek, a sírónak, az éhezőnek és az üldözöttnek: örök boldogságot ígér mindenkinek. Nem akarja az éhséget és a szerencsétlenséget! Boldognak hirdeti azt a könnyet, amelyet éppen letöröl, azt a szenvedést, amelyet orvosolni akar, azt a bajt, amelyből meg akarja « váltani » az embert. *Az Atya gondviselő szeretetét éppen ott nyilatkoztatja ki, ahol legnagyobb az ínség és a legreménytelenebb a gyógyulás.* A hit úgy fogadja a világot, amint van, amilyenné az ember alakította — minden értékével és a pusztító rossz, a fertőző bűn következményeivel —, de ezt a világot új fénybe állítja. Mert megérti, hogy Isten *ezt* a világot szerette és azért küldte Fiát, hogy ezt megváltsa, hogy az embereket elvezesse az isteni életre.

Ez a kinyilatkoztatás Jézus halálában és feltámadásában (a « húsvéti titokban ») lesz teljes. Az Isten hatalma és bölcsessége a legnagyobb erőtlenségben és a kereszt esztelenségében nyilatkozik meg. Jézus teljesen vállalta az emberi állapotot; mindenben hasonló lett hozzánk a bűnt kivéve. Vonzó emberségével, gyengéd szeretetével az Isten « filantrópiája » jelenik meg; és ugyanakkor az emberi nyomorúságot is magába gyűjti a kereszten. Jézus halála egyszerre kinyilatkoztatja, hogy ő teljesen hasonló hozzánk és ugyanakkor az Atya szeretett Fia. Az igazságtalanul elítélt, a meggyalázott és bitóra szegezett ember a Messiás, Izrael Királya, Isten Fia. A látszat mögött csak a hit szeme veszi érszre a valóságot. Istenségét azáltal

nyilatkoztatja ki, hogy teljesen kiszolgáltatja magát az Atyának, akitől lénye származik. Életét, dicsőségét, hatalmát az Atyától kapja — *a Fiú teljes receptivitás* —; *küldetése a szeretetből vállalt engedelmesség.* Istenfiú-mivoltát kifejezve egyszersmind kifejezi a tökéletes teremtményi magatartást is: a teljes függést és a tökéletes Istenrehagyatkozást.

Az apostolok és az első keresztények befogadják a feltámadott Lelkét és megértik ezt a titkot, megértik, mert ők maguk is élik. A feltámadt Jézus eltűnt ebből a világból, más létrendbe lépett át megdicsőült emberségével, és mégis ott él övéi körében: bennük él, szenved, szeret. Ennek a bizonyítéka az, hogy anélkül, hogy látnák Őt, követik. A Szenvedő Szolga tanítványai valóban a Mester nyomában járnak: az ő szavait és gesztusait ismétlik és ezeknek csodálatos hatásuk van. Vádlóik előtt megismétlik azokat az állításokat, amelyek miatt Jézusnak meg kellett halnia: Jézus valóban Izrael Királya, Messiás, Isten Fia! Ezért, ha kell, életüket is odaadják. Jézus halálának és feltámadásának tanúi nemcsak Jeruzsálemben, de Cezáreában, Damaszkuszban, a pogány világban is arról tesznek bizonyságot, hogy Ő él: életük a bizonyság rá, hiszen szeretik egymást, hiszen az új élet gyümölcseit hozzák.

Az apostolok tapasztalatát így foglalhatjuk össze P. Guillet-vel [1]:

— Jézus Krisztus szavaiban és tetteiben az ember felfedezi egzisztenciája titkát: az Atyától kaptuk létünket;

— Jézus Krisztus halálában az ember felfedezi, mit kell tennie egzisztenciájával: gyermeki bizalommal vissza kell azt adnia az Atyának;

— Jézus Krisztus Lelke által az ember felfedezi, hogy képes elfogadni létét az Atyától és képes azt visszaadni Neki; képes kimondani a meghaló Fiú és a születő gyermek szavát: *Abba*, Atya!

Jézus titka minket is választás elé állít, mint az apostolokat és az első keresztényeket. Ezt a titkot csak az érti meg, aki hittel elfogadja, aki valóban

---

[1] J. Guillet, *Genèse de la foi chez les Apôtres*, *Christus* n. 46 (Avril 1965), 194.

belőle él. A Lélek ajándéka révén leszünk Isten fiai a Fiúban, a Lélek által valljuk meg, hogy Jézus az Isten Fia és a világ üdvözítője.

Jézus minden ember üdvözítője.

«... Érettünk és a mi üdvösségünkért... ». Minden ember üdvösségéért. De ezt az állítást abszolút értelemben kell-e vennünk? Vagyis: Jézuson kívül valóban nincs üdvösség (nélküle az ember el van veszve), vagy pedig: mi keresztények hiszszük azt, hogy (számunkra) Jézusban van az igazság, de valójában más « hitek », felfogások szerint is élhet az ember « igazságban »? Másszóval: abszolút összefüggés van Jézus = *az* Igazság és az igaz élet között, avagy a keresztény hit csak *egy* igazság a többi között? Élhetnek-e « igazságban » azok, akik nem hisznek Jézus Krisztusban?

Próbáljuk kissé megvilágítani a keresztény hit egyetemességének problémáját [2].

Kétségtelen, hogy a Szentírás és az egyházi hagyomány mindig egyetemesnek vallotta a keresztény hitet. Ez pedig nem jelentette azt — bármilyen sok homály takarta is e teológiai kérdést —, hogy a keresztények gyakorlatilag elítélhették azokat, akik (az emberi tapasztalat alapján ítélve) távol éltek Krisztustól, vagy hogy megvethették a nemkeresztény vallások híveit. De elvileg szemlélve a kérdést nem mond-e ellent egymásnak a keresztény hitvallás abszolút, egyetemes igénye és a ma annyit hangoztatott világnézeti pluralizmus? Nem zárja-e ki hitünk valami egyetemes emberi « hit », nem-hivő humanizmus « igazságát »?

A keresztények zavarban vannak, amikor szembe kell nézniök ezzel a kérdéssel. Legalábbis tisztázniok kell a problémát akkor, ha őszintén dialogizálni akarnak a nem-hivőkkel. Kizárólagos álláspontjukkal és türelmetlen magatartásukkal nem igen tanúskodhatnának arról a Jézusról, aki minden ember Üdvözítője. És egy minimális nyitottság a másikkal szemben — a figyelem, jóindulat és megérteni-akarás — nem elégséges. Egy bi-

---

[2] A következőkhöz lásd: M. Bellet, *La dimension de l'universel, Christus* n. 57 (Janvier 1968), 73-91.

zonyos leereszkedés, a másiknak a kimentése (azzal, hogy jóhiszeműnek tartjuk őt) esetleg sértő lehet vagy botrányos a nem-hivő számára. Ennél a kétes magatartásnál nem lenne-e jobb az, ha a keresztény egyszerűen elfogadná azt, ami a nem-hivő szemében evidensnek tűnik: a keresztény hit igazsága nem olyan racionális bizonyosság, mint a kétszer-kettő-négy, hanem egyfajta *választás*? De ez a kérdésfeltevés megkérdőjelezné a keresztény hitét! Mert ha a nem-hivőknek úgy mutatjuk be hitünket, mint a *mi saját választásunkat*, hogyan léphetünk fel még egyetemes igénnyel és hogyan állíthatjuk azt, hogy a mi meggyőződésünk *az* Igazság? Félő, hogy ez a felfogás relativizmushoz vezet, és már a keresztény számára is úgy tűnik a hit, mint egyfajta választás, egy igazság a többi között. A következő lépésnél esetleg már nem a Jézus Krisztusban hivők és nem-hivők között vonjuk meg a határt, hanem azok között, akik mernek értelmet adni életüknek (bármilyen «hitet» vallanak is) és akik kapitulálnak az abszurdum előtt.

Mindebből láthatjuk, hogy a keresztény tanúságtétel és az evangélizálás nem egyszerűen az alkalmazkodás és a kifejezés problémája, hanem arról az alapvető kérdésről van szó, hogy a keresztény valóban egyetemesnek vallhatja-e és hirdetheti-e a Jézus Krisztusban való hitet.

Amikor választ keresünk a problémára, óvakodnunk kell a leegyszerűsítéstől! Az emberek elsősorban nem is teológiai megoldásokat várnak, hanem azt, hogy segítsük őket hitbeli megpróbáltatásaikban, gyakorlati nehézségeik áthidalásában. Aránylag könnyű kifejteni és igazolni a keresztény hit egyetemességét. De az egzisztenciális problémák még megmaradnak az érvelés után. A világ elsősorban azt várja tőlünk, hogy *megmutassuk* neki (ne csak állítsuk), hogy Jézus valóban minden ember Üdvözítője, hogy Jézus maga *az* Igazság. De hogyan lehetséges ez? Közvetlenül nem konstatálhatjuk, hogy minden ember számára adva van az üdvösség Jézusban. A nem-keresztények, — tehát akik látszólag az üdvösségen kívül vannak —, sokszor őszintén, nagylelkűen szolgálják az embereket; becsületes, «igaz» életükkel «keresztény»

értékeket testesítenek meg. Viszont a megkeresztelteknek sokszor azt a benyomást keltik, hogy egyáltalán nincsenek megváltva és életük egyáltalán nem tanúskodik a szeretetről!

Nem elég az sem (bár szükséges), hogy teológiailag kimutatjuk: Jézus mindenkit hív az üdvösségre; ha megmagyarázzuk: az ember a bűn által elveszítette Isten barátságát és csakis maga Isten tudta visszavezetni őt magához Fia által. Ez igaz, ez a Szentírás tanítása és ezt minden kereszténynek hinnie is kell. Csakhogy itt valamiképpen Isten nézőpontjára helyezkedünk, Isten örök üdvözítő tervét szemléljük. Ha azonban tekintetünket a földre szegezzük, a gyakorlati nehézségek megmaradnak. Márpedig a hitnek földi életünket kell megvilágítania.

Végülis nemde azt kell állítanunk, hogy a keresztény hit egyetemessége *maga is a hit tárgyát* képezi? Igen, mivel empirikus alapon nem igazolhatjuk Isten egyetemes üdvözítő szándékát és konkrét esetekben nem bizonyíthatjuk a megváltás megvalósulását, hinnünk kell Krisztus Lelkének egyetemes tevékenységében. Hiszünk Isten emberszeretetében *és erről életünkkel is tanúskodunk*. Másszóval: mivel a kinyilatkoztatás alapján hisszük, hogy Isten minden embert üdvösségre hív Jézus Krisztusban; mivel hisszük, hogy az Atya örök terve: mindeneket összefoglalni Jézus Krisztusban (Efez. 1), — ezért nem várjuk tétlenül az egyetemes üdvösség megvalósulását, hanem kiveszszük abból részünket sajátos hivatásunk szerint. Éppen *mivel hiszünk* Isten emberszeretetében, amely Jézus Krisztusban nyilatkozott meg, mi magunk is tevékeny szeretetünkkel tanúskodunk erről a szeretetről, hogy a világ higgyen Krisztusban. Nem elég azt mondani: « Uram, Uram! », még ha hozzátesszük is: « Te vagy a világ üdvözítője », hanem meg kell tennünk akaratát: be kell állnunk az Egyházban működő Lélek missziójába.

Így tehát kezdeti kérdésünk mintegy visszájára fordul: most már Krisztus felé fordulva Tőle kapjuk az indítást az egyetemesre, arra, hogy *valóban* elkötelezzük magunkat a *valóban* egyetemesre. Nem elég, ha keresztény hitünk privilégiumát — igazságát — hangoztatjuk más világnézetekkel

szemben, hanem azt kell keresnünk, hogyan egyesülhetünk Krisztus Lelkével a legkisebb dologban is. Csak ha így valóban elköteleztük magunkat a szeretet útján, ha merünk a keresztény egyetemesség szerint élni (nemcsak gondolkodni!), csak akkor kezdjük látni új távlatokban az üdvözítő Isten titkát, amely az emberré lett Fiúban nyilatkozott meg. Csak *itt és most*, a legkonkrétebb tetten keresztül egyesülhetünk az Atya Szándékával, aki azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és életében részesedjék.

Az élő hit követelményei.

De itt mindjárt szembe kell néznünk az ellenvetéssel: « a keresztények sem jobbak, mint a nemhivők »; « nem látszik életükön, hogy meg vannak váltva »! Ezzel az ellenvetéssel komolyan számolnunk kell, nem szabad lekicsinyelnünk.

Guardini írja a hitből való életről: « Amikor esténkint visszagondolunk az elmúlt napra és annak mérlegét felállítjuk, hiányt, bukásokat tapasztalunk. Ám ennek ellenére megőrizzük bizalmunkat egy ideig. Azt mondjuk magunkban: legközelebb jobban megy a dolog. Aztán lassan-lassan szkeptikussá válunk és azt kezdjük kérdezni magunktól: hol is van hát a hit által adott szabadulás? Hiszen keresztény vagyok... Azt mondják, hogy a kegyelem bennem lakozik, hogy újjászülettem: miképpen valósul meg ez? Az élet múlik, lehetőségeim egyre inkább összezsugorodnak; majd lassan a megszokás, a beletörődés, a rutin lesz úrrá életemen és ezzel együtt a szorongás vagy a kétségbeesés. Hol van hát a hit által hozott megújulás? ».

Mindenekelőtt tudnunk kell azt, hogy « meg vagyunk ugyan váltva, de még reménységben élünk » (Róm. 8, 24). A hit nem olyan dolog, amely egyszersmindenkorra adva van; nem adottság, hanem Isten adománya, amely feladatot jelent. Állandó küzdelem a bűn kísértése, az Istentől elfordító kívánságok, az önzés és a gőg ellen. Folytonos újrakezdés; mindennapi « konverzió », Istenhez-fordulás. Előre törekszünk a cél felé, és túlságosan nem foglalkozunk azzal, mennyivel lettünk

jobbak, tökéletesebbek. Nem a mi erőfeszítésünknek tulajdonítjuk azt, hogy valamicskét jobbak lettünk, hanem Isten bennünk dolgozó Lelkének. Istenre hagyatkozunk, de el nem hagyjuk magunkat.

Egy másik nyugtalanító kérdés a gyakorlati hitélettel, a szentségekkel kapcsolatban merül fel. Amikor gyermekek voltunk, naív egyszerűséggel gyóntunk és áldoztunk; örömet, érezhető békét hozott minden gyónás és áldozás. Buzgón tudtunk imádkozni... Vallási kötelességeinknek eleget tettünk és lelkiismeretünk nyugodt volt. De egyszercsak — talán a hitetlen környezet hatására — felvetettük a kérdést: « Tulajdonképpen mit is változtat életemen az, hogy gyónni és áldozni járok? Gyónás nélkül sem vagyok olyan rossz (vagy: úgyis hiába gyónok, mindig visszaesem ugyanabba a bűnbe)... Ez a kétely talán hatalmába kerített bennünket. S talán végül arra a megállapításra jutottunk: a kegyelem úgysem változtathat a természetadta tulajdonságokon, az öröklés, a nevelés és a rossz környezet szabadságunkat meghatározó befolyásain; mivel a szentségek nem változtatnak meg, elhagyom a szentségi gyakorlatot (sőt talán a hitet is). Van-e hát valóban üdvösség számunkra és az egész emberiség számára? Újra csak — most már gyakorlati keresztény életünk látszólagos terméketlensége láttán — felmerül a kezdeti kérdés.

A teljesebb megoldás érdekében küszöböljük ki a helytelen válaszokat és magatartásokat. Az üdvösségben hinni Istenre-hagyatkozást jelent, de ez nem jelenti azt, hogy elhanyagoljuk emberi feladatunkat. Az Isten nem helyettünk cselekszik, hanem cselekvőkké tesz bennünket. (« *Dieu fait se faire les choses* », szerette mondani Teilhard). De az is helytelen álláspont, amely a hitre hivatkozva egyáltalán nem keresi az élet és az emberi történelem értelmét.

Mit jelent hát gyakorlatilag az üdvösség és a hit szerinti élet? Gondoljunk csak Jézus csodás gesztusaira: meggyógyítja a vakot, feltámasztja Lázárt... A beteg egészséges lesz Jézus gesztusára vagy szavára. A gyógyulás csak az üdvösség *jele*. Sem a vakonszületett, sem a feltámasztott Lázár

nem mondhatta a csoda után, hogy már meg van váltva, már birtokolja az üdvösséget. Hiszen van belső vakság is, és a bűn halála rettenetesebb, mint a testi halál. Az üdvösség a meggyógyított vak és a feltámasztott Lázár életébe nem a gyógyulás vagy az életrekeltés által, hanem *a hit által* lépett be. Az evangéliumi csodák általában a belső gyógyulásnak, az üdvösségnek a jelei és ennek az üdvösségnek a feltétele a hit. Hasonlóképpen, a gyónás és az áldozás szentségi jelei is csak úgy hatékonyak, ha a belső átalakulás, a hit valóban megnyit bennünket az üdvösségnek. Az ember akkor gyógyul meg teljesen, ha meglátja egész életének értelmét, ha megérti: Valaki szereti és ezért örök életre szánja. Ez a megértés a hitből származik. Mit jelent hát, hogy az üdvösség adva van számunkra? Azt, hogy vakságunk megszűnt, hogy látjuk egész életünk értelmét. Tudom, ki vagyok: Isten szeretetének alkotása; tudom, mi a célom: maga az Isten. A hit által megértem, hogy ha Beléje veszítem életemet, megtalálom azt.

De a hit nemcsak eligazítást, fényt ad, hanem belülről átalakít; pontosabban, a látás csakis akkor jön, ha elindultam az igaz élet útján, ha megteszem az igazságot (vö. Ján. 3, 21). Isten kegyelmének segítségével megtehetem, amit kíván tőlem. De -- ismételjük — ez a kegyelem (a szentségek által közvetített kegyelem) nem helyettesíti vagy teszi feleslegessé a mi erőfeszítésünket. Ha Isten a mi helyünkbe lépne, azt rombolná le bennünk, ami legszebb ajándéka: szabadságunkat. Így valóban megakadályozná, hogy önmagunk legyünk, hogy mi magunk alakítsuk személyiségünket. A hit felelősséget jelent, az üdvösségnek követelményei vannak. A szentségekben Isten semmit sem tesz, amit mi magunk megtehetünk.

Mit tesz a szentségek által adott kegyelem révén? Azt teszi *bennünk*, amit mi nem tudunk megtenni. Azt teszi *velünk*, amit mi megtehetünk. Csakis ő bocsáthat meg, ő maga fogadhat vissza barátságába és ő közvetítheti az isteni életet, amelyet már most megkezdünk, még ha nem is nyilvánvaló, hogy mik leszünk (vö. 1 Ján. 3, 1). A szentségek a meghalt és feltámadt Üdvözítő győzelmének jelei: annak az üdvösségnek hathatós

jelei, amely már megkezdődött, de csak a világ végén lesz teljes.

A régi igazság áll: Isen, aki közreműködésünk nélkül teremtett bennünket, nem üdvözít bennünket közreműködésünk nélkül. Ezt a közreműködést helyesen kell értenünk. Nem Isten és én *egymás-mellett*; nem részben a kegyelem, részben a szabadság, hanem Istentől függően én, vagyis: teljesen Isten és teljesen én — más-más létsíkon. Isten cselekvése transzcendens: a létet és ezzel a cselekvőképességet adja, hogy én minél inkább legyek és minél tevékenyebb legyek. Kegyelme arra ösztönöz, hogy én szabadon tegyem, amit érdekemben kíván tőlem.

A hit mai nehézségei

A hit és a szerinte való élet mindig is nehéz volt: mindig személyes elkötelezettséget jelentett és áldozatot kívánt. Az embernek mindig küzdenie kellett a « világ » szeretete ellen (« világon » itt a bűnös kívánságok világát értjük: 1 Ján. 2, 16). A hivő ember mindig bűnös és megigazult egyszerre: *simul peccator et iustus* — e kifejezésnek adhatunk katolikus értelmezést és akkor a szentpáli *már*-t és a *még nem*-et fejezi ki. Reménységben élünk, mert még visszaeshetünk a bűnbe és nem vagyunk tökéletesek a szeretetben. De manapság a kereszténynek fokozottabb küzdelemre van szüksége: az elvilágiasodó, ateista vagy vallásellenes környezet jobban próbára teszi hitét.

A mai nehézségekkel a papoknak éppúgy meg kell küzdeniök, mint híveiknek [3]. Ki ne érezné közülünk a hitetlen környezet befolyását, a gyakorlati materializmus és a « kereszt esztelenségét » lemosolygó hedonizmus kísértéseit? Az Isten nélküli világ ürességét és a bűn sötétségét mindannyian saját szívünkben is megtapasztaljuk. Az Isten országának igazsága és a Sötétség fejedelmének hazugsága ott küzd mindannyiunkban. A jó és a

---

[3] Vö. K. Rahner, *Knechte Christi*, Herder, 1967; első tanulmány: « Der Glaube des Priesters heute ». Megjelent a *Geist und Leben* 1967-es évfolyamának utolsó számában is.

rossz, a hit és a hitetlenség határvonala szívünkön keresztül húzódik.

Sohasem szabad felednünk, hogy a természetfeletti hitre egyszerűen képtelenek vagyunk Jézus Lelkének megvilágosító és megerősítő kegyelme nélkül. Képtelenek vagyunk rátenni egész életünket a látszólag hallgató Isten szavára, képtelenek vagyunk a látszólag távollévő Isten jelenlétében járni, — hacsak nem ösztönöz és vígasztal bennünket a belső Vendég. De hogy ezt a hangot észrevegyük és neki engedelmeskedjünk (mert a hit meg-hallás, engedelmesség — *ob-audire = oboedire!*), lelki embereknek, az imádság embereinek kell lennünk. Csakis az imádkozó pap lehet hivő pap és Isten örömhírének hirdetője.

Isten megközelíthetetlen fényben lakozik. Ha sokszor inkább távollétét érezzük, mint jelenlétét; ha életünkben és imádságunkban megdöbbent bennünket Isten hallgatása; ha esetleg már a kétségbeesés is kerülget bennünket, mivel a Szeretet melegét nem érezzük: ez még nem jelenti azt, hogy elveszítettük a hitet. Az Úr száraz kenyérre fogott bennünket. Talán bűneink fedik el az isteni Napot, — ekkor tisztulásra van szükségünk. Talán csak azt akarja, hogy elvessük gyermekes, torz isteképünket (szolga-isten, mumus vagy fátum...) és a *hiány*-érzet révén eljussunk igazi transzcendenciájához. Igen, a kínzó hiány-érzet is az *egészen Más* létére utalhat.

Imánk sokszor a hit gyakorlása lesz. Isten jelen van: hiszem. Valaki szeret és gondomat viseli: hiszem. Szól hozzám és akaratát közli az eseményeken, elöljárókon, betegségen stb. keresztül: hittel figyelek rá és igyekszem elfogadni, megtenni akaratát. A hivő filozófus, Kierkegaard így jellemzi *Naplójá*ban a keresztény imádkozó paradox helyzetét: « Az, aki valóban imádkozik, a küzdelem állapotában van az ima alatt; és azért győz, mert Isten győz benne... Az igazi ima olyan küzdelem, ahol az ember az Isten által győzedelmeskedik... Az ima igazában nem akkor megalapozott, amikor Isten meghallgatja kérésünket, hanem akkor, amikor az imádkozó egészen addig folytatja az imádságot, mígnem meghallja azt, amit Isten akar tőle ». Ágoston pedig így fejezi ki ugyanezt az igazságot

a *Vallomások*ban: « Optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a Te audire quod ipse voluerit, sed potius hoc velle quod a Te audierit ». « Legjobb szolgád nem az, aki azt szeretné hallani Tőled, amit ő akar, hanem aki azt akarja, amit Tőled hall ».

Természetesen, ez nemcsak az imára áll, hanem a hivő egész életére.

* * *

Hivő embernek — világinak, szerzetesnek, papnak egyaránt — ma számtalan nehézséggel kell megküzdenie. A mai zűrzavar, a válságjelenségek láttán nem szabad megzavarodnunk és engednünk a pánikhangulatnak. Mindenünnen a kétségbevonás hangjait halljuk; az elvilágiasodó társadalom hitünket esztelenségnek tartja. A szkepszisbe vagy az agnoszticizmusba való menekülés nem adhat megoldást, hiszen ez az « állásfoglalás » megalapozatlan és kilátástalan. A válság arra szólít bennünket, hogy vizsgáljuk meg: miért és kinek hiszünk [4], és hogy öntudatosan kötelezzük el magunkat Krisztus mellett. E nélkül az elkötelezettség nélkül nincs világosság és béke.

Hittünk a Szeretetnek! Ez a meggyőződés sürget bennünket, hogy a Krisztusban kinyilatkoztatott Szeretet tanúi legyünk tevékeny, áldozatos szeretetünkkel. Az igazi szeretet túlmegy a szeretet illúzióin. Egyik ilyen illúzió: ha csak « prédikáljuk » a szeretetet, ha csak hirdetjük: « az élet értelme a szeretet », de mi magunk nem kötelezzük el magunkat.

« Az ő parancsa ez: Higgyünk Fiában, Jézus Krisztusban, és szeressük egymást. Igy parancsolta nekünk. Aki megtartja parancsait, Istenben él és Isten őbenne. Azt, hogy ő bennünk él, a nekünk adott Lélekből tudjuk » (1 Ján. 3, 23-24).

(1970)

---

[4] Legyen szabad itt utalnom két kis könyvemre: *Az ember és világa* (Róma 1968) és *Isten barátai*, Hitünk korszerű bemutatása (Róma 1969), több olyan kérdésre igyekszik választ adni, amelyet a mai hitetlenség vet fel.

IV.

A STRUKTURALIZMUS ÉS A KERESZTÉNY HIT ÉRTELMEZÉSE

« Divat, módszer, ideológia »: ez az alcíme Günther Schiwy S. J. ügyes zsebkönyvének, amely általános tájékoztatást nyújt *a francia strukturalizmusról* [1]. Csakugyan, az elmúlt évtized során divattá lett a strukturalista ideológia. Főleg Franciaországban « kapták fel » (miként a háború másnapján az egzisztencializmust); de a 68-as párizsi események után szinte máról holnapra megszűnt a divat láza.

Magyarországon is feltűnően sok tanulmány foglalkozott a strukturalistákkal [2]. Ez érthető, hiszen az új irányzat egyes képviselői megkérdőjelezik a marxizmust is, miként a keresztény világnézettel szemben is ellenséges magatartást tanúsítanak. Túl a divaton, az emberi kommunikációk új értelmezéséről, az ember és a történelem új szemléleletéről (tagadásáról) van szó. A strukturalizmus felveti a régi és mindig új ismeretelméleti problémát:

---

[1] Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus.* Mode-Methode-Ideologie, Mit einem Textanhang. (« Rowohlts deutsche Enzyklopädie » 310-311), Hamburg, 1969, 250 lap. A fiatal német jezsuita (aki a Lukács György-tanítvány Lucien Goldmannál Párizsban irodalomszociológiai tanulmányokat végzett és jelenleg a *Stimmen der Zeit* franciaországi tudósítója) egy másik könyvében összeveti a strukturalizmust és a keresztény gondolkodást: *Strukturalismus und Christentum.* Eine gegenseitige Herausforderung, Herder, Freiburg/Br., 1969, 104 lap. — Általános bevezetés a strukturalizmusba: Jean Piaget, *Le structuralisme.* « Que sais-je? ». N. 1311, Presses Universitaires de France, Paris, 1968, 128 lap. (Részletesen ismerteti: Forintos György, « Piaget strukturalizmusa » címmel a *Valóság* 1970/1. számában, 103-107. lapok.).

[2] Néhány figyelemreméltó magyar tanulmány: Kelemen János, *Mi a strukturalizmus?* Kossuth Kiadó, Budapest, 1969, 126 lap.; Kristamásné Varga Sarolta, Hol tart ma a strukturalista filozófia Franciaországban? *Valóság* 1969/3, 79-87; Kelemen János, Strukturalizmus kontra antropológia, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/3, 467-493. Ezenkívül egy idegenből fordított cikkre is felhívjuk a figyelmet: Lucien Sève, Strukturális módszer és dialektikus módszer, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/2, 326-356 (a marxizmus oldaláról bírálja a st.-t).

megismerhető-e a valóság, az Igazság; és végül az emberi egzisztencia ontológiai titkát is érinti. Mit szól az új módszerhez és ideológiához a keresztény bölcselet és teológia?

Mivel a strukturalizmus ismertetését már jórészt elvégezték a fentebb megjelölt magyar írások, tanulmányunk a szűkebb értelemben vett strukturalista *módszert* (a jelek és jelrendszerek értemezését) és a keresztény hermeneutikát (exegézist) szeretné összevetni [3]. Tehát a hermeneutikai probléma szempontjából akarjuk « szituálni » az új irányzatot [4]. Megjelöljük azokat a kapcsolódási pontokat, ahol a strukturalizmus kérdéseket tesz fel az exegétáknak és a teológusoknak; rámutatunk azokra a posztulátumokra, amelyek a strukturalista *ideológia* mögött meghúzódnak.

Ebben az összevetésben és bírálatban igen nagy segítséget nyújt a hivő protestáns filozófus, Paul Ricoeur tavaly megjelent tanulmánykötete: *Az értelmezések konfliktusa* [5]. A Szerző a husserli fenomenológiába « oltotta be » a hermeneutikát.

---

[3] A párizsi Seuil-nél 1968-ban megjelent gyűjtőkötet — kitűnő szakemberek tanulmányait adja közre « Mi a strukturalizmus? » címmel — szerkesztője, François Wahl a bevezetőben hangsúlyozza, hogy a « második generáció » leszűkíti a strukturalizmust, éspedig a jelek és a jelrendszerek tudományait csoportosítja a név alá; szerinte elsősorban a jelöltnek (signifié) a *jelölővel* (signifiant) való viszonya szabja meg a tágabb értelemben vett « nyelvi tények », kommunikációs hálózatok struktúráját. Vö. *Qu'est-ce que le structuralisme?* pp. 10-11. Egyébként F. Wahl tanulmánya (« La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme ») a 446 lap terjedelmű kötet egyharmadát teszi ki (M. Foucault, J. Lacan és J. Derrida filozófiáját elemzi és bírálja).

[4] Magyarul elsőnek *Boda* László vetette össze a « strukturalizmus irányvonalait és a keresztény gondolkodást » a *Vigilia* 1969. májusi számában. Feltételezve az ő bevezetésének ismeretét, jelen tanulmányunkban szeretnénk továbbmenni: a hermeneutikai-ismeretelméleti kérdés szemszögéből kissé elmélyítjük a strukturalizmus elemzését és bírálatát.

[5] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Essai d'herméneutique, Seuil, Paris, 1969, 506 lap. Ricoeur itt különböző francia, angol, olasz nyelvű folyóiratokban ill. gyűjtőkötetekben megjelent tanulmányait teszi közzé. Kettő közülük az *Esprit* két különszámában jelent meg: « Structure et herméneutique », *Esprit*, nov. 1963 (« La pensée sauvage » et le structuralisme); « La structure,

Kutatásai során szembe kellett néznie a freudizmussal és a strukturalizmussal. Ricoeur integrálja a strukturalista módszer pozitív elemeit (pl. a szimbolumok értelmezésében), de ugyanakkor megjelöli korlátait is.

1. Strukturalizmus - strukturalisták

Tanulmányunk címének első felét megkérdőjelezheti a szakember, hiszen a strukturalizmus nem egységes irányzat; « strukturalizmus*ok* »-ról kellene beszélni. (Annak idején, az egzisztencialista « hullám » divatja is sokrétű irányzatot takart, ezért pl. E. Mounier a « Les existentialismes » címet adta egyik írásának. Csakugyan, nemcsak G. Marcel, de még A. Camus is tiltakozott, hogy világnézetét « egy kalap alá vegyék » J.-P. Sartre-éval.).

Egyébként maguk a « strukturalisták » csodálkoznak leginkább, hogy a népszerűsítők közös címkét ragasztanak filozófiájukra, módszerükre. Példa erre Michel Foucault nyilatkozata: « Ha megkérdezzük azokat, akiket a "strukturalisták" rubrikája alá sorolnak; ha megkérdezzük Lévi-Strauss-t, vagy Lacan-t, vagy Althusser-t, vagy a nyelvészeket stb., azt válaszolják, hogy semmi közös nincs, vagy igen kevés kapcsolat van közöttük. A strukturalizmus kategóriája csak mások számára létezik, azok számára, akik nem "strukturalisták". Csak kívülről lehet azt mondani: ez és ez strukturalista. Sartre-tól kell megkérdezni, hogy mit jelent strukturalista, minthogy számára a strukturalisták koherens csoportot képeznek (Lévi-Strauss, Althusser, Dumézil, Lacan és én); mi magunk nem vesszük észre azt a bizonyos egységet, amely állítólag közöttünk létezik » [6].

Egy másik nyilatkozatban Lévi-Strauss is ha-

---

le mot, l'événement », *Esprit*, mai 1967 (Structuralismes — idéologie et méthode). A két *Esprit*-számban több értékes tanulmány világítja meg Lévi-Strauss és a többi strukturalista módszerét.

[6] 1968 elején a France-Inter adásában hangzott el a rádióbeszélgetés. Jean-Pierre El Kabbach kérdezte Michel Foucault-t a strukturalizmusról. Vö. « Foucault répond à Sartre », *La Quainzaine littéraire*, n. 46, 21. lap. Ez a cikk mintegy « válasz » a « Jean-Paul Sartre répond » c.

sonlóan válaszolt. A feltett kérdés ez volt: « Manapság sokat beszélnek strukturalizmusról anélkül, hogy pontosan tudnák, mit is takar a szó. Ha a nagyközönségnek meg akarná magyarázni a strukturalizmust, hogyan határozná meg? ». Az etnológus-filozófus válasza: « Én egyszerűen nem vállalkoznék e feladatra, mert meg vagyok győződve arról, hogy itt súlyos félreértésről van szó, hiszen a nagyközönségnek (az ön szavával élve) semmi különleges oka sincs arra, hogy azután érdeklődjék, amit a szakemberek egy kis csoportja nagy hozzáértést igénylő szakterületén végez. A közvélemény mindig kíváncsi az új üzenetekre, új filozófiai irányzatokra; de téved, amikor azt képzeli, hogy — mivel nem tudom kicsoda egy "izmus" alá sorolta a strukturális kutatásokat, — a világ új értelmezésének ígéretével állunk szemben. Valójában erről egyáltalán nincs szó. A strukturális rendbe tartozó kutatások aránylag régi keletűek; meglepő, hogy most hirtelenül felfedezik ezt a vállalkozást » [7].

Mindenesetre ezek a nyilatkozatok óvatosságra intenek bennünket: nem szabad túlságosan gyorsan « beskatulyáznunk » az egyes kutatókat, gondolkodókat. Viszont az is igaz, hogy sokszor maguk a strukturalisták adnak alapot sommás ítéletekre, amikor túllépve szaktudományuk területét, a módszerből ideológiát, posztulátumokra épített világnézetet alkotnak. Abba a hibába esnek, amit a « néhai » humán tudományok képviselőinél vélnek felfedezni. Így pl. Michel Foucault szarkasztikus megjegyzéseket tesz Marx, Sartre vagy Teilhard ellen, amikor a meddő humanizmust, az absztrakciókat és a misztifikációkat, egyszóval az ideológiákat egzakt tudományos módszerrel akarja helyettesíteni; de ő maga is nem egyszer elrugaszkodik a valóságtól: előre-gyártott sémákba zárja a világot és a történelmet, parazita ideológiát növeszt ki

---

cikkre, amely először szintén a *La Quainzaine littréraire*-ben jelent meg, innen vette át a *L'Arc* (Aix-en-Provence) Sartre-ral foglalkozó különszáma (n. 30, 87-96. lapok).

[7] A *Témoignage Chrétien* munkatársának, Ahsene Zehraoui-nak válaszolva. Vö. « Le structuralisme n'est pas une philosophie », *Témoignage chrétien*, n. 1241, 18 avril 1968. 17. lap.

módszeréből, amely különben sokszor zseniális meglátásokhoz vezeti és egészen új kultúrtörténeti elemzésekhez szolgál alapul.

De mi most *elsősorban a módszerrel* szeretnénk foglalkozni. Emlékeztetőül felidézzük a strukturalizmus témánkba vágó szektorának néhány képviselőjét.

Mindenekelőtt *Jean Piaget*-val [8] szögezzük le: a strukturalisták egy közös eszményt keresnek a világ teljesebb megértésében, elfogadva azt a posztulátumot, hogy az alapvető struktúrák önmagukban elegendők e megértéshez; de a gyakorlati megvalósítás, a kritikai szándék igen-igen nagy változatosságot mutat. Végeredményben ez az új irányzat vagy magatartás is ugyanazokat a tapogatódzásokat, különbözőségeket és ellentmondásokat mutatja fel, mint amelyeket a tudományok és az eszmék történeti kibontakozásában tapasztalunk. A « struktúra » — Piaget szerint — olyan « átalakulási (transzformációs) rendszer, amelynek mint ilyennek törvényei vannak (szemben elemeinek tulajdonságaival), s amely éppen átalakulásai révén tartja fenn magát vagy gazdagszik anélkül, hogy az átalakulások határain túlterjedne vagy külső elemeket venne igénybe. Egyszóval a struktúra magán hordozza a *totalitás*, az *átalakulás* (transzformáció) és az *önszabályozás* (autoréglage) három ismertetőjegyét ».

A « mozgalom » további jellegzetessége: mindjárt a struktúra felfedezése után, vagy jóval később, a strukturalista irányok a *formalizálásra* törekszenek. Ez már a teoretikus feladata. A formalizálás közvetlen módja a logikai-matematikai képletekben (formulákban) való kifejezés; közvetve a kibernetikai modelleken keresztül történik a struktúra « lefordítása ».

Minket most elsősorban a nyelvészeti strukturalizmus érdekel és ennek átvitele bizonyos humán tudományokba. Ismeretes, hogy a strukturális nyelvészet eredete a svájci *Ferdinand de Saussure* (1857-1913) módszeréhez megy vissza [9].

---

[8] Jean Piaget, *Le structuralisme*, ch. I.

[9] Lásd: Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, 81. lap skk.

Saussure elméletének fontosabb pontjait a következőkben foglalhatjuk össze:

— Mindenekelőtt megkülönbözteti a beszéd (*parole*), a nyelv (*langue*) és a nyelvezet (*langage*) fogalmait. A beszéd egyéni akarati és értelmi aktus: a beszélő a nyelv kódját a maga egyéni gondolatainak kifejezésére használja föl; a nyelv viszont olyan « tárgy », amelyet külön is lehet vizsgálni, mert homogén természetű. A nyelv társadalmi intézmény, a beszéd egyéni, a nyelv állandó modell, a beszéd e modell egyéni kontingens (járulékos-véletlen) megvalósítása. A nyelvezet magában foglalja az első kettőt: sokoldalú, heterogén. Egyidejűleg fizikai, fiziológiai és pszichofizikai síkhoz tartozik, s emelett társadalmi jelenség. Ezért is nehéz tanulmányozni. Viszont a nyelv önmagában egész, zárt rendszer.

— A nyelv konvencionális (önkényes) jelrendszer. Ebben a rendszerben az elemeknek önmagukban nincs jelentőségük, hanem csakis a rendszeren belül elfoglalt helyük és kölcsönös viszonyuk szerint. Egy adott nyelvi elemmel kapcsolatban az a lényeges, hogy milyen helyet foglal el a jelrendszerben, milyen a viszonya a rendszer többi eleméhez. « A nyelv forma és nem szubsztancia », hangoztatja Saussure. Tehát bármilyen kultúrán belül használnak is egy nyelvet, bármilyen történeti állapotot (fejlődési fokot) ért is el abban a pillanatban, amikor tanulmányozzák: a nyelv mindig elemek elrendeződése, koordinált formális elemek rendszere; mindenegyes elemet a rendszer többi tagjához való viszonya szerint (az oppozíciók és különbségek szerint), nem pedig az általa jelölt valóság alapján kell meghatározni.

— Ebből a szinkrónia és a diakrónia megkülönböztetése adódik, amely döntő lesz a strukturalizmusban. Saussure-nél e megkülönböztetés módszertani: a rendszer *állapotainak* tudománya a *szinkronikus*, a *változások* tudománya a *diakronikus* nyelvészet. Saussure előnyben részesíti a nyelv szinkron tanulmányozását anélkül, hogy tagadná a diakronikus szempont jelentőségét (amint ezt genfi követői helytelenül értelmezték).

— A « struktúra » szót nem találjuk Saussure-nél; csak a prágai iskola kezdi használni bizonyos

nyelvi képződmények típusának jelölésére. De ahogy ezt Ricoeur megjegyzi [10], a struktúra nem más, mint egy rendszer pontosabb meghatározása. A rendszer eszméje pedig alapvető Saussure nyelvelméletében: ezzel a régi nyelvészeti atomizmus átadja helyét a mai strukturalizmusnak.

— Végül Saussure elméletének lényeges tétele, — amely a strukturalizmus alapfogalmai közé lépett —, a nyelvi jelnek mint a *signifiant* (jelentő) és a *signifié* (jelentett) egységének felfogása. A nyelvi jel egy fogalom és egy hangkép összekapcsolódása. Tehát nemcsak egy hangsor, hanem ehhez fogalom, « pszichikus kép » is tartozik. A kettő egymásravonatkozásából jön létre a jelentés viszonya.

Saussure nyelvelméletét fejlesztette tovább és alkalmazta a nyelvészeti strukturalizmus. Maga a struktúra szó az 1928-as hágai nemzetközi nyelvészkongresszuson « kerül forgalomba ». Még a két háború között (1926-ban) alakult meg a prágai nyelvészkör. Ennek egyik alapítója az orosz formalista nyelvész, *Roman Jakobson* (1896-), aki később az Egyesült Államokba emigrált. Másik neves nyelvésze, az ugyancsak orosz származású *N. S. Trubetzkoy* (1890-1938), aki 1922-től a bécsi egyetem szláv-filológia professzora volt. Jakobson és Trubetzkoy a már Moszkvában és Pétervárott működő formalista iskolák módszerét plántálták át Prágába. Céljuk az volt, hogy a fonológia segítségével tanulmányozzák az irodalmi műveket, még a költői nyelvet is. Trubetzkoy így határozta meg a fonológiát: « A *beszéd* hangtanát fonetikának, a

---

[10] Ricoeur, *i.m.* 84. lap. A francia filozófus még hozzáfűzi: « A 'strukturális' (= 'structural') jelző formájában a szó a rendszer szinonímája lett. A strukturális szempont így általában véve ellentéte a genetikus szempontnak. Magában foglalja egyszersmind a szinkronia eszméjét (a nyelv adott állapotának prioritása a történelemmel szemben), az organizmus eszméjét (a nyelv mint nagy csoportok egysége, részeket átfogó totalitás), és végül a kombináció eszméjét (a nyelv mint elkülönült egységek véges rendje). Így a « rendszer struktúrája » kifejezés helyett a « strukturális » jelzőt kezdték használni, az előbb említett különböző eszmék összefogó jelölésére, és végül a « strukturalizmus » kifejezését, amely a « strukturalista » szempontot követő kutatások módszerét, illetve ideológiáját és harci eszközét jelöli ».

nyelvi képződmények hangtanát fonológiának nevezzük... A *fonológiának* azt kell vizsgálni, hogy egy adott nyelvben milyen hangkülönbségekhez kapcsolódik jelentéskülönbség, a megkülönböztető elemek (vagy jegyek) hogyan viszonylanak egymáshoz, milyen szabályok szerint szerveződnek szavakká (illetve mondatokká) »[11].

A prágai iskola inkább csak Saussure szellemét követi, közvetlenül más szellemi hagyatékból merít. (Bár az orosz S. Karcsevszkij révén, aki Saussure genfi előadásait hallgatta, személyes kapcsolat is fűzi a kört a genfi mesterhez). A saussure-i szinkron nyelvészet elméletét a koppenhágai nyelvészkör, nevezetesen *L. Hjelmslev* (1899-1965) fejlesztette tovább és igyekezett tudományosan megalapozni. Hjelmslev a nyelv és a szemantika problémáit a saussure-i tételek újraértékelése alapján tárgyalja (a *signifiant-signifié* fogalompárt helyettesíti a kifejezés és a tartalom fogalmaival; módosítja Saussure ama tételét, hogy « a nyelv forma és nem szubsztancia »; legfőbb törekvése az, hogy egy nyelvészeti algebrát hozzon létre). De az újraértékelés ellenére is talán Saussure leghívebb követője.

Claude Lévi-Strauss a most felvázolt strukturalista (szinkron) nyelvészet eredményeit, főleg pedig a fonológiát alkalmazta az etnológiai kutatásokban. *A primitív gondolkodás* és a *Strukturalista antropológia* szerzője gyakran hivatkozik Saussurere. Ezenkívül hatással volt rá Franz Boas amerikai etnológus és Roman Jakobson.

Lévi-Strauss a negyvenes években New Yorkban Jakobson nyelvészeti kurzusait hallgatta és barátságot kötött vele. A fonológiai módszert « forradalminak » tartotta és felhasználta a rokonsági viszonyok jelenségének értelmezésében. A primitív népek rokonsági rendszere is olyan « nyelv » (jelrendszer), amely a társadalom csoportjai között kommunikációt bonyolít le. A nőknek egyik csoportból a másikba való « kommunikációjának » szabályai, tilalmai; a házassági preferenciák; a ja-

---

[11] N. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Göttingen (3. kiadás), 1962, 13. lap. (Idézi: Petőfi S. János, A strukturális nyelvészet, *Valóság*, 1968/12, 96).

vak és szolgálatok cseréje ugyanolyan « kommunikációs » jelenség, mint az információk nyelvben történő átadása. A társadalmi kapcsolatok és a nyelvi rendszerek funkcionálása hasonló: mindkettőnek gyökerei a tudattalanba nyúlnak le. Lévi-Strauss a mítoszokat is nyelvnek tekinti; szerinte a mítoszalkotás is tudattalan tevékenység. A strukturális elemzés itt is, miként a nyelvészetben, felfedi a látható struktúra (tudatos modell) alapjául szolgáló mélyebb, mentális struktúrát. Lévi-Strauss a nyelvben, a mítoszalkotásban stb. megnyilvánuló « tudattalan tevékenységet » a strukturalista módszer legfontosabb fogalmának tartja: hiszen a strukturalizmus célja az, hogy az ember történelmi, fejlődő, változatos kultúrákban kibontakozó tevékenysége mögött felfedezze az alapvető formákat, a mindig és mindenütt érvényes univerzális magyarázó elveket. « Ha... a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy formát kényszerít a tartalomra, és ha e formák alapvetően ugyanazok az antik, a modern, a primitív, a civilizált, tehát minden szellem számára, amit a szimbolikus funkció — ahogyan a nyelvben kifejezésre jut — kutatása megmutat, akkor ahhoz, hogy érvényes magyarázó elvet kapjunk más intézmények és más szokások számára is, szükséges és elégséges megtalálni a tudattalan struktúrát, amely minden intézmény és minden szokás alapjául szolgál » [12].

A társadalmi kommunikációk kölcsönösségét már Lévi-Strauss előtt Marcel Mauss francia etnológus is a nyelvi rendszerhez hasonlította. De Lévi-Strauss továbbmegy: nemcsak a rokonsági rendszereket kodifikálja, osztályozza a nyelvi « modellek » szerint, hanem keresi az állandó rendszerek pszichológiai és logikai gyökereit, és ezeket az emberi szellem alapvető (tudattalan) struktúrájában véli felfedezni.

Az emberi szellem tudattalan funkcióinak vizsgálatánál Lévi-Strauss enged a pozitivizmusnak. Jean-Paul Satre helyesen a « jelek pozitivizmusá-

---

[12] Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, 28. lap. (Idézi: Kelemen János, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1969/3, 475).

ról» beszél vele kapcsolatban [13]. Yvan Simonis pedig Lévi-Strauss művének mélyreható elmzése után arra a következtetésre jut, hogy nem is a jelek (*signes*), hanem a jelzések (*signaux*) pozitivizmusával állunk szemben [14]. «Akár a nyelvről (langage), akár más kulturális jelenségekről van szó, a strukturalizmus legnagyobb veszélye — kétértelműsége — abban van, hogy a "szimbolikust" leredukálja a funkcionálisra... A "szimbolikust" csak annyiban veszi figyelembe, amennyiben a rendszer-funkció fogalompár hordozója...». Mindennek az a következménye, hogy «a szoros értelemben vett emberit a megmagyarázhatatlan birodalmába utalja: az emberi és a "mana" szinonim fogalmak lesznek. Lévi-Strauss az ember társadalmi életének "nullpontját" keresi. Ez a "degré zéro" magyaráz meg mindent, de maga megmagyarázatlan marad... Világos, hogy ez az álláspont csak az emberi valóság egy részét veszi figyelembe... (Lévi-Strauss) strukturalizmusa egyre inkább az "elnémulás" felé orientálódik» [15].

Michel Foucault strukturalizmusa nem egy ponton (történelem- és antropológia-ellenesség) találkozik Lévi-Strausséval. 1966-ban megjelent nagy munkájában (*A szavak és a dolgok*) a humán tudományok «archeológiáját» akarja nyújtani [16]. Nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy rekonstruálja

---

[13] «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, n. 30, 94. lap. (Sartre beszélget Bernard Pingaud-val a strukturalizmusról).

[14] Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss, ou la 'passion de l'inceste'*. Introduction au structuralisme, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 380 lap; vö. 307-308. lap. — Simonis tézise részletesen elemzi L. Strauss fejlődését és különösképpen hangsúlyozza a «vérfertőzés megtiltására» vonatkozó intuíciót a társadalmi-kulturális jelenségek értelmezésében. A «vérfertőzés megtiltása» a Természet és a Kultúra közötti kritikus pont lényeges ténye, az átmenetnek (vagyis a kultúra születésének) kiváltságos faktora.

[15] Simonis, *i.m.* 308. lap. - Marcel Mauss művéhez írt bevezetőjében Lévi-Strauss azonosítja a «zéro-pontot» és a «mana»-t. («Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», in: *Sociologie et Anthropologie* de Marcel Mauss, P.U.F., 1950, p.L.).

[16] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, Paris, 1966.

az európai gondolkozást a reneszánsztól napjainkig [17].

Foucault módszerének kulcsfogalma az « *episztémé* ». Ismeretelméleti séma, történelmi *a priori* ez, amely egy adott kor tudásának, kultúrájának alapstruktúráját jellemzi. « Ha valaki arra vállalkozik — írja Foucault —, hogy magának a tudásnak archeológiáját elemezze, akkor nem a híres vitákat kell vezérfonalul választania,... (hanem) a gondolkodás általános rendszerét kell rekonstruálnia, melynek hálózata, a maga pozitivitásában, lehetővé teszi a szimultán és látszólag ellentétes vélemények játékát. Ez a hálózat az, amely meghatározza egy vita vagy egy probléma lehetőségét, ez az, ami a tudás történetiségének hordozója » [18].

Az episztémé tehát úgy funkcionál, mint egy « történelmi *a priori* ». Ez lenne az első megközelítés. F. Wahl szemére hányja Foucault-nak, hogy könyve elején homályban hagyja azt a fogalmat, amely pedig a történelmi elemzéseket irányítja: a *jel* (signe) fogalmát. Roland Barthes (*Éléments de sémiologie*) általános meghatározását véve kölcsön (amely lényegében Szent Ágostonét követi), Wahl leszögezi, hogy a jel sajátossága az, hogy két viszonyított (*relata*) között viszonyt (*ralatio*-t) létesít. Minden megismerés principiuma az, hogy felfedje a dolgok közötti rejtett kapcsolatokat, kodifikálja a létezők közötti viszonyok hálózatát, a hasonlóság és különbözőség stb. alapján. Az episztémé — mint minden rend — szemiológiát takar: ez nem más, mint egy adott kor ismereteinek és technikájnak együttese, amely lehetővé teszi a jelek megkülönböztetését. (A hermeneutika viszont értelmez, « megszólaltatja » a jeleket). Az episztémé a tudás új fázisai szerint változik; változik a szemiológiai konstelláció is, tehát maga a tudásfokot jellemző jeltípus, amely a jelölő és a jelölt kapcsolatát megszabja. Egy-egy korszakon belül (Foucault a rene-

---

[17] V.ö. J. Langlois, « Michel Foucault et la mort de l'homme », *Science et Esprit*, v. XXI (mai-sept. 1969) 209-230; M. de Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *Études*, mars 1967, 344-360; François Wahl, *Qu'est ce que le structuralisme?* 305. lap skk.

[18] M. Foucault, *i.m.* 89. lap. (Idézi: Kelemen János, *M. Fil. Szemle*, 1969/3, 479-480).

szánsz óta napjainkig terjedő európai « tudásban » hármat különböztet meg) változatlan az episztémé, tehát a jel megőrzi ugyanazt a funkcióját (a *relatio* a jelöltek között nem változik). A reneszánsz, a "klasszikus" XVII-XVIII. század és a XIX. század korszakait Foucault « az ember századának » nevezi; ma új episztémé van kialakulóban — éppen a strukturalizmus tudatosítja ezt —; az « ember halálát » jelző új tudás véget vet a múltszázadi antropologizmusnak és hisztoricizmusnak.

Foucault sokszor mélyreható és egészen új meglátásokat nyújtó elemzései rekonstruálják a nyugati tudást a jelzett szakaszokban. A reneszánszot a hasonlóság (*similitude*), a « klasszikus » századokat a « reprezentáció » (ábrázolás), a múlt századi episztémét az « alap » (*fondement*) keresése jellemzi.

Mi most nem ismertethetjük részletesen Foucault « rekonstrukcióját » [19]. De röviden összefoglaljuk a hozzánk legközelebb eső XIX. századra vonatkozó elemzéseket. A szerző ezeken a lapokon [20] jól bemutatja, milyen termékeny módszere: tanúi lehetünk annak, miképpen születik meg egy egész kor problematikája az episztémából. Ha azt az átmenetet akarjuk jellemezni, amely összekapcsolja a romantika episztémáját és az alapok (fondements) után kutató filozófiát a Kanti kriticizmustól egészen Husserl fenomenológiájáig, a következőket mondhatjuk: amikor az ábrázolás többé már nem tartalmazza az ábrázoltat (és végül a létet), amikor az ábrázoló a jelenségek mögöttire utal (amely láthatatlanul a jelenségek magyarázata), az új « referensek » (az élet, a munka, a nyelv, a történelem) egyszersmind *tárgyak* és a jelenségek lehetőségének *alapjai*, tehát *transzcendentális tárgyak* lesznek. Ezzel szimetrikusan a reprezentációk az emberre utalnak, mint a transzcendentálék kiváltságos « székhelyére »; kiváltságos, hiszen az ember egyszerre *tárgy* is és *alany* is. Az egész mo-

---

[19] F. Wahl az említett gyűjtőkötetben (*Qu'est-ce que le str.?*) alapos kritikai elemzésnek veti alá M. Foucault munkáját: « Y-a-t-il une epistémé structuraliste? ou d'une philosophie en deçà du structuralisme: Michel Foucault ».

[20] M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, 249-261; 323-354.

dern filozófiát tehát ez a paradoxon irányítja: a *véges* létezőben keresni az *alapot* (= az emberben, az episztémé « magjában » keresni a transzcendentale-t). Az alap (vagy megalapozás) keresésének, a megismerés és végül az egzisztencia « leleplezésének » utolsó szintézisét a husserli fenomenológia kísérelte meg. Foucault szerint lehetetlen vállalkozás ez, hiszen az empirikust és a transzcendentálist akarta összeegyeztetni, amikor a véges embert (az emberi megismerést) jelölte ki alapnak. « *Souverain soumis, spectateur regardé* » = « alávetett fejedelem, megfigyelt megfigyelő »: ez jellemzi az ember állapotát. Százötven év óta e paradox helyzettel vívódunk, jegyzi meg Foucault. Jelrendszerünk elemzése igazolja ezt. A modern ember a teljes tapasztalatra törekszik, nem az ábrázolás, hanem maga a dolog érdekli. Hatalma alá akarja hajtani a mindenséget. Ugyanakkor ezt az embert hatalmában tartja a munka, az élet, a nyelvezet, mert csakis úgy tudja önmagát elgondolni, hogy ezekre az objektivációkra reflektál: az élőlények, a termelés, a szavak meghatározzák önismeretét. A pozitív (= véges) tudás olyan létezőben leli alapját, amelyet (akit) nem lehet elválasztani a poztív tudástól (tehát véges létezőben).

Egészen a legújabb időkig (a strukturalizmusig!) a modern gondolkodás az emberi paradox, az empirikus-transzcendentális Kettősség (= tárgy-alany, megismert-megismerő) körül forgott. Nos, a strukturalizmus újsága abban van (Foucault itt egyetért Lévi-Strauss felfogásával), hogy az ember felbomlásához (« *dissolution de l'homme* ») vezet.

« A *pszichoanalitikus antropológia* eszméje és az etnológia által visszaállított *emberi természet* eszméje csak jámbor vágyak. Nemcsak hogy a pszichoanalizis, az etnológia, a nyelvészet meg tudnak lenni az ember fogalma nélkül, hanem szükséges is, hogy mellőzzék ezt a fogalmat... »[21]. « Mindazoknak — írja Foucault —, akik még az emberről akarnak beszélni, az ember uralmáról vagy felszabadításáról, mindazoknak, akik még arról tesznek fel kérdést, mi az ember a maga lényegében, min-

---

21 *U.o.* 390. lap.

dazoknak, akik ebből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz, mindazoknak, akik minden ismeretet magának az embernek igazságaira vezetnek vissza, mindazoknak, akik nem akarnak formalizálni antropologizálás nélkül, akik nem akarnak mitologizálni demisztifikálás nélkül, akik nem akarnak gondolkodni anélkül, hogy ne gondolnák: az ember az, aki gondolkodik; az... elhibázott reflexió minden ilyen formájára csak egy filozófiai kacajjal válaszolhatunk »[22].

2. A keresztény üzenet értelmezése

A nyelv, és általában a jelek, kulturális tények értelmezése nem a strukturalizmus találmánya. A hermeneutikai probléma először az exegézis szűkebb keretei között merült fel: tehát meg kellett érteni egy írott szöveget, keresve a szerző szándékát (= azt, hogy mit akart mondani írásával). Az értelmezés kérdése egyáltalán azért merült fel, mivel az írott szöveg olvasása élő közösségben, meghatározott tradíciót és eszmeáramlatot képviselő közösségben történt. A görög mítoszok olvasása a sztoikus iskolában —meghatározott « fizikai » és etikai háttérrel —, másfajta hermeneutikát tételez fel, mint pl. a Tóra rabbinikus értelmezése; viszont ismét másképpen értelmezik az első apostolok Krisztus fényében az Ószövetséget, mint a rabbik.

Paul Ricoeur az exegézis filozófiai vonatkozásairól szólva kiemeli, hogy az írások értelmezése a jel és a jelentés sajátos teóriáját foglalja magában[23]. Ezt jól látta már Szent Ágoston is a *De doctrina christiana*-ban. Mivel egy szövegnek több értelme lehet (pl. történeti és spirituális) és mivel a kulturális eltávolodás, a generációk változó helyzete csak megnehezíti annak a megállapítását, mit is akart mondani a szerző, aki egy meghatározott kultúrával rendelkezett és egy adott kor gyermekeihez szólt, az exegézis felveti az értelmezés általános problémáját. Az exegézis (egy írott szöveg értel-

---

[22] *U.o.* 353-354. lapok. (Idézi: Kelemen, *MFSz*, 1969/3, 487-488).

[23] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, 8. lap, és *passim*.

mezése) és általában a jelek megértése (hermeneutika) tehát úgy viszonyulnak egymáshoz, mint az alfaj a fajhoz.

A kereszténységben mindig is létezett a hermeneutikai [24] probléma, hiszen a keresztény egy őseredeti kerigmából, igehirdetésből fakad (*fides ex auditu*, Róm. 10, 17). Ennek az igehirdetésnek középpontjában Jézus Krisztus áll: a Jézus-esemény és a mellette szóló apostoli tanúságtétel. Az élő üzenetet írásban rögzítették: amikor ezeknek az írásoknak az értelmét, jelentését keressük, mindig az élő hagyományon belül kell azokat értelmeznünk, hogy így hozzánk is szóljon az élő beszéden át az Ige, hogy valóban kapcsolatba kerüljük az alapvető és mindent megalapozó Eseménnyel. A sajátos keresztény hermeneutika tehát az Írások és a *kerygma* (a megváltó üzenet hirdetése) közötti kapcsolatot világítja meg.

Paul Ricoeur Bultmann *Jézus*-ának francia fordításához írt bevezetőjében [25] három történeti mozzanatot különböztet meg a keresztény hermeneutikában (nem annyira lineáris egymásutániságról van szó — hiszen az egyes mozzanatok összefonódnak és a későbbi fázis burkoltan jelen van a megelőzőben —, hanem inkább a fejlődés szisztématikus elemzéséről):

1. A kereszténység kezdetétől egészen a reformációig a hermeneutika középpontjában a két Szövetség viszonya állott. Az Újszövetség szerzői újraértelmezték az Ószövetséget Krisztus fényében: így született a keresztény értelemben vett « allegória » fogalma és az allegórikus értelmezés. Ennek nyomait már Szent Pálnál megtaláljuk (Ábrahám két feleségének, Ágárnak és Sárának történetével szemlélteti az evangéliumi szabadságról

---

[24] A görög 'hermeneuein' igéből: kifejezni, magyarázni, értelmezni. (Hermész, az isteni hírnök hirdeti, megismerteti és megérteti az istenek gondolatát). — René Marlé S.J. — Bultmann kiváló ismerője — egy kis könyvben összefoglalta a hermeneutika mai teológiai problematikáját: *Le problème théologique de l'herméneutique*, « Orientations », Ed. de l'Orante, Paris, 1963, 144 lap.

[25] A tanulmányt felvette gyűjtőkötetébe: *Le conflit des interprétations*, 273. lap skk.

szóló tanítását a *Galatákhoz* írt levélben, 4, 22 skk.). Ricoeur hangsúlyozza: kezdetben tulajdonképpen nincs is két Testámentum, két Írás, hanem van az Írás (az Ószövetség) és van az Esemény (Krisztus eljövetele és az Istenország hirdetése). Pontosan a krisztusi esemény újsága változtatja át a zsidó írásokat « régivé », « elavulttá » (az atyák szójátéka szerint *antiquum* Testamentum = *antiquatum*). A hermeneutikai probléma azért merül fel, mivel az Újszövetség nem törli el egyszerűen az Ószövetséget (nem egyszerűen annak a helyébe lép), hanem úgy teszi azt elavulttá, hogy beteljesíti: a betűt szellemmé változtatja, a vizet borrá. Másszóval: a keresztény Tény új jelentést ad a régi írásoknak is. Az ószövetségi történet « betűjének » mély értelmét = szellemi jelentését az Evangélium világítja meg. Azért van tehát hermeneutika a keresztény érában — hansúlyozza Ricoeur — mivel a kerigma a régi írások újra-olvasása (értelmezése) [26]. Az első apostoli prédikációban (*Apostolok Cselekedetei*) állandó a hivatkozás az Írásokra: a hithirdető azt bizonyítja, hogy Jézus élete, halála és feltámadása az ószövetségi próféciákat « teljesíti be ».

2. Ricoeur szerint a keresztény hermeneutika második fázisának gyökerei is Szent Pálhoz nyúlnak vissza, jóllehet az « egzisztenciális értelmezés » csak a legújabb időkben, nevezetesen Bultmann teológiájában bontakozott ki teljesen. E mozzanat lényege az a felfedezés, hogy a Könyv értelmezése és az élet értelmezése egymásnak megfelelnek és egymáshoz igazodnak. Amikor Szent Pál arra szólítja fel az ige hallgatóit, hogy életük értelmét

---

[26] Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München, 1957 (I. köt.) és 1960 (II. köt.), kimutatta, hogy már az Ószövetségen belül is újraértelmezték az egyes írásokat: Izrael az újabb isteni beavatkozások fényénél újraértelmezte múltját, a régebbi írásokat. A választott nép története üdvösségtörténet: az újraértelmezés a hit által és az élő hagyományon belül történik. Ezért az Ószövetség teológiájának mindig tekintetbe kell vennie az alapvető eseményeket, az élő hagyományt és az újraértelmezés történeti « rétegeit ». Az esemény (Yahve tettei) előbbrevaló, mint a megmerevedett rendszer, az írásba rögzített « zsidó gondolat », a keleti gondolkodás struktúrája, stb. Vö. Ricoeur, *i.m.*, 48-50. és 374-375. lapok.

Krisztus halálának és feltámadásának fényében bogozzák ki, tulajdonképpen már azt teszi, amit Bultmann sürget napjainkban. A régi ember halála és az új teremtmény születése csakis a kereszt jele alatt és a húsvéti győzelem fényében világosodik meg; de viszonyuk értelmezése teljesebb lesz, ha előzőleg az emberi egzisztencia értelmezését (« exegézisét ») elvégeztük.

Ricoeur itt utal Henri de Lubac nagyszabású munkájára, az *Exégèse médiévale*[27] c. négykötetes monográfiára, amely főleg a koraközépkori keresztény szerzők műveinek elemzésén keresztül mutatja be a Szentírás « négy értelmét » (történeti vagy szószerinti, allegórikus, morális vagy tropologikus, anagogikus), vagyis azt, hogy a régi keresztény gondolkodásban miként világította meg egymást kölcsönösen a Szentírás és a keresztény egzisztencia.

P. de Lubac Origenész tanulmányozásával kezdte a hermeneutikai probléma elemzését[28]. Az ókeresztény világ szellemóriása, — Szent Pál és Philo nyomán — kidolgozta az Írások « szellemi értelmének » (*sens spirituel*) doktrináját. A *Középkori exegézis*ről szóló négykötetes munka továbbviszi az Origenésznél megkezdett kutatást[29]. Az egyházatyáknál ugyan nem találjuk meg még a hermeneutika reflexív módon kidolgozott problematikáját, de a négy értelem (jelentés) teóriája és gyakorlati alkalmazása lényegében nem más, mint a keresztény hit tartalmának és sajátos jelentésének kutatása. P. de Lubac hangsúlyozza is műve bevezetőjében: ez a régi keresztény exegézis lényegében azonos a régi keresztény gondolkodással; szétágazó, komplex, eredeti és mély szerkezete az egész antik gondolkodás vázát képezi és minden pontja

---

[27] Paul Ricoeur, *i.m.* 376. lap. Vö. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*. Les quatre sens de l'Écriture, I-IV. vol., Aubier (Coll. « Théologie »), Paris, 1959-1964.

[28] H. de Lubac, *Histoire et Esprit*. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Aubier, Paris, 1950.

[29] P. de Lubac a Zsinat után — hivatkozva a *Dei Verbum* k. konstitúcióra — egy külön kötetben kiadta Origenészről és a Középkori exegézisről szóló munkáinak végkövetkeztetéseit ill. fontosabb fejezeteit: *L'Écriture dans le Tradition*, Aubier, Paris, 1966.

a nagy keresztény Tény, a Krisztus-esemény csodálatos újságára mutat. Egy régi distichon így foglalja össze a « négy értelem » tanát:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

A Krisztus-misztérium alapja a történelem (betűszerinti értelem); a hivő ember az « allegória » segítségével veszi észre a tények jelentését (az Ige hallgatójának a hit szemére belső diszpozícióra van szüksége, hogy a betű mögött megragadja a szellemet); az új morális magatartást világítja meg a *sermo conversivus* vagy a tropológia. Végül az anagógia a keresztény ember jövőjét, Krisztus második eljövetelét tekinti: a Szentírás értelmezése a kontemplációban teljesedik be, a lélek a misztikában az égiekhez emelkedik. Az exegézisnek ez a rendszere tehát egyszerre teológia, morális és spiritualitás is.

E kitérő után folytassuk Ricoeur eszmefuttatását a hermeneutika fejlődésével kapcsolatban. A második mozzanatnál tartunk. A középkori exegézisben tehát — a *lectio divina* által — egybeesett a hit és az egész emberi valóság megértése; az isteni és az emberi, a történeti és a fizikai valóság összhangba került a hit fényében. Egyszóval: a hermeneutika kiterjedt a keresztény egzisztencia rendjére. A Szentírás a világ teljes értelmezésének kulcsát adja. A középkorban egyre erősebb lesz a morális értelem hangsúlyozása: a hit fényében (allegória) azt keresik, miként kell az életet alakítani (tropológia), vagyis aktualizálják Krisztus titkát: Szent Bernát szerint ez abban áll, hogy megmutatjuk, miként terjed ki ez a titok *hodie usque ad nos*, ma egészen hozzánk. (A Betlehemben született Krisztus — misztikus módon, a hit által — újjászületik a lélekben itt és most).

3. A keresztény hermeneutika harmadik gyökere Ricoeur szerint csak a legújabb korban tárult fel, azóta, mióta a történeti-filológiai tudományok felhasználásával bevezették a Szentírás-értelmezésbe a kritikai módszert [30]. Jóllehet ez a módszer

---

[30] P. Ricoeur, *Le conflit des interpr.*, 377-380. lapok.

új és így a hermeneutikában is új mozzanatot jelöl, mégis azt kell mondanunk — hangsúlyozza Ricoeur —, hogy még az új problematika is az őskeresztény hermeneutika sajátosságával kapcsolatos. Ismét csak az Evangéliumhoz, az őskeresztény kerigmához és az apostoli tanúságtételhez kell visszamennünk. A kerigma elsősorban nem írott szöveg, hanem egy Személy élő hirdetése. Ilyen értelemben nem a Biblia, hanem Jézus Krisztus az Isten Igéje. A hermeneutikai probléma onnan ered, hogy a kerigma tanúságtétel keretében hagyományozódik át a későbbi nemzedékekre: elbeszélési egységek (récits) alakulnak, majd pedig hamarosan — még az ősegyház közösségében — írásban rögzítik azokat. Ezek az írások (evangéliumok, apostoli levelek) már a közösség hitvallását rögzítik és máris egy értelmezési réteget képeznek az Esemény körül. Mi magunk pedig — a későbbi keresztények — nem vagyunk szemtanúk, akik láttak, hanem azok tanúságának hiszünk, akik láttak. *Fides ex auditu.* Ez a probléma tehát — fűzi hozzá Ricoeur — olyan ősrégi, mint az előző két mozzanaté, hiszen a második generáció számára már az Evangélium mint Írás közvetíti az üzenetet. Összegyűjtik az apostoli iratokat, kialakul a Szentírás «kánonja»: a kerigma Testamentum lesz, új Írás, Újszövetség. Nemcsak ez az új Írás értelmezi az Ótestámentumot, hanem ezt az Újtestámentumot is értelmezni kell. És az értelmezés problémája annál nehezebb, minél távolabb vagyunk térben és időben (kultúrák, nyelv változása) az Eseménytől.

Szent Páltól Bultmannig tehát lényegében ugyanazok a kérdések foglalkoztatják az isteni üzenetet értelmező keresztény hivőt. Természetesen, a modern korban szintetikusabban és reflexív módon is felmérjük, kidolgozzuk a problematikát. A lényeg mindig ez: mit mond nekem itt és most a Krisztusban véglegesen testet öltött örök Ige; milyen egzisztenciális magatartást kell tanúsítanom a most szólító Istennel szemben? Nem csupán egy dokumentum, egy Írás betűjének objektív értelmezéséről van tehát szó, hanem erről: az egyszer megtörtént esemény — Krisztus halála és feltámadása — milyen jelentéssel bír számomra, mit követel tőlem itt és most? Mindez természetesen felveti

a jézusi esemény és az apostoli tanúságtétel közötti kapcsolat kérdését. Az egy adott kultúra elemeivel és egy meghatározott világkép keretében rögzített üzenet lényeges tartalmi elemeinek és járulékos ruházatának megkülönböztetése, a régi nyelv újraértelmezésének (« lefordításának ») stb. problémái egy csomópontban fonódnak össze: az élő hagyomány, a *Tradició* szerepének értelmezésében. Ez a problematika Blondeltől [31] K. Rahnerig a katolikus gondolkodók érdeklődésének homlokterében áll; ez az ökumenizmus alapkérdése is (vö. az Ökumenikus Tanács teológiai tagozatának 1963-ban tartott Montréal-i konferenciáját és a Zsinat tanítását az isteni kinyilatkoztatásról).

* * *

Mindez visszavezet bennünket a nyelv és a beszéd, az emberi kommunikáció és a közösség kérdéseihez; ezek azok az érintkezési pontok, ahol a szorosabb értelemben vett strukturalizmus kérdéseket intéz a keresztény hermeneutikához és termékeny módszertani meglátásokat nyújthat.

A szinkron nyelvészet egyoldalúságait bírálja és az eseményt (történelmet) ignoráló strukturalista ideológia korlátait jelöli meg Paul Ricoeur egyik fontos tanulmánya: « Struktúra, szó, esemény » [32]. (Ricoeur Chomsky nyelvelméletében látja a nyelvi jelenségek teljesebb értelmezését). A cikk nyomán most rámutatunk a *beszéd* néhány jellemző vonására.

Aki beszél, valamit mondani akar valamiről. A beszéd szándéka tehát kettős: az *ideális* cél az, *hogy mondjunk* valamit; ezzel együttjár a *reális* vonatkozás (*valamiről* beszélünk, állítunk valamit). A nyelv csak közvetítő: elsődleges a közlési szándék, a másikkal való kommunikáció. A jelrendszert (nyelvet) nem lehet abszolutizálni; nem szabad a beszélő szándékától függetlenül elemezni.

---

[31] Lásd: René Marlé, *Au coeur de la crise moderniste.* Le dossier inédit d'une controverse, Aubier, Paris, 1960; különösen 152-209. lapok, és Marlé, *Le problème théol. de l'herméneutique*, V. fejezet (103. lap skk.).

[32] P. Ricoeur, « La structure, le mot, l'événement », *Esprit*, mai 1967 = *Le conflit des interprétations*, 80 lap skk.

Ricoeur szerint a beszéd — az emberek közötti verbális információ-csere — jellemzői a következők [33]: 1) a beszéd aktus (esemény); 2) a beszélő alany választ: a különböző jelek-jelentések közül azokat választja ki, amelyek megfelelnek szándékának, jobban kifejezik mondanivalóját; 3) a beszélő a jelek véges repertoárjából új kombinációkat hoz létre tevékenységével (ezeknek a kombinációknak a száma virtuálisan végtelen); 4) az ideális szándék (*mondani* valamit) és a reális vonatkozás (*valamiről* állítani valamit) összekapcsolása az állítmányban történik (ez a beszéd lelke, a mondat szintetikus eleme); 5) a két partner (beszélő alany) kommunikációja: a beszéd tevékenysége mindig személyek között valósul meg, tehát a beszéd aktusa mindig az « *inter-subjectivité* » kifejezése.

A beszéd jelenségének értelmezésénél tehát nem kell egymással szembeállítani a jel kizálólag immanens meghatározását (signifiant-signifié viszonya Saussure szerint, kifejezés és tartalom viszonya Hjelmslev szerint) és a jel reális utalását a dologra. A két meghatározás között nem kell választanunk. Az első a jel *struktúráját* határozza meg a rendszeren belül, a másik a mondatban betöltött *funkcióját*. A beszédben a szónak referenciája és alanya van, a világra utal és szándékot jelöl. Az egyoldalúan szinkron nyelvészet igyekszik kizárni vagy ignorálni ezeket a referenciákat és a jelet csak a maga különálló, zárt egységében tekinteni, függetlenül a beszélő szituációjától és szándékától. Így tehát a beszéd eseménye, annak egyéni, alkotó jellege és a jel transzcendenciája (az ítéletben, állításban az « állítmány » összekapcsolja az ideális szándékot a dolog realitásával) elsikkad. Ez a tendencia a régi nyelvészeti strukturalizmust (a szinkroniát egyoldalúan hangsúlyozó irányzatot) követő Lévi-Straussnál jól megfigyelhető.

Ricoeur jelentéstani megfontolásokkal is megvilágítja a nyelvi struktúra és a beszéd eseményének kapcsolatát. A szótári szó csak egy rendszer relatív, megkülönböztető, oppozitív értékét hordozza; csak a mondatban, a beszédben nevez meg, állít valamit. A szótári szónak csak akkor lesz határozott

---

[33] Ricoeur, *uo.* 87-88.

jelentése, ha helyet kap (a szó szoros értelmében) a mondatban és a beszélő szándékának kifejezése lesz. A mondat szava így közvetítő a holt struktúra és a kommunikáció eseménye között: egyrészt a struktúrára utal mint differenciális érték (de így még csak virtuális a jelentése, gondoljunk a többértelmű szavakra!), másrészt a közlés eseményében meghatározott jelentő funkciót tölt be. Ricoeur kitér a többjelentésű szavak, a poliszémia jelenségére is [34]: ez jól megvilágítja azt a tényt, hogy a szavak effektív jelentése a beszélő szándékától és strukturáló tevékenységétől függ.

A szinkroniát egyoldalúan eltúlzó strukturalizmus egyik fogyatékosságát (korlátját) tehát az esemény (a történelem) ignorálásában kell látnunk. Ricoeur nyomán itt főleg a nyelvészeti strukturalizmust felhasználó Lévi-Strauss ideológiájára gondolunk, aki lemond a jelentés kereséséről, következésképp nem talál értelmet a világban. A lét és a megismerés között nincs kapcsolat; hasztalan próbálkozás az « igazság » keresése. Láttuk, hogy Lévi-Straussnál a « jelek » tulajdonképpen szignálok (jelzések); ebben az objektivált gondolkodásban nincs helye a személyek közötti kommunikációnak. Az « értelmet » mindig leredukálhatjuk értelmetlen elemek kombinációjára, tehát végülis az értelmetlenségre (non-sens). A jelentés mindig fenomenális. Paul Ricoeur kérdéseire válaszolva Lévi-Strauss kijelentette: « Az értelem szerintem valami sajátos íz, amelyet a tudat akkor érez, amikor felfogja az egyes elemek kombinációját; ezek az elemek külön-külön nem kínálnának fel hasonló ízt » [35]. Mindebből azt is megértjük, miért válaszolta Ricoeur Lévi-Straussnak ugyanabban a beszélgetésben: « Az Ön számára nincsen "üzenet": nem a kibernetika, hanem a kerigma szóhasználata szerint; Ön kétségbeesetten lemondott az értelem kereséséről; de azzal a gondolattal vígasztalja magát, hogy az emberek, — ha nincs is mondanivalójuk —, olyan jól beszélnek, hogy beszédjüket elemezheti a strukturalizmus. Az "értelmet" azzal

---

[34] Ricoeur, *uo.* 93-95; vö. 64-99: « Le problème du double sens ».

[35] *Esprit*, nov. 1963, 641. lap.

menti meg Ön, hogy az értelmetlenség jelentését (*sens du non-sens*) kutatja, amikor a semmit sem mondó beszéd csodálatos mondattani elrendezését elemzi. Én Önt az agnoszticizmus és a szintaxis hüperintelligenciájának találkozásánál helyezem el. Ezért számomra Ön igen elbűvölő és ugyanakkor nyugtalanító is »[36].

Lévi-Strauss agnoszticizmusát, történelem- és antropológia-ellenességét Michel Foucault-nál is megtaláljuk. Bizonyos szempontból Foucault még radikálisabb tagadó (majdnem nihilista). Amit ugyancsak Ricoeur mondott Lévi-Strauss eszmevilágáról: « Kantizmus transzcendentális alany nélkül »[37], ugyanazt elmondhatjuk Foucault filozófiájáról is, amely « az ember halálát » hirdeti. A megismerő és beszélő « Én » halála, az ember felbomlása után érthető, hogy nincs értelem és nincs igazság: a történelemnek nincs jelentése, mivel az emberi szellem alkotásaival együtt a természeti tárgyak, a viláegyetem elemei közé degradálódik[38], és végül feloldódik az egyetemes determinizmusban. A magunk részéről osztjuk G. Gusdorf véleményét, aki a « Primitiv gondolkodás »-sal kapcsolatban kijelentette: « Gondolkodó nélküli gondolkodás, logikus nélküli logika »[39].

Amikor így felhívjuk a figyelmet az ideológiába hajló, egyoldalú strukturalizmus korlátaira, egyáltalán nem akarjuk tagadni a strukturalista módszer pozitívumait. Ez az új módszer termékeny intuíciókat, hasznos szempontokat nyújt a keresztény exegézisnek és teológiának. Ahogy ezt G. Schiwy is hangoztatta[40], a strukturalizmus mint mód-

---

36 *Uo.* 652-653.

37 *Uo.* 618. Vö. Ricoeur, « Symbole et temporalité ». *Archivio di Filosofia* (Roma), 1963, n. 1-2, 9., 10. és 24. lapok.

38 Vö. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'homme », in: *Jean-Jacques Rousseau*, Neufchâtel, La Baconnière, 1962, 246.

39 G. Gusdorf, « Situation de Maurice Leenhardt ou ethnologie française de Lévi-Bruhl en Lévi-Strauss », *Le monde non-chrétien*, juillet-décembre 1964. Átvette a strasbourgi egyetem bölcsészkarának közleménye: *Les sciences de l'homme sont des sciences humaines*, Les Belles Lettres, Paris, 1967, 147-148.

40 Lásd: G. Schiwy, *Strukturalismus und Christentum*, Eine gegenseitige Herausforderung, Herder, 1969.

szer arra szorítja rá a keresztényeket, hogy szigorúbb módszerrel folytassák hitük értelmezését. Maga Schiwy több olyan érintkezési pontot jelöl meg, ahol a strukturalista módszer kérdéseket intéz a keresztény gondolkodáshoz. Itt csak éppen megemlítünk egypárat:

— A kinyilatkoztatás és annak értelmezése: a Biblia mint Isten szava, igehirdetés. (Az isteni üzenet kifejeződése egy adott kultúra elemeivel, irodalmi műfajok, hagyomány és értelmezés stb. E ponton, amint már jeleztük, a keresztény exegézis igen sokat tett az egyházatyáktól egészen a formatörténeti módszerig).

— A szentségek és a liturgia területén: elvonatkoztatva a teológiai problémától, már a keresztény jelrendszer (*signfiant-signifié*) struktúrájának tanulmányozása is előbbre vihetné a szentségtant, nevezetesen az Eucharisztia jel-voltának értelmezését.

— Még átfogóbban, a strukturalista módszer segítségével tanulmányozni lehetne azt a szimbolikát, amely a szentírásértelmezéstől kezdve, a teológián át, egészen a lelkiségig az egész keresztény eszmevilág hagyományos kifejezése. (Ez lenne a « középkori exegézis », tehát a tágabb értelemben vett exegézis — a négy értelem — újragondolása és reflexív továbbfejlesztése). Itt el kellene határolni azt, ami valóban a keresztény üzenet hordozója (még ha mitológiai elemeket épít is be), és ami ideológia és « mítosz ».

Hogy most mindjárt egy példán be is mutassuk a strukturalista módszer alkalmazását, Jean-Pierre Jossua O. P. egyik tanulmánya alapján[40bis] felvázoljuk a hit megformulázása és a történelem (ortodoxia és dogmafejlődés) problematikáját. Ez a kérdéskör tulajdonképpen az első helyen említett problematika folytatása, kiszélesítése: a kinyilatkoztatás értelmezéséről van szó. Hogyan fogalmaz-

---

40 bis Lásd: Jean-Pierre Jossua O.P., « Règle de foi et orthodoxie », *Concilium* 51 (janvier 1970), 57-66. P. Jossua a problémát jobban kifejtette és több példával illusztrálta egy másik tanulmányában: « Immutabilité, progrès, ou structurations multiples des doctrines chrétiennes », *Revue des Sciences Phil. et. Théol.* 52 (1968), 173-200.

za meg a hivő közösség (Egyház) a most már írásban rögzített üzenetet, hogyan adja át, « hirdeti » ugyanazt a tartalmat a különböző történelmi szituációban élő (más-más kultúrával és nyelvezettek rendelkező) embereknek? Nos e kérdés megoldásában segítségünkre lehet a *struktúra* fogalma.

1. A helyes értelemben vett ortodoxia kizárja a fixizmust (a változatlanság hangoztatása a történelem tagadása), de ugyanakkor a haladás kritikátlan fogadását is. Meg kell tehát találni az egyensúlyt az állandó lényeg és a járulékos formák között, vagyis keresni kell a folytonosságot a történelmi variáció közepette (a gondolkodásmód fejlődése, új tudományos felfedezések következtében új világkép, fejlődés a tartalom kifejezésében a kultúra változása szerint, elmélyítés, elhajlás és regresszió stb.).

2. A keresztény tanok történetét vizsgálva *de facto* ezt tapasztaljuk: állandó feszültség van a folytonosság és a variáció között. Vezessük itt be a *struktúra* fogalmát: ez jelöli az *alapvető* elemek (kereszténység lényege) és a *strukturáló* elemek (adott kultúra eredői) kapcsolatát. A nehézség: hogyan ragadhatók meg és őrízhetők meg az állandó elemek a történelmi (kulturális) variációkon keresztül? P. Jossua szerint külön tanulmányozhatók a *részleges* struktúrák; pl. a középkori keresztény gondolkodás a házasság tanát az arisztoteleszi kettős cél (gyermeknemzés — egyesülés) szerint strukturálta. A részleges struktúrákon túl nagyobb egységekkel is találkozunk; pl. a skotizmus rendszere. (Jossua nem hivatkozik M. Foucaltra, de mi magunk itt az *episztémé*-re gondoltunk: egy-egy rendszer elemei, — tehát egy adott kultúra összetevői —, csakis az egészben, a teljes jelrendszer és a történelmi a priori ismeretében érthetők).

3. A struktúrák *változásának* első faktora: a *strukturáló elemek* változása. Variáció a kultúrkörnyezet szerint: adott civilizáció, környező eszmék (kozmológia, metafizika, antropológia, etika), új problémák jelentkezése (tudományos felfedezés)... A variáció sohasem teljes, folytonosság van a keresztény üzenet továbbadásában. Viszont maga a kereszténység is visszahat a kultúrkörnyezetre, vál-

toztatja a racionális keretet (pl. « megkereszteli » a hellenizmust, amikor teológiája és lelkisége hordozójává avatja; hat a társadalmi erkölcsre szociális tanításával stb.) — A struktúrák változásának *második* faktora: a *strukturált adottság* változékonysága. Itt fontos szerepet játszik a *percepció*, az észlelés. Aszerint hogy miként ragadják meg és fejezik ki — milyen hangsúllyal — a keresztény tanítás egy-egy szempontját, különböző filozófiai-teológiai irányzatok születnek, változatos « lelkiségek » alakulnak az ortodoxia keretén belül.

Az előző elemzés szerint tehát a *struktúra* kifejezi a keresztény tapasztalat érthető modelljét egy adott korban, ez pedig az alapvető elemek (vagy a ker. lényege) és a strukturáló elemek (adott kultúra eredői) kapcsolata. De a kérdéses keresztény tapasztalatot csakis a múlt « igéi » magyarázzák és világítják meg, elsősorban az Írássá vált Ige. Egy adott korban « megtestesül » az isteni üzenet, hogy e kor hivőihez « szóljon »; de érvénye örök, tehát más korokhoz is szól. A Biblia értelmezésének problémája tehát továbbnyúlik: Hogyan kell értelmezni, meghatározni az isteni Szót, hogy az lényegében ugyanaz maradjon a történelmi variációkon keresztül? Az exegézis, a dogmatika (dogmafejlődés) és a kerigma (igehirdetés) állandóan e kérdéssel áll szemben. És itt sohasem egyszerűen az írott betű exegézise (az Írás szövege önmagában), hanem az élő közösség (Egyház) újraértelmezése és újrastrukturálása lesz a döntő. Minden korban meg kell találni a « strukturális egyensúlyt » az alapvető és a változó elemek között, és ez folytonosságot *és* újítást követel az Egyháztól.

Záró megjegyzések

Nem mélyedhetünk most el a strukturalizmus ismeretelméleti és ontológiai bírálatában. Tanulmányunk célja csupán az összevetés volt: a strukturalizmus és a hermeneutikai probléma kapcsolódási pontjainak megjelölése [41].

---

[41] Lásd a *Qu'est-ce que le structuralisme?* c. gyűjtőkötetben François Wahl kritikáját. Figyelemreméltó tanul-

Ha a strukturalista ideológia általános tendenciáját jellemezni akarjuk, elfogadhatjuk G. Gusdorf, a neves francia filozófus megfigyelését: « A strukturalizmus mai divatja (...) a nominalizmus felújításának tekinthető. Látszólag igen sok probléma megoldódik, mihelyt a megismerést szavakra, a szavak megnyilatkozására fokozzák le. Ebben az esetben már nem kell számon tartani a történelem adottságait és nem kell a konkrét antropológia megvalósítására törekedni. A valóság axiómatizálására törekszenek: a világot algebrai formulákká fokozzák le. Így természetesen semmivé foszlik mindaz, ami bizonytalan és kétértelmű az emberi valóságban; a szándékok és a jelentések, a szellemi magatartások és azok az ellentmondások, amelyekből nem találnak kiutat a látszólag bizonytalan szellemek, — mindezek nem jönnek számításba, hiszen minden igazság lényegét eleve birtokolják már az emberi öntudat felébredése előtt » [42].

---

mány Lévi-Strauss 'mana'-fogalmának értelmezésével kapcsolatban: Gaston Fessard S. J., « Symbole, surnaturel, dialogue », in: *Démythisation et morale*, Aubier, Paris, 1965, 105-154. Az E. Castelli által 1965-ben szervezett római kollokvium aktái. P. Ricoeur termékeny fenomenológiai-hermeneutikai kutatásai (pl. a rossz szimbolikájának értelmezése) részben fedik a strukturalisták törekvéseit. Ricoeur, Lévi-Strauss, és H. de Lubac értelmezési módszerét veti egybe: Michel van Esbroeck S.J., *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Essai de Logique kérygmatique, Desclée de Brouwer, Tournai-Paris, 1968. — Igen jó példa a strukturalisták és az exegéták termékeny párbeszédére az a szimpozion, amelyet a francia jezsuiták szerveztek a Párizs melletti Chantilly-ben, 1969 szept. 4-9 között. Mintegy százötven exegéta gyűlt össze, hogy meghallgassa filozófusok, dogmatikusok, pszichológusok és strukturalisták előadásait. Roland Barthes egy fontos előadásban felvázolta a strukturalista módszer eredetét, az elbeszélés (récit) strukturalista elemzésének szempontjait (formalizálás, kódok megállapítása stb.), majd az Apostolok Cselekedeteinek (10-11. fej.: Kornéliusz látomása) elemzésével illusztrálta a módszert. A kerekasztal-megbeszélésben rajta kívül három strukturalista és három exegéta vett részt. Lásd: *Recherches de Science religieuse*, 58 (janvier-mars 1970). X. Léon-Dufour referál a találkozóról (« Exégèse et Structuralistes »); R. Barthes tanulmányán kívül még másik két elemzés (L. Marin és E. Haulotte S.J.) Kornéliusz látomásáról.

[42] G. Gusdorf, *Les sciences de l'homme...* (lásd 39. jegyzetünket), 153. lapok.

Az új nominalizmus lényegében ismeretelméleti agnoszticizmus. Bármilyen zseniális meglátásokhoz vezet is a jelek, kommunikációk, kultúrák struktúráinak leírása, — ha a módszerből ideológia, történelem-és életszemlélet lesz, torz egyoldalúsága és alapvető nihilizmusa elijeszti a humanistákat. Álljon itt példának Lévi-Strauss egyik végkövetkeztetése, amely Teilhard de Chardin optimista szemléletének éppen az ellenpólusa: « A világ az ember nélkül kezdődött és nélküle ér véget. Az intézmények, az erkölcsök, a szokások, amelyeket egész életem során lajstromba vettem és igyekeztem megérteni, egy múló alkotás virágai; magához az alkotáshoz viszonyítva semmi értelmük sincs, hacsak nem az, hogy lehetővé tették az emberiségnek azt, hogy eljátssza szerepét (. . .). Az ember maga is úgy jelenik meg, mint egy gép, — talán tökéletesebb, mint a többi —; azon dolgozik, hogy az őseredeti rendet lebontsa és a hatalmasan szervezett anyagot az egyre nagyobb tehetetlenség felé taszítsa: ez az inercia egy napon majd véglegesül (. . .). *An*tropológia helyett inkább "*en*tropológiát" kellene mondani: ez annak a tudománynak a neve, amely az említett bomlási folyamatnak legmagasabb megnyilatkozásait tanulmányozza » [43].

A keresztény gondolkodó tehát főleg két probléma-kör területén találkozik a strukturalistákkal: 1) az exegézis és a dogmafejlődés alapvető kérdéseinél, általában: a keresztény hit értelmezésénél. A strukturalista *módszer* új szempontokat nyújt az Írások értelmezéséhez. Ha az exegéta veszi magának azt a fáradságot, hogy a strukturalista alapossággával megállapítsa a szent szöveg « kódjait », pontosabban meghatározhatja az elemzett elbeszélés « műfaját » és mély jelentését. Egyébként egyes strukturalisták (pl. R. Barthes) újabb kutatásai arra késztetik az exegétákat, hogy részben felülvizsgálják az un. « irodalmi műfajok » elméletét, pontosabban: óvatosak legyenek annak alkalmazásában (a kontextus, a szentpáli vagy já-

---

[43] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, 447-448. Vö. J.M. Le Blond S.J., « Structuralisme et sciences humaines », *Études*, sept. 1967, 159-60.

nosi « corpus », az irodalmi « modellek » kérdése újabban eléggé vitatott). A strukturalista elemzés az exegézisben még a kezdet-kezdetén van, de máris szép eredményeket mutat fel. Természetesen, óvakodni kell az egyoldalú « szinkronizmustól »: az élő beszéd, a kommunikáció eseménye, a tradíció összefüggésében kell keresni a mélyebb jelentést. — 2) Sokkal vitathatóbb a strukturalista *ideológia* a bennefoglalt ismeretelméleti agnoszticizmussal. Az új nominalizmus vagy « pozitivizmus » nemcsak a keresztény gondolkodók bírálatát váltotta ki, hanem a marxistákét és az ateista Sartre-ét is. A strukturalista ideológiával egybekapcsolt filozófiai opciók, posztulátumok cáfolatát a filozófiának kell elvégeznie. Az a filozófia, amely a « teljes tapasztalatot » figyelembe veszi és elemzi, ahogy ezt Bergson követelte, már a nyelvi tények, a beszéd leírásánál is kiegészíti a szinkronista módszer egyoldalúságait. (Az újabb nyelvészet, pl. N. Chomsky iskolája, maga is segít a korrekciókban). De főleg az emberi valóság és a történelem értelmezésében kell kijavítanunk a szabad személyt és annak teremtő tevékenységét leredukáló objektivizmust és ahisztoricizmust.

A keresztény kinyilatkoztatás értelmezése részét képezi annak a nagy kérdés-komplexumnak, amelyet más-más oldalakról a strukturalista nyelvészet és etnológia, a pszichoanalizis és a különböző humán tudományok akarnak megvilágítani: az egységes emberi « nyelv » (a szó legtágabb értelmében) problematikájának. A katolikus gondolkodó nem hagyhatja figyelmen kívül az élő Egyház « hermeneutikai » szerepét és az élő hagyományt, amikor az Írásokat értelmezi és aktualizálja a jézusi üzenetet.

(1970)

TARTALOM

TÁVLATOK (Bevezető) 5

I.

MODERN KÖLTŐK LÁTOMÁSA ÉS ÉLETÉRZÉSE 29

Látni! Az esztétikai élmény kérdéséhez (1961) 31

Rimbaud, a « vad misztikus » (1966) . . 40

Baudelaire Isten és Sátán között (1967) . 49

Babits a halál pitvarában (1964) . 62

Egy kiadatlan Babits-levél . 78

II.

KERESZTÉNY « EGZISZTENCIALISTÁK » . 79

Pascaltól Kierkegaardig (1966) 81

Blondel és a cselekvés dialektikája (1969) . 97

Prohászka « egzisztencializmusa » (1967) . . 107

III.

ÚJ KERESZTÉNY LELKISÉG FELÉ . 123

Teilhard vallásos eszmevilága (1963) . . 125

I. Teilhard lelki fejlődése 126

II. « Benne élünk »: Az Isteni miliő . . 143

Teilhard perszonalizmusa (1965) 166

Irányzatok a lelki élet teológiájában (1969) . 186

Hit és tanúságtétel (1970) . . 203

IV.

A STRUKTURALIZMUS ÉS A KERESZTÉNY HIT ÉRTELMEZÉSE (1970) 217

1. Strukturalizmus - strukturalisták . 221

2. A keresztény üzenet értelmezése . 232

Záró megjegyzések . . 244

Készült Dario Detti nyomájában
Via Girolamo Savonarola, 1 - 00195 Roma
Printed in Italy

SZABÓ FERENC S.J. EDDIG MEGJELENT ÍRÁSAI:

— *Mai írók és gondolkodók*, Louvain, 1965. (Első kiadása: « Világnézetek harca », 1963).

— *Az ember és világa*, Róma, 1969.

— *Isten barátai.* Hitünk korszerű bemutatása, Róma, 1969.

*

— *Le Christ créateur chez Saint Ambroise*, Roma, 1968 (doktori disszertáció).

A borítólapon:

Sr. Emilie O.S.U. színes szőnyegéről készült fényképmásolat (Photo Frans Lahaye, Maastricht). A holland orsolyita alkotását Teilhard « Dicsőséges Krisztus »-a ihlette.

DICSŐSÉGES KRISZTUS,

Az Anyag ölén titokzatosan szétáradó Erő
és káprázatos Központ,
ahol összefut a Sokaság számnélküli szála,
kérlelhetetlen hatalom, mint a Világ
és meleg, mint az Élet,
homlokod hófehér,
égő tűz szemed,
lábad szikrázóbb, mint az olvadó arany,
Te, kinek keze csillagokba ér fel,
Te, a Kezdet és a Vég,
élő, halott és feltámadott,
Te, aki túlcsorduló egységedben
összegyűjtesz minden szépet,
minden ízt,
minden erőt,
minden állapotot,
Te vagy, akit lényem oly határtalan
vággyal hív, mint a Mindenség:
Te vagy valóban az én Uram és az én Istenem!

P. Teilhard de Chardin imája.