

Vanyó László: Az ókeresztény egyház és irodalma

Vanyó professzor könyvének bemutatása több szempontból is lehetséges volna. Összevethető mindenekelőtt a patrisztika más összegző kézikönyveivel. Egy szakrecenzióknak nyilván efféle nemzetközi összehasonlításban kellene szakmai bírálatot gyakorolnia. Ekkor lehetne elmondanunk, hogy tucatnyi más kézikönyv mellett is „Az ókeresztény egyház és irodalma” üdítően állja a versenyt. S persze itt lehetne szót ejteni olyasmiről is, mint a helyenként érdes stílus, a jól áttekinthető irodalomjegyzék hiánya és az egyes elemzések kevésbé sikerült pontjai. Komoly szakmai bírálatra azonban sem erudíciója, sem szerkesztője nem jogosították fel a szerzőt.

Másfelől méltathatnók laudatióval a második magyar nyelvű patrológiai kézikönyvet, e laudatiót illően beleágyazva egy *carmen miserabile* ellenpontjába. Arról a közismert dologról kellene ugyanis szólnia ennek a siralmas éneknek, hogy mekkora hiányt is van hivatva pótolni Vanyó professzor könyve a hazai human tudományosság szakadozott szövetében (Hermann Ipoly László 1947-es Altaner-átültetése előtt ugyanis Rézbányai József 1894-ben, Pécssett adott ki egy latin nyelvű patrológiai és patrisztikai kompendiumot). Mivel azonban egyik nem lehet meg a másik nélkül, hiába jár ki a legszebb laudatio Vanyó professzornak, a *carmen miserabile* alapja van annyira közismert, hogy a változosság okán hadd ne vesszünk el a siránkozásban, még akkor sem, ha egyébként nem felejtünk.

A fennmaradó út a patrológia, azaz a régi egyház szerzőivel foglalkozó irodalomtörténet és filológia szélesebb összefüggéseinek tárgyalásához vezet. Ehhez mindenekelőtt fogalmak viszonyait kell tisztáznunk. Tudnunk kell, hogy a „patrológia” kifejezés késői keletű. Az evangélikus Johann Gerhard 1653-ban vezeti be a fogalmat, s mindközönségesen a keresztény ókor teológiai szerzőivel foglalkozik, ortodox és heterodox szerzőkkel egyaránt. Ez az „egyházi írók irodalomtörténete” persze nagy hagyományra tekint vissza, hiszen már Eusebiosnál és Hieronymusnál megjelenik. (N. B. Augustinus szemére is veti, hogy nem különbözteti meg kellő élesség-

gel az ortodox és az eretnek szerzőket.) A patrológia továbbá nem egészen azonos a patrisztikával, Már az ágostai hitvallású Buddaeus számára is (1727) világos, hogy patrisztikus teológián azt értjük (szemben a biblikus, skolasztikus, szimbolikus és spekulatív teológiával, amint ezt a XVII. század katolikus teológiája felosztotta), hogy a „tanítás rendszere hogyan származik a szent atyák írásaiból és szelleméből, illetve hogyan őrizte meg és hogyan adta tovább a keresztény hit igazságát az egyház”. A patrisztika tehát így inkább dogmatörténet.

A mára szolid kritikai-filológiai módszerű történeti tudománnyá változott patrológia azonban annak idején korántsem volt ártatlan tudomány. Eredményeitől nem kevesebb függött a reformációk korában, mint a tanítások vagy az egyházi felépítés legitímációja. Az „egyedül az ősi a hiteles” legfőbb szempontja előtt pedig szépen, lassan széthullott az egységesnek vélt és hirdetett hagyomány. A patrológiai viták egyik legsúlyosabb következménye például a görög misztikus teológia kirekesztése volt a római katolicizmusból (is), e hagyomány legnagyobb tekintélye, ps.-Dionysios Areopagita késői és „hamisítvány” voltának kimutatásával. E hagyomány megsemmisítésében egyként jártak élen a protestánsok és a bollandisták. (Az sem véletlen aztán, hogy racionalista dogma- és egyháztörténészek, nagyon tudatosan „ókeresztény irodalomtörténetről” beszélnek (mint például a protestáns Harnack), ezzel szemben a római egyház történészei (mint például Bardenhever) inkább a „régí egyház irodalmáról”.

A patrológiát ennek ellenére ma is teológiai tudományként szokás osztályozni. Nos, a recensens magánvéleménye szerint ez megtévesztő vélemény. Arról van szó, hogy a pogány antikvitás szerzőivel szemben az Atyákat nem szokás tisztán filológiai, retorikai, stílári vagy nyelvészeti szempontból olvasni, illetve elemezni. Az ókeresztény irodalomtörténet legfontosabb célja teológiai *álláspontok és gondolatok* elemzése, illetve történeti rendszerezése. Lévén ez nem „profán” szempont, így lesz teológiai diszciplína a patrológia. Ez azonban azért megtévesztő, mert nem veszi figyelembe, hogy a szigorú *fogalomtörténet* tárgyától függetlenül is csak *filológia*. Gondolatok *taxonómiai rendszerezése* (mondjuk egymásra következtésük sorrendje szerint) nem azonos azzal, ahogy ezek a gondolatok egykor *gondoltattak*.

Gondolatokat pedig éppúgy lehet élettelenül kezelni, mint a holtakat, kik egykor emberek voltak. Hiszen épp ez a különbség kőrbonctan és pedagógia között.

Keresztény, s nem akadémiai közegben tehát a szorosan vett, történeti-kritikai patrológia ismeretek szentelven közvetítőjeként a patrológia csak a valóban teológia „segédtudománya” lehet. Ekként válhat nélkülözhetetlenné Vanyó László kézikönyve is a teológusok, az Istenről szóló beszédre éberek számára. Szándékos a nehézkes fogalmazás. Az újabb kor szellemtörténete nyomán a teológia szó jelentése mára reménytelenül kettőssé vált. Református környezetben a Szentírás tanulmányozását jelenti, az isteni igét. Másfelől azonban (s a XV. sz. előtt csak ebben az értelemben él) az Istenről, Krisztusról, sőt, szorosan véve, a Szentháromságról szóló beszédet és gondolkodást nevezték így. Ami nem az Írásokról való lemondást jelentette, hanem azt a meggyőződést, mely szerint egyrészt hamis azt gondolni, hogy az Újszövetség verbálisan és fogalmilag kimerítő módon fejezte volna ki az igazságot (azaz lehetséges és jogos a „dogmafejlődés”), másrészt ugyanúgy hamis azt gondolni, hogy az Atyák és a szentek tapasztalata bármit is hozzáített volna az apostoli hit *tartal mához*.

Teológiai ortodoxia pedig nem határozható meg és nem fejezhető ki a gondosan és történetileg elemzett fogalmak nélkül. Csak így dönthetőek le bálványok, és csak így lehet hibás fogalmazásokat elkerülni. Ha meg akarjuk érteni Madách Imre klasszikus *aufklärerista* melléfogását, a *homouston* és a *homolouston* látszólag csak egy kis i betűben álló különbségét illetően; ha meg akarjuk tudni, hogy mi is az a csak látszatra csekély különbség a Krisztusszülő és az Istenszülő jelzők között; végül, ha a hitvallás olyan fordulatait, mint „született, de nem teremtmény”, nemcsak értelmetlenül akarjuk ismételtetni, nem tehetünk mást, mint követjük a tanácsot: „Kérdezd atyádat, majd ő elmondja, véneidet, majd ők elbeszélnek” (Deut. 32, 7). A fenti kérdésekre ugyanis, és ezt tudomásul kell venni, nem adnak választ az Írások. Ahogy Damaszkuszi Szent János mondja képpromboló ellenfelének: „Azt állítod, hogy az Írásokban nincs szó ikonokról? Én is ezt mondom. De tudjad, hogy nincs ott szó a Szentháromságról sem.”

Tehát nemcsak az Írásokkal lehet és kell érvelni. Ahogy Lerinumi Vince híres Commonitoriuma mondja: „Nem mintha a kánon nem lenne elég önmagában minden kérdés eldöntésére, csak hát az isteni ígéket saját tetszése szerint alakítva különb-különbféle vélekedéseket alapozhat meg ki-ki magának.” Régi prédikátor közhely, hogy a Szentírásnak viaszorra vagyon, s ki-ki tetszése szerinti irányba csavargathatja. Majd ahány ember csak van, annyiféle vélekedés alapját lehet az Írásokból kicsikárni.

Nincsenek-é telve bibliai idézetekkel Novatianus, Sabellius, Donatus, Arius, Apollinaris vagy Nestorius művei?

A tévedés ellen az egyetemes hagyomány nyújt védelmet. Persze, manapság lemondóan szokás legyinteni és kérdezni: És mi az egyetemes? Amit „mindenhol, mindig, mindenki” hitt? Vagy majdnem mindenki? Vagy a mérvadó többség, ahol nem számolni, hanem súlyozni kell, mint Augustinus mondja? Hiszen hiába állítottat fíradhatatlanul a tanítás apostoli eredete, amint nem a jelen erőszakoltatott a múltra, hanem maga a múlt érvényesülthetett, határozott változtatások és látványos újítások sorozatára derült fény.

De kétségbe kell-e ettől esni? Hogy a teológia története kudarcok, újítások, változatos és ellentmondó vélemények története, ez vajon kit lep meg? Legfeljebb azt, aki a merev változatlanság illúziójának hódolva menti fel magát a személyes válasz kihívása elől, saját végességét nem felszólításként, hanem egyszer s mindenkorra adott korlátként élve meg. Közlebbbről tekintve ráadásul az Atyák véleményei közti eltérések sem olyan áthidalhatatlanok. John Meyendorff *Bizánci teológia* című klasszikus művében éppen azt mondja, hogy Khalkédón (451) és Bizánc elestének ideje (1453), tehát a patrisztikus kor vége és a késő bizánci teológiai viták között *lényegi folytonosság*, a tanításban *alapvető megegyezés* van. Mint Meyendorff műve maga is mutatja, e megegyezés éppen a súlyos viták sorozatában áll, és a két megállapítás mégsem zárja ki egymást.

És vajon csak a jelen állapot hitelesítésére jö-e az ősi egyház irodalmát tanulmányozni? Nem használható-e fel az Atyák tanítása akkor, ha a jelent kell megítélni? Ha például Durham anglikán püspöke kegyes mítosznak nevezi a feltámadást, s — ahogy egyre többen — csakis Krisztus *emberségéről* beszél; vagy amikor R. Swinburne, a nagy tekintélyű oxfordi vallásfilozófus Isten emberi fogalmakkal való leírhatóságáról értekezik: vajon nem kellene-e *névértékben* tanulmányozni újra és végre például az ariánus és az eunomiánus vita érveit, Nazianszoszi Szent Gergely Teológiai beszédeit? A teológia éppúgy nem természettudomány, mint a filozófia. Nincsenek eredményei abban az értelemben, hogy beépüljenek minden következő kémiai kézikönyvbe vagy tételgyűjteménybe. A teológia egzisztenciális feladat, és nem lehet kizárni, hogy valaki újra fel ne vessen, ha más köntösben is, Arius vagy éppen Máni érveit. Ekkor pedig újra fel kell venni a kesztyűt, ha csak nem akarunk hűtlenek lenni a hagyományhoz és a hithez. Arról már nem is beszélve, hogy például

az efezusi zsinaton is az atyák nevében és új kérdésekben döntöttek.

Nem mentesít semmi az alól, hogy például a hagyomány fogalmát újra kelljen gondolnunk. Mi is a viszonya az Írásoknak ahhoz, amit Augustinus úgy fogalmaz: sosem hittem volna, ha az egyház nem tanította volna?

Vadonatúj kérdések vadonatúj válaszokat kívánhatnak. Nem mond ennek ellent, hogy Ne

transgrediariis terminos antiquos, quos posuerunt patres tui. (Prov. 22, 28.) Már csak azért sem, mert nem léphetjük át az árnyékunkat, a keresztény gondolkodás megalapítóinak azt a megkerülhetetlen hagyományát, mely ugyan korántsem egységes, lényegét tekintve mégis egybehangzó. (SZIT)

Geréby György

Irodalom

Beney Zsuzsa: József Attila-tanulmányok

Enyhébben és szigorúbban ítélem meg a könyvet, mint a Kortárs kritikusa, Takács Ferenc, múlt év decemberében megjelent bírálatában, amelyben — egyébként teljesen helytállóan és továbbgondolásra serkentően — a József Attila-kultusz megnyilvánulásai közé sorolja az öt tanulmányból álló gyűjteményt. Enyhébben, mert magam is ugyanahhoz a „felekezethez” (vagy szektához?), a József Attila-hívők gyülekezetéhez tartozom, amelyhez a kis könyv szerzője. Enyhébben, mert a kultuszt nem valamiféle avult, atavisztikus gondolkodásmód survivance-ának, hanem a kivételesen nagy művészi teljesítmény kiemelését szolgáló lehetséges stratégiák egyikének tekintem. Enyhébben, mert Beney Zsuzsához hasonlóan, nem zavartatva magamat a recepció árfolyamának napi ingadozásaitól, én is úgy vélem, hogy József Attila a magyar költészettörténet „pantheonjába”(!) tartozik. Így azon sem ütközöm meg, hogy a szerző költőnő létere tisztelete tárgyáról olyan, fütöttebb és emelkedettebb nyelven szól, amelyet hozzá méltónak érez. Enyhébben, mert a József Attila-irodalom egésze, a nekrológokban történt költőavatástól kezdve a kultuszban fogant, és a kései József Attilát érthető egyoldalúsággal kiemelő legszakszerűbb elemzésekig sem szabadult meg egy sor kultikus előfőltevéstől. Enyhébben, mert az „életelezés” műfajának művelésében Beney Zsuzsa korántsem számít anakronisztikus kivételnek. Elég, ha közeli rokonai gyanánt Gyertyán Ervinnek a „József Attila-dráma” szereplőiről írott fejtegetéseire, vagy Bókay—Stark nagy port felvert stigmatizációs elméletére utalok.

Kétségtelen azonban, hogy a kultusz csak annyiban kultúrateremtő tényező, amennyiben nem mond ellent a tudományos vizsgálódás eredményeinek, nem konzervál olyanfajta beállítódásokat, amelyeket a kutatás megcáfolt, illetve időszerütlenné tett. Beney Zsuzsa József Attila-tanulmányai ebből a szempontból egy elvi és egy történeti kérdést vetnek föl. Az előbbi az irodalomtudomány ismert gordiuszi csomója: azonosítható-e a költő személye és a lírai hős, megközelíthető-e a mű az életrajz felől? Ezt a csomót Beney egy suhintással kettévágja: közös nevezőre hozza a versek világát azzal a kontextussal, amelyben születtek és amelyre hatnak. Az alkotás oldaláról nézve ez élénk kishatárforgalom lebonyolítását jelenti, egyfelől József Attila lelkiállapota, életsorsa, másfelől szellemi teljesítménye között: „a feszültség mélyülése előtti versek mintha a depresszió elhatalmasodását jeleznék”; „a vers... elsődleges érzelmi töltését a lamentáció adja, talán végső számvetesként és rejtett végső búcsúként is... az anyától és az élettől”; „mélyen hiteles, fájdalmas vallomásként bukik ki a költőből”; „egyik első megjelenése ez József Attila azon verseinek, amelyek már halálba indulását jelzik”. Míg az idézett mondatokban a vers betegségtrünet, az életrajz valamely bekövetkező fontos eseményének (elő)jele, s esztétikai értékét a mögötte álló emberi szenvedés és a későbbi öngyilkosság szavatolja és felfokozza, addig a befogadó oldaláról, a költővel „veleszenvedő” Beney Zsuzsa és a „veleszenvedésre” felhívott olvasó nézőpontjából a költemények nyelvi-formai képződményekből átváltoznak a bennük megfogalmazott életproblémákká és rájuk adott válaszokká.

Persze ha a gordiuszi csomót úgy szeljük ketté, hogy az éppen keresztelje a Beney megoldását, tehát úgy, hogy az életpálya és a műstruktúra, az emberi gondok és az esztétikai értékek szálait *ne* legyen szabad összekötni, akkor a kötet tanulmányaiban megismert eljárást súlyos szemrehányásokkal illelhetjük. Én azonban a Nagy Sándor-féle nagyvonalú megoldás helyett a cso-