Az idealizmusban tehát van valami mélyen szellemi és tradicionális, és Evola egyedülálló érdeme, hogy ezt ki tudta mutatni. Bizonyos értelemben már a *Teória*ban megkezdte azt a feltáró munkát, aminek későbbi munkásságát szentelte, ráadásul sok tekintetben itt fejtette ki a legbővebben azokat a szemléleti alapelveket, amelyeken hagyományfelfogása alapult. Nem véletlen, hogy a hazai tradicionális gondolkozás két kiemelkedő képviselője, Hamvas Béla és László András egyaránt nagyra értékelte Evola e korai munkáját. Hamvas a *Scientia Sacra* első könyvének 5. fejezetében a tradicionális alapművek közé sorolja és *„döntő jelentőségűnek"* tartja, László András pedig több előadásában úgy említi, mint a legfontosabb Evola-könyvet, és már évtizedek óta kezdeményezte a kiadását. Tulajdonképpen az ő inspirációjának köszönhető (és természetesen a fordító és a szerkesztő áldozatos munkájának), hogy a *Teória* végre megjelent magyarul – ami nem kis szó, tekintve, hogy mind a mai napig semmilyen más nyelvre nem fordították le. Érdemes hozzátennünk, hogy a hamvasi és a lászlói megközelítésben más-más módon ugyan, de szintén nagy hangsúlyt kap az immanencia elve, illetve az alanyiság fogalma, így a *Teória* az ő életművük árnyaltabb megértésében is segítségünkre lehet.

Mindemellett a könyv társadalom- és politikafilozófiai jelentősége, hogy a modern filozófiai érvelés eszközeivel pontosan meghatározza az énség, a szabadság és a hatalom természetét, *bebizonyítva*, hogy ezek a transzcendenciában gyökereznek, és kizárólag transzcendens perspektívában teljesíthetőek be. Ebből következően a profán individualizmus és liberalizmus én- és szabadságellenesek, s elméleti alapjaik teljesen hibásak – éppen a „felvilágosult racionalizmus" és a „józan ész" szempontjából, amelyre előszeretettel hivatkoznak (nem véletlen, hogy minden további nélküli átfordíthatók a legdurvább elnyomásba, mint azt napjainkban sajnos láthatjuk). Evola ilyen tekintetben hatalmas fegyvert ad a konzervatív gondolkozók és politológusok kezébe is – pontosabban adna, ha meglátásait hajlandók lennének figyelembe venni.

Laki Zoltán

John Saward
ÉDES ÉS ÁLDOTT HAZA. A MENNYORSZÁG KERESZTÉNY REMÉNYE
Ford. Alácsi Ervin János
246 oldal (Gödöllő, 2023, Sursum)

Még a legföldhözragadtabb materializmus sem igazán tudja elleplezni előlünk a tényt, hogy a jövő számunkra transzcendens. Hogy van egy pont a *mi* időnkben, ami túlmutat az időn: amikor a „világ", amelyet otthonunknak hiszünk, legyen bár oly kellemes, szabad tér, vagy épp ellenkezőleg, a szenvedés és megalázottság helye, meg fog szűnni, és így vagy úgy, de be kell lépnünk egy ismeretlen birodalomba, egy másfajta létbe. Aki a felszínen él, rettenetesnek érzi ezt, és inkább megpróbálja elfelejteni, eljátszva magának és másoknak, hogy a mulandó örök és a véges végtelen – hogy e földi élet a létezés lényege, a nagybetűs valóság. Aki azonban mélyebbre tekint, az szembe mer nézni a határral, és nemcsak az elmúlást, a legyőzetést látja benne – sokkal inkább a létezés, a tudatosság, a „vagyok" végső titkának a feltárulását, és lehetőséget a felszabadulásra, a tökéletes és örökkévaló lét elérésére. Vagyis: *célt*. Olyan célt, ami az élet minden tettének irányt szab, és az idő múlását az életfelettibe vezető úttá alakítja.

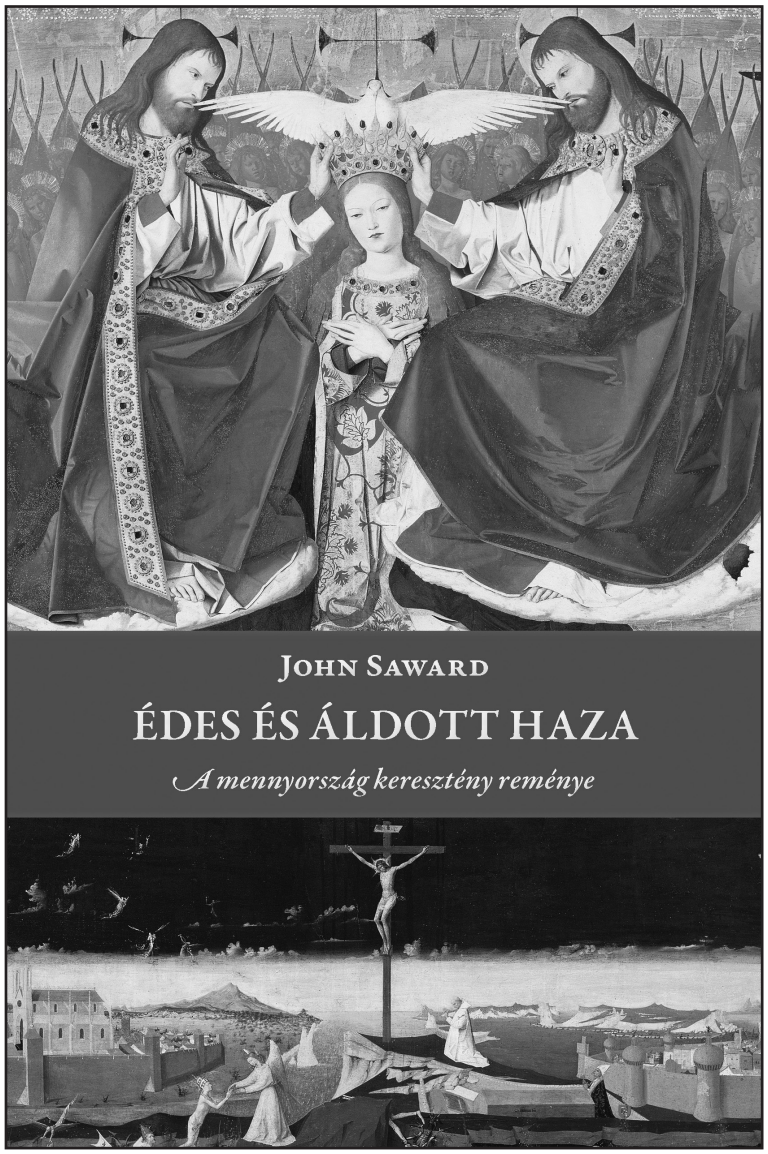
Ez a mélyebb, éberebb létátélés a vallásos ember sajátja, e szó szellemi értelmében. Közismert, hogy a „transzcendens jövő", vagy más szóval, a „túlvilág" minden vallási hagyomány

egyik központi ideája. A kereszténység ezt a „négy végső dolog" (*quattor novissima*) és a három halálon túli hely vagy állapot, a mennyország, a purgatórium és a pokol tanításában összegzi. Az erre vonatkozó tudás kinyilatkoztatáson alapul, ám ahhoz, hogy az emberi világban jelen legyen, az egyes ember mentális erőfeszítése szükséges. Igen komoly és sokrétű, módszeres erőfeszítés, amely egykor szerves részét képezte a keresztény életgyakorlatnak: elképzelni a mennyországot például, számba venni jellemzőit, átgondolni Isten és az ember oldaláról, teológiailag és filozófiailag, felismerni nyomait a hétköznapi tapasztalatokban, minőségekben, megérteni összefüggését a rítusokkal, az erények gyakorlásával, és így tovább, és így tovább. A menny (és a pokol is) ezer szálon, ezer módon éltetett idea volt, mélyen behatolt a mindennapi életbe, s ennek köszönhetően hatalmas erőt adott a hitnek, az Istenre irányuló megismerésnek és akaratnak. Immunissá tette az embert a hamis jövőképekkel, az elúttalanodással, a világ kábulatával szemben, sőt, részben (és áttételesen) ez tartotta fenn a közösség rendjét, a család, a nemzet, az államiság, a törvénykezés szakrális voltának tudatát is.

A mi vallásilag megfáradt korunkban talán nehéz belátni ezt, mivel majdnem minden, ami a vallásban lényegi, absztrakciónak, színjátszásnak vagy puszta emberi érzelgősségnek tűnik – saját hibás hozzáállásunk miatt, amit azonban fel lehet és fel is kell tudnunk számolni, ha a létezéssel komolyabb céljaink vannak. John Saward könyve nagyon jó kiindulópontot nyújt egy ilyen belső munka elvégzéséhez. A mennyországgal kapcsolatos fogalmakat és doktrínákat a teológiai gondolkozásra jellemző árnyaltsággal mutatja be, mégis lényegre törő és közérthető stílusban, elkerülve *„mind a naiv dagályosságot, mind a száraz tudományosságot"* – ahogy Alácsi Ervin János megjegyzi fordítói előszavában. (14. o.) És ami talán még fontosabb, hagyományhű szellemben – a *Biblia* mellett egyaránt támaszkodva az egyházatyák írásaira, a szerzetesi teológiára, a skolasztikára, sőt a keresztény liturgiára és ikonográfiára. Az *Édes és áldott haza* minden sorából kitűnik, hogy szerzője egy személyben mélyen hívő katolikus és a témában széles körű tudással rendelkező teológus (ez a kettő ma már nem jár feltétlenül együtt). Emellett pedig olyasvalaki, aki a „négy végső dologra" irányuló meditációt és kontemplációt rendszeresen *gyakorolja* (ami ugyancsak nem következik ma már az előző kettőből). Talán ez a könyv legfőbb érdeme: olyan, mintha egy meditációs kézikönyvet tartanánk a kezünkben, mely arra inspirál minket, hogy elolvasása után is újra és újra gondolkozzunk a mennyországon, visszahelyezzük képzeletünk középpontjába, és – immár tudatosan végzett gyakorlatok segítségével – újra céllá tegyük a magunk számára.

Az *Édes és áldott haza* nemcsak a mennyországról szól – Saward a harmadik fejezetben külön tárgyalja a másik két halálon túli állapotot, a purgatóriumot és a poklot. A három voltaképpen kettő (mivel a purgatórium nem végleges, innen a lélek a mennyországba kerül), és a kettő voltaképpen egy, mert a pokol léte is a mennyből érhető meg: ahogy a rossz a jó hiánya, úgy a pokol a menny hiánya, vagy Saward találó kifejezésével, a *„mennyország elveszítése"*. A szerző leírja mindhárom állapot alapvető természetét, tradicionális szimbólumok segítségével, ontológiailag és az emberi tapasztalás oldaláról nézve is. A menny lényege, ha mondhatjuk így, kettős. Ez Isten országa vagy hajléka (otthona), az Ő *„királyi széke"* (Iz 66,1), ahol *„a legtisztábban megmutatja önmagát, és ahol mindent felülmúló módon cselekszik."* (40. és 44–45. o.) Másfelől pedig, ez az ember beteljesülésének helye. (41. o.) A mennyországra vonatkozó tanításkör vezérmotívuma a kettő egybeesése. Saward rögtön a könyv elején Aquinói Szent Tamást szavait

idézi: *„Minden létező a saját tökéletességére törekedvén Istenre magára vágyik, amennyiben minden egyes létező tökéletessége az isteni Létező képmása.”* (19. o.) Isten ott van, ahol az ember tökéletessé lesz, és az ember ott lesz tökéletessé, ahol Isten van – ez a „hely” a mennyország. Ha a mennyországba jutunk, *„[j]elen életünk után Isten maga”* lesz *„a mi helyünk”*, mondja Szent Ágoston. (45. o.) Azáltal teljesedünk be, hogy *„a mindeneket teremtő fölséges Istennel egyesülünk az üdvösségben”*, mondja Boldog Karthauzi Dénes. (40. o.) Itt *elérjük* Istent: többé nem külső és más lesz számunkra, törekvésünk titokzatos célja és tárgya, hanem saját lényegünkként tárul fel. És Istenben *haza*térünk – valódi otthonunkba, *„az élők földjére”* (Zsolt 26,13), saját eredeti, romlatlan természetünkbe, a Paradicsomba. (36–37. és 42–43. o.)



A mennyei üdvözülés azt jelenti, hogy a lélek megdicsőül a halált követően, elválva a testtől, majd pedig dicsősége átárad a testbe, az utolsó napon, a holtak feltámadásakor. *„A föltámadás dicsőségében a test »lelkivé« változik (vö. 1Kor 15,44–45), nem mintha szellemmé alakulna, hanem mert végre teljesen alá lesz vetve a szellemi természetű léleknek.”* (60. o.) A mennyország ilyen szempontból két, logikailag és időben egymásra következő állapotot vagy méltóságot foglal magába (bár itt már egészen mást jelent a logika és az időbeliség, mint közönségesen): a tisztán szellemi létet és a szellem által teljesen áthatott (uralt) testiséget. Mindkettő embervoltunk gyökeres megváltozására utal – olyan állapotra, amelyben minden tisztátalanságtól, elesettségtől, korlátozottságtól megszabadulunk. E szabadság elnyerését fejezi ki a „megváltás” szó – másfelől pedig emberi tudatunk-létünk alapvető jellemzői és képességei isteni tökéletességre tesznek szert.

Ez az átváltozás mindenekelőtt az Istenre irányuló megismerésben mutatkozik meg. A mennyben Istent színről színre látjuk, tisztán és közvetlenül, önmagában. Ha „ontológi-



ai" szempontból a mennyország nem más, mint Isten valósága, „ismeretelméleti" szempontból Isten boldogító színelátásával azonos. *„Ez pedig az örök élet, hogy megismerjenek téged, egyedül igaz Istent"* – mondja Szent János. (Jn 17,3 – 59., 212. és 213. o.) Saward több oldalról megmutatja, mire utal a keresztény gnoszeológia e kulcsfogalma. A színelátás mindenekelőtt *látás* (tudás) – és nem hit. (51–52. o.) Az utóbbi beteljesülése és meghaladása. Nincs benne semmi homály, bizonytalanság, absztrakció, részlegesség vagy elővételezettség – semmi olyan, ami e földi világban az Istenre vonatkozó képzeteinket, belátásainkat, meggyőződéseinket jellemzi. Ugyanakkor ez a látás nem testi látás – nem külső, fizikai módon tapasztaljuk Istent, dologként vagy tárgyként, hanem bensőséges módon, szellemünkben vagy „értelmünkben". (51. o.) Itt megszűnik a közvetettség, a megismerő alany és a megismert tárgy elválasztottsága, amely közönségesen minden érzéki vagy mentális megismerést jellemez. Istent nem valamely (teremtett) formán keresztül látjuk, nem is ideaként, hanem úgy, hogy Ő maga *„személy szerint"* jelenvalóvá lesz bennünk. (55. o.) Egyesül teremtett értelmünkkel, hogy saját világosságával, a „dicsőség fényével" *(lumen gloriæ)* szemléljük Őt. Az isteni lényeg lesz a megismert, a megismerés és a megismerő is. Erre utal a színelátásban a „szín" szó – Isten „teremtetlen színére", ami Boldog Karthauzi Dénes szavaival *„nem más, mint maga az isteni lényeg, mely az isteni értelem érthető alakja. Mert Istenben a megismert, a megismerő és a megismerhető forma, vagyis az érthető alak egy és ugyanaz. Akkor majd igazán olyanok leszünk, mint ő, amint Szent János mondja, midőn az isteni lényeg lesz, amit látunk, és amely által látunk."* (54. o.)

A színelátás abból a szempontból is közvetlen, hogy nemcsak tudás, hanem lét is. Ténylegesen belépünk általa Istenbe, a három isteni személy valóságába, osztozunk végtelen életében és örömében, és olyan közvetlenségben „élvezzük" ezt, amely felülmúl minden emberi tudást és szeretetet. (56. o.) Ismét Karthauzi Dénest idézve: *„Így, amikor az ember megszerzi a boldogító színelátást és az istenség élvezetét, élete természetfölötti és kimondhatatlan módon olyan lesz, mint az Isten élete, boldogsága és dicsősége."* (69. o.)

A mennyben a megismeréshez hasonlóan (és vele egységben) az ember másik „királyi" képessége, az akarat is tökéletessé válik és átalakul. A földi életben erőfeszítést kell tennünk, hogy szeressük Istent, és számos tényező akadályozza, beárnyékolja a felé irányuló akaratunkat–vágyunkat. Itt azonban mindez megszűnik. Az istenszeretet természetes és korlátlan lesz, és maradéktalanul „kielégül", beteljesül Istenben – ezáltal pedig minden egyéb vágyunk, törekvésünk is. Eloszlik az a hiányérzet, amely a teremtett dolgok tapasztalását, élvezetét, birtoklását kíséri (nemcsak mulandóságuk miatt, hanem lé-

nyegükből fakadóan). Elérjük az *„igaz és tökéletes boldogságot”*, és a természetfeletti, örök nyugalmat. (47. és 49. o.) De sem a megismerés, sem az akarat nem oltódik ki Istenben – éppen ellenkezőleg, felszabadul. Az üdvözült Isten látásában minden egyedi dolgot is tökéletesen megismer – legalábbis *„tudja mindazt, ami személyként (vagy a föltámadás előtt a személy lelkeként) számára (…) jelentőséggel bír”*. (72. o.) És nem veszíti el vagy hagyja hátra személyiségét, emberi életét, hanem hatalmat nyer felette: urává, királyává válik annak, aki-ami egykor a földön sorsszerűen volt. Saward ezt Jacques Maritain szavaival érzékelteti: *„ahogy a megtestesült Ige élete e földön egyszerre volt isteni és emberi, úgy az üdvözültek a mennyben a boldogító színelátás által beléptek magába az isteni életbe, az isteni örömbe, de a színelátáson túl, mely ragyogásával egészen átjárta őket, egy dicsőséges és gyökeresen átalakult emberi életet is élnek.”* (73. o.)

A megismerés és az akarat mellett a tér és az idő természete is alapvetően megváltozik. A jövő és a múlt közé szorult múló pillanatból *időtlen* most lesz, *benső* végtelenség. Bœthius ismert definíciója szerint, *„a soha véget nem érő élet teljes, egyidejű és tökéletes birtoklása”*. (65. o.) Ugyanígy, a tér is végtelenné tágul, és szintén bensővé válik, az isteni fény és tűz, látás és uralom áttetsző, megfoghatatlan, mindent átható jelenlétévé. Részben ezért helyezi a keresztény hagyomány (más tradíciókhoz hasonlóan) az üdvözült állapotot a mennybe *(cælum)*, az „égen túli égbe”, amit Szent Vazul és Tiszteletreméltó Szent Béda nyomán „tűz-égnek” *(empyreum)* is neveznek, *„nem forrósága, hanem tündöklése miatt”*, és ami *„elhelyezését tekintve a legmagasabb, méretét tekintve a legnagyobb, természetét tekintve a legtisztább, fényességét tekintve a legragyogóbb, befogadóképességét tekintve a legtágasabb”*. (40. o.)

Bár az ég és a fény szimbóluma egynemű (differenciálatlan) és mozdulatlan egységet sugall, a mennyország város is (a mennyei Jeruzsálem), és



ország – pontosabban királyság *(regnum)*, mégpedig hierarchikusan felépülő (és természetesen, emellett, érdemelvű) monarchia (74–78. o.). Senki és semmi nem huny ki Istenben, abban az értelemben, hogy egyedi, egyéni önazonosságát elveszítené. A lényegi egységen *belül* megmarad a személyek elkülönültsége (az emberi személyeké és a három isteni személyé is), és szintén megmaradnak a közöttük fennálló kapcsolatok, viszonyok – de nemcsak megmaradnak, hanem tökéletessé válnak az isteni szeretet tüzében. A menny ilyen szempontból a közösségi lét beteljesülése, „megváltása” is. (79–80. o. – Közbevetőleg megjegyezzük, hogy a mennyország „államformája” és „társadalmi rendszere” magától értetődően a világi állam és társadalom mintája is, amelyhez utóbbinak igazodnia kell[ene], ha valóban keresztényi alapokra akar helyezkedni.)

A mennybe vezető utat Saward a könyv 2. és 4. fejezetében írja le, a krisztológia és a

mariológia tanításait összegezve. A keresztény felfogás döntő eleme, hogy a mennyországba senki nem jut automatikusan, szükségszerűen vagy véletlenszerűen – csak ha saját szabad elhatározásából követi Krisztust, osztozik kínszenvedésében, és az ő mintájára emberi cselekedeteit Isten felé irányítja. Hasonul *„az érte végbevitt krisztusi tetthez”*, ami *„olyan dolog, mely még kiteljesedésre vár”*. (86. o.) Krisztus szenvedése, amiben osztoznunk kell, nem világi szenvedés, hanem a világ*tól* való szenvedés, az isteni léttől bűnei miatt megfosztott emberi állapot nyomorúságának tudatosítása, *felvállalása* – és világi lényünk, embervoltunk áldozati újrafelajánlása Istennek. Mondhatni, egy heroikus hozzáállás, istentudatot (hitet) feltételez, ember- és Istenszeretet, és saját emberi elesettségünk átértékelését egy magasabb, transzcendens perspektívában. Saward II. János Pál pápát idézve rámutat, hogy *„Krisztus megnyitotta szenvedését az ember előtt, mert megváltó szenvedésével bizonyos értelemben ő maga is részese lett minden ember szenvedésének. Amidőn az ember a hit által felismeri Krisztus megváltó szenvedését, egyúttal saját szenvedéseit is felfedezi benne, s ezek a hit által új tartalmat és jelentést kapnak számára.”* (125. o.) A Krisztus szenvedésében való osztozás csak aktív, tevőleges módon valósítható meg. *„[A]z értelem és akarat cselekedeteivel, és nem is csupán természetes tudással és szeretettel, hanem természetfölötti erényekkel, amelyek magasabb képességeinket tökéletesítik.”* (20. o.) Ennek három fő eszköze a szemlélődés, a szentmise és a belénk öntött teológiai és erkölcsi erények tényleges gyakorlása. (126. o.) A *„szent út”* (Iz 35,8) két mozgatóereje pedig az emberi autonómia és a kegyelem. A Szentlélek malasztja, amit Krisztus *„teljességéből vettünk mindnyájan”* (Jn 1,16). A kettő voltaképpen *egybeesik*, ahogy Isten feltárulása és az ember tökéletessége is a mennyben. Ezt ma már külön hangsúlyozni kell: mióta a modern individualista emberfelfogás rabjai lettünk, hajlamosak vagyunk mindenre úgy tekinteni, hogy „ami nem az enyém, az más”. De a kegyelem nem szorítható be egy ilyen szembeállításba. Nem egyéni lényünkből fakadó világosság és hatalom, de nem is egy idegen, külső erő – mélyebb értelemben a sajátunk. Azáltal valósul meg, hogy *„a Szentlélek az Atyával és a Fiúval együtt lakást vesz szívünk mélyén”*. (112. o.) Ez a *„bensőséges jelenlét”*, *„a csodálatos egység”*, amit Isten velünk itt, a földön alkot, már a mennyország zsengéje (uo.), és ahogy Aquinói Szent Tamás mondja, *„a dicsőség kezdete bennünk”*. (70. o.) *Tudatilag* hat át és elevenít meg minket, érzékeink és elménk rejtett forrásából. Ha működik, autonómabbak, szabadabbak vagyunk, mint közönségesen. És elsősorban *így* működik – nem abban nyilvánul meg, hogy váratlan szerencse ér minket, vagy megmenekülünk valamilyen nehéz helyzetből a hétköznapi életben. Az ilyesmire való várakozás és a kegyelem ilyen jellegű felfogása gyökeresen ellentmond a krisztusi műnek és az abban való részvételnek. Kétségtelen, hogy maga a „kegyelem” szó (szemben a régies, de pontosabb malaszttal vagy a latin *gratiával*) a mai nyelvhasználatban egyfajta tehetetlenséget és önmegadást sugall – de ha mélyebben megvizsgáljuk az ezzel kapcsolatos tanításokat, láthatjuk, hogy nem önmegadásról, hanem *önmeghaladás*ról van szó – egy olyan szemlélet- és megfogalmazásmódról, amely arra ösztönzi az embert, hogy ne egyénként tekintsen magára, és ne innen nézze a létet, hanem nyíljon meg egy mélyebb, igazabb lényeg és önazonosság felé (ugyanez vonatkozik az alázatra, gyakorlati szinten). Mindenesetre egyetlen keresztény tanítás sem utal arra, hogy a kegyelem felmentené az embert a felelősség és a feladat alól, hogy a megpróbáltatásokat kiállja, a bűnökkel szembeszálljon és az Istenre irányuló tetteket végrehajtsa. A mennyországot ki kell vívni. Csak úgy érhetjük el, ha harcolunk

a rossz ellen – és győzedelmeskedünk felette. A földi egyház *„küzdő egyház”*. (115., 161., 162. és 207. o.) Ahogy *„az Ige emberként a gonoszlelkek kimondhatatlan sötétségével harcol a földi Jeruzsálemben”* (88. o.), úgy mi emberek is *„utolsó leheletünkig harcolunk lelkünk ellenségei: a világ, a test és az ördög ellen”*. (131. o.) Személyesen kell helyt állni, és nincs mentség a megadásra, a megfutamodásra, az árulásra.

Hasonló árnyaltsággal érdemes megközelíteni Krisztus alakját és az egyes emberhez fűződő viszonyát, ami a megváltásban döntő szerepet játszik, lévén a mennyország elérése csak azáltal lehetséges, hogy Krisztus az embert már, mondjuk úgy, „principiálisan” megváltotta – életével, kereszthalálával és feltámadásával. *„Az Atya iránti engedelmességben és az irántunk táplált szeretetben átélt kínszenvedés által a mi Urunk az örök élet érdem-oka* (causa meritoria) *mind lelkünk, mind testünk javára: kiérdemli nekünk a mennyei dicsőséget. A sírboltból való föltámadása eszköz- és minta-ok* (causa instrumentalis et exemplaris), *a mi testünk és lelkünk föltámadásának eszköze és mintaképe.”* (103. o.) Konkrétan, *„a keresztfa és az üres sírbolt az úgynevezett »objektív megváltáshoz« tartozik, az Úr már megvalósított megváltó művéhez, amit Szent Tamás az emberi üdvösség »egyetemes okának« nevez”* (85. o.), és amit a „szubjektív megváltásban” az egyes emberre kell alkalmazni (120. o.), vagyis saját életünkbe átültetni, érvényre juttatni, megvalósítani. Aki a modern individualizmus felfogását követve úgy gondolja, hogy a létezőknek csak két kategóriája létezik: „én” (mint egyén) és a tőlem különböző másvalakik, annak számára az objektív megváltás eszméje elfogadhatatlan – joggal, hiszen hogyan befolyásolhatná másvalaki az én transzcendens sorsomat, létlehetőségeimet. De nem az objektív megváltás eszméjében van a hiba, hanem az individualista énfelfogásban (amit sajnos az utóbbi időkben maga a katolikus teológia is magáévá tett). Krisztus azért válthatja-válthatta meg az embert, mert lényegileg nem „más”. Nem azonos velünk, mint egyénnel, de nem is egy külső egyén – hanem annak a misztikus testnek a feje, amelynek egyénként a tagjai vagyunk. Saward a fenti logikai összefüggést Szent Tamás nyomán a következőképpen világítja meg: *„»De bizonnyal – tiltakozhatnánk – mi, emberek vagyunk a bűnösök, akiknek elégtételt kell adniuk; hogy tudna egy bűntelen isteni személy emberi szenvedése a mi hasznunkra válni?« Szent Tamás megvizsgálja ezt az ellenvetést, és a következő megoldást ajánlja föl a problémára. Krisztus a misztikus test Feje, mi pedig az ő tagjai vagyunk, és mi a vele való közösségünkben olyanok vagyunk, mint* »egyetlen misztikus személy«. *Ami pedig a Főhöz tartozik, egyben a tagoké is. Ezért Krisztus elégtétele az ő tagjaiként hozzánk tartozik.”* (154. o.) Ugyanez vonatkozik a Szentlélekre, aki e misztikus test Lelke. (79. o.) A szerves egység, amelyre ez a tanítás utal, a mennyországban válik nyilvánvalóvá és tökéletessé – ami ilyen értelemben nemcsak „város”, hanem egy élő test, egyetlen személy –, de már itt a földön is jelen van. Ez az alapja az Egyház létének és az üdvözülésre irányuló életgyakorlatnak is. És a testiség, az élet és a személy egészen másfajta felfogását sugallja, mint amit ezek a szavak ma számunkra jelentenek. Helyes, ha ezt figyelembe vesszük, és megpróbáljuk megérteni, mielőtt logikai alapon elutasítanánk a hasonló tanításokat, vagy az erőfeszítést megspórolva egyszerűen a hit körébe utalnánk.

Némileg ugyanilyen összefüggésben kell látnunk Mária alakját is, aki Krisztus és a Szentlélek mellett döntő szerepet játszik a megváltásban. Ő isten Anyja, de *„nekünk is Anyánk a kegyelem rendjében”*, a közvetítő *(mediatrix)*, aki *„elhozza nekünk Istentől mindazon kegyelmeket, melyekre szükségünk van ahhoz, hogy belépjünk Jeruzsálem kapuin.”* (191–192. o.) Mária földi teremtmény, emberi személy, de a katolikus te-

ológia szerint ki is emelkedik az emberek közül. A *legszebb* minden nő között, lelkében és testileg is, különlegesen, természetfölöttien „szépséges". (181–183. o.) Teljesen „tiszta", *„fogantatásától kezdve megőriztetett az áteredő bűnnek minden szennyfoltjától"*, ami *„egyedülálló kiváltság"* (188. o.). És rögtön halálát követően (tehát még a feltámadás napja előtt) testében felvétetik a mennybe, sőt, az Atya és a Fiú a mennyország királynéjává koronázza – ami szintén egyedülálló kiváltság. (Utóbbi jelenet áll a középpontjában Enguerrand Quarton 1454 körül festett oltárképének, *A Szent Szűz megkoronázásának*, amit az *Édes és áldott haza*ban Saward a teológiai elmélkedés kiindulópontjaként használ – a képet a magyar kiadás kihajtogatható színes melléklet formájában tartalmazza.) Mindemellett Mária van a legbensőbb kapcsolatban a Szentháromsággal, ahogy Karthauzi Dénes az *Üdvözlégy Mária* kommentárjában, *„Az Úr van*



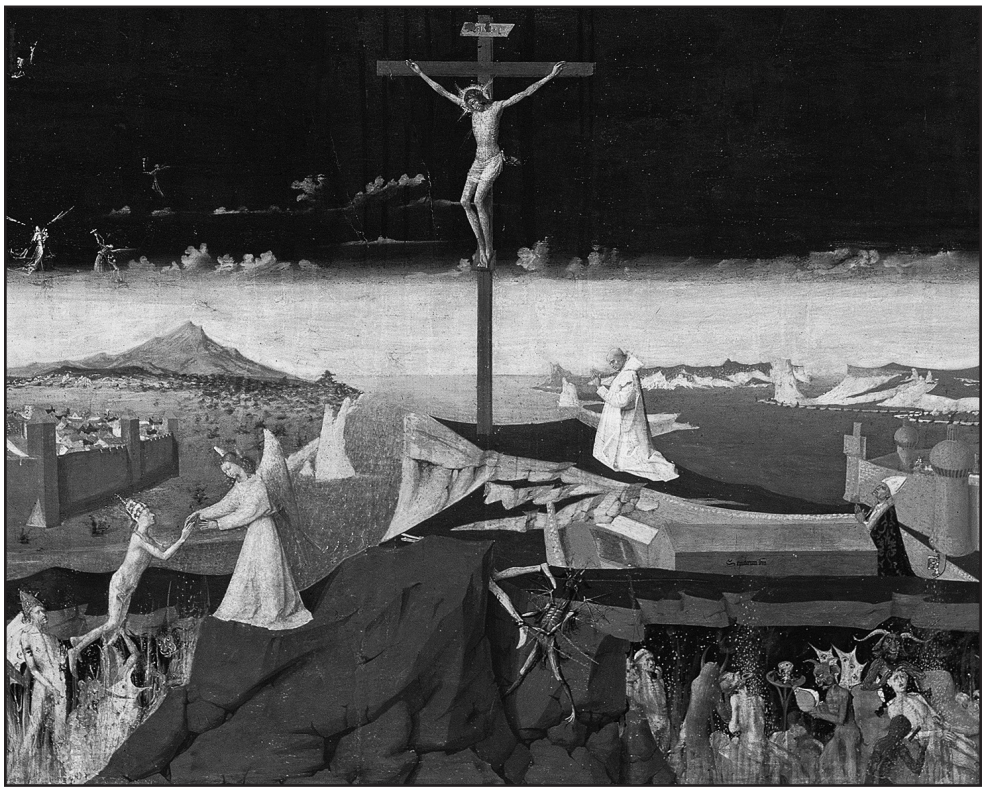
Teveled" sort magyarázva kifejti: *„Azt mondom: az urak Ura, a fölséges, igaz és egyetlen Úristen maga van »teveled«, ó, Mária, mi Anyánk, ahogy ő más teremtménnyel még nem volt soha. Mert az Atyaisten úgy van teveled, mint saját leányával, beárnyékolván téged hatalmával. A Fiúisten úgy van teveled, mint valódi Anyjával, benned maradván bölcsességével. A Szentlélek Isten úgy van teveled, mint legkedvesebb barátjával és jegyesével, betöltvén téged isteni szeretetének tüzével. Az egész legméltóságosabb Szentháromság és oszthatatlan Egység teveled van, hogy megvalósítsa benned a mi megváltásunk dicsőséges misztériumát és az isteni megtestesülés szentséges titkát."* (170–171. o.) Mária tehát nemcsak a megtestesülésben, hanem a megváltásban is „Anyánk" – ha ehhez hozzávesszük, hogy a Fiút *„az egész emberi nem képviseletében"* fogadja magába (175. o.), láthatjuk, hogy ismét egy „személyfeletti személlyel" van dolgunk, és a földi születésnél sokkal nagyobb misztériummal. (Mária alakja számunkra a spirituális vonatkozások mellett azért is nagyon fontos, mert ő a *Magna Domina Hungarorum*, „A magyarok nagyasszonya", mint azt Saward a magyar olvasóknak szánt előszavában külön megemlíti.)

A földi halált követően azok is belépnek a transzcendens létbe, akik életükben nem tudtak a szent úton maradni, vagy nem sikerült bejárniuk azt. Isten és önmaguk mélyebb, abszolút valósága számukra is feltárul, de más módon, mint a mennyben. Ehhez kapcsolódik a halál után megnyíló másik két lehetőség, a purgatórium és a pokol tanítása. A purgatórium, vagyis a tisztítótűz *„olyan állapot vagy hely, melyben a testüktől elvált emberi lelkek megtisztulnak és előkészülnek a mennyországba való belépésre. Ezek azon emberek lelkei, akik e világot a kegyelem állapotában hagyták el, azaz istenszeretetben, de oly foltokat ejtettek magukon, melyektől meg kell szabadulniuk, mielőtt színről színre szemlélhetik a háromszorszent Isten orcáját a tűzég tökéletes boldogságában."* (145. o.) A purgatórium léte arra a nagyon fontos szellemi alapelvre utal, hogy Isten eléréséhez és lényünk felszabadításához nem elég az istenszeretet, sem pedig a bűnök bocsánata. Bensőleg méltóvá kell válnunk rá, azáltal, hogy megtisztulunk minden szennyezettségtől, minden olyan tulajdonságtól, tapasztalattól és hajlamtól, ami lelkünkben nem isteni vagy Isten felé mutató. Ahogy Karthauzi Dénes írja: *„Senki sem léphet be a mennyei Jeruzsálembe, hacsak meg nem szabadult minden szennyfolttól és a büntetés minden terhétől. Mert ki mondhatná meg, milyen tisztának kell lennie a szívnek, mely közvetlenül és boldogító módon egyesül az isteni és teremtetlen világossággal? Nem lehet benne a szennynek legkisebb foltja sem."* (145–146. o.) A purgatóriumban rója le a lélek azt az „adósságot", ami addig nem törlesztett Istennel (és saját isteni lényegével) szemben. *„Bizony mondom neked, ki nem jössz onnét, míg le nem fizeted az utolsó fillért."* (Mt 5,26) Ilyen értelemben ez az „ideig tartó büntetés" helye, amit azonban a *Katekizmus* figyelmeztetése szerint *„nem szabad valamiféle bosszúnak tartani, mellyel Isten az embert kívülről sújtja, hanem nagyon is a bűn természetéből származó valóságként kell fölfogni."* (153. o.) Itt a lélek mérhetetlenül szenved, éppen azért, mert már látja, átéli a bűn valódi természetét, és az Istentől való elválasztottság gyötrelmét, ami abból fakadt. De ez a szenvedés bizonyos értelemben „jó" – tüze tisztít és gyógyít, a mennyország iránti vágy táplálja (immár erőfeszítés nélkül, az életben kialakított alapvető irányulásnak megfelelően), és a lelket a tisztuláson keresztül a mennyországba vezeti. Saward kifejezésével, a purgatórium a *„vágyott mennyország"*. Olyan, *„mint a háborúból hazatérő katona szívbéli vágyakozása, mikor már az utolsó mérföldeket rója"*. (146. o.)

A harmadik állapot, a pokol, szintén a tűz jegyében áll, és az igazság feltárulásának helye,

itt azonban azzal kell szembesülnünk, hogy az isteni életet, a mennyei boldogságot elveszítettük – és így *mindent* elveszítettünk. A pokol tanításában válik nyilvánvalóvá a kereszténység túlvilágfelfogásának alapja: hogy az emberi élet lényege voltaképpen az Istenre vonatkozó „eldöntendő kérdés" (nem elméleti) megválaszolása. Mindazzal, amit teszünk, Isten mellett vagy ellen döntünk (más szóval, valódi önmagunk és a lét mellett vagy ellen). Irányt választunk azon a vertikális tengelyen, amelyet a kereszt függőleges szára szimbolizál. És ez az irányvétel, bármilyen erőtlennek vagy jelentéktelennek tűnik is a földi életben, valójában egy mágikus tett: a halált követően, amikor a valóságot eltakaró fátylak szertefoszlanak, a menny felfoghatatlan magasságába emel, vagy a pokol felfoghatatlan mélységébe taszít minket. Az utóbbi bizonyos értelemben az előbbi „fordítottja". Egyfajta ellenvégtelenség és ellenörökkévalóság, amelyben a tér beszűkül, az idő megmerevedik, a lélek pedig végtelenül magányossá válik, Istentől és embertársaitól elhagyatva magába zárul, és eltűnik belőle az a kicsi és tökéletlen világosság, szabadság és öröm is, ami a földön megadatott neki. Teljes sötétségbe és rabságba zuhan. Az érzéki vágyak olthatatlan tüze kínozza, amelyek életében elfordították Istentől a teremtmények felé, de amelyek immár meg vannak fosztva mindenfajta kielégülés lehetőségétől, és nyomorúságuk kézzelfoghatóvá válik. Még inkább kínozza azonban Istentől való megfosztottsága, *„a boldogító színelátás elvesztése"*, amely ekkor tudatosul benne. Ez a legfőbb gyötrelem. Boldog Marmion szavaival: *„Mit jelent érezni azt, hogy a lélek lényének egész természeti energiájával Isten élvezésére törekszik és ugyanakkor látni, hogy örökre meg van fosztva tőle? – A pokol lényege éppen ez a kiolthatatlan szomjúság Isten után, aki önmagának teremtette a lelket. (…) Mit jelent éhezni és szomjúhozni a végtelen boldogságot és soha el nem érni!"* (138. o.)

Vannak az emberi életben olyan tér- és időélmények, a tehetetlenségnek vagy a megszállottságnak olyan állapotai, amelyekben megízlelhetjük, mit is jelenthet a pokol, úgymond tapasztalatilag. Fontos azonban kiemelni, hogy a *tényleges* pokolba az ember csak és kizárólag saját tudatos elhatározása révén jut. Ehhez ugyanis *„az Istentől való szándékos elfordulás (halálos bűn) és a mindvégig való megátalkodottság kell."* (137. o.) Ahogy Szent Tamás mondja, *„Isten csak annyira fordul el valakitől, amennyire az ember elfordul tőle."* Ez a pokol tanításának pozitív üzenete: hogy minden rajtunk múlik. Nincs olyan világi hatalom, élethelyzet, személyes tulajdonság vagy sorsbeli körülmény, amely az Istentől való elfordulásra és így a kárhozatra predesztinálná az embert. És nincs olyan ördögi hatalom sem. Ha a világ összes démona megszállná, akkor sem lenne hatalmuk az emberi lélek felett, amely a látszat ellenére mindig túlerőben van, az Úr rejtett, de valóságos jelenléte miatt. Csak önmagát árulhatja és veszejtheti el. A pokollal kapcsolatos intelem egy baráti gesztus Krisztustól tanítványainak (143. o.), hogy ne tegyék ezt, ne legyenek ostobák, hanem acélozzák meg lelküket, és *„utolsó leheletükig tartsanak ki az igaz hitben és a kegyelem állapotában"*. (144. o.) Mindemellett igaztalan a vád, hogy a katolicizmus a pokollal való ijesztgetés révén akarja az embereket Isten felé terelni, *„a borúlátás és szörnyű sejtelmek aszketizmusát"* prédikálva – *„egy olyanfajta lelkiséget, mely a kálvinizmuson és a janzenizmuson keresztül egész kultúrákat rontott meg"*. (142. o.) Erről szó sincs. Saward ismét Columba Marmion szavaival világít rá a helyes hozzáállásra: *„Egyáltalában nem szándékunk a lelkiéletet az örök büntetéstől való félelemre alapítani. Szent Pál megmondotta, hogy nem a szolgai félelem, a szolgaság lelkét kaptuk, amely a büntetéstől fél, hanem az istenfiúság lelkét."* Másfelől azonban azt is látnunk kell, hogy ha a pokol tanítását ki-



iktatjuk (vagy azt mondjuk, hogy a pokol „üres"), az egy olyan hozzáállást eredményez (vagy egy olyan hozzáállás kifejeződése), amely szerint az embernek voltaképpen semmit sem kell tennie a beteljesüléshez és az isteni lét eléréshez. Nem nehéz belátni, hogy ez milyen fundamentális és kárhozatos félreértés, nemcsak a kereszténység, hanem minden vallási hagyomány szempontjából. Az ember szellemi természetéhez elidegeníthetetlenül hozzátartozik az emberfelettire és az emberalattira való megnyílás kettős lehetősége, és a *szabadság*, hogy saját akarata szerint elmozduljon egyik vagy másik irányába.

Szeretnénk még egy megjegyzést tenni a mennyországgal kapcsolatban, bár ez nem tartozik szorosan a könyvhöz, hanem általánosabb témát érint: a mennyország „megítélését" össztradicionális szemléletben, más hagyományok végső valóságra vonatkozó tanításaival összevetve. Akik jártasak ezen a területen, azok előtt bizonyára ismert, hogy a kiváló tradicionális gondolkozó, René Guénon *Beavatás és spirituális megvalósítás* című művében (Debrecen, 2006, Kvintesszencia Kiadó, 53–57. o.) határozottan különbséget tesz az üdvözölés (mennyország) keresztény és a megszabadulás *(mukti, móksa)* hindú fogalma között. Azt állítja, hogy az előbbi alacsonyabb rendű, nem lehet a legmagasabb isteni vagy transzcendens állapot megfelelője, mivel *„csak egy merőben individuális rendű végpontot"* jelöl, vagyis az emberi egyén beteljesülését, míg ezzel szemben a „megszabadulás" az emberi (személyes, egyéni, egyedi stb.) korlátozottságok meghaladását egy univerzális, létezésfeletti egység és önazonosság értelmében. Ez a megkülönböztetés nagyon helyes és fontos, ha azzal a didaktikus céllal hangsúlyozzuk, hogy a végső állapotra vonatkozó ideáinkat megtisztítsuk az

alacsonyabb rendű, túlzottan világias vagy szentimentális megközelítésektől. De a katolikus mennyországkép vonatkozásában nem érvényes. Egyrészt azért nem, mert a guénoni megkülönböztetés alapja az individuum és az individualitás olyan felfogása, amelyben ez valami „csak emberit" jelent – az „egót", az önmagába zárt emberi egyéniséget, aki ontológiai szempontból elkülönül a valódi „Önvalónktól" és a többi létezőtől. De a katolicizmus személyfelfogása, ahogy láttuk, nem ilyen. (Joggal mondhatjuk, hogy Guénon e tekintetben a modern individualizmus énképéből indult ki, amit egyébiránt más műveiben élesen bírált; mellékesen megjegyezhetjük azt is, hogy az individualitás tradicionális értelmét a legpontosabban talán Julius Evola tárta fel, paradox módon a modern idealista filozófia oldaláról, *Az abszolút Individuum teóriája* című művében.) Másrészt, ami talán még fontosabb, a mennyország vagy az üdvözülés a katolikus felfogás szerint nemcsak az ember beteljesedése, hanem Isten létének a feltárulása, a maga végtelen teljességében és szabadságában – ez a kettő *együtt*, és egymással egységben. Ha figyelmesen megvizsgáljuk a mennyország szimbólumait (ég, fény, tér stb.), és a Saward által összegyűjtött hagyományos szöveghelyeket, értelmezéseket, akkor észrevehetjük, hogy a mennyei valóság azt is magában foglalja, amit bizonyos keleti és nyugati tanítások a végtelenség, a határtalanság, a mindentől eloldottság, a létezésen és személyen túliság vagy az istenfeletti Istenség fogalmaival érzékeltetnek. Kétségtelen, hogy a kereszténység nem erre az arculatra helyezi a hangsúlyt, és általában véve is egy olyan felfogást képvisel, amelyben a transzcendencia nem „tisztán" transzcendencia, hanem magában foglalja az immanenciát is: az univerzális az egyedit, az egység a különbözőséget, a személyfeletti a személyességet. Ez azonban nem alacsonyabb rendű annál, amit Guénon a hinduizmusnak (pontosabban az *advaita védántá*nak) tulajdonít. Inkább hangsúlybeli eltérésről beszélhetünk, és egy másfajta attitűdről – ami mellesleg nemcsak a kereszténységre jellemző, hanem minden „nyugati" túlvilág- és transzcendencia-felfogásra és számos keleti hagyományvonulatra is (például a *saivizmusra*).

Ez az összefüggés egy másik, gyakorlati, világi szempontból is rendkívül fontos: rávilágít arra, hogy földi életünk értékei és valóságai nem választhatók el az isteni léttől. A család, a közösség, a haza vagy a természet, amiben itt a földön élünk, a mennyei családon, közösségen, hazán és természeten alapul. Az előbbit csak akkor tudjuk szeretni és ápolni, ha az utóbbit szeretjük és ápoljuk. Máshogy nem. Ha a mennyországot szem elől tévesztjük, óhatatlanul el fog pusztulni az is, ami a földi életben jó és értékes. Így ezt a világot is pokollá tesszük, minden „jószándék" ellenére. *„Itt van tehát, az intim emberi kapcsolataink és isteni végzetünk közötti összefüggésben rejlik az általános válasz a gyanú magvait hintőknek, akik a mennyország iránti odaadást a föld jogos teendőinek elhanyagolásaként értékelik. Éppen ellenkezőleg, csak, akik az erények és isteni adományok kegyelméből szemeiket a végső célra szögezik, a mi mennyei boldogságunkra Istennel, azok fogják a földi javakat helyesen használni és elrendezni."* (195. o.)

Ma jól láthatóan óriási erővel dolgoznak azon, hogy szemeinket ne *„a végső célra szögezzük"*, és a jövőt ne ebben a transzcendens perspektívában lássuk. Ezt nem szabad hagyni. Bármilyen szolgaságba és sötétségbe taszítják is a világot, Isten tökéletes országa rendíthetetlenül fennáll, és *hatalmunk* van rá, hogy belépjünk. Ez a valódi jövő és a valódi remény, túl minden földi reményen és reménytelenségen. Az *Édes és áldott haza* segíthet abban, hogy megerősítsük ezt a bizonyosságot.

Both Ferenc