

Bene Zoltán

## Az egyénnek felszabadítása

„Az Úr meghallgatott. – Tekints körül,  
Az elkorcsult föld újra kezd születni.

E medvebőrös barbár harcfiak,  
Kik üszköt vetnek fényes városokra,  
Kiknek lova múlt századok vetését  
Tiporja el s istállót elhagyott  
Templomfalak közt lél, új vért hozand  
Az elsilányult, megfogyott erekbe.  
S kik a cirkuszban himnuszt énekelnek,  
Míg a bős tigris keblöket kitépi,  
Új eszmét hoznak, a testvériséget,  
És az egyénnek felszabadulását,  
Melyek meg fogják rázni a világot. –”<sup>1</sup>

Így hangzanak Péter apostol szavai a hatodik, azaz a római szín végén, amire Lucifer már Konstantinápolyban, a hetedik szín elején a hit kizárólagos igazságosságai fölött vére menő vitát folytató, gyűlölködő bizánciak láttán replikázik:

„Lám, lám, mivé silányult a nagy eszme,  
Melyért a cirkusz vértanúi haltak. –  
Ez az egyénnek felszabadítása? – –  
Csodálatos fajú testvériség. –”<sup>2</sup>

A nagy eszme, amelytől oly sok váratik, ám ami oly fájdalmasan gyorsan elsilányul, nem egyéb, mint – Lucifer megfogalmazásával élve – az *egyénnek felszabadítása*. Joggal gondolhatná az egyszeri olvasó, hogy végső soron másról sem szól a *Tragédia*, mint erről: az alávetett emberi faj fölemelkedéséről, majd bukásáról; más szavakkal a pri-

Bene Zoltán (1973) író. Szegeden él, a Filozófiai Doktori Iskola PhD-hallgatója.

<sup>1</sup> Madách Imre: *Az ember tragédiája* I. kötet, 64.

<sup>2</sup> Madách Imre i. m. 66.

mitív, számtalan tényezőtől függő ember törekvéséről a szabadság mint egyéni függetlenség elérésére, eme törekvés valamiféle, meglehetősen felemás megvalósulásáról, majd az emberi nem ismételt szolgaságáról, végül a homo sapiens állati szintre süllyedéséről. Az egyszeri olvasó jogát nem vitathatjuk el, a *Tragédia* egyik olvasata kétségkívül lehet ez. Ha egy kiegészítés megengedhető, hát annyit tegyünk hozzá, hogy a törekvést a szabadságra a mű mindvégig az individuum szemszögéből vizsgálja. A *Tragédia* az egyén útja a történelemben, a közösség mint közösség sosem kerül elének, csakis mint egyének véletlenszerű csoportosulása (lásd a római szín tobzódóit), vagy mint tömeg (akár Athénban, akár Párizsban vagy Londonban ez a helyzet) jelenik meg. Ezzel a megközelítéssel egy nagy nyugati gondolkodási hagyományt követ Madách, nevezetesen azt a tradíciót, amely az egót állítja a gondolkodás középpontjába. Eme kiindulópont az antikvitásban gyökerezik, de egyaránt „megszokott” Szent Ágostonnál vagy Aquinói Szent Tamásnál, Descartes esetében vagy a XIX. századi egzisztenciál-filozófiákban. Az ego mint origo végigkíséri a nyugati bölcselet történetét. Bármenyire különbözzenek is egyébként, az egzisztencialisták gondolkodásában például éppen úgy nincs én és te, ahogyan a kartéziánusoknál. Descartes ugyanúgy saját magát tekinti alapnak, ahogyan Kierkegaard. Utóbbi filozófiájában – hasonlóan *Az ember tragédiájához* – csak az én-nek és az arctalan, jellegtelen tömegnek van helye, a tömeg (~társadalom) és az individuum közötti tér üres. Az a szféra, amellyel a nyugati civilizációban majd Martin Buber foglalkozik,<sup>3</sup> s amely mellesleg a természeti népeknél mindig is kitöltött volt, vagyis az *én és te* közege, Madách Imrénél is üresen tátong. Persze látszólag ezt könnyű volna cáfolni, végtére is a férfi-nő kapcsolat, Ádám és Éva szerelmi tánca ott zajlik a szemünk előtt a *Tragédia* színei során. Ha azonban jobban belegondolunk: ez egy individuális viszony. A szerelem individuális érzés. Ennek bizonyításába azonban most és itt nem érdemes belebonyolódunk, oly messzire vezetne – féltő, hogy vissza sem találjunk.

Maradjunk csak az egyén felszabadításánál! Fontos a szókapcsolat mind a két szava, és fontos a két szó között levő kapcsolat is. Egyénről beszélünk, nem közösségről, ugyanakkor ennek az egyénnek a szabadulását kívülről képzeljük el: nem ő szabadítja föl önmagát, hanem valaki(k) fölszabadítja őt. De kik? Ha visszapillantunk Péter apostol szavaira, megeljük a választ. Nem a *ki*, hanem a *mi* a helyes kérdőszó. Az egyént új eszme szabadítja föl, s ez az új eszme nem más, mint a testvériség! (Később majd a szabadság és az egyenlőség is képbe kerül, s mindkettő meg is előzi ezt, a testvériséget. Talán éppen ott és ezen előzés által borul föl végleg minden...) Nem lehet elégszer hangsúlyozni: az eszme, mely az egyént felszabadítani képes, a testvériség eszméje. Még pontosabban fogalmazva: az a *valami* szabadítja föl az egyént, ami a testvériséget is lehetővé teszi. És ez a *szeretet*. Péter apostol, mikor testvériségről mint eszméről beszél, valójában a krisztusi *szeretetet* érti rajta, legalábbis abból indul ki. Az a *szeretet* áll Péter gondolkodásának középpontjában, amelyről Pál apostol azt írja később, hogy „a legkiválóbb adomány”.<sup>4</sup> Ezen *szeretet* révén lehetséges a testvériség s a testvériség által az egyénnek a felszabadulása. A kiindulópont, a szükséges alap mindenképpen a *szeretet*. De miféle ez a *szeretet*?

A válasz esetünkben magától értetődő: a krisztusi.

<sup>3</sup> Lásd Buber, Martin: *Én és te*. Bármelyik kiadás.

<sup>4</sup> *Pál apostol első levele a korinthusiakhoz*. In *Biblia*, 1287.

A krisztusi *szerepet* pedig bizonyos értelemben valamiféle erkölcs. A krisztusi *szerepet* legnagyobb teoretikusa Szent Pál. Alapvető etikája pedig a korinthusbéliekhez írott levél. Amikor ugyanis Pál apostol levelet ír a korinthusiakhoz, kétségtelen, hogy keresztény etikát készít számukra. Nyilván azért, mert igényük volt rá. Hogy legyen végre zsinórmértékük, amelyhez igazodhatnak.

De vajon „Megalapozható-e az erkölcs? [...] – teszi föl a kérdést Krémer Sándor. – Ha ugyanis mindennemű alap hiányzik, akkor valóban nincs általános erkölcs; akkor valóban csak egyéni, szubjektív értékekről, elvekről beszélhetünk; akkor valóban nem marad más érv az erény mellett, kizárólag a 'csak'. De erkölcsinek nevezhető-e ezek az értékek és elvek, ha csupán szubjektívek? Lehetnek-e kizárólag szubjektívek az erkölcsi értékek? Elegendő-e a 'csak'?”<sup>5</sup> Krémer válasza ugyanúgy egyértelmű, mint Pál apostolé: nem! Nem elegendők a szubjektív elképzelések egy erkölcsi rend fundamentumához, és az emberi lélekben leképeződő erkölcs sem képes önmagában a rend fenntartására. Ahhoz valaminő szabályozásra van szükség. Pál esetében és helyzetéből adódóan a megoldás egyszerűnek tűnik: igazodni kell az isteni kinyilatkoztatásból jól ismert értékekhez, elvégre az Isten elképzelése meghaladja az emberi szubjektumot éppúgy, mint az emberek kisebb és nagyobb közösségeit, kiváló alapul szolgálhat tehát. Pál nem is veti el ezt a kézenfekvő megoldást, azonban nem kizárólag az isteni tekintélyhez, a kinyilatkoztatott jézusi erkölcsi elvekhez folyamodik, nem pusztán az Isten respektusára apellál, hanem egy a tekintélytiszteletnél is erősebb isteni elvet nevez meg maximaként, s ez a *szerepet*, amely a *legnagyobb adomány*. Azaz a keresztény tanítás eredendő, talán legalapvetőbb elvét teszi meg – a morális progresszus lehetőségeként – belső, általános és transzcendentált törvényé. Egy évszázadokkal későbbi morálfilozófus, Immanuel Kant szemüvegével olvasva mindezt, bátran föltehetjük a kérdést: miként válhat az emberi lélekben leképeződő erkölcsből törvény? Kant válasza egyértelmű: abban az esetben, ha az egyetemes törvényhozás alapelveként is működhet az egyén belső törvénye – Kant szavaival élve: „akaratod maximája mindenkor egyszerűsmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen”.<sup>6</sup> Ez a kanti etika alapvető kategóriája, az úgynevezett kategorikus imperatívusz. Ha pedig továbbra is a kategorikus imperatívusz fogalmi hálójában maradunk, azt mondhatjuk: amikor belső törvényünket általános törvényhozás elveként működtetjük, akkor a jó szándékunk, jó akaratunk a meghatározó, és nem a cselekedeteink eredménye. Ugyanakkor az embernek önmaga megsegítéséért „transzcendentálnia” kell erkölcsi értékeit, tehát erkölcsi cselekvéséhez, kategorikus imperatívuszának érvényre juttatásához szüksége van egy magasabb morális lény eszméjére, azaz Istenre – függetlenül attól, hogy bizonyos-e Isten létezésében, avagy sem! Ha tehát a *szerepetet*, miként Pál írja, törekvésem tárgyává teszem, vagyis egy általános, belső erkölcsi alapelveként fogadom el, amely minden emberre vonatkozik, majd mindezt transzcendentálom, ergo isteni eredetűnek tételezem, a belső parancs máris betölti a „morális progresszus” funkcióját.

Egy kortárs francia gondolkodó, André Comte-Sponville szerint „a *szerepet* [...] az első, kétségkívül nem abszolút módon (hiszen akkor Isten lenne), hanem a morálhoz,

<sup>5</sup> Krémer Sándor: Megalapozható-e az erkölcs? In Dékány András - Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz*, 1. 269.

<sup>6</sup> Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*, 47.

a kötelességhez, a Törvényhez képest. Ez minden erény alfája és ómegája.<sup>7</sup> Sőt a francia filozófus egyenesen azt állítja: az udvariasságra azért van szükség, hogy pótolja az erényeket, az erényekre pedig azért, hogy helyettesítse a szeretetet, hiszen ha képesek volnánk a szeretetre, nem volna szükség az erényekre. Az erények gyakorlása végeredményben annyit jelent, hogy az ember úgy tesz, mintha szeretne.<sup>8</sup> – Pál apostol pedig e kettőt próbálja ötvözni a korintusiakhoz írott első levelében: erkölcsi szabályrendszerrel állít föl, azaz morális törvényeket nyújt, ugyanakkor a tizenharmadik fejezet, a *Szeretet himnusza* által felvillantja azt is, mi van az erényeken túl. És ez a szeretet.

De, újra fölteszem a kérdést: valójában mi is ez a szeretet? Mi az a szeretet, amely „ha nincs bennem, csak zengő érc vagyok vagy pengő cimbalom”<sup>9</sup>?

André Comte-Sponville a szeretetnek három meghatározását adja. Az elsőhöz Platónnak *A lakoma* című műve nyomán jut el. Ez az *Erősz*. Az a szeretet/szerelem, amely a vágyon alapul, ennél fogva a célja valamiféle hiány csillapítása. Ebből kiindulva logikus és belátható, hogy „ha a szerelem hiány, kudarcra van ítélve”, „mert minden hiány csitul”.<sup>10</sup> Az is egyértelmű, hogy ebben az értelemben *erősz* az is, ha az ember megkíván egy gusztusos ételt, holott nem éhes, egyúttal az is, amikor valaki kiéhezetten bármiféle, bármilyen minőségű ennivaló után vágyakozik, hogy csillapítsa mardosó éhét. Magyarán az *erősz* körébe sorolhatjuk úgy az alapvető szükségletek kielégítését, mint a szórakozás utáni vágyat.

A második definíció, amelyhez Arisztotelész nyomdokain jut el a szerző, a *Philia*, a barátság. Ám ezt a barátságot nem csupán abban az értelemben kell értelmeznünk, ahogyan a barátság szót általában használjuk, de abban az értelemben is, ahogyan (például) egy emberpár szereti egymást hosszú éveken, évtizedeken keresztül, a *vágy-hiány-erősz* csitultát követően. „Ez a szeretet nem szenvedély, jegyzi meg Arisztotelész nyomán Szent Tamás, hanem erény: a másik javát akarni: maga a jó.”<sup>11</sup> „Az ember eleinte csak önmagát szereti – fejtegeti Comte-Sponville – [...] A hiány: bujaság. Az éhség vágy; a vágy éhség. A szerelem ragad meg, a szerelem fal föl. *Erősz*: önzés. Aztán megtanuljuk (a családban, a párkapcsolatban) egy kicsit önmagáért is szeretni a másikat: öröm, barátság, jóakarát. Átlépés ez a testi szerelemről, mint Szent Bernát mondja, a lelki szeretetre, önmagunk szeretetéről a másik szeretetére, arról a szeretetről, amelyik elvesz, arra, amelyik ad, az érzékiségről a jóakaratra, a hiányról az örömré, az erőszakról a szelidségre – az *erősz*ről a *philiára*.”<sup>12</sup> Mert – ugyancsak Comte-Sponville-t idézve – „az *erősz* egyszerűen csak fokozatosan belepusztul abba, hogy kielégül [...] míg a *philia* épp ellenkezőleg, boldog pár esetében szüntelenül tovább erősödik, mélyül, bontakozik”.<sup>13</sup> – Mindezek után úgy tűnik, a *philia* érzésében nem kizárólag az individuum játsszik szerepet, s ha így van, ez egy fontos mérőföldkő lehet a testvériség irányába.

<sup>7</sup> André Comte-Sponville: *Kis könyv a nagy erényekről*, 271.

<sup>8</sup> Vö. André Comte-Sponville i. m.

<sup>9</sup> *Pál apostol első levele a korinthusiakhoz*. In *Biblia*, 1287.

<sup>10</sup> André Comte-Sponville i. m. 290.

<sup>11</sup> André Comte-Sponville i. m. 317.

<sup>12</sup> André Comte-Sponville i. m. 316. Kiemelések a szerzőtől.

<sup>13</sup> André Comte-Sponville i. m. 316. Kiemelések a szerzőtől.

Comte-Sponville az *erosz* és a *philia* meghatározásakor Platónhoz és Arisztotelészhez nyúl vissza, s definícióit a két álláspontot erősítő későbbi bölcselek gondolataival támasztja alá. Magától értetődik a kiindulópont, hiszen, mint Mogyoródi Emese írja, „Platón és Arisztotelész közül köztudottan Arisztotelész fordított nagyobb figyelmet a barátságra (*philia*) [...] Platón [...] számára messzemenően fontosabb egy másik rokon fogalom, az *erosz*. [...] Platónnál a *philia* tárgyalása még a *Lüszisz*ben is valójában erotikus narratív kontextusba helyeződik, miközben elemzése a dialógus során az *erosz* fogalmának tisztázásába fordul át.”<sup>14</sup> Azonban az is nyilvánvaló, hogy ez a két meghatározás nem fedi le a szeretetfogalom jelentéstartományának teljes spektrumát.

Ezért egy harmadik meghatározással is szolgál Comte-Sponville: az *agapé* fogalmával. „Ez a szereteten (az *eroszon*, a *philián*) túli szeretet.”<sup>15</sup> János apostol írja első levelében: „Isten a szeretet. Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van, és mindenki, aki szeret, Istentől való, és ismeri Istent.”<sup>16</sup> „Az *agapé* az isteni szeretet, ha Isten létezik, s talán még inkább az, ha nem létezik”<sup>17</sup> – így Comte-Sponville. Az *agapé* tehát egy emberen túli, erkölcsön és erényen felülemelkedő szeretet, amely azért több, mint a morál és az erények, mert meg is szünteti azokat: ha az *agapé* valósággá válik, ha az *agapé* uralkodik, negligálja a bűnt és a rosszat. Ha az ember az *erosz* vagy a *philia* értelmében szeret – és a legtöbb ember bizonyosan csak e két értelemben képes erre az érzésre –, akkor élete során viszonylag keveseket szerethet (az *erosz*-szeretettel a Casanova-emberek esetleg egy-két-háromszáz látszólagos másikat, miközben mindvégig önmagukat; a *philia*-szeretettel pedig senki sincs a világon, aki néhány másikkal többet). Mindemellett mind az *erosz*, mind a *philia* feltételezi az aktív és a passzív (azaz a szerető és a szeretett) fél között fennálló ismeretséget, nexust, kapcsolatot – végtére is egy teljesen, minden szempontból ismeretlen emberre, olyanra, akinek a létezéséről sem tudok, nem vágyakozhatom, és nem fogadhatom a barátságomba, ez aligha lehet kétséges. Az *agapé* azonban erre is „alkalmas”. Sőt! Még ennél nehezebb „feladatot” is képes megoldani. Máté evangélista írja: „Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet! Én pedig azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért!”<sup>18</sup> Márpedig, akárhogy csűrjük-csavarjuk, ezek a kívánságok az emberi természet ellen valók. Erre tehát kizárólag az *agapé*, az isteni szeretet vagy a szeretet mint Isten lehet képes. És – félreértés ne essék! – ez nem kizárólag keresztény gondolat! Megtalálható valamennyi magasrendű vallásban – egy hajdani szufi bölc, bizonyos al-Halládsz például így vall: „Isten lényege a szeretet. A teremtés előtt Isten önmagával teljes egységben élt, és ebben a szeretetben önmagának önmaga megnyilatkozott. A nemlétből önmaga képét kiemelte, és ezzel valamennyi tulajdonosságát és nevét.”<sup>19</sup> A szufi gondolkodó más retorikával, más fogalmi hálót használva ugyan, ám végeredményben ugyancsak az *agapé*ről beszél.

<sup>14</sup> Mogyoródi Emese: *Philia és philosophia: a „barátság” szerepe Platón filozófia-felfogásában*. In Laczkó Sándor – Dékány András: *Lábjegyzetek Platónhoz*, 4, 9.

<sup>15</sup> André Comte-Sponville i. m. 323.

<sup>16</sup> János első levele. In *Biblia*, 1357.

<sup>17</sup> André Comte-Sponville i. m. 324. Kiemelés a szerzőtől.

<sup>18</sup> Máté evangéliuma 5:43-44. In *Biblia*, 1101.

<sup>19</sup> In: Hamvas Béla (szerk.): *Anthologia humana*, 54.

Mielőtt azonban túlságosan eltérnénk voltaképpen tárgyunktól, amely tárgy nem melleleg maga is egy kis (és szükséges) kitérő, próbáljuk megfejteni, Pál apostol milyen értelemben használta a szót: *szeretet!* Ha ezt megfejtjük, joggal tételezhetjük föl, hogy Péter apostol *szeretett*fogalma sem tért el ettől.

A főntiek alapján kézenfekvőnek tűnik a felelet: Pál apostol *szeretete az agapé*. De csakugyan az?

„Törekedjete a szeretetre!”<sup>20</sup> – írja Szent Pál. És ebben a felszólító mondatban föltöbb lényeges ez a szó (a felszólítás maga): *törekedjete!* Tehát nem törvénybe iktatva követeli meg a szeretetet (akik a szeretet törvényéről, parancsáról beszélnek, nem Pált követik), hanem ennél sokkal enyhébben fogalmaz – minden bizonnyal azért, mert tisztában van azzal, hogy a szeretetet képtelenség törvénybe iktatni. Immanuel Kant ezt így fogalmazza meg: „A szeretet az *érzés* és nem az *akarás* ügye, és nem azért szeretek, mert szeretni *akarok*, még kevésbé azért, mert szeretnem *kell*, képtelenség tehát a *szeretet kötelességéről* beszélni.”<sup>21</sup>

(Itt meg kell állnunk egy nyúlfarknyi közbevetés erejéig. Péter apostol a római színi végén ugyanis a szeretet parancsáról beszél, mondván „Csak egy parancs kötvén le: szeretet.”<sup>22</sup> – Ez a mondat, úgy tűnik, ellene mond a fentieknek, ellene mond mindannak, amit Pál nyomán megkíséreltünk fölfejteti a krisztusi *szeretet* valódi természetéből. Csakhogy Péter, az Ószövetség kemény utasításokban megfogalmazott vallásán nevelkedett, egyszerű, írástudatlan halász bizonyosan nem lehetett eléggé fölkészült a *szeretet* összetett és bonyolult értelmezéséhez, szemben a tanult és széles látókörű Pállal. Nem is beszélve arról, hogy egy pogány rómaihoz intézve szavakat alkalmasint maga Pál sem ment volna bele homályos és nehezen követhető magyarázkodásba, hiszen akkor elveszti még az esélyét is annak, hogy hatást gyakoroljon hallgatóságára. Éppen ezért úgy gondolom, Péter apostol eme kijelentéséből („Csak egy parancs kötvén le: szeretet”) nem következik az, hogy Madách a *szeretet* parancsát, pontosabban a *szeretet* parancsolhatóságát komolyan gondolta volna, s az sem, hogy nekünk komolyan kell ezt gondolnunk. Péter szavai ezen a helyen egyfelől megfelelnek Péter föltételezhető személyiségének, másfelől a drámai követelményeknek.)

Kétség kívül akadnak olyan emberi érzések, amelyeket nem hogy akarattunkkal kicsikarni képtelenség, de feljük törekedni is bajosan tudunk: az *erósz* és a *philia* bizonyosan ilyenek. Nem vágyhatunk mindenkire, és nem táplálhatunk barátságot mindenki iránt. Hiába igyekszünk elérni ezeket az érzéseket, ha belső késztetéseink, hajlamaink, a testünkben zajló biokémiai reakciók nem támogatnak bennünket – az igyekezet, a törekvés önmagában édeskevés, csúfos kudarca ítéltetett.

Szent Pál értelmezésében a *szeretet* tehát egészen biztosan nem vágy, nem egy hiány betöltésének igénye, azonban nem is a barátság, nem a baráti össze- és együvé tartozás meghittsége. És mégis: talán ezt is, azt is; meglehet, mindkettőt magában foglalja. Jóllehet felületesen szemlélve az apostol az *agapé*ről beszél, s ha el is fogadjuk ezt, vagyis azt mondjuk, hogy a föntebb kifejtett három definíció közül az *agapé* áll a legközelebb ahhoz a fajta *szeretethez*, amelyikről a *Szeretet himnuszában* olvashatunk, még akkor sem zárhatjuk ki Pál *szeretett*fogalmának értelmezési horizontjából a másik

<sup>20</sup> Pál apostol első levele a korinthusiakhoz. In Biblia, 1288.

<sup>21</sup> Immanuel Kant: Erénytan. Bevezetés XII c. „Az emberszeretetről”. Idézi Comte-Sponville i. m., 266.

<sup>22</sup> Madách Imre i. m., 65.



kettőt. Pál apostol *szeretet*fogalma fölöttébb összetett, a hétköznapi *szeretet*fogalomnál homályosabb (holott az is meglehetősen az), viszont biztos, hogy az apostol egy olyan „típusú” *szeretet*et dicsőít, amelyet nyilvánvalóan nagyon nehezen képes gyakorolni az ember – éppen azért, mert ember voltával, emberi alaptulajdonságaival ellentét. Ahhoz, hogy mégis megfejtjük ennek a *szeretet*nek lényegét és legbensőbb titkait, talán ezen a ponton használhatnánk a *transzcendencia immanenciája* kifejezést, vagyis az *Istentől eredeztetett szeretet* fogalmát, amelyet a teremő Isten isteni részként helyezett az ember bensejébe. Ez által a *szeretet* által az ember fölülelemelkedhet emberi mivoltán, amiképpen az agyának barázdáltsága, szellemi kapacitása révén fölülelemelkedett az állatvilágon. Következésképpen ezt a *szeretet*et bátran értelmezhetjük az emberfelettihez vezető útként is. S ha már útként, hát felfoghatjuk gyakorlati módon (elvégre az útra gyakorlatilag is rá lehet lépni, az utat valóságosan is végig lehet járni, az úttal ténylegesen is meg lehet küzdeni): olyan emberi érték gyanánt, amely által az ember morális lényként képes megnyilvánulni, létezni. Igaz, már-már emberfeletti erőfeszítés e szerint a *szeretet* szerint élni, viszont ha mégis sikerül, az megoldás, méghozzá egyszerű és szépséges megoldás lehet az emberi nem jövőjére nézve. Egyszersmind elvezethet az egyén felszabadulásához is, a valódi emancipációhoz, amelynek nem sok köze van ahhoz a szálnalmas látszathoz, amelyet a nyugati világ korunkban emancipáció néven ismer.

Azt, hogy a Páléhoz hasonló értelemben vett *szeretet* megoldást jelenthet a legalapvetőbb és legbonyolultabb társadalmi problémákra egyaránt, meglátta az ifjú Georg Wilhelm Friedrich Hegel is. „A szeretet az Isten – írja –, és nincs más Istenség, mint a szeretet.”<sup>23</sup> Vagy máshol: „a szeretetben maga az élet van, mint önmaga megkettőződése és egysége.”<sup>24</sup> És ha ezt a *szeretet*et elfogadja és alaptermészetévé teszi az ember, akkor hatalmas erkölcsi erőre tehet szert – Hegel elképzelt és áhított *népvallása* pontosan ezen az alapon nyugszik. „A Hegel által felvázolni kívánt népvallás középpontjában a *szeretet* áll. Ha a népvallás érzületét mindenütt ható erkölcsi erőként kell felfognunk, akkor az alapérületnek a szeretetnek mint az empirikus jellem alapmozzanatának kell lennie.”<sup>25</sup> Ezáltal pedig valóságos eszményi társadalom alakulhatna ki. A feltételes mód állandósulására talán a legekleatásabb magyarázat a föntebb már összefoglalt Comte-Sponville-i gondolat: az udvariasságra azért van szükség, hogy pótolja az erényeket, az erényekre pedig azért, hogy helyettesítse a szeretetet, hiszen ha képesek volnánk a szeretetre, nem lenne szükség az erényekre. Ergo az erények gyakorlása nem jelent egyebet, mint azt, hogy az ember úgy tesz, mintha szeretne. Ebből világosan következik a kérdés: az ember képes-e egyáltalán valóban *szeretni*? Ha nem képes rá, az azért is tragédia, mert a *szeretet* révén az Istennel válhatna eggyé – ahogyan azt Szent Pál írta a korinthusiaknak.

A korinthusiakhoz amúgy eljutott az üzenet. Igaz, megvalósítani nem tudták, élni nem tudtak úgy, ahogyan a *szeretet* mint Isten kívánná (sem ők, sem az azóta született nemzedékek), de az eszme (nem először és nem is utoljára az emberiség történelme során) a lelkükbe és az utánuk következők lelkébe plántáltatott. S mivel a levél később kanonizációt nyert, a legszélesebb körben terjedt el a keresztény civilizációban: mind

<sup>23</sup> Idézi Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*, 40.

<sup>24</sup> Idézi Simon Ferenc i. m., 74.

<sup>25</sup> Simon Ferenc i. m., 39. Kiemelés a szerzőtől.

a mai napig közismert és közkedvelt szöveg. Ronggyá idézték bár, mégsem érezzük elcsépeltnak. Az ateisták vagy a más vallásúak pszichéjére pedig szintúgy hatással van, mint a hívőkére, még ha ez a hatás nem is föltétlenül ugyanolyan, sőt: föltétlenül nem ugyanolyan. A befogadók, hallgatók, olvasók, nem tudják követni a tanítást, mégis megérinti őket. Vajon miért? És hogyan válhat ki egy vallási szöveg hitetlen emberből áhítatot vagy valami ahhoz nagyon közel álló megrendülést? Mi a titka? – Nos, ez a kérdés újabb érdekes irányt szabhatna fejtegetéseinknek, ám ezzel még messzebb távolodnánk eredeti, szűkre szabott témánktól, ezért hanyagolnunk kell.

Kanyarodjunk inkább vissza a római színhez! Péter apostol a testvériséget jelöli meg az egyén fölszabadítójaként. Főntebb, Pál apostol korinthusbéliékhöz írott levelének, úgy is, mint a keresztény etikának alapján azt kíséreltem meg bizonyítani, hogy a testvériség csakis a *szereket*, méghozzá egy összetett, *nehezen meghatározható típusú szereket* által valósulhat meg. Erre az érzelmre az emberi faj kevésbé képes – erre (is) utal Lucifer a hetedik szín elején, már idézett szavaival. Amennyiben a *szereket* parancsolható volna, nem lenne szükségszerű, hogy Lucifernek (megint) igaza legyen, abban az esetben talán elkerülhető volna, hogy elsilányodjék az eszme, végső soron a semmi-be. Annak az oka, hogy Lucifer mégis diadalmaskodik, nem egyéb, mint a *szereket* parancsolhatatlansága. Ahhoz, hogy fölülkerelkedjünk Luciferen, egy olyan érzést kellene az emberbe oltani, amely nem *érosz*, nem *philia*, nem *agapé*, mégis mind a három, s ilyenformán egy új, tökéletesebb minőség. Pál apostol egy ilyen *szereket*ről ír: a *transzcendencia immanenciájáról*, az *Istentől eredeztetett szereket*ről, amelyet a teremtő Isten isteni részként helyezett az emberbe. Az embernek „csupán” rá kellene bukkanni...

Mármost akkor hogy is állunk ma, 2013-ban? Elérkezett az egyén Péter apostoltól megjövendőlt fölszabadítása/fölszabadulása, avagy sem? Úgy vélem, a válasz egyértelműen nem. Illetőleg az, amit a nyugati civilizáció az egyén fölszabadításának/fölszabadulásának vél, az egészen más, mint amire Péter apostol szavaival Madách utal. Péter az egyént mint közösségi lényt látja fölszabadíthatónak az *Istentől eredő szereket*en alapuló testvériség révén, a valóságban viszont az egyén mint a társadalom alapegysége szabadult föl, s még így is igen-igen felemás módon. Bár vannak törekvések, például a filozófiában, amelyek megkísérlik be- és kitölteni az egyén és a társadalom közötti teret, a nyugati civilizációt mégis ezen két pólus (egyén–tömeg) határozza meg, jóllehet e kettő között igenis létezik tér. – Ott lenne a közösség helye. Azé a valamié, ami megnyugtató módon nagyobb, mint az egyén, ám mérhetetlenül kisebb, mint a társadalom. Martin Buber kimondottan erre a hiátusra figyelt föl. Arra a jelenségre, hogy az atomizált (vagy a régi, sokszor elcsépeltnak tartott, ám mégis jól megragadható terminussal élve: elidegenedett) társadalomban élő egyén (ego, szubjektum, individuum) magára maradt mindennel (és a Mindennel) szemben: van ő, és van minden más. Az *Egész*-séges azonban az volna, ha ez a Másik nem csupán a Társadalom, a Tömeg vagy a Világ szavakkal volna leírható, mert létezne a Társadalmon, a Tömegben, a Világon innen, ám az egón túl is valami, valaki. *Én és te*, hangzik Buber esszéjének címe, mely viszonylatban az *én* nem fontosabb a *Te*-nél, hisz úgy is mondhatjuk bátran, s nem pusztán udvariasságból, de valóságosan: *Te és én*. Na, de ha a tér adott is, vajon létezik-e ez a szféra a jelen nyugati valóságában? Mert szükség volna rá, ez nehezen vitatható. Mégis, úgy vélem, ha létezik is, csupán szigetszerűen létezik, nagy általánosságban viszont – félek – nem...



Ebből következik, hogy a nyugati civilizáció, noha az individuális jelzővel szokás jellemezni, távolról sem kevesebb az individuumnak. Ez egy társadalom-, azaz tömegalapú civilizáció, amelyből kivont (de minimum veszendőben van) az individuum valódi és elemi közege, a *közösség*. A *közösség* – a szónak abban az értelmében is, amit a görög *koinónia* szó jelöl. A *koinóniát*, a *közösséget* *egy-ek* alkotják, individuumok, amelyek, miközben csoportot (*közösséget*) alkotnak, megmaradnak *egy-nek* – és eközben nem oldódnak föl, nem oltódnak ki, nem válnak tömegemberré, Das Mann-nál. A polgári társadalom, a tömeg ezzel szemben kioltja az *egy-et*, magába olvasztja, uniformizálja, megszünteti. Míg az egyes egzisztencia megmarad a *közösségben*, addig a polgári társadalomban eltűnik, fölszívódik.

José Ortega y Gasset 1949 szeptemberében, a megszállt Berlin nyugati felében tartott előadásának köteté bővített változatában (*Elmélkedések Európáról*) a következőként definiálja a társadalmat: „...társadalmon emberek együttélését értem, szokások meghatározott rendszerében – mert hiszen a jog, közvélemény, közhatalom nem egyéb, mint szokás.”<sup>26</sup> Néhány mondattal később ehhez hozzáteszi: „Európa történelmét – mely a nyugati nemzetek megfogadásának, fejlődésének és kiteljesedésének történelme – nem lehet megérteni akkor, ha nem az alábbi, gyökerekig ható tényből indulunk ki; abból tudniillik, hogy az európai ember mindig két történelmi térben, két társadalomban élt egyszerre, melyek közül az egyik kevésbé sűrű, ám tágasabb: Európa; a másik pedig sűrűbb, ám területiális szempontból korlátozottabb: az egyes nemzetek területe, vagyis azoké a szűkebb kerületeké és régióké, melyek – a társadalom különös formáiként – a jelenlegi nagy nemzetek elődei voltak.”<sup>27</sup> Ortega tehát két párhuzamos társadalmat föltételez Európában: egyet, amely a görög kultúrát magába olvasztó római civilizáció, s egy másikat, amely a Római Birodalomba többé-kevésbé betagozódó barbár (zömében germán) népek eredeti kultúrájának hagyatéka. Az első egy globális, egységesítő, birodalmi világképet, a második ezzel szemben egy nagyon is szűkre szabott, akár úgy is mondhatnánk (a szó negatív jelentéstartalmaival együtt és nélkülük egyaránt): provinciális látásmódot jelent. A kettő, persze, óhatatlanul egymásba játszik, kétségtelenül hat egyik a másikára. A történészek régóta olyasféleképpen határozzák meg a középkort, mint egy olyan civilizációs-kulturális képződményt, amely a római világ és a germán törzsek hibridje – beoltva kereszténységgel. Ortega sem mond nagyon mást: szerinte e két minőség nem olvadt össze, hanem két dimenzió gyanánt párhuzamosan létezik a Római Birodalom bukásától a XX. századig. Európa társadalmának eme Janus-arca pedig sok-sok jelenségre szolgálhat magyarázatul: arra például, hogy miként lehet ez a kontinens bizonyos kérdésekben, illetve egyes korszakokban olyan meglepően egységes, máskor ezzel szemben olyan ijesztően széttagolt és ellenséges. Emellett elfogadható érveket nyújt az elmélet az Európai Egyesült Államok irányában ható erőkre – ugyanakkor azokra is, amelyek ellene munkálnak. Igen ám, de van itt valami, ami – minden átgondoltsága, adekvátsága ellenére – kilóg ebből a rendszerből. Nem azért, mert az elmélet rossz, hanem azért, mert ez a valami ki kell hogy lógjon – egyszerűen azért, mert Ortega nézőpontja nyugati nézőpont. És Kelet-Közép-, illetve Kelet-Európa ebben a nézőpontban többnyire csupán érintőlegesen, ráadásul erős torzulásokkal jelenik meg. A Nyugat nem képes értelmezni Európa Lajtától keletre eső vidékeit – ha-

<sup>26</sup> Ortega y Gasset, José: *Elmélkedések Európáról*, 18.

<sup>27</sup> Ortega y Gasset, José: i. m., 18-19.

sonlóan ahhoz, ahogyan a klasszikus kor görögjei nem tudtak a polisztól különböző állami berendezkedésekkel mit kezdeni.<sup>28</sup>

Kelet-Közép-Európa viszonya ambivalens mindkét főntebb leírt ortegai történelmi térrel/társadalommal. Ennek a földrajzi egységnek nagy része összehasonlíthatatlanul rövidebb ideig állott római fennhatóság alatt, mint a nyugati és déli területek. Még Pannónia volt a leghosszabb ideig római provincia, ám a latinizálódás itt sem történt meg, sőt: el sem indult. A hagymázás dákoromán elmélet ugyan azt állítja, hogy Dacia provincia őslakói – a világtörténelemben példátlanul rövid idő alatt – beolvadtak a náluknál összehasonlíthatatlanul kisebb létszámú birodalmi hivatalnok- és (ráadásul valószínűleg nagyrészt nem is itáliai eredetű) katonarétegbe, ez az elképzelés azonban oly sok sebből vérzik, hogy aligha vehető komolyan. Helyesebben tesszük, ha a tényeknél maradunk, s ez esetben azt kell mondanunk: az északi, a déli, a keleti szlávok, a bolgárok, a magyarok és a románok elődei az Ortega által említett két társadalom, két történelmi tér közül az elsőnek alapjául szolgáló római civilizáció világképével csaknem egy évezreddel később kerültek közelebbi kapcsolatba, mint azon népek ősei, amelyek napjainkban a kontinens nyugati és déli vidékein élnek. Mikor pedig kapcsolatba kerültek, ez a világkép már erősen torzult; olyan mértékben, hogy akár azt is mondhatnánk: nem egészen azzal kerültek nexusba, amelyikkel a nyugati népek. Ez nem jelenti azt, hogy a szlávok, magyarok, bolgárok és románok társadalmára valamilyen formában ne volna igaz az ortegai kettősség, azt azonban minden bizonnyal igen, hogy egészen más módon az. Ráadásul ezen a ponton további szétválasztás szükséges: a csehek, szlovákok, lengyelek, horvátok és magyarok a nyugat-római örökséghez, a római katolicizmushoz csatlakoztak az első ezredforduló környékén, míg a szerbek, bolgárok, románok és oroszok az addigra Bizánccá változott kelet-római hagyatékot ötvözték saját ősi társadalmi struktúráikkal. Tehát nem megalapozatlan azt állítani, hogy a római gyökerű társadalmi komponens tekintetében három fázisról<sup>29</sup> beszélhetünk: az első fázis az Ortega által jellemzett Nyugat, ahol a népesség alapja a latinizált őslakosság és a germán jövevények; a második Kelet-Közép-Európa, nagyrészt szláv eredetű népeivel, valamint a magyarokkal, míg a harmadik Kelet-Európa és a Balkán az ilyen-olyan szlávokkal és az elszlávosodott bolgárokkal. Nyilvánvaló, hogy e három fázison belül sincs egység (a Nyugattól például sok tekintetben és különösen a középkor végi, kora újkori fejlődési irányok miatt erősen kilóg az Ibériai-félsziget és Dél-Itália), azonban nagy valószínűséggel ez a három fő viszonyulási módozat a Római Birodalom örökéhez. És ez a három fázis a közösségek fölszámolódásának vonatkozásában is megkülönböztethető és megkülönböztető momentum: az első fázisban tűntek el

<sup>28</sup> Arisztotelész *Politikája* kizárólagosan a polisz viszonyaival foglalkozik – maga a politika szó önmagában is egyedül a poliszra utal, semmiféle más államiságot nem von tárgykörébe –, s a szerző hiába élt egy éppen kialakuló világbirodalom szívében, erről egyszerűen nem vesz tudomást. Mintegy másfél évszázaddal később Polübiosz megkísérli bemutatni Róma birodalmá növekedését, de a városállam fogalmi hálójától ő sem képes szabadulni. Újabb kétszáz estztendő elteltével Plutarkhosz nagyszerű történelmi biográfiákat ír, ám meg sem kíséri átfogó értelmezését nyújtani a polisz kereteit addigra szétfeszítő, Impériummá növekvő római államiságnak.

<sup>29</sup> A fázis kifejezést abban az értelemben használom, hogy a hagyományos értelemben vett civilizációs fejlettség mely fokán áll, mely fázisában van az adott régió. Ilyen értelemben nyilván a Nyugat a legfejlettebb, majd Kelet-Közép-Európa következik, Kelet-Európa és a Balkán pedig az utolsó helyre szorul.

először a közösségek, majd a másodikban, végül a legarchaikusabbnak tartott harmadikban.

Ha ezek alapján megnézzük napjaink Európáját, azt tapasztaljuk, hogy az első fázisban, ahol már jó ideje szétestek a közösségek, mintha elindultak volna bizonyos törekvések azok újjászervezésére, bár ezeket a törekvéseket a globális fogyasztói társadalom mechanizmusai erősen hátráltatják. A második fázisban levő országokban a közelmúltban vívták haláltusájukat a közösségek, a harmadik fázisban „tartók” esetében pedig most kezdik az élet-halál harcot. Egy szó mint száz, a közösségek jelen korunk nyugati civilizációjában, mind Nyugat-, mind Dél, mind Közép- és Kelet-Közép-Európában többnyire kváziközösségek. A valódi közösségek a maguk szabályrendszerével, túlélési technikáival, tradícióival véglegesen fölbomlottak, atomjaira hullottak. Ennek egyik szembeötlő jele (sok-sok másik mellett), hogy a közösségnek látszó csoportok (pl. falvak, családok, baráti társaságok) tagjai ma már nincsenek egymásra utalva, a megélhetését, boldogulását mindenki mindenekelőtt egyénként, individuumként keresi és találja meg. Mindebből következik, hogy a közösség megtartó ereje nem csupán spirituális, de gazdasági értelemben is eltűnt, helyét az ökönomia szintjén a szupervállalatokkal furcsa szimbiózisban élő állam (egyfelől mint a társadalom bizonyos megnyilvánulási formája, másfelől mint afféle felszámolója) vette át.

Nyilván nem elhanyagolható, hogy Madách Imre világa e három fázisból a középsőhöz tartozott. Akkortájt nyugaton már elindult a bomlás, az atomizálódás, a közösségek végórája közelített, ám Magyarországon ez még nem volt érzékelhető. Madách mégis zseniálisan sejtje meg és látja előre ezt is, megérzi, hogy a kapitalista társadalom, a bontakozó polgári világ, a totális globalitás és a kizárólag a gazdasági érdekeket szem előtt tartó hatalom föl fogja falni az embert, kezdve a legemberibb közeggel, a közösséggel. Hogy mindez hová vezethet, Madách arra is fölrajzol egy alternatívát: a szabadság, egyenlőség, testvériség szentháromságának falanszteri bukását.

Ha belegondolunk, teljesen nyilvánvaló, hogy a szabadság, egyenlőség, testvériség hármas jelszava önmagában társadalmi és nem közösségi jelszó. Ép értelmű ember világosan látja, hogy itt mind a szabadság, mind az egyenlőség jogi kategória. Az egyenlőség különösen az, hiszen ha nem jogi egyenlőségről beszélünk, máris a falanszterben találjuk magunkat! A szabadság ugyancsak társadalmi fogalom ebben a kontextusban, szabályozott, kordában tartott, tömegekre szabott. Átlag-, tömeg- és nem egyes emberekre kimódolt. Ami önmagában ellentmondás. – Hogy Nyikolaj Alekszandrovics Bergyajevet idézzem: „A szabadsággal nem lehet a tömegeket lenyűgözni. A tömeg nem hisz a szabadságban, és alapvető érdekeivel nem tudja azt összhangba hozni. Valójában a szabadság inkább arisztokratikus, semmint demokratikus. Csupán az emberiség kisebb hányadának érték, minthogy elsősorban a személyiségre, az individuumra irányul.”<sup>30</sup> Ezúttal azonban ebbe az irányba se kalandozzunk el, bármilyen csábító és izgalmas volna! Ehelyett nézzük meg a hármas jelszó harmadik tagját, a harmadik helyre szorult/szorított testvériséget, s máris láthatjuk: szembeötlően kilóg a sorból, végtére is, míg a szabadság és az egyenlőség társadalmi jelmondatként kizárólag de iure értelmezhető, addig a testvériség egyértelműen nem lehet jogi kategória, az fából vaskarika volna. S talán éppen ezért kellett elbuknia az egyén fölszabadításáért vívott harcnak, ha vívták valaha is: társadalmi szintre, tömegek szintjére terelve a testvériség

<sup>30</sup> Bergyajev, Nyikolaj Alekszandrovics: *Hetedik levél. A liberalizmusról.*

fogalma kiüresedik, a mögötte álló szeretet frázissá silányodik, holott Péter apostol éppen az *Istentől eredeztetett szereteten* alapuló testvériség eszméje által, a megélt, valóságos testvériség s az ezáltal megképződő koinónia révén vélte megvalósíthatónak az egyén felszabadítását.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Arisztotelész: *Politika*. In Magyar Elektronikus Könyvtár - <http://mek.oszk.hu/04900/04966/>  
Biblia. Budapest, 2011, Szent István Társulat.  
Bergyajev, Nyikolaj Alekszandrovics: *Hetedik levél. A liberalizmusról*. A fordítás Ézsiás Anikó munkája. A fordítás alapjául szolgáló eredeti mű: *Ruszszoje zarubezsje: iz isztorii szocialnoj i pravovoj műszli*. Szentpétervár, 1991, 121-135. In <http://www.c3.hu/~prophil/profi994/BERGYAJE.html>  
Comte-Sponville, André: *Kis könyv a nagy erényekről*. Budapest, 2005, Osiris.  
Dékány András - Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 1. Az erény*. Szeged, 2003, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány - Librarius Kkt.  
Hamvas Béla (szerk.): *Anthologia humana*. Szentendre, 1996, Medio Kiadó.  
Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, 1996, Cserépfalvi Kiadó.  
Laczkó Sándor - Dékány András: *Lábjegyzetek Platónhoz 4. A barátság*. Szeged, 2005, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány - Librarius Kkt.  
Madách Imre: *Az ember tragédiája*. I. kötet. Főszöveg. Szeged-Budapest, 1999, Madách Irodalmi Társaság.  
Ortega y Gasset, José: *Elmélkedések Európáról*. Ford. Csejtei Dezső és Juhász Anikó. Budapest, 2007, L'Harmattan - Zsigmond Király Főiskola.  
Simon Ferenc: *Hegel élete és filozófiája*. Máriabesnyő-Gödöllő, 2009, Attraktor.

